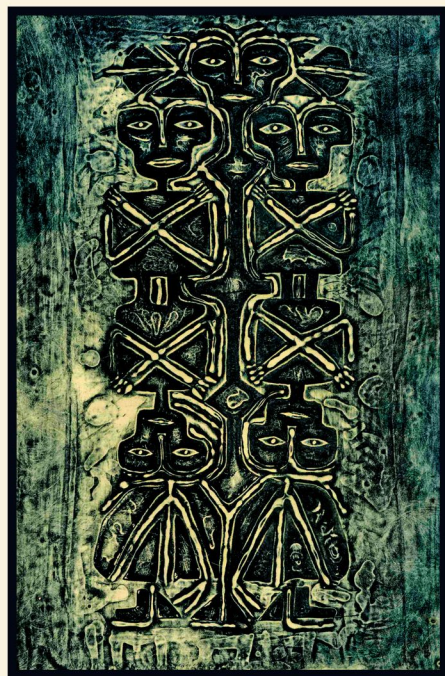


K I R Á L Y V. I S T V Á N

A betegség – az élő létlehetősége

Prolegoména az emberi betegség filozófiájához

(Részletes angol nyelvű összefoglalóval)



Illness – A Possibility of the Living Being

Prolegomena to the Philosophy of Human Illness

(A Detailed English Summary)

K A L L I G R A M

Király V. István 1952 szeptemberében született Nagyváradon. A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem docense. 1995 óta a *Philobiblon* c. (www.philobiblon.eu) nemzetközi gondolkodói folyóirat főszerkesztője. 1975-től publikál filozófiai írásokat.

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

Határ – Hallgatás – Titok. „Komp-Press”, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996

Filozófia és Itt-Lét. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999

Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată. Editura Paralela '45, Pitești, 2001

Moartea și experiența muririi – In(tro)spectie metafizică și filosofico-aplicativă (prin nouă ochiri). Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2002

A halál és a meghalás tapasztalata. Közdok Könyvkiadó, Budapest, 2003

Kérdő jelezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zaj-háborítás a szabad(ság) kérdés(é)ben. Kalligram, Pozsony, 2004

HALANDÓAN LAKOZIK szabadságában az ember... Kalligram, Pozsony, 2007

KÉRDÉS-PONTOK a történelemhez, a halálhoz és a szabadsághoz. Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár, 2008

KALLIGRAM



Király V. István
A betegség – az élő létlehetősége



K I R Á L Y V. I S T V Á N

A betegség – az élő létlehetősége

Prolegoména az emberi betegség filozófiájához
(Részletes angol nyelvű összefoglalóval)



Illness – A Possibility of the Living Being

Prolegomena to the Philosophy of Human Illness
(A Detailed English Summary)

Kalligram
Pozsony, 2011

Copyright © Király V. István, 2011
English translation © Emese G. Czintos
ISBN 978-80-8101-499-4

TARTALOM

Új(ra) bejegyzés	9	
Középbe vágó Prolóógus	11	
I. FEJEZET		
A betegség – az élő létlehetősége	15	
<i>Exkurzus</i>		
Vázlatos alapmegfontolások a „keresztény orvostudomány”, valamint a „keresztény orvoslás” kérdésségeivel kapcsolatban	26	
Pábeszédkísérlet Arisztotelésszel <i>Dynamis, energiea, entelecheia, steresis és physis</i>	39	
II. FEJEZET		
Betegség és szabadság	95	
<i>Exkurzus</i>		
Visszahajló kitéró az emberi szabadság lényegéhez	103	
Végezet	121	
ILLNESS – A POSSIBILITY OF THE LIVING BEING PROLEGOMENA TO THE PHILOSOPHY OF HUMAN ILLNESS ...		127
<i>Excursus</i>		
Sketchy considerations regarding the problems of Christian medicine and Christian healing	135	
A dialogue-attempt with Aristotle <i>Dynamis, energiea, entelecheia, and steresis</i>	147	



Új(ra) bejegyzés

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

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

2011 augusztusa





Középbe vágó Prolóógus

Kezdetttől fogva – tehát már a dolgok eredendő legelején – világos és pontos tudatába meg a *felelősségébe* kell jutnunk annak, hogy egy „ilyen” *témával* kapcsolatos meditációnak a *sui generis filozófikumát* mindegyre külön meg állandó erőfeszítéssel és odafigyeléssel kell folyamatosan bebiztosítani. Következésképpen már eleve szó sem lehetne mondjuk olyasmiről, hogy az itt *tematizált*¹ ügy

- 1 Fontosnak tartjuk külön is felhívni a figyelmet, hogy úgy a „tematizálás”, akárcsak a vele természetesen kapcsolatos „téma” kifejezéseket, mi itt mindig egy általunk már jó néhány korábbi vizsgálódásban kidolgozott és – ontológiailag, egzisztenciálisan meg módszertanilag is – meglehetősen körvonalazott és „kipróbált” értelemben és horizontban használjuk. Eszerint a meg a „tematizálással” kapcsolatosan egyáltalán nem a megtárgyalandó vagy a megvizsgálandó dolgoknak egy előre meghatározott körére, hanem sokkal inkább azoknak a gyökereire, az *eredetükre* és a *horizontjaira*, ill. filozófiai felvállalásuknak a nagyon is sajátos természetére gondolunk. Ebben az értelemben tehát a tematizálás voltaképpen „intenciója” végeredményben az, hogy a valójában immár megkerülhetetlenül feltörő témákkal, ügyekkel kapcsolatosan rászánja a filozófiát, ill. egyáltalán a gondolkodást arra, hogy folyamatosan önmagát is valóban aktuálisként, azaz valóban *actusban* levőként gondolja el és érvényesítse. Éspedig nem pusztán a kérdés és a válasz ún. „problematológiai” logikája függvényében, hanem kimondottan az egy-egy egzisztenciálisan megpróbáló kihívásnak való mindenkori és tulajdonképpen – azaz filozófiai – *megfelelés* körvonalazott kísérletének, próbálkozásának az értelmében. Úgyhogy, eltérően az információ- és oldás-kéréstől, a tematizáló kérdezés „válasza” – tulajdonképpen! – mindegyre az *emancipáció*. Egy kérdésnek a kimondott tematizálás értelmében való felmerítése és felvállalása ezáltal mindig a *sürgősség* erejére és nyomatkára tesz szert. Hiszen abban egyenesen valami olyasmiről van állandóan szó, ami reánk *vonatkozik* és tartozik, sőt, kikerülhetetlenül nyomaszt, ezért nem is lehet azt úgymond elhalasztani. Úgy tűnik ugyanis, hogy míg az ún. „örök” problémákkal örök időkg valójában problémamentesen együtt tudunk élni... tematizálásaink témái a felvállalásukat halaszthatatlanul – azaz: cseppet sem sietősen – igénylik, sőt, követelik. Ezek ugyanis voltaképpen egzisztenciális kihívások, tehát mi magunknak a lét-kihívásai. Vagyis, csu-





megfontolása során mi valahogyan megelégedhetnénk pl. a mindenkori orvostudomány, a biológia, az antropológia vagy a lélektan stb. „legújabb” és „legfrissebb” idevágó „koncepcióinak”, belátásainak és vitatkozásainak a margójára jegyzett „elemzéseivel”. Vagy pedig az ezeket az újdonságokat, a ki tudja miért, de már eleve „filozófiainak” is tartott-gondolt *terminus technicusok* és az irányzat- vagy mozgalmoszerű „módszerek” mechanikus működtetése, pergetése révén „általánosabbaknak” meg „meghatározottabbaknak” vélt kontextusokba helyező, s mint ilyen, azokat úgymond „átfogóbb fogalmi érvényességre” is hozó-vonszó – emiatt aztán már hivatalból „filozófiainak” is kikiáltott – meditációkkal...² Meg persze az olyanokkal sem, amelyeket valamilyen hallgatóságos és rákérdezetlen – mondjuk keresztény stb. – hagyomány, valamint az általuk tagolt „közvélekedés” átlagossága, valójában nagyon is

pán és pontosan a tematizálás során kel igazán életre és nyílik meg a „téma”, és csakis általa derül fény annak a belső és saját erőire, feszültségeire meg ezeknek a holdudvaraira is. Amelyeket azután meghatározott irányokban szét is fog majd sugározni. Ebben a kisugárzásban a tematizálások témái mindig *újabb és újabb* témákhoz küldenek és irányítanak. A tematizálás kérdező keresése ezért állandóan – éspedig a lehető legtermészetesebb és legszerveesebb módon – újabb és újabb témákkal, egzisztenciális témakihívásokkal találkozik. Úgyhogy filozófiai értelemben „tematizálásnak” csakis az a meditáció számíthat, amely a maga kihívó-nyomasztó „időszerűségével” egyetemben, mindegyre visszavezet, illetve visszahajlik, magának „a filozófiának” a valamelyik lényegi és központi problematikájához vagy momentumához. Mégpedig oly módon, hogy annak a megvilágításához – ráadásul – új, és/vagy tagoltabb kérdés-, irány- és támpontokat is ad. A filozofálás „élő” történelmi jelenében és cselekedetében, s így a jövőre való tekintettel is felvállalva azt... Azaz, a tematizálást elsősorban és mindenkéltől az is jellemzi, ill. képezi, hogy az mindegyre a filozófia belső – pusztán „diszciplináris” és „procedurális-szakmai-fogalmi” – automatizmusain *tüli* és rajtuk többnyire *kívüli*, *de persze az aktualitást cseppet sem nélkülöző* kérdések – reflexív, tehát a filozófiát magát is folyamatosan építő – tematizálása. Mindezzel kapcsolatosan részletesebben lásd főként a *Kérdő jelezés – többszempontú alkalmazott filozófiai zaj-háborítás a szabad(ság) kérdés(é)ben*. Pozsony, Kalligram, 2004, 219. o. c. kötetünk tanulmányait.

- 2 Miközben természetesen nem szabad – és nem is lehet – ki- vagy rövidre zárni a betegséggel, a betegségekkel kapcsolatos egyéb megközelítésekkel és vizsgálódásokkal való folyamatos, azonban mégis csak a velejéig filozófiai-ontológiai és egzisztenciális kommunikációt sem.



erőteljesen és hangosan „sugall” meg működtet is. Az ilyesmikhez mérten ugyanis az ügy – vagyis a betegség, kiváltképpen pedig az emberi betegség kérdéseinek, ill. a témájának – az ontológiai, az egzisztenciális és a történelmi tétjei, sokkal, de sokkal nagyobbak, átfogóbbak és súlyosabbak is.

Úgy tűnik ugyanis, hogy a legkülönbélebb kórokozókkal, ill. kimondottan a mindenféle betegségekkel való veszedelmes találkozás és szembesülés minden élőlény életének a kikerülhetetlen – s mint ilyen, ténylegesen *egyetemes és szükségszerű* – tapasztalata. Ami pedig bennünket, embereket illet, bizonyára nemigen létezik olyan halandó sem, aki születésétől fogva egészen életének a bevégzéséig nem szenvedett volna vagy nem szenvedne valamilyen – bármilyen! – betegségben. A betegségben tehát olyan tapasztalatról, ill. egyenesen olyan lét- és létlehetőség-veszedelemről s kimondott élet- és létmódról van szó, amely alól senkinek soha nem volt, nincsen és nem is lesz semmiféle ontológiai vagy egzisztenciális felmentése. Az tehát, hogy valamely élőlényt, ill. valakit éppen melyik betegség, mikor és milyen mértékben, milyen előzmények, feltételek és körülmények közepette, milyen úton stb. támad meg, nos, az lehet ugyan „esetleges” meg „véletlenszerű”, az azonban nem tekinthető faktikusan elkerülhetőnek, hogy életének a lehetséges egésze során – tehát a legelejétől a legvégéig – ő valamilyen vonatkozásban egyáltalán ne betegedjen meg. A továbbiakban persze azt is látni fogjuk részletesebben, hogy miért, és azt is, hogy mi is az ontológiai-egzisztenciális szituáltsága, jelentősége és jelentése, valamint a (lehetséges) történelmi értelemhorizontja és a tagoltsága annak, hogy mi emberek egyszerűen nem lehetünk nem-betegek, azaz semmiképpen sem létezhetünk úgy, hogy valahogyan kiúzhathoznánk vagy megtakaríthatnánk az életünkéből, a létünkéből a betegségek valamilyen tapasztalatát. Amelyekhez persze mindegyre történetileg tagolódó egzisztenciális faktikussággal viszonyulunk is.





I. fejezet¹

A betegség – az élő létlehetősége

Püthagoraszi kezdeteitől a filozófia „inkább” az egészséggel foglalkozik. Mint amire kiváltképpen törekedni, illetve. amit őrizni kell. Ezért találkozunk, legalábbis a fennmaradt hagyomány szerint, már Püthagorasznál is olyan életviteli, ill. egyenesen a mindennapi étrendre („diétára”) vonatkozó számos előírással, amelyek az egészséget s az egészséges életet célozva, azt ugyanakkor mintegy a bölcsesség együttthatójaként körvonalazzák. Ez pedig az egész antikvitáson, majd a korai középkoron is átvezet. Ebben a hagyományban, ebben az irányban és ezen a módon találkozik és kapcsolódik azután a filozófia – vagyis a bölcsességnek az igazat, a szépet és jót egyaránt szerető keresése – az egyre körvonalazottabb és kimondottabb orvoslással is össze. Csakhogy, ismét kihangsúlyoznánk, mindenekelőtt az egészség, annak a körvonalazásának, a „meghatározásának” és a bebiztosításának az irányaiban és célzaiban. Úgyhogy „magával” a betegséggel, annak létsajátosságaival és egzisztenciális relevanciáival (meg persze a beteg emberrel) való foglalkozás – de az ezekkel kapcsolatos meditáció is – voltaképpen egyre inkább az orvoslásra s annak a történeti szituáltságaira, ill. a szakterületeire maradt.

Mindezzel azonban a filozófia egyben mintegy *el is hallgat* – meg talán el is takar – valamit... Nevezetesen azt, hogy – pontosan ezek szerint – valamilyen alapvető értelemben az ember, annak az élete, annak a léte-létezése, mindenekelőtt és többnyire valahogyan mégiscsak éppen hogy „beteg”, vagyis fenyegetett, „egészség-telen”,

1 A fejezettel kapcsolatos dokumentáció 2009-ben kezdődött a Magyar Tudományos Akadémia Domus Scientiarum et Artium ösztöndíj-támogatásával.



sőt „hiteltelen”... Mert miért is kellene egyébként annyira és állandóan az „egészségre” törekedni? Az így értett – vagy nem értett – betegséget mindenekelőtt nem az „orvosi patológia” és talán nem is elsősorban az érintettek kimondott szenvedése értelmében fogjuk fel, hanem inkább a létezés módja, ill. olyan (alap)tonalitása gyanánt², amely – láthatatlanul és többnyire észrevétlenül meg tematizálatlanul, de – elégtelen, lefokozott, méltatlan, egész-telen („egészségtelen”) életre, rossz és kilátástalan útra viszi előbb-utóbb az embert, az emberi sorsot. Úgy az „emberi faj”, mint a meghatározott közösségek és az „egyedek” vonatkozásában is. S amelyhez mérten éppen hogy az egészségről, annak a mibenlétéről, az eléréséről és a megtartásáról-bebiztosításáról szóló meditáció lenne az, ami – legalábbis látszólag – a filozófia számára méltóbb meg persze „fontosabb” is.

A betegség tehát úgy, ill. olyan – valójában kimondottan tematizálatlanul hagyott – eshetőségként meg külsődleges „lehetőségként” van többnyire filozófiailag tárgyalva, amelyet nem is annyira megérteni, hanem inkább csak belátni, megállapítani-leszögezni s azután majd elkerülni és kiküszöbölni vagy meghaladni kell. A filozófia alapvető feladata és hivatása pedig pontosan ezeknek a kerülőutaknak vagy irányoknak az éppen lehetséges gondolkodói ki- és felmutatásában áll.³ Így aztán úgy a betegség, mint annak a megértése, megfigyelése, tanulmányozása és nyilván a kezelése is, előbb-utóbb az orvoslásra, annak a sajátos „tudományára”, hozzáértésére utalódik. Amely persze – főként a kezdetekben – maga sem „független”, ill. nincs elszakítva a filozófiától. De amelynek az elsődleges, a kiváltképpen orientációja éppúgy nem – és nem is

2 Gondoljunk csak Parmenidész „alvóira”, ill. „látni nem-tudóira”, vakjaira... Részletesebben lásd Szabó Árpád *Az eleai Parmenidész* c. tanulmányát. In: *Existencia*, Vol. 1992, Fasc. 1-4, Szeged-Budapest, 46–48. o.

3 A román gondolkodó, Constantin Noica pl. arra hívja fel a figyelmet, hogy amiket ő a „szellem betegségeinek” nevez, többnyire az jellemzi, hogy nem tudnak magukról, s emiatt azok „tünetei” valójában a már körvonalazott történelmi következményeikkel együtt jelentkeznek csupán. Lásd: Noica, Constantin: *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Humanitas, 2008, 175. o.



lehet – filozófiai, mint ahogyan a filozófia – legyen benne az egészségről vagy éppen a betegségről szó – elsődleges orientációja sem lehetett és lehet orvosi.⁴ Ide értve természetesen azt is, hogy sem az „egészségnek”, sem pedig a „betegségnek” a valamilyen, úgymond „általánosabb érvényű” „meghatározása” egyszerűen nem filozófiai feladat, hiszen honnan és hogyan tehetné ezt a filozófia „jobban”, pontosabban vagy mélyebben, mint az orvoslás, ill. később kimondottan orvostudomány maga?

Mindez azonban távolról sem tesz vagy tehet „érdektelenné” vagy feleslegessé egy a betegséggel kapcsolatos *sui generis* filozófiai meditációt. Ellenkezőleg, a helyzet pontosan az, hogy mégis – az értelmezetségükre s az értésükre való tekintettel – mindegyre elégtelennek találjuk, érezzük, tapasztaljuk a betegséggel, a betegségekkel, a beteg emberekkel kapcsolatos, többnyire azért elsősorban mégiscsak orvosi, orvostudományi, ill. az ezekre ilyen módon összpontosító, valamint mindegyre éppen az ezzel a „centrummal” kapcsolatos (pl. lelki- s egyéb megelőzői, gondozói stb.) megragadási és „kezelési” módozatokat. Mert nagy kérdés – miképpen ebben a tanulmányban majd többször fel is merül –, hogy vajon képesek-e mindezek a gondolatok valóban szembesülni és szembesíteni azzal, ill. annak a súlyával, amivel a betegség az embert, az emberi létezését – igazából, ill. annak egész amplitúdójában – kihívja, fenyegeti, nyomasztja és/de a létében, a történelmében is tagolja? Természetesen, a betegség ontológiai-egzisztenciális, azaz lét- és létezés-konstituáló, valamint lét- és létezés-körvonalazó súlyáról van itt szó.

Ez persze a lehetőséggel mint lehetőséggel kapcsolatos, tehát – ahogyan látni fogjuk – valójában a szabadság élő és mozgalmas

4 Pontosítanánk, hogy mindezek a felvetések persze nem jelentenek sem-miféle úgymond az orvoslás vagy pedig a filozófia irányában megfogalmazott – akár történelmi – „kritikát”, hanem céljuk elsősorban leíró jellegű. Azt a szituáltságot, ill. annak a történelmi körvonalazottságát igyekeznek lényegi vonatkozásokban tudatosítani és lehetőleg számba is venni, amelyben egy a betegségről lefolytatódó lehetséges filozófiai meditáció eleve és akarva-akaratlanul már benne találja magát, és amellyel, ezek szerint, a lehető legvilágosabban számolnia is kell és érdemes.





„textusában” tagolódik. Ráadásul úgy, hogy közben magát a történelmet is tagolja. Márpedig, mint említettük, nagyon ellentmondásosan ugyan, de a betegség valójában a püthagoraszi kezdetei óta egyfelől mondhatni elhallgatva vagy a háttérben tartva, másfelől azonban kimondottan „gyakorlatilag” is foglalkoztatta a filozófiát. Mint egy olyan jelenség, ami a nálánál „fontosabb” egészség és a léthitelesség elérésével és megőrzésével (negatív) kapcsolatos. És megfordítva, az orvoslás szisztematikus megfontolásaihoz is – kezdetben, majd igen hosszú ideig – valóságos és általánosnak is mondható filozófiai „háttér” és érdeklődés társul.⁵ Annak ellenére, hogy – főként a XVII. századtól fogva⁶ –, a betegség egyre inkább diszciplináris, majd interdiszciplináris stb. orvosi-orvostudományi problémaként körvonalazódik. Ekkor sem számolódik azonban teljesen fel az emberi betegségekkel kapcsolatos fentebb körvonalazott filozófiai meditáció, akár mint a filozófia és az élet-, ill. az orvostudomány(ok) dialógusa. Mindez a XX. századra, sőt napjainkra is átgűrűzik.⁷

5 Lásd, Hornyánszky Gyula: *A görög felvilágosodás tudománya – Hippokrates*, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, 1910, főként a 99–419. o.

6 Ezt a folyamatot és tendenciát írja le és elemzi Michel Foucault a *Naissance de la clinique* című könyvében (Paris, Presse Universitaire de France, 1963) Megjegyzendő, hogy Foucault kutatásainak és meditációinak az alapintenciója pontosan az, hogy a XVIII. századtól egészen a XX. század közepéig végigkövesse azoknak az orvostudományi, valamint egészségügyi „aprioriknak” a csomópontokba sűrűsödő változásait, amelyekkel az orvostudomány meg az orvoslás gyakorlata és politikája – mindenkoron és már eleve, tehát mintegy „transzcendentálisan” – a betegség(ek)hez meg a beteg emberekhez közeledik.

7 És itt talán elegendő olyan kiemelkedő gondolkodókra utalni, mint Karl Jaspers – akinek az „egzisztenciáról” kidolgozott gondolatai az *Existenzanalyse* címen ihlették meg a „logoterápia” (Viktor Frankl stb.) koncepcióit –, vagy Martin Heideggerre, aki viszont a *Daseinanalyse* (Ludwig Binswanger stb.) egyik ihletője. De Jacques Derrida életművében sem elhanyagolható a pszichoanalízissel kapcsolatos párbeszéd, mint ahogy Michel Foucault is számos jelentős elemzést szentelt a betegség s a vele összefüggő társadalmi-történelmi-emberi kérdések-intézmények szövevényeinek. Ami pedig a XXI. század elejét illeti, lásd pl. a *Journal of Medicine and Philosophy* (Dordrecht), valamint a *Medicine, Health Care and Philosophy* (Dordrecht) c. folyóiratokat.



Ez a lehető legegyszerűbben egybeesik, nyilván, a betegség orvosi-orvostudományi meghatározásával, hiszen, természetesen, a betegséget az is elsősorban annak a megelőzése és meggyógyítása-kiküszöbölése, azaz, az egészség megőrzése és visszaállítása stb. szempontjaiból ragadja meg és körvonalazza. Eközben azonban az egészség „meghatározása” is egyre problematikusabbá és dinamikusabbá válik! Az Egészségügyi Világszervezet 1948-ban adott és mindmáig „érvényben” levő meghatározása szerint az „egészség a teljes (*sic!*) fizikai, szellemi és társas-társadalmi (*social*) jólét állapota és nem pusztán a betegség vagy gyengeség hiánya. Az egészség legmagasabb elérhető szintjének élvezete minden emberi lény egyik alapvető joga fajra, vallásra, politikai hovatartozásra, gazdasági és társadalmi helyzetre való tekintet nélkül”.⁸ Ezt a meghatározást egyfelől túl általánosnak, sőt idealisztikusnak tartják,⁹ másfelől pedig az „életminőség” többdimenziós fogalmával és fogalmában való „operacionalizálhatóságát” kikövetelendő vonatkozásként tárgyalják.¹⁰

Ami azonban az egészség fentebbi „meghatározását” illeti, kiemelendő, hogy az tehát közvetlenül nem a betegséget, ill. a gyengeséget tekinti az egészség valamilyen károsodásának, hanem a „teljes” fizikai, szellemi, ill. társas-társadalmi jólét (*well-being*) bármiféle hiányosságát. Azzal a megismételt pontosítással, hogy a „meghatározás” valójában nem is a betegséget, hanem éppen hogy az egészséget határozná meg, éspedig oly módon, hogy az *nem pusztán* a betegség – a tünetszerűen megmutakozó és már akár orvosilag is diagnosztizált betegség – s a gyengeség, a fogyatékos, a fogyatékos (*infirmity*) hiányát, hanem ezenfelül a fizikai, a mentális, ill. a társas-társadalmi „jólét” *teljességét* célozná meg

8 Lásd *Constitution of the World Health Organization* http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf – a letöltés dátuma: 2010. október 31.

9 Lásd pl. Kouba, Petr: *Conceptualizing Health and Illness*. In: *Journal of Phenomenological Psychology*, 39 (2008) 59–80. o.

10 Lásd, Kopp Mária – Pikó Bettina: *A kultúra és az életminőség kapcsolata*. In: *Civilizáció és egészség*, MTA, Stratégiai kutatások sorozat, Szerk. Vízi E. Szilveszter, Nemzeti Kulturális Fejlesztési Program, 2001. 21. o.

és jelentené. Másfelől viszont ez a „meghatározás” az egészséget lényegében mégiscsak a betegséggel való kapcsolatában – annak a voltaképpeni és a vele ellentétes „viszonyfogalmaként” – körvonalazza. Csakhogy úgy, hogy közben homályban hagyja, mégis milyen *lényegi* – azaz éppen a lényegre tekintő – kapcsolat létezik ily módon az egészség, valamint a betegség között¹¹ Csak annyi bizonyos, hogy az egészségből így az emberi lénynek egy valóban meglehetősen ideális – és, legalábbis az emberi fajra vagy a mindenkori emberiségre való tekintettel, voltaképpen fiktív – olyan „állapota” lesz, amelynek a „fennállása” a betegség s a gyengeség-fogyaték hiánya mellett – amelyek tehát együttesen hiányozva még *nem elegendők* az egészségnek a konstituálásához – még a fizikai, a lelki-mentális, ill. a társas-társadalmi jólét „elérhető” *teljességét* is jelenti, ill. megköveteli.

Az is igaz azonban, hogy minden „idealitása” ellenére az egészségnek a fentebbi meghatározása – az orvostudomány, a lélektan, az ökológia, a szociológia, az egészségügy, a gondozás stb. újabb megfontolásaival találkozva – új lehetőségeket is megnyitott az egészség, valamint a betegség kapcsolatainak az egyfelől árnyaltabb, másfelől pedig összetettebb (s mint ilyen, „relatívabb”) felfogásához is. Hiszen eközben nemcsak az egészség, hanem a betegség „meghatározása” is állandóan új és új problémákkal, paraméterekkel és meglátásokkal szembesül.¹²

Filozófiailag persze szó sem lehet arról a felületességről vagy könnyelműségről, hogy mármost megkísérelhetnénk úgy a betegségnek, akárcsak az egészségnek egy a velük kimondottan kapcsolatos tudományos diszciplínáktól eltérő, mondjuk „általánosabb” vagy „pontosabb” meghatározását. És arról sem, hogy esetleg nekifognánk kimutatni az azokban fellelhető esetleges homályosságokat, ellentmondásokat, következetlenségeket, ill. „inkonzisztenciát”.

11 Lásd, Kouba, Petr: *Conceptualising Health and Illnes*. In: *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 39, 2008, 61. o.

12 Példának lásd, Kovács, József: *Pszichiátria és medikalizáció – A pszichiátrizálás okai c.*, rendkívül összetett tanulmányát. In: *Lege Artis Medicinae*, 2004, 14(7) http://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf
A letöltés dátuma 2010. november 1.



Hanem egyedül arról lehet szó, hogy mégiscsak felfigyeljünk arra: mindezek már azt is megmutatják talán, hogy az emberi betegség – mihozzánk tartozó, bennünket fenyegető – emberi lét- és létmód-konstituáló amplitúdójának a megértéséhez bizonyára *túl kell lépni* annak a pusztán az egészség (ellentétes, bár egyre inkább „holisztikusan” „relativizált”¹³ vagy „dimenzionális” modellek alapján felvázolt¹⁴) „viszonyfogalmaként” való megragadásán és azt egyáltalán az élethez, különösen persze az emberi élethez-lét-hez – ugyan sajátlagos „negativitással”, de mégiscsak – *szervesen és lényegileg* tartozó, valamint azt tagoló, kimondott s e létet élettörténetileg és történetileg is faktikusan körvonalazó-szervező *lehetőség* gyanánt kell megragadni és megérteni.¹⁵ Azaz, mint az élő, ill. egyáltalán az élet lényegi mozgalmasságához – *recte*: a lényegének a „dinamizmusához” (a *dynamis*ához) – szervesen tartozó, sajátos vonatkozást.

Annak a belátására és a kimondott gondolkodói felvállalására van tehát szükség, hogy a betegség dolgaiban olyan ügyről s tétokről van többnyire szó, amelyek valójában s pontosan: a létbe, az élő-létbe s (persze) az itt-létbe (a *Dasein*ba), annak a megtörténésebe, a lefolytatásába, valamint a *lét-lehetőségeibe* „vágunk”. Vagyis elsősorban – meg nyilván végeredményben is – közvetlenül a saját magunk lét-lehetőségeire, ill. a magunk *lehetséges* „önmagaságára”, annak az ugyancsak mindenkor *lehetséges, világszerű* egész-voltára vonatkoznak.

13 Lásd pl. Lucey, Paula: *Social Determinates of Health*. In: *Nursing Economics* Vol. 25, No. 2, 2007, (March-April) 103–109. o., valamint Wiesmann, Ulrich; Niehöster, Gabrielle; Hannich, Hans-Joachim; Hartmann, Ute: *Dimensions and profiles of the generalized health-related self-concept*. In: *British Journal of Health Psychology* Vol. 13 (2008), 755–771. o.

14 Lásd Kovács József i.m., valamint Musalek, Michael; Schiebenbogen, Oliver: *From categorial to dimensional diagnostics – Deficiency oriented versus person-centred diagnostics*. In: *European Archives of Psychiatry & Clinical Neuroscience* 2008, 258 [Suppl. 5], 18–21. o.

15 Arra lesz tehát valószínűleg most szükség, hogy – arisztotelészi terminusokkal szólva – a „viszony” (a *pros ti*) kategóriájából, ill. a viszonyfogalmak mentális mechanizmusaiból elsősorban a *lényeg*, az *ousia* kategóriájába helyezzük-vezessük át a kérdést.





Ezzel együtt és ennek ellenére, mi sem jellemzőbb, ill. „természetesebb” mégis, hogy mi, emberek, mi, jelenvaló vagy itt-létek (*Daseinok*) a betegségekhez egyáltalán – tehát *nem csupán* az emberi, hanem pl. a növényi meg az állati betegségekhez is –, vagyis azoknak a kihívásaihoz, a megpróbáltatásaihoz, a fenyegetéseihez és a veszélyeihez elsősorban mégis az *orvosi*, ill. orvosinak mondható módon rögzített, központosított, körvonalazott és tagolt – saját és sajátos – (lét)módozatokban viszonyulunk és vonatkoztatunk. Tehát azok *lehetséges* megfigyelésének, tanulmányozásának, kutatásának, megismerésének, ill. a *lehetséges* megelőzésének-kivédésének, valamint a betegségek ugyancsak *lehetséges* enyhítésének-elviselhetőségének vagy egyenesen a *lehetséges* meggyógyításának a szempontjaiból.

Azonban ilyen körülmények közepette szinte már magától merül fel az a kérdés is, hogy vajon miféle „szüksége” vagy „haszna” lenne vagy lehetne akkor, egy az emberi betegségről folytatott valamilyen *filozófiai*, ill. egyáltalán, bármiféle *nem-orvosi* és *nem is közvetlenül terápiái* vagy „megelőző” célzatú meditációnak vagy vizsgálódásnak? Miféle „többletet” – éspedig *sajátos* többletet – hozhatna az ilyesmi a betegség, a betegségek megértésében? És azoknak a jelentéseinek meg a jelentőségeinek a megértésében is?

Az effajta kérdésekre sohasem „válaszolhatunk” filozófiailag komolyan más úton és módon... mint éppen hogy magának a gondolkodásnak a kimondott, elhatározott és felvállalt cselekedete gyanánt lefolytatott, tényleges és célzott – tehát ugyancsak faktikus – kutató, tematizáló továbbkérdéssel, ill. továbbkérdésben. Elsősorban tehát pontosan úgy, hogy vele kapcsolatosan megfogalmazzuk azt az eddigieken már túlmutató kérdést is: Vajon az orvosi, a medikális szempont és perspektíva – amely tehát teljesen „jogosan” tesz szert az üggyel kapcsolatosan központi pozícióra – valóban „lefed-e” (egyedül) azoknak a vonatkozásoknak és aspektusoknak az egész horizontját meg az egész amplitúdóját és súlyát, amelyekkel és amelyekben az ember, az itt-lét – azaz, a mindenkori *mi magunk!* – a betegségekkel, a betegségeinkkel, ill. azoknak a *lehetőségeivel*, a maga (a magunk!) létében, történelmileg mindig egyre aktuálisan és, persze, eleve megpróbáltató kihívás gyanánt





szembesülünk, ill. hozzájuk viszonyulunk? A kérdés persze retorikainak tűnik – és részben valóban ilyen is – hiszen, nyilvánvaló, hogy kialakítottunk, hogy létezik egy sor történelmileg tagolódo társadalmi intézmény és szervezet, egy sor tudományos és műszaki diszciplína, ill. kulturális-mentális „forma”, amelyek, bár távolról sem kimondottan „orvosiak”, mégiscsak többnyire a betegséggel meg annak a lehetőségeivel kapcsolatosak. És itt talán elegendő a mindenféle gondozási és megelőző társadalmi politikákra-konceptiókra, a különböző idevágó műszaki kutatásokra és fejlesztésekre, a szociológiára, a demográfiára, a lélektanra, az antropológiára, a történettudományra s a tudománytörténetre, a vallásokra vagy akár a sokfajta irodalmi és más művészeti alkotásra stb. gondolni. És – miért ne? – a filozófiára is!

Mindezek, és pedig valóban már az elejétől fogva, annak az első-sorban mégiscsak filozófiailag felvállalendő vonatkozásnak a belátását és tisztázását-kifejtését sugallják, szorgalmazzák és bátorítják ismét, hogy most kimondottan az emberre való tekintettel, ő nem pusztán „csak” „beteg” (ahogyan őt egyébként orvosilag többnyire nevezik) és hogy ő nem is kizárólag „csak” „egészséges” – pontosabban nem-beteg vagy inkább még-nem, vagy éppen-nem beteg –, hanem hogy a betegséget az emberi lény *folyamatosan*, ténylegesen, egzisztenciálisan, állandóan lényegében *lehetőségként*, az élet lényegéhez tartozó sajátos lehetőség gyanánt tapasztalja, fedi fel és rögzíti a maga számára, és hogy voltaképpen ilyenén is viszonyul mindenkor és mindegyre hozzá.

Következésképpen, a legelső irány, amelybe a mi kimondottan tematizáló filozófiai tovább-kérdezésünknek egyáltalán a betegséggel, különösen pedig az emberi betegséggel kapcsolatosan is fordulnia kell, pontosan ez. Az a célirány, amelyben – egyelőre és kezdetként – a betegséget – a maga tulajdonképpeni amplitúdójában – magának az életnek a lehetőségeként – vagyis nem csupán az emberi élet, hanem pontosan és kimondottan az élő létlehetősége, ill. az élő-lét lehetősége gyanánt érthetnénk meg.

Ehhez azonban nyomban sürgős szükségünk támad néhány – és pedig pontosan a lehetőség „fogalmával” kapcsolatos és ugyan-csak előzetesnek számítható – egyfelől kérdező-problematizáló,



másfelől azonban elmélyítő és tisztázó célzatú megfontolásra is. Miközben – a fentiekkel együtt – persze tudatában kell lennünk annak is, hogy a „lehetőség” a filozófia s a tudomány történetének talán az egyik legérdekesebb, de ugyanakkor a leghányatottabb meg a maga módján a „leglátványosabb” – de azért kellőképpen minden bizonnyal még kiaknázatlan, ill. értékesítetlen – sorsú fogalma. Bár ennek a tanulmánynak a kereteiben a lehetőség történetével részletesebben, sajnos, nem foglalkozhatunk, azt mégiscsak meg kell jegyeznünk, hogy a lehetőség „fogalmának” filozófia-, ill. tudománytörténeti hánykolódásaiból származó csapdái az idők során valahogyan mindegyre átszívódtak annak a köznapilag is uralkodóvá vált s így aztán a legközvetlenebbé meg a legkézenfekvőbbé lett „értelmeibe” is. Úgyhogy hagyományosan – nem csak! – „lehetőségnek” az olyasmit nevezik többnyire, ami csupán megtörténhet vagy megeshet... de ami, ugyanakkor és éppannyira akár el is maradhat, ill. akár nem is „történhet meg”. Ebben az értelmezési sémában tehát „lehetőségnek” és „lehetségesnek” voltaképpen az számít, ami – egyfajta „logikai” indifferenciában, de – ellentétes azzal, ami viszont „szükségszerű”, s ami, illetően, mindegyre fennáll, megtörténik és meg is fog majd történni. Ugyancsak – ez esetben inkább a klasszikus modális logika révén egymást is kölcsönösen befolyásoló – köznapit értelmezésben, „lehetőségnek”, ill. „lehetségesnek” még azt is szokták igen gyakran mondani, ami *nem valóságos*, ami *nem „reális”*. Ami tehát a valóságoshoz, a „realitáshoz” mérten alsóbbrendű, gátolt, csonka és beteljesületlen. S ami ekképpen hiányos, ill. a maga létében valamiképpen fogyatékos ahhoz mérten, ami ellenben, már „tény-szerűen” a „realitásra” jutott, a „realitásra” érkezett vagy érkezik.

Mindezek mellett – egy immár akár speciálisabbnak vagy „szigorúbbnak” is tartható összefüggésben – a lehetőséget mi még a „valószínűség” terminusa alatt is sűrűn emlegetjük. Ezzel persze a lehetőség már egyenesen egy-egy számítás, egy-egy kiszámítás pontosító és „módszeres” szándékainak a célzatává válik. Olyan számításé, amelynek az „eredményeit” kimondottan számokban – helyesebben: százalékokban – adják többnyire meg.

Csakhogy – ami mármost a mi témánkat illeti –, valószínűsége-

ge, ill. százalékokban megragadható eshetősége csupán ennek meg annak a „meghatározott” betegségnek van, ill. lehet... miközben, a maga lényegiségében, a betegség – akárcsak az egészség! – *lehetősége nélkül*, nincsen, ill. egyáltalán *nem is létezik* voltaképpen *élet!*

Vélhetőleg nem nehéz belátni, hogy a „lehetőség” fogalmának a fentebb felelgetett – és valamiképpen mégiscsak uralkodóvá lett – értelmeinek az egyike sem képes besegíteni, ill. egyáltalán nem is megfelelő arra, hogy a segítségével valamiképpen mégiscsak megérthessük annak az egyfelől teljesen szerves és bensőséges, másfelől azonban nagyon is sajátos módozatát, ahogyan a betegség *mint lehetőség*, ill. a *betegség lehetősége* magához *az élethez* és – nyilván *sajátos módon*, de – *az emberi élethez, az emberi léthez* is tartozik.

A betegség ugyanis – mégpedig pontosan *lehetőség gyanánt* – éppen hogy az élet *lényegéhez* tartozik. Távolról sem pusztán az életnek, az élőknek valamilyen úgymond külsődleges vagy „lényegtelen” „eshetősége”. Hanem, ellenkezőleg, a betegség mint lehetőség, ill. a betegség lehetősége, éppen hogy és egyenesen azon belül, ill. ahhoz tartozva születik és körvonalazódik, ami kimondottan és pontosan alapvető, központi és *lényegi* az élet, a valóban élő élet számára. A betegség tehát, megismételjük, az élet s az élő számára – lényegét tekintve – semmiképpen sem pusztán „kívülről” jövő s mint ilyen, tőle csakis valami idegen, ill. kizárólag – mondhatni csupán „utólagos” meg „esetleges” – fenyegetésként jelentkezik és létezik.



Exkurzus

Vázlatos alapmegfontolások a „keresztény orvostudomány”, valamint a „keresztény orvoslás” kérdésségeivel kapcsolatosan

A fentebbi megállapítások természetesen meglehetősen ellentétesek a betegségekről, azoknak a forrásairól és a mibenlétéről szóló eredeti, sajátos és általános keresztény hitttel, ill. „gondolkodással” is. Amellyel ezért, sommásan – legalább egy *Exkurzus* erejéig – foglalkoznunk is kell.

Hiszen a keresztény hit, gondolkodás és történelem számára az emberi betegségek – mert a többi élőlényről s azoknak a betegségeiről alig esik szó... – tulajdonképpen és elsősorban az *eredendő bűn következményei* és folyamányai, valamint annak az eredeti megbüntetéséhez társított, további – azaz mondjuk a paradicsomból való kiűzetésen túli és „történelmi”, de persze ugyancsak isteni – büntetéseknek az érvényesülései.¹ Pontosabban a „csapásai”.

¹ A betegségek isteni eredetének, ill. azoknak a csapásaiként, azaz az emberi bűnöknek az Isten, az istenek büntetéseként való értelmezése természetesen jóval a kereszténység előtti időkből származó gondolat, például a mezopotámiaiak s a zsidók is osztották. Ez azonban náluk nem volt akadálya annak, hogy a hozzájuk való viszonyulás ne pusztán – és nem is elsősorban – a hit s a gyógyulás érdekében gyakorolt csodaváró, imádságos és vigasztalásként gondozó esedezés, hanem a kimondott és aktív orvosi – tehát az azokat tapasztalatilag is megfigyelő, az őket valamiképpen értelmező-magyarázó és mindegyre a megelőzésükre és a gyógyításukra irányuló – magatartásvonatkozás legyen. Lásd, Iftimovici Radu: *Istoria universală a medicinei și farmaciei*, București, Editura Academiei Române, 2008, 38–49. o., valamint uo. 128. o. Arisztotelész is úgy beszél a Metafizikában az orvoslásról meg az orvosról, mint ami-aki egyfelől alaposan mérlegeli a beteg betegségét s





Másodsorban azonban, keresztény „szempontból”, a betegségek még a személyes, szintén isteni s mint ilyen, az ember számára voltaképpen külső, „végtelen ontológiai különbséget” konstituáló, megfellebbezhetetlen, tisztázhatatlan, ekképpen mindegyre valójában beláthatatlan további – ugyan meghatározottaknak vélt, de tehát nem feltétlenül azonosítható... – más-újabb bűnöknek a büntetései. Ezek már nem általánosan az emberi nemre-fajra, hanem kimondottan személyre szabott, és persze, ugyancsak kizárólag az elfogadó megfontolásukra rendeltetett csapások.

Ha tehát alaposabban is belegondolunk a dologba, akkor nagyon is kérdésesnek mutatkozik, hogy vajon az ezekkel a „betegségeknek” nevezett mindenféle isteni büntetésekkel való és a velük persze viaskodva *szembeszegülő gyógyításnak* a természetesen emberi-orvosi erőfeszítései *valóban* az isteni tetszésre és tiszteletre méltó, ill. az isteni rendeltetéseknek és szándékoknak igazán „meg is felelő” emberi feladatoknak számíthatnának-e? Vagy pedig ellenkezőleg, inkább *kezet emelő elmélyülésnek* az eredendő bűnnel – azaz: a tudással – összefüggő, s abban ráadásul még tovább is menő-ágazó, újabb, immár nagyon is konkrét bűnökben?²

annak az állapotát, másfelől pedig azzal kapcsolatosan (vele szemben!) a maga tudományának és a saját tudásának az összes „harcos” lehetőségeit is kimeríti. Lásd: Aristotel, Metafizica (Cornea) 237. o. 1032 b

- 2 Mert a medicinát, ill. az orvosokat külön teológiai-egyházi odafigyeléssel üldözték-kövezték a keresztény középkorban. (S azután is, voltaképpen... mindmáig.) Tehát még a többi tudományokhoz és tudósokhoz mérten is. Hiszen az – *tudáskeresésként* és tudásként – nem pusztán további elmélyülés az eredendő bűnben, mint egyáltalán a mindenféle történetileg tagolódó tudományok, hanem ráadásul, – *gyógyításként!* – egyenes *szembeszegülés* azzal az ugyan meghatározhatatlan, de mégiscsak konkrét *isten* *döntéssel* és akarattal, amely éppen ezt és ezt az embert(!) pontosan ezzel és ezzel a meghatározott betegséggel bünteti. Ez pedig, mint említettük, nem csupán a „középkorban” volt így, hanem az „újkorban” is. Sőt, még ma is az a helyzet, hogy az orvostudomány és az orvosi gyakorlat – a többi élettudománnyal együtt – meglehetősen megkülönböztetett teológiai és egyházi figyelemben részesülnek. Mégpedig éppenséggel a félreértőn – és félre is vezetően – „etikainak” mondott megfontolások nevében. A valóságban azonban pontosan az a helyzet, hogy az ún. ténylegesen „etikamentesnek” is tartható nyugati tudomány, éppen hogy kimondottan „keresztény termék”. Hiszen, ha a jó s





Miközben a néha persze mégiscsak előforduló gyógyulások esetei – valóban és következetes keresztény szempontból – csakis az *isteni kegyelem csodatételeinek* lehetnének igazából tekinthetők. Ez a kegyelem és csupán ennek az imádságos, bűnbánó és *penitens* elnyerése lehetne tehát egyedül az, amire „keresztény szempontból” úgy a beteg ember, akárcsak annak a gondozója ténylegesen törekedhet, sarkallhat, ill. amiben „reménykedhet”. Nincsen tehát történelmileg sem mit csodálkozni azon, hogy a középkori, főként pedig a korai középkori *medico* értelme olyannyira a *curo* – tehát egy ugyan valóban „pozitív” és *sui generis* keresztény viszonyulás és kötelesség, vagyis az elesettek, a szegények, a betegek stb. gondozása-segítése – felé tolódott el, hogy az igazából már nem is (pl. az antik mezopotámiai, egyiptomi, görög, római, zsidó stb.) orvosi értelemben vett „gyógyítást”, hanem inkább a betegeknek, a szenvedőknek a *gondozását* jelentette... Nyilván az érette való bűnbánó esedezés közepette és a mindegyre csodaszerű isteni jótéteményként felvázolt gyógyulás³ kétségbeesetten remélt eseménye érdekében.

Ugyanez a helyzet azonban az Isten fiának tartott Jézussal is. Hiszen, valóságos és kimondott orvosi értelemben – tehát a maga korának, valamint a maga kultúrájának és környezetének az orvosi felfogása, tudása és hozzáértése értelmében –, *ő sem gyógyított* tulajdonképpen, hanem csakis és a betegségekkel kapcsolatosan (is csupán), mindenféle csodákat művelt.

a rossz – és vele együtt persze, az igaz és a hamis, valamint a szép és a csúf – különbségeinek az ismerete egyenesen az emberiség eredendő bűnének tarttatik és ekképpen is kezeltetik, akkor az emberi lét számára mégiscsak konstitutív és mellőzhetetlen megismerés és – főként a rendszeres – tudás meg többet-tudás egyfelől csakis mintegy „rossz lelkiismerettel”, valamint másfelől többnyire az effajta „etikum” *mellőzésével* művelhető. Ez is persze azokat az igen mély törésvonalakat szemlélteti, amelyeket a kereszténység pl. az ógörög, valamint a római hagyományokkal kapcsolatosan – *recte*: velük szemben és ellenük – képviselt, ill. jelentett. Ahol mindig is – a legnemesebbnek tartott emberi létmódokként – igyekeztek az igazat a jóval s a széppel megismerve, tudva és tovább tudni-akarva, egybegondolni és egyben is tartani.

- 3 Például a csodatevő-gyógyító szentképek vagy a szent ereklyék segítségével. (Még manapság is...)





Szigorúan véve tehát a kereszténység betegségekhez való viszonyulásának – egyébként az évezredekét ténylegesen, súlyosan és döntő módon átható és meg is határozó – dolgait, tisztába kell végre jöjjünk azzal, hogy: mivel szerinte a betegségek, úgy az eredetükre, a forrásukra, akárcsak a mibenlétükre, valamint a „célzatra”, a rendeltetésükre való tekintettel az emberi bűnök Isten általi megbüntetése egyik fő válfajának számítanak..., a tőlük való megszabadítást – *recte*, egyáltalán a *gyógyítást*, ill. annak a mindigre történelmileg körvonalazódó erőfeszítéseiben elért gyógyulást – sem lehet, valójában és ténylegesen *emberi*, konkrétan az *orvosi* (tehát a tulajdonképpeni, valamint a mindenkori *gyógyászat* értelmében tagolt és az effajta ismeretekkel meg hozzáértéssel véghezvitt) beavatkozás *áldásos* feladatának tekinteni. Hanem csakis az isteni kegyelemre tartozó s az általa kimondottan és kizárólag a mindegyre kivételesnek számító, kegyes csodatételek révén véghezvitt „munkák” következményeinek és eredményeinek.

Következésképpen az a kifejezés, hogy „keresztény orvostudomány”, ill. az, amely az *orvoslás értelmében* szólna valahogy úgy, hogy „keresztény medicina”... valójában nem más, mint pusztán *contradictio in termini*. Azaz, „fából vaskarika”.⁴ Még a nyilvánvalóan elkötelezett szakértő, Schultheisz Emil is elismeri a középkori medicinának szentelt egyik tanulmányában – amelyben egyébként az ókori görög, valamint a római-latin medicina korai keresztény középkorban való „áthagyományozásának” a kérdéseivel úgy foglalkozik, hogy közben *messze elkerüli* annak a mégiscsak lényegi, ill. történelemformáló, nagyon is problematikus *törést*, pontosabban az ógörög s a római hagyományok *megettörését* képező vonatkozás(ok) felmerítését, amelyet a meghatározott és meghatározó keresztény világnézetnek a hivatalos eluralkodása egyáltalán a *tudás*, a *tudományok*, különösképpen pedig a *medicinának*, tehát a betegségeknek meg azok gyógyításának a kérdéseiben jelentett... – nos, még ő is elismeri, hogy az egyházatyák ugyan foglalkoztak a „medicina” kérdéseivel, de inkább valamiféle, úgymond „elméleti-szellemi”, mint holmi „gyakorlati” szempontból, tehát valóban a gyógyítás

4 Lásd még, Iftimovici, Radu: *Istoria medicinei*, București, Editura ALL, 1994, főként a 97–99 o.



ügyében és vonatkozásaiban, ill. érdekében művelték. Arra való elsődleges tekintettel tehát, hogy pl. „megvizsgálják”, vajon az ókori – görög és római – medicina mely aspektusai, ill. irányai azok, melyek mentén a betegségekről esetleg kialakítandó és egyházilag intézményesen is hivatalossá tehető meg ekképpen érvényesítendő keresztény hozzáállás valamiképpen körvonalazható.

Ebben egyfelől annak a veszedelmét kellett a legsürgősebben elkerülni és hivatalossá tenni, hogy Jézus bármilyen módon és formában mondjuk egy Aszklépioszhoz lehessen hasonlítható. Aki a görög medicina isteni atyjaként valóban a gyógyításra, s nem a csodatételekre, ill. azoknak a reménykedő-esdeklő-gondozó várására sarkallt. Másfelől pedig ki kellett szűrni azokat a jelentősebb ókori orvos személyiségeket is, akiknek a kereszténység világnézetéhez közelebb álló „elméletei” – egyházilag persze megfelelően átgyúrva – ugyancsak kötelező és hivatalos normává tehetőek. Így lett elsőre – a legalább monoteista – Galénoszból (Galenus) és annak a tudományából szinte egy évezreden át alig megkérdőjelezhető paradigma. Amelyhez utólag egy szintén átértelmezett hippokratészi tan is társult. Még a XVI. században is részben azért üldözik pl. Paracelsust, mert szembeszállt Galénosznak és Hippokratésznek, valamint Avicennának az időközben ugyancsak – s az orvosi „rend” számára is – hivatalivá vált felfogásaival.⁵

A szavaknak, a neveknek azonban nem csupán mindenkori „elméleti” vagy ún. világnézeti-vallásos, ill. az ezekhez kapcsolódó „történeti”, „intézményi” stb. terük és hátterük van. Amelyek azután azok jelentéseit s értelmeit – az eredetükhöz mérten szervesen vagy pedig éppen hogy szervesetlenül – történelmileg körvonalazzák, rögzítik, előírják, módosítják vagy egyenesen megváltoztatják. Inkább azt mondhatnánk, hogy a nevek, a szavak ízületeiben, ill. azoknak a megnevező és kifejező ereje *világszerűségében* egyúttal mindig benne van a megszületésük saját és sajátos *egziszten-*

5 Lásd tehát, Schultheisz Emil: *Az ókori medicina hagyományozódása az egyházatyáknál*, http://mek.oszk.hu/05400/05425/pdf/schultheisz_okorimedicina.pdf – a letöltés dátuma 2010. január 27. A Paracelsusra utaló hivatkozással kapcsolatosan pedig Iftimovici, Radu: *I. m.* 134–136. o.



ciális-történelmi strukturáltsága és ereje is. Ez működik bennük, vagy legalábbis működhet. Csakhogy ehhez az illető egzisztenciális megszerkesztettséget a gondolkodásnak elő kell bányásznia, ill. a felszínre is kell hoznia. Ami persze elsősorban azt jelenti, hogy őket kimondottan és tagoltan, „egyenesen” beléjük gondolva kell értelmeznie meg érvényesítenie és értékesítenie is.

Ez a helyzet, ez a gondolkodói feladat és gondolkodói *esély* azzal a szóval is, amellyel a magyar nyelv nevezi meg – és hívja – az *orvos*-lás dolgait. Hiszen ennek a szónak az egzisztenciális szerkezete és a világszerűsége is egészen más – és pedig kitörölhetetlenül egészen más –, mint az, amelybe pl. a fent említett középkori latin *medico* kényszerítettet. Az *orvos* szavunk ugyanis magát a betegséget eleve valami *orv*, vagyis alattomban, sunyi módon működő és megfosztó-tolvajló erő, hatás, cselekedet, ill. fejlemény gyanánt értelmezi. Mindenképpen régi – vagy finnugor, vagy pedig ótörök eredetű – kifejezésnek tartják. Az *orvos* értelemszerűen az az ember, aki *ismeri* a betegségeknek az *orv*, az alattomban és sunyi módon működő, elrejtett, veszedelmes és tolvajló-megfosztó erőit és dolgait. Aki ezen felül *képes* olyan – szintén *orv* – dolgoknak és cselekedeteknek az ugyancsak *erővel* meg *hatalommal-hatással bíró* véghezvitelére is, amelyeknek a segítségével a betegségek, a nyavalyák káros és *orv* hatásait vélhetőleg elháríthatja, enyhítheti vagy egyenesen le is győzheti. S mi mással tehetné, ha nem mással, mint az *orvosságokkal*?! Amelyek a betegségek *orv* hatásainak az *ugyancsak* *orvul*, *orv* módon ható *ellenszerei*. S amelyek *orv* ellen-hatásainak a rejtett erejét az *orvos* – a maga ismereteivel, ill. a már-már varázslatszámbe menő – eljárásaiban ugyanolyan „jó *orv*-val”, ismeri és ugyancsak *orvul* használja, alkalmazza is.

Világos, hogy egyfelől egészen a sámáni hagyományokig visszamenő ontológiai és egzisztenciális struktúrákról van itt szó, de az is, hogy másfelől azokban az orvoslás maga kimondottan és egyenesen a betegségekkel való, és a nemigen látható mélységekben lezajló, mintegy szemtől szemben lefolytatott, érző és „értő” *harc meg küzdelem*. Amelynek tehát a *harcosa* elsősorban *maga az orvos*. Aki ezt a küzdelmet kimondottan a betegséggel, a beteg embernek a





visszakövetelendő, ill. egyenesen ebben a harcban visszaszerzendő egészségéért vagy pedig közvetlenül annak az életéért folytatja.⁶

Nagyon is egyértelműek tehát azok az igen mély és messzire visszanyúló, ráadásul, hosszan is tartó törésvonalak, amelyeket, legalábbis a nyugati világban, az emberi betegség értelmezésében, valamint a betegségekhez való emberi vonatkozás és viszonyulás egzisztenciális-történeti (ontológiai) megszerkesztettségében a kereszténység hivatalos eluralkodása hozott és jelentett. Hiszen, látjuk, hogy a legősibb, a legkezdetlegesebb empirikus, ill. sámánikus-varázslói viszonyulásoktól kezdve – majd például az egész babiloni, a mezopotámiai, az egyiptomi, a zsidó, az ógörög és a római medicinán át –, a betegségekhez való emberi vonatkozás értelmeinek és értelmezettségeinek a lényegi egzisztenciális strukturáltsága pontosan azoknak a mindenkori – történelmileg éppen adott, ill. lehetséges – ismeretére, elkerülésére, enyhítésére és a leküzdésére-gyógyítására fókuszált. Amelyek tökéletesítésének, elmélyítésének és kiterjesztésének a lehetőségeit közben – a tapasztalatok, a megfigyelések, a mindenféle értelmezések meg a kísérletező próbálkozások révén – folyamatosan tovább keresgélnek-kutatják és tagolják.⁷

6 Lásd *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967 II. kötetét, valamint, az Erdélyi Magyar Szótörténeti Társ, Budapest-Kolozsvár, Akadémiai Kiadó-Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1997 IX. kötetét is.

7 A betegségekhez való viszonyulásnak-vonatkozásnak ezt az eredendő, kereszténység előtti és mindaddig évezredekken át kitarító, sőt, folyamatosan elmélyülő és el is ágazódó (mondhatni „szakosodó”) egzisztenciális strukturáltságát – mint láttuk – a különböző nyelvek, illetve, azoknak az ezzel kapcsolatos szavai is tanúsítják. Elég itt csak arra a szóbőségre utalni, amellyel például az ógörög nyelv fejezi ki a tényleges orvoslás dolgait: iater, iatros = orvos; iateira = aki gyógyít, iaterion = gyógyszer; iatikos = ami alkalmas a gyógyításra; iatória = a gyógyítás tudománya; iatrike = gyógyítás, orvoslás. De ott van persze a iatreumata, azaz a megelőző szer is. Világos, hogy mindegyikükben az orvoslás úgy a megelőzés, akárcsak a kimondott és a tényleges-aktív gyógyítás és gondozás értelmében van felvéve. Amelyet többnyire a iatreonban, vagyis az orvosnak az erre megfelelően berendezett bérelt házában vagy az otthonában honorárium ellenében folytatnak. Ld. Bailly Anatole: *Dictionnaire Grec – Français*. Rédigé avec





Az esetleges megrökönyödésen túl, nincs tehát mit „csodálkozni” azon, hogy mondjuk egy Krisztus után a VII. vagy a VIII. században élő „keresztény orvos” már sokkal kevesebbet tudott az emberi testről és annak a betegségeiről, mint az előtte 2500 évvel tevékenykedő egyiptomi „kollégája”. A korabeli arab orvostudományról és – a nem feltétlenül arab „nemzetiségű” – orvosokról-tudósokról nem is beszélve. Akik tehát világuk terjeszkedése során, valóságos, kimondottan kutató és gondozó-folytató, de egyben el is mélyítő és fejlesztő érdeklődéssel meg tisztelettel fordultak úgy a keleti (észak-indiai és közép-ázsiai), valamint az észak-afrikai (zsidó, egyiptomi stb.), mint a görög meg a római orvosi tudás hagyományainak nemcsak az „eredményeihez”, hanem a szelleméhez is. Sőt, nem csupán ezeknek az eredményeihez, hanem azokhoz is, amelyeket a kezdetben ugyan a kereszténységben belül kialakult, de azután hivatalosan csakhamar eretnekségnek kikiáltott és száműzött-üldözött, bizánci eredetű, végül azonban Perzsiába menekülő, nestorianizmus⁸ hozott, úgy az orvosképzés,

la concours de E. Egor. Édition revue par S. Sechan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000. Nincsen ez másképpen a klasszikus latinban sem, ahol – mint láttuk – a medico egyaránt jelentett kezelést meg gondozást is, a medicina pedig kimondottan az időközben egyre bővülő, és mint jeleztük, szakosodó (pl. a fülbetegségekre, a fogászatra, sőt a fogászati protétikára szakosodott) orvoslást jelölte. Lásd: Gaffiot Félix: Dictionnaire Latin – Français. Nouvelle édition revue et augmenté sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2000. A római orvosi tudásra és annak a ógöröggel való szerves és fejlesztő kapcsolatára vonatkozóan pedig lásd: Iftimovici Radu: Istorica medicinalei, 67–76.

- 8 Nesztór (Nesztórosz, Nestorius) előzőleg Bizánc (Konstantinápoly) patriárkája lett, aki ebben a minőségben véglegesítette és hirdette Krisztus két – egyszerre emberi meg isteni – lényegűségének a tanát. Eszerint Jézus, Mária révén, emberi, a Szentlélek által pedig isteni minőséggel-mivolttal rendelkezett. A tanítás egyik következménye az volt, hogy általa a kereszténységben is új szerepre jutott, ill. új értéket kapott az ember, következképpen a testiség mivoltja is. A maga gondjaival és betegségeivel stb. együtt. És ez, nyilván, a kimondott orvoslás dolgait, azoknak az értékét és a jelentőségét is felértékelte. Bár tanainak hamarosan számos híve lett, Nestort alapvető krisztológiai eretnekként bélyegzik meg, „leváltják” a patriárkai hivatalból, száműzik, majd őt is meg a híveit is ekként üldözik. Emiatt egyre távolabb – először a kisázsiai Edesszába, majd pedig egészen a perzsiai Gondisapurig – menekülnek. Már Edesszában egy kimondottan





akárcsak a kórházalapítás, valamint a kórházszervezés terén.⁹

Valójában azonban, a betegség, megismételjük, az élet s az élő számára semmiképpen és távolról sem pusztán „kívülről” jövő, s mint ilyen, tőle csakis valami idegen, ill. kizárólag – csupán „utólagos” meg „esetleges” – fenyegetésként jelentkezik és létezik. Az olyasminnek, mint a „betegség lehetősége” – elsősorban és lényegileg is értve már a dolgokat – alig van köze annak a még-nem-realitásához! Ellenkezőleg, maga az élet, a maga élő, és megint nyomatékosítjuk, az ő saját és lényegi mozgalmasságában, „valóságában” és megtörténéseiben, nemcsak hogy „tartalmazza”, ill. nemcsak hogy „rendelkezik” a betegség(ek) lehetőségével, hanem azt – saját maga is, és pedig ugyancsak lényegileg – elsősorban és pontosan lehetőség gyanánt, lehetőségként rögzíti a maga létében... saját maga számára is!

És ezt a mégiscsak alapvetőnek tartandó megállapítást mi sem bizonyítja, ill. támaszthatja alá tartalmasabban, mint elsősorban az, hogy kialakulásukban és fejlődésükben az élőlények az életre már eleve bizonyos, a betegségek elleni önvédekezési rendszerekkel felszerelve „jönnek”, ill. születnek meg.¹⁰ Az effajta eredendő

„orvosképző” intézményt (iskolát) hoznak azonban létre és mellette még kórházat is létesítenek. Ezeket menekítik a Cyrill patriárka újabb megbélyegzése utáni üldöztetés elől még tovább, Perzsiába. A hódító arabok itt találkoznak velük és az intézményeikkel, amelyek felkeltették a figyelmüket és a tiszteletüket is kivívták. Lásd, Iftimovici Radu, *Istoria universală a medicinei și farmaciei*, 128–129. o., valamint <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/nesztor.html> (a letöltés dátuma, 2010. július 7.).

9 Lásd, Iftimovici Radu, *Istoria medicinei*, i.m., valamint, uő. *Istoria universală a medicinei și farmaciei*, 128–140. o. és Dr. Magyar László András, *Az arab orvostudomány* <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/mlaszloa.html> (a letöltés dátuma, 2010. július 4.), ill. *Az arab kultúra terjedése* <http://sagv.gyakg.u-szeged.hu/tanar/farkzolt/ISZLAM/arab.htm> (a letöltés dátuma 2010. június 21.).

10 És itt talán elegendő főként pl. az immunrendszerre utalni, de valójában az összes többi – és elképesztően változatos – mindenféle védekező mechanizmussal is számolnunk lehet. És számolnunk is kell.





önvédelmi rendszereknek már a pusztta megléte – hát még azoknak az elképesztő változatossága és mindegyre tapasztalható mozgalmassága¹¹ – már eleve és világosan megmutatja, hogy igenis, maga az élet, maga az élő a betegségeket a maga számára, lényegileg, éppen hogy mindenekelőtt lehetőségként, és pedig pontosan saját magához tartozó, valamint saját magára egyenesen veszélyként és fenyegetésként tartó lehetőségekként vetíti előre és vázolja fel. Olyan saját magához tartozó és tartó veszélyes és fenyegető lehetőségként tehát, amely pontosan és mindegyre a maga lefolytatása – a maga élése-élete – során, az életén belül és ennek az életnek a közepette körvonalazódik. Lényegileg és folyamatosan.

Ezen túl a betegség – és pedig megint csak kimondottan lehetőség gyanánt – még abban az ugyancsak alapvető, konstitutív értelemben és vonatkozásban is az élet lényegéhez, ill. annak a lényegi összetettségéhez, mozgalmasságához tartozik, hogy valójában az élőlények betegségeinek jelentős hányadát pontosan más – a maguk részéről ugyancsak élő lények – okozzák! Számos baktérium, az élősködők, bizonyos gombák, ill. – sajátosabb értelemben – a vírusok stb., maguk is mind élőlények, tehát maguk is szerves részei az élet hatalmas és változatos körforgásainak, eleven ciklusainak. Kétségkívül léteznek tehát az „életen belül” – vagyis magához az élethez, annak a megtörténéséhez szervesen és lényegileg tartozva létre jövő – olyan, ugyancsak élő lények, amelyeknek az élete, lényegileg, kimondottan abban áll és úgy is történik meg, hogy kórokozással más élőlényeket károsítanak, ill. betegítenek meg.¹²

Mindezekén túl a betegségnek s a betegségeknek az élet s az élő lényegéhez – és pedig megint csak kimondottan lehetőség gyanánt – való hozzátartozását az a manapság főként „genetikainak” ne-

11 Ide értve természetesen az ezzel a mozgalmassággal, annak az összetettségével kapcsolatos – manapság autoimmunnak nevezett – betegségeket is. Illetve azokat is, amelyek mondjuk a stresszel vagy az önszuggeszcióval kapcsolatosak. Meg persze a közös névvel többnyire „funkcionálisnak” hívott betegségeket is. Lásd Cosman, Doina: Psihologie medicală, Iași, Polirom, 2010, 20–25. o.

12 Külön köszönettel tartozom Lippai Cecéliának, amiért a dolgoknak erre az aspektusára is felhívta a figyelmemet!



vezhető vonatkozás is szemlélteti és alátámasztja, hogy az egyes élőlények a maguk védekezési rendszereivel együtt – helyesebben azok mellett – gyakran már-már a populációk szintjén és ugyan-csak eleve, egyben a bizonyos betegségekre való, többnyire örök-lött meg tovább is örökíthető hajlamokkal születnek meg, jönnek az életre. Azaz, a betegség, a betegségek lehetőségével az élet ebben a vonatkozásban is valóban lényegi módon – ez esetben persze a rájuk utaló hajlamok gyanánt (is) – „bír”, ill. „rendelkezik”.

Ezzel együtt és nem csupán a félreértések elkerülése végett, egy-értelműen ki kell hangsúlyozni, hogy – bármennyire is tartozzék a betegség lehetősége az élet lényegéhez – az élet, az élő *normá-ja*, annak a „normalitása” mégiscsak az „egészség”. Az „egészség”, amely távolról sem jelent azonban valamiféle ideális és mindenféle zavaroktól mentes állapotot, hanem ellenkezőleg, az élőnek azt az ugyancsak lényegi *lehetőségét*, azt a mozgalmasságát és képességét képezi, hogy az a környezetével, ill. a világával való harcra, élet-történeti és adaptív-kihívó, információ-, anyag- és energia-kapcsolatok közepette, önmagát növekedve érvényesítse, megőrizze, fejlessze és reprodukálja-szaporítsa is. Abban a kihívásban, abban a harcban és abban a küzdelemben tehát, amelyet az élő mindenkor és többnyire más élőkkal, más élőlényekkel való kapcsolatában (is) vív, ill. folytat. Arról a körülményről nem is beszélve, hogy – *köz-ben* – az „egészség” is folyamatosan és elkerülhetetlenül pontosan a betegség, a betegségek fenyegető lehetőségeivel szembeni küzdelemben körvonalazódik meg s érvényesül szervesen. Ami újabb indok arra, hogy ismét kihangsúlyozzuk – de talán már körvona-lazottabban meg tagoltabban is –, hogy az egészség „norma-mivol-ta” távolról sem függeszti fel vagy érvényteleníti azt a vonatkozást, hogy a betegség (is) az élet *lényegi* komplexitásához, annak a *lényegi lehetőségeihez* tartozik, s mint ilyen, magát az életet mindegyre valamilyen lényegi tekintetben érinti és illeti. Elsősorban vagy a legközvetlenebb módon, nyilván, a fentebbi értelemben körvona-lazott „egészséget” érinti és illeti.

Ez is csak azt jelzi, hogy – főként az élet s az élő átfogóbb ösz-szefüggéseiben és horizontjaiban – mennyire labilisak és üresek a „betegség” és az „egészség” közötti merev, szigorúan formális és a



puszta fogalmi „meghatározásokban” álló és működő ún. „megkülönböztetések”. Amelyek tehát ezeket az állapotokat többnyire a maguk úgymond „aktualizált tisztaságában” vett „állapotokként”, ill. „helyzetekként” értik, és nem annak, *amik*. Tehát nem az életnek, az élő életnek, a lényegi, a konstitutív, ill. a *döntő* és alapvető *lehetőségei* gyanánt értelmezik és kezelik. Mert világos, hogy például a vírusok élete, ill. azoknak az „*egészsége*” és a „*virulenciája*”... pontosan *betegséget* – és nem más! – jelent, ill. egyenesen *betegséget* – és nem más! – képez vagy „*okoz*” az általuk megfertőzött-megtámadott mindenféle élőlény számára. De bizonyára hasonló a helyzet a „*parazitáknak*” hívott élőlények életét, létét illetőleg is. És így tovább!

A betegség tehát mindegyre egy olyan *létező* lehetőségnek bizonyul, amelyet úgy is kell ezért elgondolni, mint ami – az élet s az élő *lényegének* az összetettségéhez és bonyolultságához tartozva – a lehető leglényegibb és legmeghatározóbb módozatokon és vonatkozásokban vesz részt annak a mindenkori, tényleges és kimondott kialakításában és körvonalazásában... ahogyan az élet, az élő maga létezik, lefolytatódik, ill. az a maga képességeiben és időiségében tagolódik.

Az élet lehetőségei, az élőhöz tartozó lehetőségek azonban, nyilván, maguk is *élő lehetőségek!* Olyan lehetőségek, amelyeknek a vizsgálata és a megértése bennünket – éspedig kitüntetett módon – pontosan a lehetőségnek, *mint lehetőségnek* a kimondott újra- elgondolása felé térít, ill. egyenesen kényszerít.

Bizonyára ennek a részletesebb – és számos történeti vonatkozásnak a felmerítését is igénylő – lefolytatására sincsen ebben a tanulmányban elegendő terünk. Azt azonban meg kell jegyeznünk és alaposabb figyelemre méltónak kell tartanunk, hogy pl. Arisztotelész a maga idejében a „lehetőséget” pontosan a *dynamis* szó értelemkörében tárgyalta. Azóta is ritkán elért mélységekben.¹³

13 Ezen felül azt is kihangsúlyozhatnánk még, hogy kétségkívül egyáltalán az orvoslással, az orvosi tudással és tevékenységgel, valamint az egészséggel és a betegségekkel összefüggő megfontolások az egy régi orvos családból származó Arisztotelész egyik kedvenc példázatainak számíthatnak, amelyek annyira gyakran és olyan változatos összefüggésekben merülnek – hol





Dynamison pedig Arisztotelész éppen hogy valaminek azt az *erejét*, ill. azt a *képességét* értette, hogy valami mást befolyásoljon, megváltoztasson vagy pedig, hogy ő maga megváltozhasson. Úgy-hogy Arisztotelész a *dynamist*, a lehetőséget kimondottan és pontosan *a mozgás és a változás elveként* – *arché kineseos*¹⁴ – gondolta el és kezelte.

Az ilyesmin persze – a betegség, ill. a betegség lehetőségének, *dynamisa* megértésének és körvonalazásának a tekintetében és az érdekében is – érdemes alaposabban elgondolkodni.

vázlatosan, hol pedig részletesebben – fel, hogy bennük már-már az egészséggel s a betegséggel, az orvoslással és az orvostudománnyal, annak az eredetével, a lényegével meg az értelmeivel kapcsolatos „egész” filozófia is körvonalazódik.

- 14 Lásd, Aristotel, *Metafizica*, Traducere de Ștefan Bezdechi, Studiu introductiv de Dan Bădărău, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, 1019 b. 183 o. (Lévéen, hogy a magyar kísérletekkel ellentétben, Arisztotelész *Metafizikájának* román nyelven két – ugyan különböző korszakban keletkezett, de – igen komoly és a maga módján valóban felelős fordítása is van, tanulmányunkban a reá való hivatkozásokat is ezekre a román nyelvű szövegekre utaljuk. A második hivatkozással kezdődően csupán a fordító nevének a zárójelbe tett jelölésével. Azt is meg kell azonban további pontosításként jegyeznünk, hogy minden komolyságuk ellenére ezek a fordítások is lényegében egy olyan Arisztotelész-interpretáció hagyományába illeszkednek, amely – lévéen, hogy fogalmilag alaposan „technikizálódott” – többnyire már nemigen képes hitelesen rányitni az arisztotelészi meditációknak az eredendő elevenségére és elemi erejére. Úgyhogy a hivatkozások mögött állandóan szükségesnek éreztük a dolgoknak az Immanuel Bekker-féle *Aristoteles Graece*, 1831-ből származó kiadásának a *Metafizikát* tartalmazó második kötetének a használatát is. Lásd, *Aristoteles Graece*, Ex recensione Immanuelis Bekkeri, Editit Academia Regia Borussica, Volumen Alterum, Berolini, apud Georgium Reimerum, 1831, Ex Officina Academica.)





Párbeszédkísérlet Arisztotelésszel

Dynamis, energeia, entelecheia, steresis és physis

Amikor a betegségről filozófiailag elsősorban *lehetőség* gyanánt, ill. kimondottan a lehetőségek horizontjaiban gondolkodunk, akkor persze egyáltalán nem mindegy, hogy mit is értünk meg éppen *lehetőségként* belőle. És nyilván az sem, hogy mit értünk meg – ugyancsak kimondottan *lehetőségként* – *benne*...

A betegség ugyanis már eleve nem akármilyen „lehetőség” és még kevésbé olyasmi, ami éppen „felmerül” vagy „előfordul” körülöttünk vagy velünk, hanem olyan, ill. kimondottan az olyasmiknek a lehetősége, ami bennünket („legalább”) úgy és („legalább”) annyiban érint, hogy lényegileg – akár éppen a létezésünkben meg a létünkben – fenyeget! És ami ilyenén számunkra kimondottan *veszedelmes* is. Olyan lehetőség tehát, amely ráadásul nem pusztán és mondhatni, csakis kívülről meg nagyon is esetleges „eshetőségként” tart felénk, és amely azután csakis ezen a módon – vagyis mintegy a „világ dolgai iránti” külső kapcsolat és felelősség gyanánt – úgy mond „miránk tartozik”, hanem mindig mihozzánk is.

A „veszély” meg a „fenyegetés” maguk is a lehetőség módusai vagy válfajai. Tehát minden „tömörségük” és „keménységük” ellenére, sohasem pusztá vagy „adott”, mintegy „mellettünk levő”, körülöttünk éppen előforduló vagy „bennünk” éppen felmerülő „realitások”. Hanem a hozzájuk való, pontosabban a velük kapcsolatos leghitelesebb, és a nekik, a kihívásaiknak a leginkább megfelelő, ontológiai, egzisztenciális és történelmi – azaz lét(ünk)beli és létszerű, ill. kimondottan *létmód-szerű*, és a lehetőségekre, azok horizontjainak a páasztáira valóban lényegileg rányíló – és mindig ekképpen *tagolt* viszonyulásunk, ill. vonatkozásunk elsősorban olyan és abban áll, hogy mi a veszélyeket meg a fenyegetéseket lehetőségekként, éspedig kimondottan veszélyesként meg fenyege-





töként azonosított, így számos tekintetben nagyon is körvonalazott és kimondott lehetőségekként fedjük fel és ragadjuk tematikusan, valamint faktikusan is meg.¹

Ehhez persze az is szükséges, hogy valóban értsük a „lehetőséget” magát, annak a mindenféle súlyát, sokirányú erőtereit, ill. horizontjait is. Pontosan a fenyegető meg a veszélyes lehetőségek kapcsán áll elő az őket mindegyre szükségből és szükségképpen felvállaló, ill. egyáltalán az értésre törekvő kérdező gondolkodás számára az a mégiscsak *megpróbáltató* és *kihívó* követelmény, hogy a lehetőséget „mint olyat” éppen hogy annak a súlyára – nem pedig, ahogyan ez többnyire szokás, a „súlytalanságára”, ill. a „jelentéktelenségére” – való kiténtetett és célzott tekintettel vizsgálja minél alaposabban meg. Ebben pedig bizonyára sokat segíthet egy az Arisztotelésszel való együttgondolkodás és párbeszéd kísérlete. Olyan együttgondolkodás és olyan kérdező párbeszéd kísérlete, amely eleve nem valamiféle „Arisztotelész-exegézisnek” szánatik, hanem sokkal inkább vagy egyszerűbben: kimondottan a kérdések meg a kérdések gondolkodó összetetalákoztatásának a „mostani” időben. Azaz, a mi magunk életében, élő jelenében, annak a meghatározott és mindig a jövőbe is mutató kérdésességében...

Arisztotelész ugyanis, mint ez korábban jelzésszerűen fel is merült, a lehetőséget pontosan a *dynamis* nevének és szavának az erejében, ennek az erőnek a holdudvarában, a horizontjaiban tárgyalja. Maga a név, vagyis Arisztotelész ógörög szava, a *dynamai*ból származik, amelynek a jelentése – figyelemre méltóan – pontosan az „erő”, az „erővel bírás”, a képesnek levés, a képességekkel való, mintegy a működésre, a rendelkezésre törekvő, meg az arra úgy-

1 Igyekszünk – és ez itt egyelőre csak néhány előrebocsátó *példa* –, igyekszünk tehát a tűzhányók kitöréseinek a jeleit minél részletesebben és pontosabban követni, a orkánokat immár világűrbeli megfigyelés alatt tartani és az erősségüket, valamint a várható irányukat lehetőleg előre meghatározni, a földrengéseket követő szökőárak képződéseit követni és azoknak az irányait legalább riasztás gyanánt az érintettek számára jelezni stb. De ugyanennek a lehetőséghez való nagyon is sajátos viszonyulásnak, vonatkozásnak az egzisztenciális-ontológiai szerkezete alapján és szerint építünk mi, emberek – pl. az áradások lehetőségeinek a veszélyes és fenyegető értelemben – gátakat a folyók, a tengerpartok stb. mellé. És így tovább.





mond „készen is álló” felruházottság. Ami pedig erővel bír meg mindenféle képességekben gazdag s ezekben többértékű és sokszínű, nos az ettől, persze, jelentőssé, hatalmassá, ill. kimondottan erőssé, azaz erővel, hatalommal bíróvá meg a hatalmával valóban rendelkezhetővé is válhat, ill. válik is²

A *dynamis* ógörög szava egyaránt utal tehát úgy a „fizikai”, mint az erkölcsi-tekintélyi-hatalmi-közösségi erőre meg erősségre is, éspedig ráadásul abban az értelemben, mint valamire, ami *mozgatni képes*, s ami, illetén, – mintegy maga magából meg eme képességei révén és mondhatni folyamatosan –, valóban befolyásolhatná és meg is változtathatná a dolgokat, az állapotokat, a folyamatokat meg az alakuló helyzeteket s a körülményeket. S ami nélkül minden effajta változás, befolyásolás, történéssé, alakulás és kialakulás – tehát egyáltalán a mindenféle mozgás, mozgalmasság és a változás – valójában egyszerűen elképzelhetetlen is. Hiszen *dynamis* nélkül a mozgásnak, a változásnak, a befolyásolásnak, a kialakulásnak, a születésnek s a körvonalazódásnak egyszerűen és eleve nem is lenne sem tartalmas Miből? -je, sem tartalmas Miért? -je, sem tartalmas Hogyan? -ja, sem pedig tartalmas Mivé? -je. És így tovább...³

Világos tehát, hogy ebben az eredendő, alapvető és gyökeres értelemben, a *dynamis* voltaképpen nem is máshoz, hanem éppen hogy – éspedig eleve meg egyenesen! – az *ousia*hoz, a lényeghez

-
- 2 Ezért és így származik a *dynamaiból* a többnyire az uralkodókra s az uralkodóházakra vonatkozó *dynastia*... elnevezés is. Akárcsak a „dinamika”, amely „mozgástan” gyanánt vált tehát a klasszikus fizika egyik „alapágazatává”.
 - 3 Valójában ezt fordítják a latinok a később *terminus tehnicus*ként egyre kiüresedőbb *possibilitas*ban meg a *potentialitas*ban is. Hiszen, úgy a *possibilitas* (*posse*), akárcsak a *potentia* – ideértve a középkori *potentialist* is – valóban kapcsolódnak még az erőhöz, ill. a képességhez mint valaminek a véghezvitelének, a megtörténéssének stb. az eleve szükséges és elengedhetetlen aktív (elő)feltételéhez, ill. annak a mintegy „álló” meg „fennálló” rendelkezéséhez. Lásd Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henry: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*. Paris, Librairie Larousse, 1964. Megjegyzendő, hogy persze egyiknek sincsen köze az utólagosan annyira elterjedté és divatosná vált „virtualitás”, ill. „virtuális” (állatin) kifejezésekhez.





tartozik, kapcsolódik és ahhoz is irányít mindegyre vissza. Mint az *ousia* – a lényeg – erői, annak a képességei, annak a hatalmai, annak a jelentései és a jelentőségei, a lehetőségei, az érvényességei, ill. a hiányosságai, a gyengeségei meg, persze, a sebezhetőségei is. Mondhatni: a maguk saját, persze meghatározatlan (de nem tartalmatlan) összességében, valamint az általa – tehát az *ousia* által – szerkezetileg is (elsődleges, másodlagos *ousia* stb.) tagolt *mindenkori* teljességében. Helyesebben: teljességéhez!

Mindenekelőtt tehát pontosan a lehetőségeknek, a lehetőségeknek ez az egyfelől tagolt, de másfelől és ugyanakkor horizontszerűen nagyon is képlékeny, ill. „meghatározatlan” „dinamizmusai” azok, amelyek az *ousiat*, a lényegét voltaképpen „vagyonossá”,⁴ gazdag-

4 Az *ousia* neve – mert itt nem is lenne szabad valamiféle „terminusra”, főként pedig valamilyen *terminus tehnicusra* gondolni! – eredetileg „vagyont”, s mint ilyen, „értéket” jelentett. Többnyire persze eltekintünk vagy megfeledkezünk arról – pontosabban, annak a kimondott bele- és elgondolásáról –, hogy az *ousia* nevének ez az eredendő jelentése Arisztotelésznél meg is őrződik, ill. valójában éppen hogy gondolatilag elmélyítődik és fogalmi részletei tekintetében is továbbmenően dolgozódik ki. Ezzel kapcsolatosan lásd még *A jövő avagy kérdezően lakozik az ember...* c. tanulmányunknak az Arisztotelésszel kapcsolatos *exkurzusát* a *HALANDÓAN LAKOZIK szabadságában az ember...* c. kötetünkben, Pozsony, Kalligram, 2007, 209–239. o. De a pontosítás érdekében nem lesz itt sem bizonyára felesleges, egy, az említett kötet idevágó mondataiból átvett hosszabb részlet sem: „Preterminológiai értelmében (is) a görög *ousia* olymódon veti azonban fel valami Mi-csodaságának? a problematikusságát és kérdését, hogy azt eleve és éppen annak a megragadhatósága, a birtokba vétele, ill. a birtoklása irányából és irányában körvonalazza. Ezért is jelent az *ousia* mindenekelőtt – tehát úgymond még pre-„terminológiaiilag” (is) – vagyont és birtokot. És ezáltal azt is, amitől „fogva” valamit meg lehet ragadni, meg lehet fogni, vagonba, birtokba lehet venni. Ami tehát, ennél „fogva”, annak a megértése számára egyszersmind *értésként* – esetleg *hozzáértésként* – is lényeges. Márpedig „vagyonnak” ill. „birtoknak” éppen az számít rendszerint, ami „értékes” és „érték”, s amire ezért elsősorban kell törekedni... meg persze ügyelni és vigyázni is. Éspedig, ugyancsak elsősorban arra való „tekintettel”, amitől „fogva” azt megragadhatjuk és meg is tarthatjuk. Azaz: ami annak a birtokba vétele – és tartása – számára is éppen hogy *a lényeges*. A (megfogva/megragadva) birtokba vett és birtokban tartott/tartandó vagyon persze továbbra is állandó és körültekintő figyelmet és ügyelést – őrzést – igényel, sőt, követel. Úgyhogy már elejétől fogva és mindvégig arról van benne és





gá, (vagy talán szegénnyé), hathatóssá vagy éppen hatástalanná, meg persze, esetleg értékessé teszik, ill. – pontosan ekképpen és ilyenként – mintegy „képviselik” is. Hiszen csak a *dynamis*, a lehetőség(ek) által tagolódhat-körvonalazódhat mindenkor minden lényegnek, minden lényegesnek az egész horizontja, a maga teljes – bővülő-szűkülő – vagyonosságában, értékében, jelentésében, ill. ellentmondásos sokszínűségének és gazdagságának az egész (lehetséges) mozgalmasságában.

Úgyhogy éppen a *dynamis*, a lehetőség az, ami az *ousiat*, a lényezet s annak az egészét, a teljességét, a mindenféle gazdagságát meg az összes oldalait, ill. az árnyoldalait és a hiányosságait – azaz, a korlátjait és a határait is – átítatja-érinti. És ami a lényezetet a maga mindenkori módján, mintegy *alkotmányozza* is. Azaz – ezáltal

vele kapcsolatosan az *ousia*-ban szó, ami voltaképpen érdemes. Azaz, ami valóban megérdemli birtokba vételének és birtokban tartásának a veszedelmeit és „fáradalmait”. Meg persze azt is, hogy mindezeket valóban érdemessé, ill. egyenesen érdemként szorgalmazzák. Az *ousia* tehát – preterminológiaiailag – voltaképpen az odatekintő odafigyelést jelenti arra, ami a mindenféle értelemben vett – tehát „valódi” – gazdagságként és gazdagodásként a birtokba vételre érdemes és értékes, s ami emiatt elsősorban és pontosan a lényezet illetően – ill. egyenesen a lényegként – érdemli meg azt az ezirányú és bizonyára a maga részéről ugyancsak lényegi erőfeszítést, amely során és amelynek az eredményeképpen valóban mintegy önmagunkat is állandóan kiérdemeljük, kiérdemelhetjük. Ami révén tehát valóban érdemessé válunk vagy válhatunk – a létezésben a létezésre. Világos, hogy az *ousia* Arisztotelésznél is – immár terminológiaiailag persze – valójában ebben a – tulajdonképpen nagyon is egzisztenciális, tehát nem pusztán „fogalmi” – értelemhorizontban mozog! Hiszen – kérdezően! – pontosan abba az irányba fordul és fordít tagoltan, amelyben valami, mint valami – a létére való tekintettel – lényegileg, elsődlegesen megragadható és felmutatható kiemelhető. Ami tehát éppen hogy ezért a lényeg, ill. a lényeges. Hiszen éppen ennek a kérdezős megragadása mondja valóban meg, hogy Mi? is az a valami..., aminek azután majd a Hogyan?-léte, a Mennyi?-léte, a Mikor?-léte stb. is célzott megkérdésre és meghatározásra érdemes és rászorul.” 220–221 o. De lásd még Bailly M.A.: *Dictionnaire Greque-Français*, Paris, Librairie Hachette, 1928, valamint Györkösi Alajos; Kapitánffy István; Tegyei Imre (szerk): *Ógörög-Magyar Szótár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990, illetve Aristotel: [*Cathégorie*] Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 2001, [Kétnyelvű, ógörög-francia kiadás].



meg ebben a minőségében – a *dynamis* ereje az *ousiat*, a lényeket, egyfelől a maga tagoltságának az izületeiben ténylegesen és meghatározott módozatokon – de feltétlenül horizontszerűen – mintegy átszővi, követi, képviseli és kiteszi, exponálja, másfelől pedig azt valóban érvényessé is teszi. Pontosabban, a saját érvényességére, a saját érvényességének az irányába tolja, vonja és húzza. Nem mindegy – s főként nem „lényegtelen” – tehát sem az, hogy miket is látunk meg mi a lehetőség(ek)ből, sem pedig az, hogy miket látunk meg, ill. hogy mire is látunk rá a lehetőséggel, a lehetőségekkel.

Annál is inkább, mert mint jeleztük, Arisztotelésznél a lehetőség, a *dynamis* ily módon pontosan a *mozgás*, a *változás elve* (*arché kineseos*) lesz. Ez pedig azt az alapvető vonatkozást jelenti, hogy valójában *minden mozgás* és *minden változás* nem más, mint lehetőségek aktualizálása. Nem egyéb tehát, mint a *dynamis* erőinek, ill. képességeinek – ide értve a passzivitást, a befogadás képességét is – a tényleges működésbe, a tényleges érvénybe lépése.⁵ És itt nem pusztán a természetről, a *physis*ről s a *physis* mozgó történéseiről – vagyis a magától és a magából keletkező-növekedő természet és annak a dolgainak a mozgásairól meg a változásairól – van szó, hanem a csinálmányokról, az emberi művekről, a művészetekről, a tudományokról stb. is. Hiszen Arisztotelész egyik példája pontosan arról szól, hogy a megépíthető éppen hogy az építés folyamatának a ténylegessége (*energeia*) során és folyamán „aktualizálódik”.⁶ A tudható pedig a tudás megszerzésének, vagyis a megismerés erőfeszítéseinek (*energeia*) a folyamataiban aktualizálódik mindegyre. Úgyhogy végeredményben: mindenféle mozgás meg akármilyen változás csak úgy és csakis akkor van, ha az, ami ilyenkor történik, nem más, mint a *dynamis*, a lehetőség(ek) aktualizálódása. Vagyis: *energeia*. Tehát – az immár kimondottan működő, a kimondott munkában levő – erő.⁷

Azzal a hatalmas horderejű arisztotelészi pontosítással, hogy a *dynamis* meg az *energeia* végeredményben nagyobb, ill. szélesebb

5 Lásd Aristotel: *Metafizica*. Traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, 291. o. 1046a; 415. o. 1077b

6 I. m. 294. o. 1046b

7 I. m.

területet, fognak át, mint azt, amelyre maga a mozgás közvetlenül szorítkozik.⁸ Hiszen pl. a passzivitás meg az elszenvedés is tulajdonképpen képesség, vagyis *dynamis*. Képesség, lehetőség arra, hogy valami egy másik dolog/erő hatását be- és elfogadja. Ilyen pl. a képlékenység *dynamisa*. Tehát, hogy valami meghatározott módon alakítható. Azzal az Arisztotelész által külön kihangsúlyozott újabb és ugyancsak lényeges pontosítással, hogy a passzivitás nem valamilyen „alacsonyabb fokát” jelenti a lehetőségnek, hanem a *dynamist* passzivitás gyanánt is annak az elsődleges értelmében kell érteni.⁹ Azaz a mozgás elveként. Vagyis mint az *ousianak*, a lényeknek az *önnön tartalmasságához* tartozó és a saját gazdagságát, tagolt sokszínűségét és értékét képező-övező erejét és képességét. A passzivitás tehát voltaképpen a be- s az elfogadás ereje a... lét, a létezők továbbgazdagodására és továbbtagolódására!

Úgyhogy – mintegy összegezve meg tovább is kérdezve-haladva – a *dynamis*, a lehetőség, valójában pontosan az *ousianak*, a lényeknek az erőkben, az erőiben, azoknak a hatalmaiban és a határaiban, a hajlékonyságaiban és a képlékenységeiben álló mozgalmasságát, ill. eme képességek tagolt *horizontjait* jelenti és képezi. Amelyek azonban (még persze) meghatározatlanok.

A „meghatározatlan” ugyanis csak lehetőség gyanánt létezik, nem pedig mint valami aktuális¹⁰, azaz nem mint *energeia*.¹¹ Az *energeia* révén a meghatározatlanság azonban mintegy „eltűnik”, mintegy megszűnik. (Például, a rózsza, *ousiaja*, ill. *dynamisa* szerint – és persze meghatározatlanul – lehet mondjuk sárga vagy piros... de az immár sárga rózsza esetében ez a meghatározatlanság már, mondhatni, megszűnt. Csakhogy ez az Arisztotelészhez kapcsolódó példa is valójában pusztán azt mutatja, hogy pontosan a *dynamis* az, ami valaminek az egyfelől tagolt, másfelől azonban a „szabad” és árnyalt – s mint ilyen: „meghatározatlan” – *léthorizontja*. A rózsza, *ousiaja*, ill. *dynamisa* szerint – meghatározatlanul – lehet tehát például sárga vagy piros. De attól, hogy egy rózsza – már meg-

8 Lásd Arisztotel: *Metafizica*. (St. Bezdechi), 281. o. 1046a

9 I. m. 282. o. 1046a

10 I. m. 141. o. 1007b

11 Lásd még I. m. 1047a; 1047b



határozott módon, azaz már *energeia*ja szerint – sárga, nos attól a rózsza fajára való tekintettel még (továbbra is) létezhet, növekedhet természetesen piros rózsza is. Ebben a példában is az derül tehát ki, hogy pontosan a *dynamis*, a lehetőség az, ami az *ousiara*, a lényegre a maga egész és saját – de nyilván tagolt! – amplitúdójában, a maga egész és saját erőinek a horizontjaiban vetül, és egyben, *reflexive*, utal is mindegyre vissza. Azaz, úgy a másodlagos *ousiara* (a fajokra és a nemekre), akárcsak – és ez ugyanolyan fontos – az elsődleges *ousiara*, a (még) meghatározatlanul ön-azonos egyed(ek)re is.¹²

Az *ousiaval* való eredendő és a vele mindenkor összefonódó kapcsolata révén a lehetőség, a *dynamis* tehát meghatározatlan(ság) ugyan, de ettől távolról sem lesz tartalmatlan-tagolatlan s még kevésbé „erőtlen”. Hisz, mint láttuk, a *dynamis*nak még a „neve” is éppen hogy „erőt” jelent, ill. kimondottan az erőből magából származik. A helyzet tehát inkább az ellenkező! Vagyis pontosan a *dynamis*, a lehetőség az, ami által és ami révén a létbe s a létező levésébe, mondhatni, konstitutív, ill. alkotmányozó tényezőként betör és lényegi érvényre jut a *meghatározatlanság ereje*, a meghatározatlanság ellentmondásos elevensége, sokirányúan és sokértelműen gazdagító, a létezőt és a létet is egyre változatosabbá vagy vázlatosabbá, sokszínűbbé vagy éppen sápadtabbá tevő-alakító mivolta és feszültsége. És nyilván a nyitottsága is.

Hiszen, megismételjük, itt távolról sem valamiféle tartalmatlan, mindenféle körvonalak s tagolódások nélküli, üres és indifferens „meghatározatlanságról” van szó, hanem kiderült, hogy a *dynamis*, a lehetőség, pontosan a lényeghez, az *ousia*-hoz – ezáltal pedig nyilván a *physis*hez – kötött. (A rózsza lehet ugyan ilyen s amolyan, de pl. nem adhat tejet, nem lehet őt megfajni... stb.). Az *energeia*,

12 Az *ousia* arisztotelészi kategóriájának a kategoriális szerkezetével, ill. azoknak az itteni fejtegetésekben való érvényesítésével is kapcsolatos, részletesebb elemzések és értelmezések az „*Alkalmazott filozófia*” és a *kategoriális elemzés* c. tanulmányunkban (lásd Király V. István: *Filozófia és Itt-Lét*, Kolozsvár, Erdélyi Híradó, 1999, 29–56. o.), valamint az István Király V.: *Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată* c. kötetünkben található. (Pitești, Paralela '45, 2001, 40–75. o.) Egy következő jegyzetben részletesebben is ki kell térnünk rájuk.





az *actus*, az *actualitas* – tehát az immár működő erő –, mindig és valamiképpen, egyfelől, meghatározottságra hozza, másfelől ezzel mindegyre le is fagyasztja, meg is merevíti és közvetve „be is szűkíti” egyúttal a *dynamist*, a lehetőségeket.

Úgyhogy a *dynamis* meg az *energeia* kapcsolata-viszonya valójában állandóan és lüktetően problematikus meg feszültségekkel terhes – és ez nem is lehet másként – hiszen a *dynamis* mindegyre további *energeia*-lehetőségeket rejteget, ill. tart a visszafogottságban (*steresis*ben) miközben az újabb s az újabb *energeia*, az újabb s az újabb aktualizálás – pontosan a maga közvetett szűkítéseivel – mindegyre új és újabb *létszerű* rálátást meg visszatekintést nyújt, teremt, ill. nyit, hív és követel a *dynamisra*, annak a mindegyre ereendőnek és lényeginek bizonyuló gazdagságára, sokszínűségére is. És persze annak a gazdagodására-gazdagítására is. (Pl. az újabb és újabb színű, virágzatú stb. rózsák természeti-természetes megjelenésére-kialakulására vagy akár a nemesítésére.)¹³

A lehetőség tehát, bár távolról sem kizárólag, de látszólag – persze a lényegiség közepette és az *ousia*hoz való eredendő kötődései révén – azért elsősorban mégiscsak az *általános*hoz, a *fajhoz* s a *nemhez* tartozik-kapcsolódik. Ezért is beszél Arisztotelész – például a *Metafizika* XIII. könyvében (a 10. fejezet legvégén) és mintegy a dolgok tisztázása érdekében – az általánosról és kizárólag az

13 Ebben áll, ill. ezért is fontos a *dynamis* s az *energeia* különbsége. Abban és azért tehát, hogy és mert így és ezáltal valami vagy valamilyen vonatkozás akkor is létezhet – sajátosan – ha éppen nincsen *energeia*ban, ill. megfordítva, valami, ami éppen *actus*ban, *energeia*ban van, nos, az akár meg is szűnhet, ill. – a *dynamis* tekintetében pontosabban és értőbben fogalmazva – visszavonódhat a maga lehetőségébe, a maga lehetőségeibe. Persze, ez is csak azt mutatja, hogy voltaképpen a *dynamis*, a lehetőség pontosan az, ami – természetesen a mozgás s a változás elve gyanánt s a lényeggel, az *ousia*val tartott kapcsolataiban, de – valaminek éppen a tulajdonképpeni állandóságát, a tulajdonképpeni kitartását, ill. ennek az állandóságnak és kitartásnak a lényegi – persze nyitott, meghatározatlan és mozgalmas, tehát valóban lét-szerű – megőrződését egyfelől alkotmányozza, másfelől pedig hordozza is. Nyilván, megismételjük, a maga (lényegi) nyitottságával, ill. a maga tagolt és persze, meg- és szétnyíló, valamint szét is küldő – erőknél álló – horizontjaival egyetemben, ill. egyenesen általuk.





általánosról szóló tudományról úgy, mint „csak” potenciális, azaz, mint „csak” a lehetőség, a *dynamis* szerint való tudásról. Szemben a tudó tudománnyal és tudással, amely – az általános, az egyetemes mellett, ill. azzal együtt – a konkrétól, tehát egyáltalán a konkrét-ságról is tud.¹⁴ Úgyhogy valójában szó sincs ez esetben arról, hogy a lehetőség, a *dynamis* ne érintené, ne célozná meg és fogná, itatná át eközben az elsődleges *ousiat* – tehát a meghatározatlanul ön-azonos egyed-egyesítségét – is. (Bizonyára ezért is fordítja Heidegger a *dynamait* pontosan „előjövő alkalmasságként”.¹⁵ Úgy értelmezve tehát azt, mint ami távolról sem a pusztá, az üres, a lebegő s a sehoiva sem tartozó meghatározatlanság, ill. sajáttalanság. Mintha bármiből bármi lehetne vagy bármi bármivé válhatna...)

Következésképpen, a *dynamis*, a lehetőség az *ousia*, a lényeg mozgalmasság és tagolt gazdagságainak az erőiben álló dinamikája és feszültsége, ill. egyidejűleg pontosan a lényeg mozgalmasság és/de meghatározatlan létnek-kitétsége.

Ennek ellenére Arisztotelész azt állítja, hogy az *energeia*, az *actus*, az *actualitas*, a *dynamishoz* mérten, előbbi (*próteron*), előbbre való, ill. kimondottan elsődleges! Mindebből azonban az égvilágon semmit sem értünk meg akkor, ha a dolgot – pontosabban: az ügyet – pusztá fogalmi vagy pusztán „állapotbeli” vagy időbeli stb. úgy mond „rangsorként” kezeljük.¹⁶ Az *energeia* ugyanis, mint

14 Lásd Arisztotelész: *Metafizika*. (Cornea), 440. o. 1087a.

15 Lásd Heidegger, Martin: *A φύσις lényegéről és fogalmáról*. Arisztotelész: *Fizika B,1*. In: M.H. *Útjelzők*, Budapest, Osiris, 2003, 225–282. o.

16 A *Metafizika* V. Könyve 11. fejezetének legelején a „korábbi” s az „utólagos” fogalmaival kapcsolatosan Arisztotelész ugyanis olyan alapvető pontosításokkal szolgál, amelyek világossá teszik, hogy számára azok mindenekelőtt a lényeg, az *ousia* – a nemeket, a fajokat s az elsődleges *ousiat* összekapcsoló – *elveihez* (*arché*) való „közelséghez” kötődnek. Éspedig vagy a természet (a *physis*) vagy pedig a más dolgokkal stb. való *viszonyok* alapján és értelmében. Ami tehát „korábbi”, nem pusztán és nem is elsősorban „idői” értelemben az, hanem egyfelől teljesen az *ousia*, a lényeg kategóriális szerkezetének (*arché-jának*) megfelelően, ill. annak az értelemben, másfelől pedig a „viszony”, a „viszonylagos” kategóriájának a mozgásterében. Úgy persze, hogy ezáltal az összes többi kategória holdudvara is mozgósítódik. Például, a „helyben” a közép a természete szerint korábbi-előbbi, mint a szélek, de mondjuk az idővel





ez fel is merült, az immár kimondottan a működésben, a tényleges munkában levő erő. Tehát, az *actus*, az „aktualizálódás”. Pontosabban, a kimondott ténylegesség, azaz a működésben, az *actus*banlevés. Fontos azonban belátni és valóságosan számolni-gondolni azzal, hogy az *energeia* mégsem lehet – és pedig semmiképpen – valamiféle másik vagy más természetű-lényegű erő..., mint az, ami (amely vagy amelyek...) *dynamisként* is (már) valamiképpen (ugyan meghatározatlanul, de) volt(ak). Mert – egyébként – honnan is eredhetnének, jöhetnének, születhetnének meg ezek az immár tényleg működő erők?¹⁷

Pontosan ebből a „volt”-ból, ebből a „voltak”-ból derül ki az is, hogy a lehetőség mindig olyasmi, ami az *ousiaval* való kapcsolataiban, az *ousia*hoz való szerves hozzátartozásában, ill. egyenesen ezáltal, folyamatosan és mindegyre a többi kategóriához is irányít. És az is kiderül, hogy ezeken a kategóriákon „belül” – most éppen „az időt”, pontosabban a Mikor? (*poté*) kérdését illetőleg – a legközvetlenebbül és a lehető legszerveesebben a *dynamis* voltaképpen a *jövőre* mutat. Ami lehetséges az – *energeia*, vagyis működő erő gyanánt – ugyan még nincsen... de valamiképpen mégiscsak eljöhethet. Azaz – valamiképpen – előjöhethet. Sőt, csak így, vagyis csakis a *dynamis*, a *dynamis*ok alapján s abból-azokból kiindulva, eredően és hozzájuk kapcsolódva jöhet el, jelenhet meg – lehet tehát egyál-

kapcsolatosan – a jelenhez mérten – épp a távolibb van előbb-korább a múltban... Úgyhogy a lehetőség, a *dynamis* maga is lehet korábbi vagy utólagos-későbbi, hiszen az is lehet erősebb vagy éppen gyengébb. Ami pedig képeség-mivoltában erősebb, az a lehetőség vonatkozásában persze korábbiak is számít... Lásd Aristotel: *Metafizica*, (Št. Bezdechi) 180-181. o. 1018b

17 Még akkor is, ha a *dynamist*, annak az erőit, többnyire, a már működésben, a már az *energeiában*, *actus*ban levő erők, ill. az általuk tagolt „körülmények” lendítik, ill. segítik az aktualitásra. Pl. a csecsemő a maga ember-ségre-valóságának a *dynamisaival*, a lehetőségeivel csakis a már létező, a már *energeiában* levő emberek révén foganhat először meg, ill. jöhet majd a világra, és növekedhet azután – a maga saját sorsára – valóban emberként fel. Ezért is – és mint látni fogjuk, pontosan ebben a vonatkozásban és értelemben – korábbi, előbbi, ill. elsődleges (*próteron*) az *energeia*, az *actualitas* a *dynamishoz*, a lehetőséghez mérten. Lásd Aristotel: *Metafizica*, (Cornea) 301-304. o. 1049b-1050a-1050b



talán *energeiavá*, *actusszá*, aktuálissá – a jövő s a jövőés jelen-létében az, ami vagy ahogyan egyelőre még nincsen, ill. még nincsen „itt”.

A *dynamis*, a lehetőség – ebben a vonatkozásában is – olyasmi tehát ami még nincsen ugyan a működésben, még nincsen ugyan *energeiában*, de ami mégsem „lehet”... sem „bármi”, sem „akármí”, sem pedig „csak úgy”. Vagyis, „akárhogyan”. De aminek az *előzetességéről*, az előzményszerűségéről, ill. az erőben feszülő – egyfelől tehát (meg)előző, másfelől pedig *előre nyúló* – mivoltáról stb. többnyire, de nem feltétlenül és kizárólag, éppen hogy az *energeiában*, az *actus* jelenvalóságában és jelen-hatásában (vagyis az *actualitasban*, az *in actuban*) és ennyiben mintegy „utólagosan” szerezhetünk a maga tényleges-faktikus érvényességében elsődleges-lényegi tudomást, ill. győződhetünk – a jövőre való s a körvonalazottságot ugyancsak nem nélkülöző tekintettel – róla meg.

Ezért (is) „előbbi” és ezért is „korábbi” az *energeia* a *dynamis*-hoz, a lehetőséghez mérten.¹⁸ Vagyis az *sui generis*, az elv, azaz a mozgás és a változás eredendő, a *dynamist* meg az *energeiat* egymáshoz, egymásban s egymásra tartó elve szerint. Tehát fogalmilag, de a lét szerint is.¹⁹

Hiszen, fogalmilag, éppen mert *dynamisként lehetséges az energeia* – vagyis az erő ama működése, amely az aktualizálódást magát jelenti és képezi –, csak azért bizonyos, ill. csak ez által bizonyosodik mindegyre be az is, hogy létezik, hogy *van* – a maga feltétel-és előzményszerű, alapvető, előre nyúló és elevenen lüktető, töb-birányú és meghatározatlan erejében-értelmében, (azaz a mozgás s a változás elve gyanánt) – a lehetőség, a *dynamis* is. A *dynamis*, amelynek a voltaképpeni és belső feszültsége – úgy a „törekvéseinek” a feszítettségében, akárcsak a nyugalmának a képlékenységében, a passzivitásnak a befogadásban rejlő, mondhatni tűrő erejében – természetesen nem más, mint az *energeia*, a működés, az *actusra* jövő s az *actusban* levés maga.

Íghát az *energeia* nem csupán valamilyen, mindaddig pusztán meghatározatlan-tagolatlan, latens és belső feszültségeknak az

18 Uo.

19 Lásd, Aristotel: *Metafizica* (Cornea), 302. o. 1049b



egyszer csak – szinte a csodával határos – „felszínre” törése, és nem is egyszerűen a „meg-valósulása” valami addig nem-valóságosnak, hanem – egyfelől a *dynamisszal* együtt s ahhoz kapcsolódva-viszonyulva, másfelől pedig annak az *ousia* tagolt erőihez, illetve, ezen erők által, a többi kategória erőinek az összefonódó kapcsolódásaiban – magának a *léttörténésnek*, a *létezés*, a *létezők megtörténéseinek* az olyan további-, ill. továbbszerveződése, amelyben a létező – mint ez és ez, az ilyen s olyan létező – immár működő-ható-elszenvedő aktuális körvonalazottságra jut. (Pl. a létezők közötti egymásra hatás vagy az együttlétezésük kapcsolata stb.) Ami tehát a létezőt annak „kontrétumának” a gazdag egyediségére való tekintettel egyfelől immár az *összes kategória* kérdező és mindegyre kérdéses-feszültséges (*dynamis*) lét-meghatározottságaiba vonja-tartja, másfelől pedig azt a többi létező közepette és a velük való kapcsolataiban bonyolódó kimondott létre-jövésnént, ill. kimondott létben-levésnént – exponálja is.

Azaz a létre, a létezésre jövés és a létben tartás gyanánt. Mint a létből a létre való (születő) „növekedés” (*phiein-physein-physis*). Vagyis mint kimondott ki-növés a kitétségre, az újabb s az újabb további kitétségekre. Kitételezés a létrejövésnek, a megszületésnek és a szülésnek – meg persze magának a létezésnek – az ugyan-csak sokirányú és sokélű kihívó, megpróbáltató kitétségeire. A létezés mozgalmas kitétségére tehát, amelyben persze újabb és újabb, addig rejtekező meg beláthatatlan, ill. a feszültségeik erejében még egészen megmozgatatlan és felvázolatlan *dynamisok* (lehetőségek) jelentkezhetnek, körvonalazódhatnak, ill. tűnhetnek, merülhetnek azután majd fel és el. Még ha csak homályos kontúrjaikban vagy puszta holdudvar-, ill. árnyék- meg foltszerűségükben is...

Az *energeia*, az *actualitas* ezért voltaképpen mindig is visszaküld, ill. mindegyre visszavilágít, visszahajlik a *dynamishoz*, annak a maguk meghatározatlanságában is tartalmas, gazdag és mozgalmas kör- és erővonalaihoz („vektoraihoz”). Meg persze a *dynamis* – tagolt – horizontjaihoz is.²⁰ Azokhoz a végső soron lényegi (*ou-*

20 A *dynamis*, a lehetőség ugyanis – a maga elsősorban az *ousia*hoz tartozó,





sia) „tendenciális” erőkhöz tehát, amelyeket, ezáltal és ily módon, a *dynamis* egyfelől immár mintegy láthatókká tesz, ill. a maguk visszavontságában felvillant és megjelenít, és/de, amelyeket, másfelől, mindegyre az újabb és újabb – de saját – lehetőségeikben-képességeikben, vagy pedig, ellenkezőleg, pontosan a korlátaikban, a lehetetlenségeikben, a képtelenségeikben és az elégtelenségeikben mutat(hat) utalóan, ill. körvonalaz(hat) vagy mozgat(hat) ismét – az *energeiara* való kimondott tekintettel – meg.

Persze ugyancsak a *dynamis*nak a saját s az eredendő, tehát az *ousia*hoz, a lényeghez, ezen át pedig, nyilván, a *physis*hez s a vele mindegyre és felszámolhatatlan vonatkozásban álló, sőt a belőle kinövő (*physein*) s a benne új és sajátos létdimenzióként növekedő emberhez és az emberi művekhez, azok elkészítéshez, a csináláshoz stb. is egyaránt tartozó és tartó erőiből fakadóan. Illetve eme erőknél a kategóriákban egymásra mutató és a kategóriák révén egymásba fonódó, feszültséggel terhes, mozgalmass-kérdéses értelemben és irányaihoz kapcsolódva meg általuk megnyitottan és megkötötten.

Csakis így, ill. csakis ebben a – természetesen úgy „fogalmilag”, akárcsak a lét tekintetében, de a – *tagolódásaikat* illetőleg is kimondottan kidolgozott és illetén el is gondolt értelemben, valamint megfontolásban van és lehet is itt arról szó, hogy tehát az *energeia*, az *actualitas*, az *actus*ban levés igenis elsődleges, ill. előbbre való, mint a *dynamis*, mint a lehetőség. Nem pedig a „realitás” értelmében, amely eleve olyan – és Arisztotelészről persze mérföldekre álló²¹ – képtelenségeket sugall, hogy mármost a lehetőségnek nem

horizontszerű meghatározatlanságával együtt –, valójában persze mindegyre tagolt, ill. artikulált. Mint ennek és annak, az így és amúgy, az ekkor és akkor, az itt és ott stb. való lehetősége. Úgyhogy – tovább menve –, ténylegesen a *dynamis* mindig is éppen hogy az összes többi kategória által meg azok értelmében körvonalazódik. A lehetőségnek ezt a vonatkozását tárgyalja Hegel a *Logika tudományában* a „reális lehetőség” kifejezés alatt. Lásd Arisztotel: *Metafizika*, (Cornea), 297. o. 1048a, valamint Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A Logika tudománya*, II. rész. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 155–157. o.

21 A *Metafizika* IX. Könyvének a 3. fejezetében Arisztotelész explicite vitatkozik is azokkal – pl. a megariaikkal –, akik úgy vélekednek képtelenül,





is lenne semmiféle „valósága”, ill. hogy a „valóság” meg a „lehetőség” kapcsolata voltaképpen valamiféle pusztá esetlegesség lenne. Hiszen így éppen az oly nagyra becsült „valóságot” fokoztuk le közben arra, hogy márpedig kész csoda, hogy az egyáltalán „van”. Meg az is, hogy lett, és hogy, ráadásul, még meg is marad és ki is tart valahogy. Azaz, hogy minden mozgás vagy állapot, történés és megváltozás vagy keletkezés voltaképpen nem más, mint... csupa csoda. Amit, ráadásul félrevezető módon éppen a mérvadó, ill. a mindent eldöntő „kemény” stb. „valóságnak”, ill. „realitásnak” is tartanak. A folyékony, a képlékeny, az alakatlan, a tagolatlan, a légies, az ingadozó, a hiányos, az éretlen, a kiforratlan, a léteben gyanús, csökevényes, sápadt, homályos, bizonytalan meg persze a meghatározatlanságtól lefokozott... „pusztá lehetőséghez”, „esetlegességhez” stb. mérten.

hogy márpedig a *dynamis*, a lehetőség, a képesség csakis akkor „létezik”, csakis akkor „van”, amikor az már kimondottan *energeiában*, azaz *actusban*, *actualitasban*, működésben, „valóságban”, ill. „megvalósulásban” is van... Hiszen ez azt jelentené – mondja nem minden ironia nélkül Arisztotelész – hogy pl. az építész, aki-amikor éppen nem épít..., nos, ő akkor már nem is lenne építész.... Meg azt is, hogy pl. az ember, aki éppen behunyt szemmel nem néz semmire, ilyenkor tulajdonképpen vaknak lenne számítandó. Kész csoda tehát, hogy két vállalás közötti munkaszünet után, az „egykori” építész egyszer csak ismét elkezd(het) majd építeni, elkezd majd ugyancsak hozzáértő építészként „lenni” és az is, ha az illető behunyt szemű ember – immár kinyitva szemeit – majd „ismét” látni kezdi, és ráadásul, még fel is ismeri a körülötte bonyolódó világ dolgait. (Lásd Arisztotel: *Metafizica*, (Št. Bezdechí), 285. o. 1046b – 1047a) Hiszen az építésznek – az építészkénti! – lényege pontosan az, hogy ő a *dynamisa* – vagyis az ez irányban tagolt, tanult-képzett, ill. az építés(ek) *energeiáinak* a kimondottságában nyert tapasztalatai révén újrakörvonalazott lényegi *lehetőségei* szerint – képes, ill. tud építeni... Akkor is tehát, amikor éppen nem épít, hanem, például, munkaszünetet tart. S az építésznek ez a *dynamisa*, ez a lehetősége-képessége, pontosan az által, ill. úgy tartozik öneki egyenesen a lényegéhez, az *ousiájához*, a vagyonához meg annak a kitartóságához-állandóságához hozzá, hogy... az *nem tűnik el*, ill. nem semmisül meg akkor, amikor éppen nincsen *energeiában*, *actusban*, „*realitas*”-ban. Ezért sem kell ismét megtanulnia az építészet művészetét akkor, amikor egy-egy szünet után újra építészeti munkálatokba fog. S persze, a látással is ugyanaz a helyzet a szemét ismét kinyitó és a vele újra széjjelnező látó ember esetében.





Úgyhogy, ellenkezőleg, éppen arról van itt ismételtelen elgondolandó és kihangsúlyozandó szó, hogy a *dynamis*, a lehetőség, akár csak az *energeia*, az *actualitas*, bár elsődlegesen persze az *ousia*hoz, a lényeghez kapcsolódnak, ill. éppen annak a vonatkozásait s e vonatkozások tagolt elevenségét – kimondott mozgalmasságát – képezik, adják ki és képviselik, nos, hogy pontosan ezért és ezen a módon, azok egyáltalán nem „szorítkoznak” pusztán vagy csupán az *ousiara*, a lényegre. Hanem a lényeg által, ill. annak is éppen hogy és elsősorban a *dynamis* erői révén konstituált, saját és mozgalmás-megmozgató feszültségei révén – az *energeiában* – az *actusban*, az *ousiat* mintegy összekötik, mindegyre összehozzák és kapcsolatba, valamint vonatkozásba állítják az összes többi kategória (a minőség, a mennyiség, az idő, a viszony, a hatás s az elszenvedés stb.) ugyancsak saját és sajátosan mozgalmás-kérdéses és kérdező *dynamisaival*.

Mert a *dynamis* egyfelől csak akkor, csak úgy és csak az által itathatja, szöheti és foghatja át *horizontszerűen* a maga erőivel és erőiben a lényegnek, az *ousianak* a tagolt [*elsődleges ousia*, *másodlagos ousia* (fajok és nemek)] és csakis az általa lehetséges egészét, ha az a lényegét, elsősorban a maga *sui generis* tendenciáinak a saját erőiben, ill. eme erők feszültségekkel telített horizontjaiban is egyaránt exponálja. Éspedig úgy, hogy azt, másfelől, mindegyre meghatározatlan, de sohasem tagolatlan módokon – mindenkör összeköti, ill. összehívja azokkal a *dynamisokkal* is, amelyek a maguk részéről a minőséget, a mennyiséget, a helyet, (a Hol?-t), a Mikor?-t, a viszonyokat stb. – tehát a többi kategóriát is (ugyancsak *sui generis*, valamint azoknak az ugyancsak a *physiszszel* való feszültséges-kérdéses kapcsolatában), áthatják és tagolják. Csakis így és ezen az úton lehetnek a kategóriák „egyszerre” és egyaránt, egyrészt „magának” a létnek a kategóriái, másrészt pedig a létből a létre teljesen új, azaz értelem-dimenzióként létre-jövő embernek s az ember nyelvének-nyelveinek, a kérdő-irányító-meghatározó alapszavai – *kategóriái* – is.

Ígyhát – a mozgás s a változás elveként – a *dynamis*, bár elsősorban mindenképpen az *ousiával*, a lényeggel kapcsolatos, valójában





azonban minden egyes kategóriát horizontszerűen áthat és átítat. Éspedig úgy és olyannyira, hogy a maga módján sajátosan konsztituál is. Hiszen a mozgásban – amelynek tehát az elve, az *archéja* épp a *dynamis* maga – nos, a mozgásban a létezők minősége, a mennyisége, azoknak a viszonyai stb. is megváltozhatnak... és meg is változnak többnyire. A létezők minősége satnyulhat, az egészséges megbetegedhet, a nagyból kicsi lehet, az „itt”-ből „ott”, a korábbiól pedig későbbi lehet. S a létezőknek a viszonyai is mozdulhatnak, ill. megváltozhatnak.²² Persze az *energeiában*, az *actusban* körvonalazódott (*peras*) módokon és azokból kiindulva. Majd ismét visszaküldve, visszaindulva, visszavilágítva és visszanyúlva nyilván a *dynamishoz*, a mindegyre előrenyúló lehetőségekhez is.

És itt megint csak nem pusztán a *physis* dolgairól, tehát a maguktól keletkező-növekedő s az ekképpen mozgó és változó létezőkről van szó, hanem ismét és egyaránt a csinálmányokról, azaz az emberi művekről is. Hiszen Arisztotelész többször is újból felemlegeti az építészet példáját, de a tanulásról vagy a gyógyulásról²³ sem feledkezik meg. Miközben ismét kihangsúlyozza²⁴, hogy csakis akkor van mozgás meg mindenféle változás, ha az, ami ilyenkor történik, nem más voltaképpen, mint *energeia*. Azaz nem más, mint a valamiképpen *dynamisok* meghatározott és tagolt módozatokon való *actusra* jövése, ill. kimondott működésbe lendülése. És persze mindezeknek a *dynamisok*nak az illetén való megőrződése is. Vagyis azoknak a mozgalmasságra való – lényegi – készenlétszerű és „erős”, erővel bíró... kitartása.

22 Lásd Arisztotel: *Metafizica*. (Cornea), 188–189. o. 1021a

23 Gyógyulni csak az a beteg gyógyulhat és gyógyítható meg, akiben (még) megvan, ill. aki (még) rendelkezik az egészség, az egészségessé válás erejével, *dynamisával*, lehetőségével. Az orvoslás, a gyógyítás erőfeszítései és kísérletei pedig – a maguk eszközeivel-erőivel – a betegnek éppen ezekhez a *dynamisaihoz*, lehetőségeihez kapcsolódnak és kapcsolódhatnak is csupán. (I. m. 300. o. 1049a) Ezek szerint, ill. pontosan emiatt, Arisztotelész úgy is fogalmaz, hogy bizonyos értelemben az orvosi erőfeszítések közepette létrejövő-visszaálló egészség, valójában éppen hogy magából az egészségből, azaz az egészség *dynamisából* születik mindegyre újra. (I. m. 237. o. 1032b)

24 I. m.





Tehát mint ez már fel is merült, a *dynamis* pontosan az *energeianak* a lényegi (*ousia*) és mondhatni illetően megőrző és meg is őrződő folytonossági meg kitartási alapja és egyben a „mechanizmusa” is.²⁵ Mint ahogy annak a tovább-nyitásának – vagy el-lenkezőleg, az elsorvadásának, a beszűkülésének stb. – is alapja és „mechanizmusa”.

Mint ez már számos más és előző elemzésünkben is felmerült, ill. kimondottan érvényesítődött, Arisztotelész – és csakis Arisztotelész – számára a kategóriák voltaképpen kérdések. Éspedig alapkérdések, ill. kérdés-alapok, amelyek a létezőt, ill. a lét különböző régióit a maga, a maguk Micsoda?-ságára, Minő?-ségére, Mennyi?-ségére, Mikor?-ságára, Hol? -voltára, a Viszonyainak, a Viszonylagosságainak a Miben?-létére és a Milyen?-ségére stb. – tehát a létére s a létre – való tekintettel, egyfelől a fentebb körvonalazott módokon, ill. a saját maguk által alkotmányozott (mindegyre tovább bomló) irányokból és irányokban, mintegy megnyitják, másfelől pedig azt így kimondottan és aktuálisan meg is határozzák. Úgyhogy a kategóriák az *ousia*, a lényeg által irányítottan, ill. tematikailag is kimondottan a viszonyok s a viszonylagosságok által (is) egymáshoz küldve és összefogottan,²⁶ valójában mindig is a *physis* dinamizmusaihoz

25 Talán elég ezzel kapcsolatosan ismét visszautalni az építés példájára, aki a *dynamisa* szerint, ill. egyenesen annak köszönhetően, akkor is és folyamatosan, ill. lényegileg (*ousia*) megmarad továbbra is építésznek (lenni), amikor aktuálisan (*energeia*) éppen nem folytat építészeti munkálatokat. [Lásd még Aristotel. *Metafizica*, (St. Bezdech), 285. o. 1047 a]. Hiszen ugyanaz az építés, eközben akár új épületeknek vagy magának az építészetnek az új lehetőségeit, az új formáit vagy technikáit stb. is fontolgathatja, felvázolhatja vagy megtervezheti. Ugyancsak mint az ő építési lényegének az állandósága, ill. voltaképpen – tehát mozgalmas, „dinamikus”, a maga lehetőségeiben éppen hogy *dynamisként*, ill. kimondottan lehetségesekként benne-álló és ezekkel össze is függő – folyamatossága, kitartása és állandósága révén.

26 A vázlatosan már hivatkozott Arisztotelész-tanulmányainkban épp azt mutattuk ki – egy a kimondott „alkalmazás” célzataiban lefolytatott dialógusban –, hogy a kategóriák arisztotelészi rendszerében, valójában két kategóriális „csomópont” is munkálkodik. Az első a már többször felmerített *ousia* (lényeg), éspedig a maga tagolt kategóriális szerkezetével/szerkezetében. Abban, ill. azzal, hogy „legfőképpen, elsősorban és leginkább”, pontosan az és





és feszültségeihez kapcsolódva kérdeznek – mindegyre újabb lehetőségekként, dinamisokként, ill. energeiaként – a lehetőségeknek, ill. a létlehetőségeknek az immár egzisztenciálisan meg ontológia-
 ilag is egyaránt releváns és tagolt irányába.

A kategóriák kérdései ezért nem dialektikus kérdések,²⁷ hanem olyanok, amelyek voltaképpen megalapozzák, eredeztetik, irányít-

olyasmi számít lényeg(es)nek, ami ugyan nem állítható egy bizonyos alanyról és nincs is egy bizonyos alanyban, de ami mégis érvényes rá, például „egy bizonyos ember” vagy „egy bizonyos ló”. (Lásd Arisztotelész: *Kategóriák*. I.m. 25. o. 2a) Tehát nem egy meghatározott „ember” vagy „ló”, hanem (csak) „egy bizonyos...”. Ezért kellett az elsődleges *ousiat* az akkori kutatásban is „a meghatározatlanul ön-azonos egyedként” értelmeznünk. Amely lényegileg a „másodlagos *ousia*hoz” – vagyis a fajokhoz s a nemekhez – kapcsolódik, úgy, hogy egyfelől velük együtt alkotja azt, amit az *ousia* „kategoriális szerkezetének”, kategoriális tagoltságának kellett neveznünk, másfelől pedig úgy, hogy ez a kapcsolódás, az illető kategoriális szerkezet elemei közötti nagyon is meghatározott erővonalak („vektorok”) mentén alakul és körvonalazódik. Az általánostól (nemek-fajok) a (meghatározatlanul ön-azonos) egyedi felé, és fordítva, az ugyan meghatározatlanul, de mégis ön-azonosként felvázolt egyeditől az általános (a fajok s a nemek) felé tagolódnó irányokban. És pontosan ezáltal, ill. így lesz az *ousia* éppen a lényeg, a lényeges, hiszen, csakis így adhatja meg azt az *irányt* és tagolódást, amely felé és amelynek értelmében azután a többi kategória meghatározási – de *sui generis* – kérdései-kísérletei is tájékozódnak és egybegyűlnek. Annak a *szabályait* azonban, amelyeknek az értelmében – az *ousia* által vezetve és irányítva – a többi kategória (a Minő?-ség, a Mennyi?-ség, a Mikor?-ság stb.) alapkérdései, a létigazság irányaira nyitottan, tartalmasan és tagoltan egymásba kapcsolódnak, nos, annak a *szabályait* a *viszony*, a *viszonylagosság* (*pros ti*) kategóriája „adja” meg. Ha tehát a kategóriák arisztotelészi rendszerében az *ousia* mondhatni a vezér- s az iránykategória, akkor a viszony (a *pros ti*) pontosan a „szabálykategória”. Amely egyfelől egymáshoz küldi, másfelől pedig átszövi és rendezi-szabályozza az összes többi kategóriát, ill. azoknak az *ousia* által irányított egymásba fonódását is. (Lásd i.m. 45–47. o. 6b) A már jelzett részletesebb elemzéseink pedig a következő helyeken találhatóak: az „*Alkalmazott filozófia*” és a *kategoriális elemzés* c. tanulmányunkban (Király V. István: *Filozófia és Itt-Lét*, Kolozsvár, Erdélyi Híradó, 1999, 29–56 o.) és az Uő.: *Fenomenologia existentzială a secretului – Încercare de filosofie aplicată* c. kötetünkben található. (Pitești, Paralela '45, 2001, 40–75. o.), valamint a *Poté (πότης) és khrónos (χρόνος): ismét Arisztotelésznél* c. exkurzust a *Jövő, avagy kérdezően lakozik...* c. tanulmányból, a *HALANDÓAN LAKOZIK szabadságában az ember...* c. kötetünkben. I. m. 209–239. o.

27 Lásd főként a már ugyancsak idézett *Jövőről* szóló tanulmányunkat, a *HALANDÓAN LAKOZIK szabadságában az ember...* c. kötetből.



ják, ill. egyáltalán lehetővé teszik a dialektikus kérdéseket. Meg persze a nélkülük bizonyára lehetetlen dialógust is. A kategóriák – a kategoriális kérdések – tehát mintegy megelőzik, valamint meg is alapozzák és át is szövik, ill. – végeredményben – kisugározzák és irányítják a dialektikus kérdezést.²⁸ És ezzel, persze, egyáltalán magát a dialógust is. Hiszen dialógus csak ott és csakis akkor, ill. az által és úgy jöhet létre, ahol, amikor és ahogyan a „partnerek”, valamilyen *kérdéses* dologgal kapcsolatosan, a maguk saját kérdéseit, saját magukra tartozó – de saját magukon mindegyre nyilván túlvivő és túlkérdező – feladatokként felvállalva, a lehetséges igazság keresésének az ügyeiben és tétjeiben ülnek-találkoznak össze.

Következésképpen minden kérdezés közvetlenül, az éppen működésben-levőre – vagyis az *energeiara*, az *actusra*, az *actualitasra* – kérdez rá... csakhogy ezt mindegyre úgy teszi és úgy is teheti csupán, hogy közben a kérdéses *energeiat*, (*actualitast*) szükségképpen (ismét) a *dynamis*, a lehetőség horizontjaiba hozza és abban is tartja-teszi voltaképpen ki. Ha nem másképpen, hát legalább a problematikus dologgal kapcsolatos *lehetséges* igazságra való tekintettel... S ezzel együtt, persze, mindarra való tekintettel is, amit egy effajta – a dialógusban szituált – igazság, a szóban forgó üggyel, annak a létével kapcsolatosan újabb s újabb lét-lehetőségekként mindenkor felvillant vagy pedig kimondottan és feszültségesen-mozgalmasan megjelenít. Vagy eltakar.

Úgyhogy, bár igaz ugyan – s ezt Arisztotelész egyértelműen ki is jelenti –, hogy az *energeia*, az *actualitas* „jobb és nemesebb”, mint a legtiszteletreméltóbb *dynamis*, mint a legtiszteletreméltóbb lehetőség...²⁹ láthatjuk, hogy mégis, szinte semmit sem érhetünk és gondolhatunk el ebből mindaddig, ameddig nem kapcsoljuk mi magunk is egybe azzal az ugyancsak alapvető arisztotelészi meg-látással, hogy márpedig csak és csakis akkor van mozgás meg változás, ha ami ilyenkor történik, az voltaképpen nem más, mint *energeia*, vagyis aktualizálás. Természetesen a lehetőségekkel, a

28 Erről szól a *Topika* és a szofisták meg a szofizmusok elleni legtöbb arisztotelészi írás és bekezdés is.

29 Lásd Aristotel: *Metafizica*. (Cornea), 306. o. 1051a



*dynamis*okkal kapcsolatos *energeia*ja. Vagyis a lehetőségeknek, azok erőinek az immár *actus*ban, az immár működésben állása. Amely tehát megint csak nem nélkülözi a *dynamis*ra való újabb „vissza”-utalást és tekintetet. És amellyel kapcsolatosan még bőven akad további gondolkodnivalónk is.

Hiszen szó sincsen itt olyasmiről, mintha az *energeia*val, az *actualitasszal* már meg is haladtuk és mintegy már el is hagytuk volna a *dynamis*, a lehetőségek horizontjait. A helyzet inkább az, hogy az *energeia*, vagyis immár a működésben levés ereje, pontosan azért „jobb és nemesebb”, mint az akár legtiszteletreméltóbb *dynamis*, a legtiszteletreméltóbb lehetőség, mert a lehetőség – természetesen elsősorban az *ousia*, a lényeg tekintetében! – az ellentéteket, az ellentétes dolgokat és állapotokat is egyidejűleg át- és magába fogja. Amiről például azt mondjuk, hogy egészséges lehet, az „ugyanúgy” lehet akár beteg is.³⁰ Hiszen az élő számára, annak az *ousia*jára, a lényegére való tekintettel, ill. azzal kapcsolatosan, valamint a *dynamis*, a lehetőségei vonatkozásában: az egészség és a betegség *dynamis*a, lehetősége – mint lehetőség – egyidejűleg és meghatározatlanul, ugyanoda és ugyanahhoz tartozik.³¹

Ami azonban az *energeia*ban, az *actualitas*ban – vagyis a ki-mondott működésben – már „eltűnik”, ill. megszűnik, nos, az egyáltalán nem a *dynamis*ok, a lehetőségek..., hanem „csak” és csakis az *ellentétességük egyidejűsége*. Azaz, a beteg ember – aki számára tehát éppen a betegség *dynamis*ának, a betegség(e) lehetőségének az *energeia*ja, az *actualitasa* lépett immár mozgó és változó működésbe – nos, az persze, (már) nem egészséges. Ettől azonban – az *ousia*jára, a lényegére való elvi tekintettel – ő egy cseppet sem ve-

30 I. m.

31 És mi sem bizonyítja meggyőzőbben, hogy a *dynamis*, a lehetőség a maga, (a maguk) konstitutív egyidejű ellentétességével valóban, pontosan és *közvetlenül* az *ousia*hoz, a lényeghez kapcsolódik, ill. hogy egyenesen és mindenek előtt ahhoz is tartozik, mint az a *Kategóriákban* fellelhető alapvető arisztotelészi pontosítás, mely szerint: „Úgy látszik, az a szubsztancia (*sic!*) *legkizárólagosabb* sajátossága, hogy – noha szám szerint egy és ugyanaz – *ellentétes* tulajdonságai *lehetnek*. Ezt pedig *semmi egyéb esetben nem mondhatjuk...*” Lásd Arisztotelész: *Kategóriák*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1993, 31. o. 4a (Kiemelések tőlem – K. V. I.)



szítette még többnyire el az egészség(e) *dynamis*át, az egészség(e) lehetőségét. Ellenkezőleg, éppen mert léteznek betegségek, ill. éppen mert vannak aktuálisan beteg és szenvedő emberek, csak azért, ill. annál inkább meg hangsúlyosabban tűnik fel az ember – meg persze a *physis*, az élet, a *zoé* meg a *bios* – számára, az egészség, valamint annak a megőrzése és visszaszerzése mint problematikus, mint kihívó lehetőség. Tehát – ismét – mint *dynamis*.

Olyan *dynamis*, amelyben persze maga a betegség is – ismét! – ugyancsak *dynamisként* jelentkezik. Úgy tehát, mint az egészséget, mint az életet, annak a lefolytatásának a lehetséges módzatait éppen hogy *deficienciákkal* fenyegető – s mint ilyen: veszedelmes és ekképpen kimondottan „számításba is veendő” – lehetőség. Éspedig a maga (a maguk) lényegi lehetőség-mivoltának az ellentétes egyidejűségének az ugyancsak lényegi (*ousia*) és ily módon meg is őrzött, valamint ki is tartott – tagolt – állandóságában. Másképpen egyáltalán nem is lenne lehetséges sem a természet, a *physis*, sem pedig – az ahhoz kapcsolódó, de az azon persze túl is mutató – orvoslás szerinti semmiféle gyógyulás és gyógyítás. Tehát sem a természetes immun- és védekező rendszerek, sem pedig a mindenkori orvostudomány nem is létezhetnének egyáltalán.

Úgyhogy, bár az ellentétes *dynamis*ok, az egyidejű ellentétes lehetőségek közül a betegség *energeia*ja, *actualitasa* mégiscsak „rosszabb”, mint ha az – inkább – „csak” *dynamisként* maradt volna vagy maradna mindegyre meg, az ettől még nem lesz kevésbé „nemes”, s mint ilyen, kevésbé tömör, kevésbé lényegi, ill. kevésbé számításba és megértésbe veendő is. Mintha, mondhatni, a betegség csak *dynamis* volna, mintha az állandóan csak *dynamisként* – és sohasem *energeia*ként – „létezne”.³²

Hiszen a betegség *energeia*ja, annak az *actualitasa*, éppen hogy nyomasztóan-kihívón – azaz immár megkerülhetetlenül – a lényeghez, az *ousia*hoz, annak a tagolt és körvonalazott – pl. egész-

32 Egyébként is, Arisztotelész több alkalommal értelmetlennek és üresnek minősíti az olyanfajta *dynamis*ról, az olyan lehetőségről való beszédet, amely valahogyan sohasem lépne, léphetne működésbe, *energeia*ba, *actualitas*ba. Lásd pl. *Metafizika*. (Cornea), 296. o. 1047b



séggel s a betegséggel, ill. az ilyen s az amolyan betegségekkel egyaránt kapcsolatos – *dynamisai*hoz, lehetőségeihez irányít. Mint ami(k) egyfelől kimondott és belátó-megfigyelő-kutató meghatározást, másfelől pedig – és persze, az előbbiekkal együtt – ugyancsak kimondott és tagolt hozzáállást, vonatkozást, viszonyulást – *recte*: gyógyítást-enyhítést – „követelnek”. Olyan megfigyelő, kutató-megismerő meghatározást, ill. olyan kimondott és faktikus hozzáállást tehát, amelyek maguk is a léttel, a létezővel és a létezés (mindegyre problematikus-kérdéses) lehetőségeivel és *actusaival* kapcsolatos lényegi – emberi – lehetőségek, lét-lehetőségek, lét-módok, *dynamisok*, ill. *energeiak*.³³

Az tehát, hogy a *dynamis*, a lehetőség, a mozgás és a változás elve, azt jelenti voltaképpen, hogy a mindenkori és az éppen *energeiában*, az éppen működésben levő erőket, mozgásokat és változásokat is, azoknak a továbbnyíló vagy pontosan a beszűkítő tagolására ugyancsak a *dynamis* veszi majd mindegyre és ismét át, ill. magába és magára. Éspedig ugyancsak a további *energeiak*, a további *actualitasok entelecheia*-szerű – pontosabban: *entelecheia*-értelmű – diverzifikálásának, vagy ellenkezőleg, a megmerevítésének és a beszűkítésének az irányába. De nem csak „utólag”, hanem a működés, az *energeia* működése közben is, hiszen a működés maga ezalatt még számos lehetőségre nyitott...

Az *entelecheia* Arisztotelész egyik legcsodálatosabb gondolata és szava. Talán ő maga alkotta meg arra, hogy vele a dolgok s a folyamatok, valamint a velük kapcsolatos emberi tevékenységek

33 Ezért, ill. ebben az értelemben írja Arisztotelész a *Metafizikában*, hogy valójában még a geometriai tételek (teorémák) is bizonyos *dynamisok*, lehetőségek *energeiai*, aktualizálódásai gyanánt és révén vannak felfedezve. Legalább a felfedezésükhöz mégiscsak szükséges gondolkodói és kutatói erőfeszítések, ill. tehetségekkel-képességekkel való felruházottság tekintetében. Hiszen, maga a gondolkodás, ill. a megismerés erőfeszítéseinek a tényleges lefolytatása is kimondottan *energeia*, azaz, a gondolkodás képességeinek, tehetségeinek, *dynamisainak* – vagyis a lehetőségeinek – az olyan aktualizálódása, amelyből és amelynek a tényleges művelésében egyúttal állandóan újabb s újabb gondolati – ez esetben geometriai – belátások *dynamisa*, lehetőségei merülnek fel és körvonalazódnak majd. Lásd Arisztotel: *Metafizica*.(Cornea), 306. o. 1051a, valamint 353. o. 1061b.



lényegének, azok lényegi *rendeltetésének* – tehát az így és nem pusztán a „cél” gyanánt értett *telosának* – előbb a *dynamis* sokszínű, ill. ellentmondásosan meghatározatlan feszültségeiben, majd pedig az *energeianak* az immár kimondott működésben álló erőiben érvényre jutó mozgását és változását... lényegileg, mintegy ki- és beteljesülés gyanánt lássa és nevezze is meg. Amikor tehát – a *dynamis(ok)* s az *energeia(k)* egymásnak feszülő és egymással összefonódó erőinek a mozgalmasságában – a létező a maga rendeltetésére, a maga rendeltetéséhez, és ily módon, mintegy a maga beteljesüléséhez is jut.³⁴ Ezért is fordítja-értelmezi Heidegger az *entelecheiat*, „önmagát a végben bírás” gyanánt.³⁵

Maga a rendeltetés – vagyis a létezőnek ama végzete, amelyben tehát az *entelecheiaként* önmagát immár mintegy a saját végében bírja – nos, az persze nem a létezőtől, ill. annak a létkapcsolataitól vagy a világtól kívülről adódik vagy adatik. Inkább arról lehet csak szó, hogy az *entelecheia* éppen hogy sajátos és talán kitüntetett-„kivételes” *energeia*. Olyan *energeia* – olyan működés tehát, amely voltaképpen a létezők, a maguktól növe meg a csinálmányszerű létezők lényegi (*ousia*), valamint a többi kategoriális erőinek, ill. ezekben az erőkben megtörténő, *végbe-menő* olyan mozgása és mozgatottsága, amelyben a létezők a maguk saját, sajátos és tulajdonképpeni tartására és kinézetére, *eidosára* érkeznek. Amelyben tehát azok a saját és sajátos világban-létükre és világiságukra immár valóban a maguk lényegi, körvonalazott, tagolt és tulajdonképpeni felruházottságainak, lehetőségeinek és képességeinek a horizontszerűen mindegyre kihívó és megpróbáltató irányában és értelmeiben, a saját és sajátos létértelmeire és létrendeltetéseinek az immár a *vég(ük)ben-álló* és immár ekképpen is *működő-ható*, fennálló birtokába (*ousia*) jutnak és érkeznek...

Csakis az *entelecheiában*, ill. csakis az *entelecheia* révén lesznek tehát a létezők – a maguktól növekedők (*physis*), a természeti létezők, de az emberi művek és csinálmányok is – azok, ill. olyanok, amik és amilyenek ők valójában. És csak az *entelecheiában*, ill. az

34 I. m. 294. o. 1047a; 305. o. 1050b

35 Lásd Heidegger, Martin: *I. m.*



entelecheia révén állnak bele a létezők a maguk alkotmányos, valamint *tovább alkotmányozó* helyére és hívására a természetben, a *physis*ben, meg az abból teljesen új és sajátos lét-dimenzióként kinövekedő és ekképpen saját erőkre – saját *dynamis*ra, *energeiara*, ill. saját *entelecheiara* rendeltetve – szert tevő emberekben, emberi művekben s az ugyancsak mozgó emberi világban is.

Az *entelecheia* tehát nem a befejezettség – mondja Heidegger is³⁶ – és még kevésbé a kimerítettség. Nem a lehetőségek, a *dynamis*ok, s nem az *energeiak* kimerítettsége, kifulladására. Hanem inkább *eidos*. Vagyis kinézet, s mint ilyen, a létezőknek a maguk határaiban (*peras*), a megmutatkozó körvonalalaiban való – „belülről” tartó, „kívül”, a szélein pedig kifelé irányuló – kiállása, ill. kitettsége. Inkább arról van tehát szó, hogy az *energeia* révén az *entelecheiában*, vagyis az önmagát a vég(é)ben bírásban válik csak a lehetőség, a *dynamis*, a maga lényegiséghez-tartozásával, valamint a maga működésre-irányultságával és működésre-szorultságával együtt, valóban *lehetséges*, ill. *lehetőség gyanánt*, tulajdonképpeni módon *láthatóvá*. Egyfelől úgy, mint valami, ami éppen a vég, a végben állás irányából volt-lett eleve megragadva s az *energeiában* felkarolva. Másfelől azonban pontosan az *entelecheianak* az immár a végben álló be- és átláthatóságában-kinézetében (*eidos*) merülnek, ill. merülhetnek fel újra a *dynamis* lényegiségének a gazdag mozgalmasságában és sokszínűségében mindaddig rejtőző, meg nem látott, újabb vagy pedig annak a mozgásában és a változásában egyenesen újonnan kialakuló lehetőségek is. Amelyeket az *energeian* át az *entelecheia* immár nem pusztá – tendenciálisan, ill. az *ousia* révén ugyan tagolt, de az ellentéteitől mégis csak elhomályosított meg egyidejűleg össze is kuszált, meghatározatlan *dynamis*okként – lehetőségekként, hanem már az önmagát a végben bírás kitettségében és e kitettség kihívó *reflexivitásában* (pl. a változó körülmények közepette való „megfelelőségében”) kimondottan *újabb* lehetőségekként, sőt, egyenesen *új lehetőségesekként* mutathat meg és fedeztethet azután ugyancsak *eidetikusan* körvonalazott módon fel. Tehát az új(abb) *lehetséges* kinézet(ei)re való

36 Uo.





tekintettel és általa-általuk körvonalazottan. Vagyis az új, ill. az újabb lehetséges végében és annak a tényleges bírására a lét-re s a lét-be kiállítottan vázolvá azt fel.³⁷ Tehát sem az *energeiával*, sem pedig az *entelecheiával*, a *dynamis*nak, a lehetőségnek a természetesen lényegi horizontjai semmiképpen nincsenek sem kimerítve, sem túllépve sem pedig egyszerűen „meghaladva”, hátrahagyva.

Magának az embernek a rendeltetése pedig pontosan az, hogy – a *physis*ből s a *physis*ben új és sajátos dimenzióként kinőve, valamint saját magában és saját maga által is növelve-nevelődve – az *energeia* s az *entelecheia actusaiban* és *actualitas*aiban (benne tehát azoknak a működésben levő, kemény, de ugyanakkor adakozó erőiben) mindegyre, elsősorban mégis a *dynamis*ra, a lehetőségre utaló tekintettel és érvényességgel keresse, kérdezze, kutassa, ér-

37 Itt akár Heidegger példáját is felvehetjük, ill. továbbgondolhatjuk az asztallal. Eszerint az asztal elkészítése már eleve mindig az asztal *eidos*ának, a kinézetének nézőpontjából történik. Ennek a függvényében választódik először is ki a *dynamis*a tekintetében az arra éppen alkalmas, ill. az ennek valóban megfelelő – tehát nem akármilyen – fa. De ugyancsak az asztal – mintegy előre adott és megszabott – *eidosa* határozza meg azt az *energeiat*, azt az elkészítésben hozzáértően, szabályszerűen – azaz *paradeigmatikusan*, ill. a *techné* meg a *praxis* szerint – munkába lendülő erőt és erőket is, amelyeknek a hatására és amelyeknek a működésében-munkájában azután az alkalmas fából valóban az előzetesen felvázolt *eidos*nak megfelelően kinéző és illetően magát már a végében, az *entelecheia*ban bíró asztal majd el is készül. Vagyis létre-jön. Csakhogy – és itt túl kell menjünk a heideggeri példa közvetlen célzatain és hatósugarain –, valójában éppen ekkor, vagyis immár elkészülve, ill. a vég(é)ben állva (*entelecheia*) tapasztalhatjuk, és szemlélhetjük *ismét* meg az adott asztalt, a csinálmányt... annak pontosan az *egyéb*, ill. a *más* lehetőségeire való tekintettel is. Arra való tekintettel is, hogy pl. más kinézetű, más anyagú (mondjuk kőből, bronzból, kovácsolt vasból vagy műanyagból készült), más formájú – több vagy kevesebb lábú, magasabb vagy alacsonyabb, kerek, hat- vagy nyolcszögű stb. – asztalok is lehetségesek, ill. egyenesen „szükségesek”, „hasznosak” és mutatósak. Azaz, pontosan az *entelecheia*ban, a végben-állásban s az elkészültségben válik ismét számos és eredetileg, ill. mindaddig nagyon is a meghatározatlanságban levő vagy tartott *dynamis*, újabb lehetőség immár *eidetikusan* is körvonalazott módon és immár kimondottan *lehetséges* gyanánt láthatóvá s az *energeia* számára – ugyancsak kimondottan, kihívás és feladat gyanánt – valóban felvállalhatóvá is. Lásd Heidegger, Martin: *I. m.*





vényesítse és alakítsa is mindenkoron a maga lehetséges – persze lényegileg megkötött, de – lerázhatatlanul világszerű és „dinamikus”, ám problematikus történeti létmódozatait, létvonatkozásait és létlehetőségeit.

Az ember rendeltetése tehát az, hogy ő még a törvény- és a szükségszerűségekben is – történelmileg megismerve, félreismerve vagy éppen hogy „megerőszkolva” azokat – az „adottságokkal” együtt, ill. kimondottan az adottságokban magukban (is) – tehát az *energeiakban* s az *entelecheiakban* is egyaránt – pontosan a lehetőséget, vagyis pontosan a *dynamis* újabb horizontjait keresse, lássa, találja meg, és – saját történelmi, ill. mindenkori létértelmeinek a megértett, ill. meg nem-értett irányában és „érdekeiben” – juttassa is kimondottan lét-érvényre azokat. Ide értve azt is, amikor bizonyos lehetőségekkel – mondjuk a betegségek fenyegetéseivel – kapcsolatosan mi emberek éppen azoknak a (pl. a megfelelő védőoltásokkal való) elfolytására, ill. azoknak a mindenkori ismeretek, tapasztalatok, technikák és megfigyelések-kutatások alapján, módján és értelmében lehetséges gyógyítására – ugyancsak és nagyon is *létmódszerűen!* – törekszünk.

Mindezt természetesen annak a belátásnak az alapján, ill. annak a belátásnak a kimondott – faktikus és történeti – érvényesítése gyanánt, hogy a betegség maga is a legközvetlenebbül az élő, az élet lényegéhez (*ousia*) tartozó lehetőség, vagyis *dynamis*. Abban a megint csak legközvetlenebb értelemben is, hogy – mint erről már volt is néhány részletesebb szó – számos betegség, számos kór okozója maga is élő lény. Ilyenek a bacilusok, a paraziták és bizonyos tekintetben a vírusok stb. is. Valójában és komolyan megfontolva a betegség lényegi élethez-tartozásának, ill. megfordítva, az élet betegséggel való lényegi kapcsolatainak az egyrészt sajátos, másrészt azonban nagyon is alapvető dolgait, ezekkel az élőlényekkel kapcsolatosan is fel kellene merülnie az egészség, valamint a betegség kérdéseinek! Amelyekben azt is be kellene ismételtlen látnunk, hogy igenis, a kórokozók – amelyek maguk is élőlények – nos, az ő lehetséges (*dynamis*) *egészségük* pontosan azt jelenti, ill. egyenesen abban áll, hogy – a természetük s a lényegük (tehát a *physisük* és az *ousiajuk*) szerint – megtámadhatják és végletesen alá is áshatják



stb. egy-egy másik élőlény egészségét. Azaz, *megbetegíthetik* azt. S ezzel ellentétben betegek, ill. a lehetőségeikben fogyatékosak vagy gátoltak ezek a kórokozók, ha az ilyesmire valahogyan – tehát teljesen vagy csak részben – képtelenek. (Pl. a védőoltásokban használt víruselemek vagy a korábban éppenséggel „legyengített” vírusok stb.)

Miközben ellenük – legyenek tehát a maguk részéről ezek a kórokozók egészségesek vagy pedig éppen gátoltak meg betegek – az általuk megtámadott élőlény, és pedig ugyancsak a maga saját természete és lényege (*physis*e és *ousia*ja) szerint, valamilyen módon és mértékben, nyilván az ő saját és sajátos lehetőségei, *dynamis*ai értelmében harcol, védekezik. Ebben a mozgalmasságban, ill. valóságos harcban – amely tehát egyfelől az élő lények, élő *ousi*ak lényegi háborúja, *pollemosa* a *physis*ben és a *physis* szerint, és amely, másfelől, közben és ezáltal, állandóan és mindegyre egymás természeti és lényegi lehetőségeinek, *dynamis*ainak, ill. *energei*ainak meg *entelecheia*jának a kölcsönös privációja, *steresise* által is tagolt –, pontosan ebben a harcban és az élethelehetőségek lét-módozataira, azoknak az amplitúdójára meg a deficienciáira, ill. közvetlenül az élőlény életére kimenő mozgalmasságban körvonalazódik voltaképpen az egészség s a betegség mindenkori és faktikus – de mindegyre a lényegét, ill. lényegileg involvált – lét-szituáltsága is.

Vagyis az itt felvázolt lét-ben és értelemben vett lehetőségek, *dynamis*ok révén, ill. a hozzájuk valójában éppen hogy ő általuk viszonyuló – az emberre kimondottan *vonatkozó* – léttörténetileg és történelmileg tagolt létezés gyanánt.

A létre, a létezőkre s a létükre való tekintettel tehát „betegség” s „egészség” nem is valamiféle – pusztán ellentett, ill. egymást egyidejűleg egyszerűen kizáró – „élőlét-állapotok”, hanem sokkal inkább: lehetséges, élő és nagyon is mozgalmasságos és mindegyre lényeginek bizonyuló *élőlét-módok*. Olyan élőlét-módozatok, amelyeket az élő horizontszerű létlehetőségeivel kapcsolatosan pontosan *ezek* a lehetőségek, valamint ezeknek a lehetőségeknek az egymásba kapcsolódó és egymáshoz folytonosan harcban kapcsolódó, ill. egyenesen ebben a harcban körvonalazódó privációja, *steresise* révén és által szerveződő és átszerveződő *ousi*ak – mindegyre tehát lényegi



viszonyulások és (sajátos emberi) vonatkozások – tagolnak mindenkor. Történetileg, történelmileg, ill. elevenen és mozgalmasan. Azaz a *dynamis*, az *energeia* s az *entelecheia* – tehát a mozgás és a változás egymásba kapcsolódó és egymáshoz is küldő, egymást kibontakoztató vagy éppen beszűkítő – *physis*beli, ill. a *physis*ből (is) eredő-származó meg azt is érvényesítő (bezáró vagy megnyitó, valamint új dimenziókkal gazdagító) elve, *achéja* szerint.³⁸

Mert valójában – mondja Arisztotelész a *Metafizika* V. Könyvének a kevésszer figyelembe vett 12. fejezetében – a *steresis*, a priváció, a hiány, a hiányosság, a megfosztás is voltaképpen *dynamis*, azaz lehetőség. Mint ilyen, az is az *ousia*hoz, a lényeghez, annak a „milyenségéhez” kapcsolódik, ill. egyenesen tartozik. Ami ugyanis tönkre mehet, ami csorbulhat, az igenis bír, birtokában van, rendelkezik a tönkremenés, a csorbulás, a károsulás stb. lehetőségeivel. Hiszen a tönkremenés, a csorbulás meg a károsulás lehetősége éppen azt jelentik a maguk „pozitivitásában” – pontosabban a maguk *eidetikus*, azaz létező kinézetére való lényegi tekintettel –, hogy az illető létezőnek, valamilyen értelemben, ill. vonatkozásban, vagy valamilyen módon és mértékben, hiányzik a kitartás vagy a fennmaradás és megőrződés *dynamisa*, lehetősége, ereje, képessége.

Ilyen a betegségeknek mint az élő létező bizonyos létlehetőségeitől való *létmód-szerű* megfosztottságának, ill. a létmódjai csorbulásának vagy károsulásának a lényegi – tehát e létező lényegéhez s e lényeg horizontszerű tagolódásához és tagolásához, az egészség lehetőségeivel sajátosan, tehát nem „logikailag-fogalmilag” ellentett, hanem ahhoz meghatározatlan *dynamisként egyidejűleg* kötődő lényegi lehetősége is.³⁹ Maga a betegség elsősorban, ill. el-

38 A lét-, az életlehetőségek ezért – tehát a *physis* s a lényeg, az *ousia* alapján és szerint – mindig élettörténetileg is tagolódnak. Egyáltalán a természeti élőlények, akárcsak az ember számára is. Mások az ifjú, a felnőtt s mások az idős élőlény létlehetőségei. Ami pedig a bennünket megécsicsk különös tekintettel érdeklő embert illeti, azzal kapcsolatosan is világos, hogy – élettörténetileg – az ő számára is bizonyos lehetőségek tendenciálisan szűkülnek, mások azonban bővülnek vagy elmélyülnek.

39 Lásd Arisztotel: *Metafizika*. (Št. Bezdechi) 183–184. o. 1019b





sődleges vonatkozásában az egészség privációja, ill. megromlása, hiányossága vagy egyenesen a hiánya ugyan, de mint ilyen, mégis lényegileg a birtoka, kimondottan a (saját) „pozitív” tulajdona (*ousia*), s nem pusztán valamilyen külsődleges „attribútuma” a betegnek, a betegen élő embernek.

Miközben persze a betegség nem pusztán az adott betegségnek az immár tolakodó, immár megkerülhetetlen, „pozitív” és tagolt jelenléte, hanem az egészségnek – éspedig éppen hogy a maga egész-mivoltának a megfosztottsága, a *steresise*, a privációja és a hiányként való feltűnése és „jelentkezése” is. Ilyenkor tehát az egészség nem pusztán nem-levőként, nem pusztán mint valami nem-létező, hanem sokkal inkább kimondottan *hiányzóként* tűnik – éspedig mindegyre kihívóan – fel. A betegség „alkalmával” tehát az egészség elsősorban nem egyszerűen „megsemmisül” vagy eltűnik, hanem tulajdonképpen hiányzik, azaz a megfosztottságba s ezzel együtt, ill. pontosan ekképpen a lehetőségbe, vagyis a lényeggel ugyancsak és eredendően kapcsolatos *dynamis*ba vonul. Éspedig kimondottan magának a betegségnek az *energeia*ja s ennek az *energeia*nak a *dynamis*hoz mért, általában értett elvi „korábbisága” által.

*Energeia*ra jutott-lépett dinamikus *steresisként* – tehát az egészséget károsító, csorbító és megfosztó *actusként* –, a betegség többnyire olyasmi ezért, ami magát az egészséget a *dynamis*ba, a lehetőségbe nyomja vagy hordja („vissza”), és azt a maga *entelecheia*ja szerint ott is tartja... De úgy, hogy közben – vagyis tulajdonképpen károsulva, csorbulva és hiányozva – az egészség azért *dynamisként*, lehetőségként – legalábbis többnyire – mégis csak megmarad, megőrződik. Amikor azonban az egészség *dynamis*át, az egészség lehetőségeit, a betegség *energeia*ja – mondjuk a mindenkori gyógyíthatatlan betegségek esetében – már fel is számolja, ill. már meg is semmisíti, nos akkor ez bizonyára pontosan magának a betegségnek a *betegség gyanánt való entelecheia*jának – tehát a maga végében-állásának – tekintendő. Ebben állnak tehát a betegség tulajdonképpeni vég-veszedelmei és vég-fenyegetései az élőlény, ill. kimondottan az ember számára is.

Ez a kapcsolat tehát/azonban egészen más, mint a „betegség” és az „egészség” „viszonya” és főként egészen más annál, amit az





egészség s a betegség „ellentétéről”, mint „ellentétes fogalmakról” szoktak mondani. Hiszen, a betegség s az egészség – elsősorban *dynamisként* értett, ill. az ebből szervesen és az erők feszülései által az *energeiában* s az *entelecheiában* tagoltan tovább bontott és felvázolt – kapcsolata, valójában a lényeghez, az *ousia*hoz, annak a tagolóadásaihoz és a kapcsolataihoz, ezeken át pedig éppen hogy a *physis*hez irányított és küld is mindegyre. Mert meggyógyítani, azaz ismét „egészségesé” tenni csak azt a beteget lehetséges, ill. meggyógyulni csakis az a beteg képes, akinek a *physis*szel, a természettel kapcsolatos lényege, *ousiaja* valamilyen mértékben és módon a maga kapcsolataiban – pl. a kórokozókkal, ill. azoknak a lényegével való kapcsolataiban – (még) rendelkezik az egészség lehetőségével. Vagyis az egészségnek a lényeg, az *ousia* s a *physis* szerinti erőinek a *dynamis*ával. Az egészség ama *dynamis*ával tehát, amelyhez, ill. amelynek a lényegi erőihez azután a gyógyító erők meg a gyógyítás erőfeszítései is – éppen az *energeia*juk, az *actus*ra hozásuk érdekében és irányában – persze mindezen erőknek a mindenkori ismertsége stb. alapján és a birtokában valamiképpen majd kapcsolódhatnak is.⁴⁰

Semmit sem értünk tehát meg sem a betegségből, sem pedig a *steresis*ből mindaddig, ameddig – mintegy mechanikusan kiragadva a dolgokat – azt szajkózzuk, hogy márpedig a priváció, a *steresis*, a hiány lényege „a számára ellentétes lényeg”.⁴¹ Hogy tehát a betegség „szubsztanciája” (sic!), lényege valójában a – valahogyan ugyancsak általánosan értett – egészség volna. Amelynek a

40 Cseppet sem véletlen tehát – még ha a gondolatok horderejét nem is értik többnyire (lásd pl. Peter Kouba ezzel kapcsolatos tanulmányát) –, hogy zollikoni szemináriumaiában a betegséget Heidegger is, és pedig egyenesen Platónhoz, de kiváltképpen azért mégiscsak Arisztotelészhez kapcsolódva, kimondottan *steresis*, priváció, ill. hiány-hiányosság gyanánt értelmezi. Nevezetesen az emberi létehetőségeknek, s mint ilyen, az emberi szabadságnak a privációja, a korlátozódása, a hiányosságai és a beszűkülése, valamint ennek a beszűkülésnek a létmód-szerű kihívásai gyanánt ragadja meg. Lásd Kouba, Petr: I. m. 59–80. o., valamint Heidegger, Martin: *Zollikonner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*, Herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1987, különösképpen a 180–187. o.

41 Lásd Kouba, Petr: Uo.





steresisében, a privációjában, a károsultságában, a hiányában, ill. kimondottan eme hiány révén a betegség voltaképpen „létezik”. Hiszen az ilyesmi elsősorban ahhoz a felületességhez meg képtelenséghez vezet, mintha a betegség(ek)nek nem is lenne mondhatni „saját” azonossága és lényege. Márpedig láthattuk, hogy legalábbis az élő kórokozóknak, igenis saját és sajátos létük – következésképpen lényegük is – van! A konkrét bacilusok, gombák, vírusok, élősködők stb. meglehetősen meghatározott és a saját létüknek, lényegüknek megfelelő tagoltságú, tömörségű és lényegű, nagyon is körvonalazott betegségeket váltanak ki. Másodsorban az ilyesmi ahhoz az ugyancsak felületes vélekedéshez vezethet még, amely azt is sugallja, hogy a betegség „meghatározásához” és megértéséhez ezáltal valóban elegendő is lehetne magának az egészségnek a „meghatározása”... plusz... ennek a meghatározásnak a *steresis*hez, a privációhoz való valamiféle „viszonyítása”.

Valójában azonban a *steresis* is *viszony*, amely éppen hogy az *ousiat*, a lényeget érinti és – nyilván a maga mindegyre privatív módján és a maga mindegyre privatív erőivel – azt mintegy újragolja, és ezáltal módosítja és/de mozgósítja is.⁴² Csakhogy az *ousia* mindenféle módosulása – erről szoktunk a leggyakrabban megfeledezni! – *lényegi*!

Az a módosulás tehát, amely a *steresis*, a priváció *dynamisa* révén az *ousiában* s az *ousiával* történik, az nem egy egyébként mozdulatlanul és változatlanul elrejtett „lényegnek” („szubsztanciának”) a maga „attribútumaival” és „akcenciáival” való külsődleges kapcsolatainak, ill. e kapcsolatok külsődlegességeinek a megváltozása, hanem – e mögött, ill. ezzel együtt –, magának a lényegnek a módosulása.

42 Ne feledjük, hogy a *Kategóriákban* Arisztotelész nagyon is sokatmondóan *hagyja nyitva* azt a kérdést, hogy vajon az *ousia*, a lényeg, a maga kategóriális szerkezetének a tagolódásaiban – elsődleges, másodlagos stb. – nem maga is *viszonylagos-e*? Akárcsak az összes többi kategória? Lásd Arisztotelész: *Kategóriák*, 49. o. 8a (Az is igaz, hogy – mint ezt egy előző lábjegyzet idézetében láthattuk is –, a legtöbb magyar kiadásban (is), az *ousia*, a lényeg kategóriáját, továbbra is – helytelenül és értetlenül – „szubsztanciára” fordítják.)





A betegségnek s az egészségnek az *ousia*a tehát egyfelől ugyanaz, hiszen úgy a betegség, akárcsak az egészség valójában ugyanannak az élőlénynek a lényegi létlehetőségeit képezik. Vagyis valójában ugyanannak az élőlénynek az *ousia*, a lényeg(e) szerinti – de elvileg meghatározatlan – *dynamis*ai. Másfelől azonban a betegség *steresis*-jellegű *dynamis*ának az *energeia*a, az *actualitasa* révén – valójában az egészség ellenében – újra-tagolt, módosított, ill. a létre, a létlehetőségeire ily módon hozott *ousia*, voltaképpen már *másféle alkotmányozásban* is áll. Olyan alkotmányozásban, amely éppen a lényeket illetőleg más és éppen a lényeket illetőleg új is.

A beteg ember persze nem egy másik ember... De ennek ellenére kétségtelenül *más ember*⁴³, mint aki azelőtt ő egészségesen volt és mint akivé majd meggyógyulva ő ismét válhat. Éspedig pontosan a létét, a létlehetőségeit, s mint ilyen, a maga lényegi vonatkozásainak, létmódjainak a kibontakozását, ill. a gátoltságát vagy ezeknek a reflexivitását – azaz a hozzájuk való mindenkori és mindegyre ugyancsak létmód-szerű viszonyulását-vonatkozását-értelmezetttségét – illetőleg *más*.

Úgyhogy – és nyilván – itt nem két, különböző, az ellentéteikben már-már kapcsolattalanná is vált lényegről és nem is egyszerűen egy és ugyanannak a lényeknek pusztán a két, különböző, ill. egyesesen ellentétes pusztán „hiposztázisáról” van szó, hanem egyedül arról, hogy (és ahogyan) az *ousia*, a lényeg révén, ill. azt mindegyre sajátos módon tagolva, az egészség és a betegség – (lét)horizont, s mint ilyen, *dynamis*, vagyis lehetőség gyanánt – a maguk ellentétségének az egyidejű meghatározatlanságában ugyan, de az *energeiak* s az *entelecheiak* ugyancsak lényegi irányjaiban és értelmeiben tartoznak – a *physis*ben mindenkor harcosan „összebékülve” és egymástól leválaszthatatlanul – egybe.

Az élő *ousia*a, lényege ugyanis éppen a *physis* szerint az, ill. olyan, hogy ő egészséges meg beteg is lehet. Hogy tehát ő az ilyesminek – pontosan a lényege (*ousia*) és a *physis* szerint – a lehető-

43 Tehát nem „ugyanaz”... csak éppen „más” külsőségesként körvonalazott „helyzetben”.





ségeiben, a *dynamis*aiban kimondottan és sajátos módon ki van téve. Lévéen, hogy ő elsősorban az *ousia* s a *physis* szerinti kapcsolatokban, valamint sajátosan ember-, ill. ittlétként, folyamatos és mindegyre kihívó vonatkozásokban áll. Amelyek persze az *ousiak*, a lények kapcsolatai és vonatkozásai is. A *physis*ben, helyesebben a *physis* eredeti és eredendő – mindegyre ekképpen pontosítandó, újra-megragadandó, újra-körvonalazandó és újra-érvényesítendő – értelemeiben.⁴⁴

Nem véletlen tehát, hogy mi emberek a betegségeket egyszere ragadjuk meg egyfelől a maguk sajátos mivoltában – tehát egyáltalán mint betegséget, ill. mint egy meghatározott és sajátosan körvonalazódó betegséget – ugyanakkor másfelől és ettől leválaszthatatlanul gyógyítás lehetőségeinek a vonatkozásaiban is. Azaz a hiányzó, ill. a mindegyre más és másképpen hiányzó... s mint ilyen más, és másképpen lehetséges – „új” vagy „visszaállított” – egészség vonatkozásában is.

A betegség *energeia*jában, *actualitas*ában az egészség tehát mintegy a *dynamis*ba, a lehetőségbe vonul (vissza), éppúgy ahogyan egészségesként, az egészség *energeia*jában az élőt a betegség *dymanisként*, lehetőségként: lényegileg fenyegeti. Ennek ellenére – s ezt újra kihangsúlyozzuk – a betegség távolról sem pusztán a hiányzó egészség, ill. az egészség mint tagolatlan hiány, hanem annak mindegyre sajátos és meghatározott alkotmánya van, amely a maga *energeia*jában egyben az egészség mindenkori – a lehetőségbe nyomott, tartott és vonult – *dynamis*át, annak az alkotmányát is megszabja. Hiszen minden betegségben és minden betegben más és másképpen, más és más mértékben, módon vagy idő alatt stb. lehetséges az egészség. Ide értve annak a kimondott lehetetlenségét, tehát a betegség meggyógyíthatatlanságának a lehetőségét is. Tehát az egészségnek a – legalább valamilyen mértékben és formában való – visszaállíthatatlanságát is.

44 Ezzel – vagyis a *physis* eredendő értelemeivel s jelentésével – kapcsolatosan lásd részletesebben a *The Sacred, Or the Bright Sounds of Silence – A thinking-experiment on nature, related (and created) to Heidegger and Hölderlin* c. tanulmányunkat a *Philobiblon, Journal of the Lucian Blaga Central University Library*, Cluj, University Press, XIV. (2009) kötetében, 219–231. o.





Ez is csak azt mutatja azonban, hogy ebben az összefüggésben – ontológiailag, egzisztenciálisan, ill. valóban – a *steresis*, a megfosztás, a hiány s a hiányzás távolról sem kizárólag a betegséggel kapcsolatos. Hanem, hogy maga az egészség sem más, mint voltaképpen a betegség *steresise*. S mint ilyen, a betegség *dynamisa*, lehetősége. Akkor és úgy van tehát valóban élő és mozgalmas egészség, amikor eközben a betegség – az *ousia* s a *physis* horizontszerű talajában – mindegyre a maga *dynamisa*iban, a maga lehetőségeiben és lehetőségességében áll, leelkedik, ill. ott is tarttatik. Egyébként semmi „alapja” és értelme nem lenne minékünk, embereknek – egészségesen – az egészség ápolásával, további biztosításával, megőrzésével foglalkoznunk.

Ami azonban mindeközben – tehát úgy az egészség *energeia*jában, akárcsak a maga módján a betegségek *energeia*iban is – hiányzik, az *steresis* gyanánt pontosan egyszerre: *dynamis* és *eidos* is. Vagyis, egyaránt lehetőség és egyaránt kinézet is. Tehát távolról sem valamilyen üres és pusztá „fogalmi” stb. nem-lét. Hiszen a betegség *energeia*ja az immár a *dynamis*ba vonult egészségnek úgy a (hiányzó) kinézetét, akárcsak annak – az újra való – lehetőségeit vagy a lehetetlenségeit is, éspedig a kinézetükre való tekintettel mutatja fel.

És ez persze megfordítva, az egészségre, az egészséghez való emberi vonatkozásra is érvényes. Mert egészségesen egészséges életmódra, egészséges életvitelre törekedni, ill. egészségesen megelőző-védő oltásokat kutatni, feltalálni és alkalmazni stb. nem jelent voltaképpen mást, mint arra törekedni, hogy a lehetséges, ill. egyenesen a lehetségesekként fenyegető – tehát az (egyelőre) *steresisként*, vagyis hiányzó gyanánt *dynamis*ban álló – betegségeket, úgy a maguk mindenkori ismert és előrevetített kinézetére (*eidos*ára), akárcsak azoknak a minket, embereket fenyegető lehetőségeire (*dynamis*aira) való (többé vagy kevésbé körvonalazott, de ugyancsak mindenkori) tekintettel és faktikusan is feltárni, felvázolni, érvényesíteni és megragadni.

Ide és így értve tehát – visszatérve és megismételve! – azt is, hogy bizonyos lehetőségekkel, például a betegségek lehetőségeivel-fenyegetéseivel, *dynamis*aival kapcsolatosan mi emberek, éppen





hogy azoknak az elfojtására, a privációjára, azoknak a *steresis*ben s így a *dynamis*ban tartására törekszünk. Illetve azt is, hogy a be-
tegségeknek a már *energeiai*hoz, *actualitasai*hoz való vonatkozásainkban – ugyancsak a velük kapcsolatos mindenkori ismereteink, tapasztalataink, technikáink és megfigyeléseink-kutatásaink alapján, lét-módján és értelmében – mi azoknak a mindenkor éppen lehetővé vált és tett gyógyítására, kimondottan, sajátos és számunkra mégiscsak „jellemző”, ill. egyenesen saját *létmódszerűséggel*, *faktikus egzisztencialitással* törekszünk.

Nem a pusztá meghatározatlanság tagolatlanságában tehát, hanem kimondottan az emberi kérdésség és a meghatározott emberi kérdések – *kategoriális*, tehát mindegyre *tematikus*, *tematikusan szétnyíló*, ill. *összefutó* – értelem-irányainak, valamint az általuk felmerített mindenkori *lehetőségeknek* a tényleges, a történelmi és kimondottan lét-szerű, létmód-szerű és létre-hívó – pusztító, azaz a velük harcban álló, vagy ellenkezőleg, az őket éppen gazdagító – és kihívó egybetalálkozata gyanánt.⁴⁵

Legyenek ezek a lehetőségek akár olyasmik, mint mondjuk a – már felelegetett – veszélyek vagy a fenyegetések! Hiszen a veszély is mindenekelőtt lehetőség. Olyan, amely azon a módon van – éspe-

45 Azt, ill. az olyasmit, hogy mi emberek még a törvény- és szükségszerűségek kemény és félreállíthatatlan, számunkra tehát felszámolhatatlan „adottságaihoz” is elsősorban *lehetőségek* gyanánt viszonyulunk, mi sem bizonyítja ékesebben, mint maga az emberi történelem. Például, hogy a gravitáció kemény és megmásíthatatlan földi és bolygóközi törvényét és egyelőre mindegyre működésben, *energeiában* levő erejét – mi emberek az „egyenesre” s az egyre magasabbra emelkedő épületeink kivitelezésére és biztonságos működtetésére használjuk/értékesítjük. Mint ahogyan ugyanazt az erőt, ill. a vele kapcsolatos és történelmileg alakuló tudásunkat meg mindenféle képességeinket (*dynamis*) a repülőgépeinknek s az űrhajóinknak stb. a földfelszínről való felemelkedéséhez és egyáltalán a működtetéséhez szükséges *dynamis meglátására*, valamint az azt immár kimondottan *lehetőségként* is körvonalazó kiszámítására és – az *energeiában* való – munkába állítására „alkalmazzuk”.



dig kimondottan lehetőség, *dynamis* gyanánt, tehát a maga (lehet-
séges) (elő)jövésével, azaz a jövővel kapcsolatosan – tematikusan
vagy akár atematikusan feltárva és felfedve, mint ami hozzánk tar-
tozva vagy pedig miránk tartva, bennünket fenyeget, s ami emi-
att, általunk éppen hogy elkerülendő, kivédendő, ill. legyőzendő.
A *fenyegetés* pedig – pontosan a *deficienciák sajátos lehetősége(i)*
ként – vagy a létmódjainkat, vagy pedig egyenesen a létünket, az
életünket illeti és érinti.

Ilyen veszély és ilyen fenyegetés nekünk, emberek számára (is) a
betegség, a betegségek lehetősége. Amelyektől ezért – egészségesen
vagy immár betegen –, tartunk, ill. egyenesen *félünk* is. Az emberi
félelem azonban távolról sem pusztán holmi „szubjektív” és lebe-
gő „érzelem”, hanem kimondott és tulajdonképpeni *tapasztalat*.
Amelynek – illetén – éppen hogy kérdés, ill. egyenesen kihívás-
és megpróbáltatás-szerkezete van. Úgyhogy – pontosan emiatt – a
félelem nem is pusztá lemerevedés vagy bénultság, hanem egyfe-
lől mozgósító, másfelől pedig éppen hogy előre tekintő, ill. elővi-
gyázatosságra és körültekintésre sarkalló tapasztalat. Amely tehát
pontosan arra sarkallja az embert, hogy belássa és valamiképpen
fel is vállalja úgy a betegségekkel kapcsolatos, akárcsak a tőlük való
félelmeihez kötődő tapasztalatainak az őhöz tartozó és a reá is
tartó, lényegi kérdés- és kérdésesstruktúráját.

Ezért aztán a félelem, kiváltképpen pedig a haláltól való félelem,
a maga nagyon is alapvető módján – ahogyan ezt Hobbes a *Le-
viatánban* igen mélyrehatóan és részletesen elemezte is⁴⁶ – struk-
turálja és alkotmányozza az emberi létezés mindenkori történe-
tiségét.⁴⁷ Hiszen a betegségekben, valamint a betegségekől való
félelmeinkben nem csupán az általuk okozott szenvedésektől meg
a létlehetőségeink deficienciáitól, csorbulásaitól félünk, hanem –

46 Thomas Hobbes *Leviatánjával* kapcsolatos részletesebb és átfogóbb ezirányú
elemzéseinket lásd a KÉRDÉS-PONTOK a történelemhez, a halálhoz és a sza-
badsághoz c. kötetünknek a *Leviatán és az emberi dolgok* c. Exkurzusában.
Cluj-Napoca (Kolozsvár), Presa Universitară Clujeană, 2008, 47– 75 o.

47 Nem csupán az elszigetelt emberi egyedek, hanem a közösségek és a civi-
lizációk is állandó párbeszédben vannak a félelemmel, írja Jean Delumeau
a félelem (nyugati) történetének szentelt nagyszerű és alapos kutatásában.
Lásd Jean Delumeau: *Frica în Occident (Secolele XIV-XVII) – O cetate
asediata*. București, Editura Meridiane, 1986, I. Kötet, 7. o.

végző soron – a haláltól s annak a betegségek által körvonalazott és meghatározott⁴⁸ lehetőségeitől.

Ennek a belátása nélkül teljesen érthetetlenek maradnak nemcsak az orvoslásnak a mindenféle és a mindenkori módozatai és erőfeszítései – *recte*: az orvostudomány maga –, hanem az egészségügyi szokások, szabályok és rendelkezések is. Akárcsak számos olyan magatartásformák és típusok, mint amelyeket például Boccaccio örökített meg a *Dekameron*ban.

A betegség, a betegségek *lehetősége* nekünk, emberek számára, ilyen veszély és ilyen fenyegetés tehát. Amellyel kapcsolatosan már az eddigi fejtegetéseinkből is remélhetőleg meggyőző módon kiderült, hogy benne nem egy „olyan lehetőségről” van szó, amelyet – hitelesen, ill. a maga egész amplitúdójában – a lehetőség(ek) „valószínűségeinek” a számolgatása vagy latolgatása közben érthetnénk meg. Hiszen – mint már említettük is – „valószínűség” csak ennek vagy annak a betegségnek „van”, ill. számítható ki. Bármennyiről legyen is bármikor szó. Valójában azonban a betegségnek az itt felvázolt és még tovább mélyítendő módon megértett lehetősége, *dynamisa* nélkül egyáltalán nincsen, ill. nem is létezik élet. Tehát élő sincsen.

Ez nyilván nem azt jelenti azonban, hogy egyfelől már nem is lenne-létezhetne egészség, ill. hogy másfelől ezzel a betegség valamiféle „normalitásra” tenne-tehetne szert. Hanem sokkal inkább és sokkal mélyebbre vivő értelemben, „csupán” arról és annyiról van szó, hogy ezek a „terminusok” – mint az „egészség”, a „normalitás” stb. – éppolyan „problematikusak”, mint a „betegség” maga. És arról is, hogy ezeknek a „terminusoknak” a „problematikussága” és lényegében pontosan magának – a most már cseppet sem „terminológiai” értelemben vett – *betegségnek* a kérdésességeivel

48 Hiszen mindegyik – mindenkor már kezelhetetlenek, gyógyíthatatlannak bizonyuló – betegségnek megvan a maga meghatározott és sajátos „mechanizmusa”, útja és módja, amelyen és ahogyan az – végül – a beteg halálát okozza, ill. annak a meghalását tagolja. És amely más és más mondjuk az agyvérzés, az AIDS, az Alzheimer-kór stb. esetében. Lásd Sherwin B. Nuland: *How We Die – Reflexions on Life's Final Chapter*. New York, Vintage Books, A Division of Random House Inc., 1995, 279. o.

kapcsolatos. Hogy tehát itt nem is annyira, ill. nem is elsősorban „terminológiai”, „logikai” vagy „episztemológiai” stb., hanem tulajdonképpen egzisztenciális és történelmi, valamint lét-történeti (ontológiai) problematikusságról van lényegében szó. Olyan „problematicusságról”, amelyet annak a teljes felszámolása, kiküszöbölése, ill. végleges eltüntetése irányában nem is lehet meghaladni, ill. rajta valahogyan túllépni. Például az ismeretek szaporítása és az eljárások meg a technikák tökéletesítése vagy a „fogalmak rendezése” révén. Hanem amelyet minékünk – persze a mindenféle és a mindenkori ellene-ellenük irányuló törekvéseink és erőfeszítéseink közepette – egyfelől *tisztázni*, másfelől pedig *megérteni*, és végső soron, *felvállalni* kell. Ezt a tisztázást, ezt a megértést és ezt a felvállalást is persze lényegében lehetőségként, tehát lényegében *dynamisként* fogva fel.

Lehetőségként tehát az élő szervezet egészséges is és beteg is lehet. Ezért hangsúlyozza már Arisztotelész is, hogy az orvosi tudás egyaránt foglalkozik úgy a betegséggel, akárcsak az egészséggel is. Egyaránt van tekintettel úgy az egészség megőrzésére, akárcsak annak a betegséggel szembeni visszaszerzésére is, azzal a betegséggel szemben, amellyel az orvostudomány megfigyelő-kutató művelése – végeredményben – annak a meggyógyításának vagy pedig legalább az enyhítésének a célzataiban és erőfeszítéseiben szembesül és foglalkozik.

Maga a betegség – tehát az immár aktualizált, az immár *actusban*, *energeiában* álló betegség – mindig egy bizonyos *steresis*, egy bizonyos megfosztás, priváció, ill. deficiencia. Csakhogy sohasem pusztán az „egészségnek” – vagyis a tisztán formális értelemben, valamiféle ideális állapotként felvázolt „egészségnek” – a privációja, hanem olyan *eiven deficiencia*, amely az előtt a maga lényegére, s mint ilyen a maga egész-voltára való tekintettel érinti. Pontosabban a betegség lényegében az élő *létmódjainak*, azok lefolytatásának és ugyanakkor ezen lét-lehetőségek érvényesítésének, megragadásának az ugyancsak létmód-szerűen tagolódo privációja és deficienciája.

Egzisztenciális – tehát immár kizárólag az emberrel, az ittléttel kapcsolatos értelemben – a *deficiencia* mindig a *létmódoknak*,



azok világszerű tagolódásának és érvényesítésének a privációja. Amelyek eközben természetesen mindegyre lényegileg is a lehetőségekkel, a saját világszerű lehetőségekkel kapcsolatosak, ill. állnak egyenesen vonatkozásban. Azokkal lehetőségekkel tehát, amelyek maguk sem pusztán holmi esetleges „állapotok” gyanánt, hanem folytonosan tagolt mozgalmasságként és sajátos horizontszerűséggel szerveződnek. Olyan horizontszerűséggel, amely eleven módon a világban s a világgal is együtt tagolódik, ill. változik az „időben”. Azaz a történelemben s az „élettörténetben” is. Amely ezért éppolyan mozgalmas, változó és eleven, akárcsak az emberi létmódok maguk, melyek ebben a történelemben és élettörténetben, a saját lét-, világ- és horizontszerűségükkel együtt szélesednek, szűkülnek vagy szerveződnek át.

Egészen vázlatosan szólva, az „emberi létmódok” olyan sajátos megnyilvánulások, ill. eljárási-magatartási módozatok, amelyek révén, amelyekben, ill. amelyeknek a segítségével az ember saját magát – a saját létezését meg önmagaságát – *történelmileg* ittlevőként, történelmileg jelenvalóként elhelyezi, megvalósítja és ténylegesen le is folytatja. Éspedig mindegyre a maga világát alkotó és megalkotó többi létezővel, ill. a többi emberrel, itt-léttel való sokszínű és sokirányú viszonyainak és kapcsolatainak az ugyancsak mindenkor *jelenvaló és jelenlevő kihívásainak* a lehetőségekre, a lét- és a létmódok lehetőségeire összpontosuló megragadása és felvállalása révén, ill. közepette. Úgyhogy a mindennapi dolgokkal kapcsolatos – és cseppet sem elhanyagolandó vagy lebecsülendő – gondoskodó foglalatosságoktól egészen a tudományok, a technika, a művészetek, a vallások meg persze a filozófiák műveléséig, ill. a különböző intézmények és szervezetek felvázolásáig és működteséig tulajdonképpen mind egy szálig az ember sajátos létmódjainak tekintendők. Emiatt például a természettudományok sem csupán az idők során felgyülemelő, gazdagodó vagy pontosabbá váló elméleteknek, képleteknek és kísérleteknek a gyűjteményei, hanem lényegében emberi létmódok. Éspedig olyan, ill. pontosan azok a létmódok, amelyekben s amelyek révén az ember, az ittlét – az a létező tehát, mely a léte lefolytatásának a kérdésességeiben és e kérdésességek általi késztetéseiben ezeket a tudományokat felfede-



zi és műveli – az illető tudományok révén saját magát a „természet” általánosabb és ugyancsak kérdéses és kihívó összefüggéseiben – azokhoz persze sajátosan hozzá is tartozva – elhelyezi, lefolytatja, érvényesíti és fel is vázolja.⁴⁹

De, visszatérve, világos azonban az is, hogy a *deficienciák* – lévén, hogy azok lényegében az embernek, az ittlétnek a világban való benne-létének, a mindenkori szituáltságának, ill. a maga saját *létlehetőségei* kibontakoztatásának és az érvényesítése kimondott *létmódozatainak* a deficienciái, s mint ilyen, eredendően, lényegileg és mindegyre megkerülhetetlenül kihívóan problematikusak is – nos, világos, hogy ennek ellenére a deficienciák mégsem pusztán holmi nyers meg szűk értelemben vett „negativitások” és „hiányok”. Ellenkezőleg, mivel a *deficienciák* az emberi létezéshez, annak a tényleges lefolytatásához, mint annak lehetőségei lényegileg tartoznak hozzá, azok egyben mindegyre mozgósítják is az ember nevezetű (itt)létezőt. Elsősorban persze az éppen „adott”, az éppen fennálló és körvonalazott deficiens létmódozatai irányában és tekintetében, másodsorban (és ugyanakkor) a többi létmódozatot illetően is.

Tehát az akadályok lehetséges meghaladására, a hiányok, a hiányosságok s az örök lehetséges kitöltésére és kiküszöbölésére vagy pedig a privációk, a megfosztottságok lehetséges kompenzálására, ellensúlyozására stb. mozgósítják. Éspedig kimondottan, hiszen mindezek csakis a deficienciák konstitutív *negativitásainak* az immár megkerülhetlenné vált kihívásaiban és nyomasztó ösztönzéseiben-készítéseiben lesznek tulajdonképpen láthatókká, mérlegelhetőkké, valamint a maguk voltaképpeni jelentőségében, súlyában és egzisztenciális „szerepeiben” érhetőkké, meg persze, felvázolhatókká és felvállalhatókká.

A betegség tehát, mint már hangsúlyoztuk, az emberi lénynek, az ittlétnek a maga mindenkor *lehetséges* létmódozatai és létlehetőségei ugyancsak lehetséges egész-létére – „egész-ségére” – utaló, ill. ahhoz egyenesen és faktikusan küldő és kimondottan vo-

49 Legyen ez akár a természet dolgainak vagy az állapotainak a megbontása, a tönkretétele.



natkozó deficienciája, *steresise*, privációja. Ez persze ugyanakkor azt is jelenti, hogy, *reflexive*, az emberi betegséget az is jellemzi állandóan, hogy az ugyancsak deficiens és privatív-megfosztó módon – tehát megint csak kihívások, ill. akár tovább bonyolódó kihívásokként – azokat az emberi és ugyancsak létműszerű lehetőségeket *is* érinti, amelyek révén, ill. kimondottan *amelyekben* a beteg ember, a beteg itt-lét, a maga *saját* lehetséges létműdjainak a *deficienciájához, deficienciáihoz viszonyul*, ill. *viszonyulhat*.

Bármennyire is legyen tehát a betegség mindegyre „körülírva” vagy „körbehatárolva” – tehát mint ez és ez a meghatározott és saját szerkezettel, ill. „pozitivitással” stb. rendelkező betegség – az sohasem marad meg csupán egy bizonyos és meghatározott-körvonalazott deficienciának *lenni*. Hanem mindenkor egy olyan deficienciát, ill. *deficiencia-összefüggést* is képez egyben, amely egyrészt a beteg létlehetőségeinek az egészére meg az „összességére” is kivetül,⁵⁰ s mint ilyen, másfelől, kimondott *egzisztenciális deficienciákat alakít ki*, ill. képez *ezekhez a deficienciákhoz való* – ugyancsak lényegileg egzisztenciális, ill. létműszerű – *lehetséges reflexív* viszonyulásban, vonatkozásban és velük kapcsolatosan is.⁵¹

50 És itt elég talán csak arra utalni vagy hivatkozni, hogy még egy „egyszerű” heveny influenza is igen alaposan érinti és deficiens értelemben módosítja nem csupán a beteg alapvető önellátó képességeit, ill. annak az úgymond „fizikai” lehetőségeit és teljesítményeit, hanem a szellemi képességeit vagy a pszichikai diszpozícióit is. Vagyis a létműdozatainak, tehát a létlehetőségeinek az összességét.

51 Arisztotelésznek a saját magát kezelő-gyógyító *beteg orvossal* kapcsolatos példáját is természetesen csak ebben a horizontban lehet elevenen meg tartalmas életszerűséggel értelmezni. Úgy tehát, hogy még a beteg orvosnak – vagy az orvos-betegnek – is szüksége van valakire, aki összegyűjti, elkészíti, ill. beadja neki a „gyógyszereit”, aki gondozza stb. ... még akkor is, ha nem ez a gondozó vagy ápoló, hanem éppen a beteg orvos az, aki a diagnózist megállapítja és a betegség kezelését voltaképpen megszabja. Az tehát, hogy ő orvos, ill. hogy ebben az esetben éppen hogy a saját maga orvosa... csep-pet sem számolja fel vagy módosítja lényegileg azt a mégiscsak alapvető vonatkozást, hogy ő igenis beteg, s mint ilyen, deficiens módon éppen hogy a maga létműdjainak a lehetőségeiben, ill. az ezekhez való – ugyancsak létműd-szerű – viszonyulásainak, vonatkozásainak a lehetőségeiben van –





A betegség tehát ebben az irányban is éppen hogy a *lehetőséget*, vagyis pontosan az élő létezésének a lehetőségeit hozza játékba, ill. vonatkozásba. Éspedig elsősorban azoknak a beszűkülésére, az akadályozottságára, ill. a korlátozására – tehát a deficienciájára – való tekintettel. Úgyhogy a betegség – eleve, a maga lényege szerint – szűkíti és korlátozza a beteg képességeit, ill. annak az élet- és létlehetőségeit; s persze ezek érvényesülésének, lefolytatásának a lehetőségeit is – létszerűen! –, közvetlenül meg közvetve is kimon-
dottan érinti s befolyásolja. Miközben annak a világát, ill. egyáltalán a világhoz, a létezőkhöz és a léthez meg a saját önmagasságához való vonatkozásait is ténylegesen ebben az értelemben és irányban érinti és szervezi át. És a betegség *szenedésként*, *szenedés gyanánt* is éppen azt jelenti, hogy a beteget annak létlehetőségeiben és létképességeiben – éspedig bennük meg velük kapcsolatosan is –, egyfelől, egyenesen *deficienciákat* és *privációkat* képező módon, másfelől pedig mindegyre eme lehetőségeknek és képességeknek az egészére, az egész-mivoltára utaló tekintettel érinti, módosítja és szervezi át. A szenedés ezért távolról sem pusztán „fizikai” szenedést – és még kevésbé csak fájdalmat – jelent, hanem azt a deficienciát, ill. azt a megfosztást-privációt, amely, tendenciaként, a szenedő létmódzatainak a lehetőségeit és ezeknek a létmódoknak a minőségeit a maguk összességében, ill. egészében célozza meg, érinti és szövi is át.⁵²

szintén deficiens módon! – érintve. Tehát létszerűen és létmód-szerűen is gátolva, ill. akadályozva van.

- 52 A fentebbi gondolatok további kihangsúlyozása érdekében megint csak egy Arisztotelészhez is közel álló példához, a *vak* ember példájához fordulhatunk. Ez egyrészt fogyatékoságnak, másrészt pedig betegségnek számít. Fogyatékoságként a vaktság a látás hiányát, a látás képességének, *dynamis*ának a hiányát, a *steresis*t, megfosztottságát jelenti. A vak ember persze ember... csakhogy olyan, aki eme, az emberi fajhoz lényegileg tartozó képességnek, tehát ennek az emberi lehetőségnek az ugyancsak lehetőségként – hiszen, láttuk, a *steresis*, a priváció is *dynamis*! – való megfosztottságának az *energeia*jában él. Ez a nagyon is *meghatározott*, „körvonalazott” deficiencia azonban őt nem pusztán a világ látó, tájékozódó, távolságaira-közelségeire, színeire stb. való tekintettel érvényesülő tapasztalásától fosztja meg, ill. gátolja, hanem, ezzel együtt, neki egyáltalán a világban való mozgási, közlekedési,





A betegség tehát elsősorban a beteg világban benne-létének, a világának, a létmódjainak a lehetőségeit, ill. azoknak a pászttáját, kimondottan *deficienciákként* affektálja, érinti és befolyásolja. Ezáltal pedig a beteg *világa* is egyfelől beszűkül, másfelől azonban át-szerveződik meg át is rendeződik. De – az említettekén túl – vajon még milyen irányokban, ill. milyen értelmekben?

Mindeddig a betegséget elsősorban az élő, az élet létlehetőségeként tárgyaltuk. Olyan lehetőség gyanánt tehát, amely olyannyira magának az életnek a lényegéhez tartozik, hogy ténylegesen is részt vesz az életnek a mindenkori természeti és a történeti körvonalazásában és tagolásában. Az ember, az ittlét azonban, mint ezt eddig is többször felemlítettük, a betegségekhez – és nem csupán az emberi betegségekhez –, legfőképpen és nagyon is sajátos meg jellemző vonatkozásként, éppen hogy orvosilag, ill. voltaképpen orvosinak tekinthető szempontok által meghatározott módon és módzatokban viszonyul, vonatkozik. Amelyek azonban – s ezt sem lehet elégszer kihangsúlyozni – szintén magának az embernek, az ittlétnek a saját, a jellemző és mindenkor meghatározott történeti létmódjai.

És pedig pontosan azon létmódjai, amelyekben az ember, az ittlét, a betegségekhez, mindenekelőtt azok *lehetséges* megfigyelésének, a *lehetséges* megismerésének-tanulmányozásának, azok *lehetséges* megelőzésének, a *lehetséges* kezelésének-enyhítésének

tájékozási stb. lehetőségeit is hátráltatja, deficitálja. Arról nem is beszélve, hogy az emberi kultúra megvalósításainak a számos vonatkozásaihoz – pl. a vizuális művészetekhez, a filmművészethez stb. – való hozzáférésben is fogyatékosítja. Miközben a vakság – akárcsak mindenféle fogyatékoság – az illetőnek folyamatos *stresszt* is jelent és képez. Amely azután – előbb utóbb – az immunrendszerét, a keringési rendszerét, de az idegrendszerét stb. is megtámadja. Betegsékként azonban a vakság fogyatékosága már tanulmányozandóvá válik. Ezalatt kiderül, hogy többféle, ill. más és más rendellenes tényezők által képzett vakság létezik. És talán az is, hogy igenis, a vakság bizonyos „váltfajaiban” *lehetséges* a fogyatékoság csökkentése-enyhítése vagy annak az akár részleges vagy a teljes felszámolása is.



vagy pedig egyenesen a *lehetséges* meggyógyításának a perspektíváiból és célzataiban viszonyul. De amelyek – ahogyan ezt is felhoztuk már a vizsgálódás elején – egyáltalán nem merítik azonban ki sem az embernek a betegségekhez való kapcsolatai-viszonyai változatosságának az „egészét”, sem pedig azok létsúlyainak a teljes mélységeit. Mint ahogyan ezeknek az „szituáltságoknak” – tehát a betegségeknek –, illetve a hozzájuk való viszonyulásoknak és vonatkozásoknak az *értelmeit* sem merítik természetesen ki.

Most már talán mélyebben érthetjük meg, hogy *miben is áll* ezeknek a betegséghez való sajátosan emberi, ittlébeli viszonyulásoknak és kapcsolatoknak a lényege? Talán mélyebben és egyben tagoltabban érthetjük már meg, hogy az embernek a betegségekhez – kiváltképpen pedig a saját maga betegségeihez – való sajátos viszonyulásainak és vonatkozásainak a lényege éppen az, hogy ő – és pedig pontosan ezekben a létmódszerű vonatkozásokban, ill. ezeken keresztül – a maga számára a betegségeket kimondottan úgy fedi fel, körvonalazza és rögzíti, mint olyan sajátos és mindegyre konstitutív értelemben *problematikus lehetőségeket*, amelyek pontosan úgy, ill. azon az ugyancsak specifikus és meghatározó módon tartoznak *lényegileg* a saját *létéhez* kihívóan hozzá, hogy közben éppen hogy ennek a létnek, a lefolytatásának, az ugyancsak lét- és létmódszerű lehetőségeit is valódi *deficienciákkal* érintik és fenyegetik. És amelyek az ember számára és a maga léte által *továbbra is folyamatosan* ugyancsak elsősorban kérdéses és kihívó lehetőségek gyanánt, ill. egyáltalán a lehetőség szempontjaiból körvonalazódnak mindegyre. Vagyis azoknak a lehetséges megelőzésének-kikerülésének, a lehetséges meggyógyításának, a lehetséges enyhítésének, a lehetséges el- és befogadásának vagy a lehetséges felvállalásának az ugyancsak kérdéses, ill. a lehetséges mindenkori megfigyelésének, megismerésének és rendszeres kutatásának az erőfeszítéseiben és célzataiban körvonalazódó – persze szintén létmódszerű – további és folyamatos lehetőségei gyanánt.

Voltaképpen ilyesmi történik még a mindenkor éppen gyógyíthatatlannak bizonyuló betegségekkel, ill. a bennük szenvedő, akár a már „terminális fázisban” levő betegekkel kapcsolatos ún.

palliatív medicinában is. A betegségek *actualitasa, energieaja* s az általuk képzett vagy kiváltott mindenféle *deficienciák* az embert mindegyre pontosan azoknak lényegi lehetőségek gyanánt való, ill. lehetőség-mivoltuk lényegiségének az akár éppen „lehetetlen” felvállalására is *kimondottan és létmódszerűen* ösztökélik és irányítják. Vagyis elsősorban olyan létlehetőségek gyanánt való belátásra, felvázolásra és felvállalásra ösztönzik, amelyek az ember *mindenkori* létlehetőségeit minden esetben *deficienciákkal*, ill. megfosztásokkal, privációkkal s a maguk egészére-összességére utaló tendenciális tekintettel fenyegetik, ill. érintik.

Úgyhogy a betegség lehetőségének, valamint a betegségnek mint lehetőségnek a specifikuma éppen az, hogy a betegség az élet élésének, az élet lefolytatása deficienciáinak az *ugyancsak élő* – s mint ilyen az élethez magához lényegileg tartozó – fenyegető és veszedelmes lehetősége. Olyan *deficienciák* kihívó lehetősége, amelyek azonban – mindegyre, kimondottan és faktikusan – az embert *saját maga felé fordítják* (vissza). A betegség tehát olyan élő lehetőség, amely egyfelől maga az élet számára konstitutív *deficienciák* lehetősége, de amely, másfelől pedig – és pontosan élő meg emberi lehetőség gyanánt –, ugyanakkor lényegileg *reflexív*. S mint ilyen, egyben magát az életet építő, magát az életet alakító, tagoló meg persze átalakító lehetőség is.

És itt elég lesz talán a hosszan tartó és mindegyre kiújuló, mondjuk a középkori, pestis vagy fekete himlő stb. járványokra utalni. Amelyeket akkoriban sem megfékezni, sem pedig meggyógyítani nem lehetett s azok ezért valójában immunológiailag, ill. biológiailag kimondottan átszervezték, átrendezték az általuk megtámadott emberiséget. Hiszen az illető betegségeket akkor csakis azok a „kivételes” egyének élhették és élték is túl – tehát csak azok „szaporodhattak” tovább – akik valahogyan, ill. valamilyen mértékben már eleve rendelkeztek a kórokozókkal szembeni ellenálló képességgel, immunitással. S akiknek a maguk ellenálló képességét az utódaik számára is sikerült átörökíteniük.

De természetesen az említett járványok nem csupán biológiailag alakították át az általuk megtámadott emberiséget, hanem társadalmilag, ill. mentálisan is. Például a közegészségügyi intézkedések és intézmények vagy pedig a demográfiai nyilvántartá-

sok stb. megjelenésének és szigorúbb érvényesítésének a tekintetében is.⁵³

A betegség, akárcsak a betegség lehetősége tehát az emberre utal, az emberre vonatkozik, az embert érinti és az emberhez is tartozik. Nem csak az emberi testet, nem csak az emberi lelket vagy az emberi értelmet érinti. Az ember betegnek tekinthető, a maga személyes egzisztenciális egészében, a világban benne-létének az egészében és a maga élet-, ill. létmódjainak, valamint e létmódok lehetőségeinek az egészére való tendenciális tekintettel. Miközben persze a beteg embernek a lehetséges világa is éppen ezen a sajátos módon konstituálódik és körvonalazódik. A világ, amelyben ő pontosan ezen a módon – vagyis beteg gyanánt – találkozik, a többi, a más, a másik emberrel-emberekkel is. Legyenek bár azok (is) betegek vagy pedig egészségesek.

A betegség mint lehetőség tehát az élet deficienciáinak az ugyancsak élő lehetősége, amely ugyanakkor és voltaképpen a beteg élet-, ill. létlehetőségeinek, létképességeinek a létmódszerű deficienciáit is eredményezi és képezi. Ez azonban – tovább menve – azt is jelenti, hogy a betegség kimondottan *az a deficiencia*, az a lét-kihívás és az az egzisztenciális kérdésség, amely – a hozzá való sajátosan emberi, ittlét-szerű viszonyulásban és vonatkozásban – a maga részéről egyfelől megalapozza, másfelől pedig a felszínre is hozza az olyasminek, mint az orvostudománynak úgy a lehetőségét, akárcsak a mindenkori ténylegességét is. Hiszen egyáltalán *azért van*, ill. *azért művelünk* mi emberek fáradságosan meg akár veszélyesen *saját létmódunk gyanánt* olyasmit, mint az „orvostudomány”, mert egyfelől léteznek és mindegyre lehetőségek a különböző betegségek, s mert másfelől, azokhoz mi az eddigiek során már többször is körvonalazott, sajátosan emberi (lét) módjainkon keresztül viszonyulunk-vonatkozunk. Úgy, ill. egyenesen abban a tudományban és gyakorlatban tehát, amely a betegségeket sohasem a maguk pusztá *energeia*jában, *actualitás*ában tekinti és ragadja meg, hanem – kutatva, vizsgálódva, cselekedve

53 Lásd még Ruffié, Jaques; Sournia, Jean-Charles: *Les épidémies dans l'histoire de l'homme (De la Peste au Sida) – Essai d'anthropologie médicale*. Paris, Flammarion, 1984, 16–17. o.

stb. – azokra ugyanakkor mindegyre mint meghatározott módon körvonalazódó és az időben, a jövő időben (is) fenyegető lehetőségek gyanánt néz.

Csak hogy a lehetőségek, elsősorban, ill. többnyire pontosan a *deficienciák* révén, ill. kimondottan a *deficienciákban*, azoknak az immár megkerülhetetlennek bizonyuló kihívásaiban válnak többnyire láthatókká és beláthatókká is. Szintén a *deficienciák* révén válnak azok a maguk nyomasztó kérdésességeiben és ugyancsak kimondott módon – tehát egy-egy kimondott és mindenkor lehetségesen a végéig vitt, ill. ténylegesen ezen a módon le is folytatott kereső kérdésben – valóban felvállalhatókká. Amelyeket persze – most már egyenesen a betegségre/betegségekre való lehetséges tekintettel – a szóban forgó orvostudomány is sohasem pusztán a maguk éppen adott vagy adódó „realitásában” ragad meg, hanem mindegyre azok lehetséges kezelésének, enyhítésének vagy a meggyógyításának a keresésével-kutatásával egyetemben. Olyan kezelésmódok kutatásával egyetemben, amelyek ebben a kutatásban, ill. eme kutatás révén szintén lehetőségek gyanánt körvonalazódnak. Lehetségeseként. Vagyis éppen hogy olyan lehetőségek gyanánt, amelyek persze, a maguk mindenkori, meghatározott és tagolt szituáltságában, éppúgy fejlődhetnek vagy megszülehetnek, mint ahogyan kátyúba is ragadhatnak. Lehetőségekként azonban nem tűnhetnek el... ez csakis az orvoslás, csakis az orvostudomány – vagyis egyáltalán az ember – eltűnésével, megszűnésével együtt történhetne meg.

És csak most láthatjuk be, ill. láthatunk rá igazán arra, hogy az „egészség” és a „normalitás” mindennapjaiban maga az egészség többnyire egyfajta még nem-nézett, következésképpen, többnyire még nem is látott valami marad. Az „egészség” és a „normalitás” mindennapjaiban tehát maga az egészség többnyire nagyon is *távol van mitőlünk*. És azt is csak most láthatjuk igazán be, hogy – elsősorban, ill. többnyire – éppen hogy a betegség deficienciájában és e *deficienciák* révén válik az egészség is tulajdonképpen láthatóvá és megtekintendővé. Tehát mint ami, *hiányozva*, immár valami olyasmivé lett, ami valóban eltávolodott. S mint amit, most – persze sajátos erőfeszítéssel – egy új és a maga lényegiségében már igazán láthatóvá (is) tett közelségbe kell valahogyan vissza-hozni.

A betegség deficienciáiban maga az egészség úgy tűnik fel és válik láthatóvá, mint valami, amit most az élet, az ittlét illető deficienciájától kimondottan és egyenesen vissza kell-kellene követelni. Az egészséget tehát vissza kell követelni a betegségtől. És ez a „vissza-követelés”, egyfelől, pontosan a betegség *lehetséges* gyógyulása, ill. annak az ugyancsak lehetséges kimondott meggyógyítása révén „történik meg”. Vagy pedig, másfelől, ennek a gyógyításnak és gyógyulásnak a megint csak (jövőbeli) *lehetőség gyanánt* való kutató körvonalazása és rögzítése révén. Legyen tehát ez a lehetőség csupán jövőbeli célokként vagy kívánalmakként stb. körvonalazva. Olyan lehetőségekként, kívánalmakként vagy célokként, melyek természetesen maguk is sajátos, nekik megfelelő kutatói-fejlesztési erőfeszítéseket igényelnek s ezekre is sarkallnak-szorítanak.

Ennek következtében úgy a betegségek, akárcsak a hozzájuk való emberi viszonyulások sajátos létmódjai is lényegileg – tehát lehetőségek gyanánt és a lehetőségek értelemben is – *történetiek*. Egyfelől abban az értelemben, hogy állandóan új vagy addig ismeretlen betegségek jelennek és jelenhetnek meg. Megjelennek például új vírusok vagy a vírusoknak az új mutációi, vagy pedig olyan új betegségek, amelyeket az ember világában, az életfeltételeiben, ill. az életmódjaiban történelmileg kialakuló új körülmények váltanak ki.⁵⁴ Másfelől azonban – egyáltalán a tudomány, kiváltképpen pedig az orvostudomány fejlődésének, ill. ezeknek az általános életvitelre gyakorolt hatásainak köszönhetően – bizonyos betegségeket fokozatosan és jelentős területekről kiszoríthatnak, másoknak pedig – amelyek mindaddig gyógyíthatatlanoknak bizonyultak – egyszer majd sikerül megtalálni-felfedezni és általánosítani a gyógy módjait.

A betegség tehát, az élő létlehetősége gyanánt – megismételjük – maga is élő lehetőség. Amely, következésképpen, a beteg-„ben”

54 Újabb példaként a számítógépek használatának az elterjedésével kapcsolatosan megjelenő és egyre terjedő új betegségek.



élve, *maga is a beteggel együtt él*. S ez fordítva is érvényes. Természetesen úgy, hogy eközben, ill. a dolgok perspektíváira való tekintettel is a betegség csökkenti, deficitálja, fosztogatja stb. a betegnek az élet- s létmódjai lehetőségeit.

A beteg persze él, csakhogy ő a betegségével *együtt él*. A beteg azonban ugyanakkor a maga betegsége *ellen*, ill. egyenesen annak az ellenére és ellenében él. A betegség tehát átszervezi, átalakítja annak az életét, aki egyfelől vele együtt, másfelől pedig annak az ellenében is él, folytatja az életét.⁵⁵

Be kell látnunk és semmiképpen nem szabad sem letagadnunk, sem pedig elhomályosítanunk azt az alapvető körülményt sem, hogy pontosan a betegségnek az életben való és mind-egyre lényeginek bizonyuló, kimondott részvétele és jelenléte révén nem pusztán és nemcsak az „egészség”, hanem végső soron *maga az élet* kezd el közben – és pedig egyre körvonalazottabb, imponálóbb, megkerülhetlenebb és letagadhatatlanabb módon – a maga *valódiságában*, a maga *igazságában*, a maga *tulajdonképpeniségében* és a súlyában jelentkezni. Úgy kezd el tehát a betegségben az élet a maga tulajdonképpeni súlyában egyre letagadhatatlanabbul, megkerülhetlenebbül és faktikusan is kihívóan jelentkezni, mint ami lényegileg, eleve és konstitutíve *véges!* Pontosabban, *halandó!*

Úgyhogy, bár a betegséget semmiképpen nem tekinthetjük olyasminek, mint ami – mintegy „autonóm módon” – az életnek a valamiféle értelmét konstituálhatná egyenesen, az az ember számára mégis és mindenképpen egy olyan létmód, ill. a létmódoknak és a létlehetőségeknek olyan deficienciája, kihívása és nyomasztása – s mint ilyen az élettel való találkozásnak az olyan sajátos

55 A cukorbeteg, a *diabetes* például olyan betegség, amely a betegtől megköveteli egy teljesen új étkezési rendszer kialakítását, ill. egy számára bizonyára teljesen új kezelési- és életrend elfogadását és betartását is feltételezi. S amellyel így tehát „együtt is lehet élni”. De amely, ezzel együtt és ennek ellenére, – perspektivikusan – mégis csak megrövidíti az illető beteg életét. Vagyis annak a *halálához vezet*, ill. részt vesz ennek a halálnak az adott és személyes megtörténéseiben – a *Hogyan?-jának* és a *Mikor?-jának* stb. – a körvonalazásában. Azaz a halál tényleges „okozásában” is.





és lényegileg saját magához tartozó – útja is, amelyen, kérdezve-gondolkodva-cselekedve, mi emberek, a magunk számára *egyáltalán az értelmeknek* az eredeteit, a forrásait, a „természetét”, a súlyait és persze a perspektíváit meg a lehetőségeit is – egy-egy mindenkor megpróbáltató szembesülésben – de mégis csak *tisztázhatjuk*. Azokat az eredeteket és értelemforrásokat világhíthatjuk meg, amelyek végső soron csakis az emberi élet végességéből, pontosabban annak a halandó lényegéből fakadnak.

A betegség tehát távolról sem valamiféle esetleges „attributum” és nem is az életnek, ill. az élőknek pusztán csak egyfajta „állapota”, amelybe az ledermedve vagy végletesen éppen „beleesik”, belesodródik, hanem kimondottan lényegi, s ilyenén is lehetséges: *létmód*. Hiszen a betegség mint lehetőség tulajdonképpen nem is más, mint a létlehetőségek, az életlehetőségek és a létképességek, az életképességek deficienciáinak a lehetősége.

A betegség olyan lényegi és sajátos lehetőség tehát, amely az általában értett *lehetőséget* pontosan *a maga saját*, lényegi és bensőséges *deficienciájában* érinti. Ezáltal azonban a betegség – és pedig kimondottan ebben a deficiens és fenyegetett értelemben – mindegyre *reflexive* mintegy *vissza is fordítja* a lehetőséget, a lehetőségeket *saját maga, saját maguk felé*. És pontosan ebben, a saját maga felé, ill. a saját magához kimondottan visszafordított lehetőségben, annak a betegség által kiváltott, létrehozott és képviselt deficienciáinak a feszültségeiben jelennek – vagy legalábbis jelenhetnek – meg az értelmekre vonatkozó és nagyon is alapvető kérdések is. Olyan, kérdések, amelyek mindaddig talán fel sem tűntek, vagy amelyeket árnyékban tartottak meg állandóan elodáztak. De amelyek, immár kimondottan kérdezve és tisztázóan tovább is kérdezve őket, „új” és más értelmeket, „új” és más lehetőségeket is felmeríthetnek és körvonalazhatnak. Úgy a beteg ember számára, akárcsak azok részére, akikkel ő időközben „specifikus” emberi kapcsolatokba kerül. (Még akkor is, amikor – pl. a demenciák, vagyis az önazonosság, az önmegaság fokozatos, de teljes elvesztése esetében – ezek az új és más lehetőségek, voltaképpen és perspektivikusan, csupán a beteg „körüli személyek” számára maradnak majd meg. Akik számára a demencia úgy (is) mutatkozik ilyen-



kor mindig meg, mint *a saját létezésük fenyegető és bár jövőbeli, de igenis lehetséges módozata!*)

A betegség tehát – legalábbis a beteg létlehetőségeinek s azok létmódszerű érvényesítésének a deficienciái révén – egyfelől persze elszigetel, másfelől azonban új, meghatározott és sajátos emberi, ittléti kapcsolatok kiépítését is igényli, feltételezi, ill. egyenesen lehetővé is teszi. Hiszen a betegsége miatt saját maga felé fordítva és utalva a beteg ugyanakkor abba a szükségbe is kerül, hogy mások segítségét és gondozását kérje, ill. egyenesen szorgalmazza. Akik tehát – miközben a beteget gondozva, segítve vagy lehetőleg gyógyítva stb. fordulnak felé – egyben úgy tapasztalhatják és érthetik is meg *annak a betegségét*, mint ami egyfelől valóban *energeiában*, ill. *actusban* levő és persze privatív, megfosztó „adottság”, másfelől azonban lehetőség. Olyan lehetőség, amely – *túl* azon a betegen, azon az ittléten, ill. annak a perspektíváin, aki abban *aktuálisan* éppen szenved – *másokat* is megtámadhat, másokat is elérhet... Ideértve, persze *a kezelőt, a segítőt s a gondozót magát is!*

És pontosan ez az a vonatkozás, amely a lehető leglényegibb és legsajátosabb módon jellemző a betegség lehetőségeihez való kimondottan emberi viszonyulásra. Vagyis, hogy az ember úgy viszonyul – vagy legalábbis viszonyulhat – a betegségek lehetőségeihez, hogy eközben azokat olymódon tapasztalhatja, értheti meg, vázolhatja és *vállalhatja* saját maga számára fel, mint (a) *saját maga lehetőségeit*. Tehát mint a saját maga meghatározott, tagolt deficienciáinak a privatív lehetőségeit.

Ezzel szemben a nem-emberi élőlények – bár azok is az életük-höz lényegileg és belsőleg, tehát létszerűen hozzátartozó lehetőségként „rendelkeznek” létezésükben a betegségekkel – mégsem képesek ahhoz, ill. azoknak az *energeiaihoz*, az *actualitasaihoz* másképpen viszonyulni, mint olyan adottságokként kialakult állapotokhoz és folyamatokhoz, amelyek csakis és kizárólag az ő puszta élő létükben, annak az adott paramétereiben s ráadásul az életükkel együtt dőlnek mindegyre el.⁵⁶

56 Ha tehát pl. az állatok természetes önvédelmi rendszerei és ösztönei elég-



A betegség s annak a lehetősége tehát a beteg embert, illetve azokat az embereket, azokat az ittléteket, akikkel ő ilyenén lép meghatározottan tagolódo személyes, ill. személyek közötti kapcsolatokba és vonatkozásokba, valamint az embert „mint olyat” távolról sem *csupán* az egyáltalán megőrzendő és ápolandó vagy pedig a már éppen visszaszerzendő, visszakövetelendő „egészség” felé fordítja „vissza”! Hanem a betegség, a vele való szembesülés, ill. annak a kimondott és tematizáló felvállalása bennünket, embereket, egyfelől az élet „mint olyan felé” – s ezáltal persze a *physis* a „természet” felé is – fordít és irányít, másfelől azonban a mi életünk *lehetséges értelmének* a kérdésességei, a kihívásai, a körvonalazásai, a tétjei és az esélyei felé is mutat.

Azoknak a lehetséges értelmeknek a kérdésességei felé irányít tehát, amelyek – lényegében és tartalmasan – pontosan ennek az emberi, ill. pontosan ennek az ittléti életnek, élő-létnek a mindegyre egyediként és mindenkor megismételhetetlenként – tehát halandóként! – konstituálódó, körvonalazódó megéléséből és megértéséből származhatnak, eredhetnek, merülhetnek fel, tagolódnak és érvényesülhetnek csupán. Végső soron tehát az emberi betegség (is) és annak a lehetősége (is), bennünket embereket, mindegyre a lét s a lét-kérdés – és pedig mint saját és a létünkhöz létszerűen hozzátartozó kérdés – felé fordít. Lényegileg és súlyosan!

És csakis emiatt, valamint ezekből az – egyaránt ontológiai, egzisztenciális és történeti – alapokból kifolyólag foglalkozik az orvostudomány is, eredendően és lényegileg, nem csupán a betegséggel, a beteg mivoltjával és a meghatározott betegségekkel, és nem is csupán az egészséggel, hanem... a *halállal* is. Mert a betegség megjeleníti, felszínre hozza és láthatóvá, valamint egy-egy kimondott

telennek bizonyulnak a betegségek támadásaival szemben, akkor előáll az emberi – mondjuk az állatorvosi – beavatkozás szükséglete. A növényeknél pedig az agronómusé. E nélkül azonban, a betegségek adottságaival szemben, sem az állatok, sem pedig a növények nem „rendelkeznek” semmiféle egyéb védekezési stb. lehetőségekkel. Vagyis az őket megtámadó betegségekkel kapcsolatosan a „sorsuk” csakis az életük eme adottságainak a keretein belül dőlhet el. Illetve, *perspektivikusan*, az evolúció által s annak a fajra való tekintettel lehetséges – esetleges – új esélyei révén.



kérdésben felvállalhatóvá, tematizálhatóvá és tisztázhatóvá is teszi – vagy legalábbis teheti – úgy egyáltalán az életnek, akárcsak az emberi életnek, mint annak a konstitutív *végességének*, ill. (a persze emberi) *halálnak* a súlyait, a tétjeit, a lehetséges jelentéseit és jelentőségeit is...

Tehát az emberi élet mindenkor lehetséges – s mint ilyen mindigre problematikus – értelmeit is. Nem véletlenül hívjuk mi „súlyosaknak” éppen azokat a betegségeket, amelyek a beteget – közvetve vagy immár közvetlenül – pontosan az „életében” fenyegetik. Amelyek tehát őt kimondottan és már mintegy a közelből, a *saját halálával* fenyegetik.

Az ún. „halhatatlanok” számára azonban sem a betegségeknek, sem a szenvedéseknek sem pedig azok enyhítésének, a gondozásának meg a gyógyításának stb. egyáltalán és „elvileg” sem lehetne semmiféle súlya vagy tétje. Úgyhogy az ilyesmi az „ő számukra” semmiféle értelemforrások gyanánt sem szolgálhatnak. Következésképpen közöttük – sok minden egyéb mellett – például az orvostudomány sem születhetne meg...

Úgyhogy, egyáltalán a betegség, ill. a mindenféle betegségek végső eredetének és forrásának – nevezetesen az élet lefolytatásának reflexív deficienciája gyanánt körvonalazódó és tagolódó lehetőségének – voltaképpen az élet, a bármilyen élet konstitutív és lényegi *végessége* bizonyul. Hiszen az élő, annak az életét csak azért, csak úgy és csakis abból kifolyólag zavarhatja, fenyegetheti – egyáltalán! – bármi, ill. különösképpen az olyasmi, mint a betegség, mert az elvileg és lényegileg véges.

Ami pedig mármost az embert – vagyis mi magunkat – illeti, az ő élő ittlétét az jellemzi és teszi sajátossá is lét-szerűen, hogy ő nem egyszerűen „véges”, hanem voltaképpen *halandó*. Pontosabban – és ezen felül – az, hogy ő nemcsak hogy meghal, hanem akár *halandóvá is válhat*. Éspedig kizárólagosan a maga életének, a maga egzisztenciájának, annak a lefolytatásának az egyedi és egyedüli megismételhetetlenségében.⁵⁷

57 A halál kérdésével, ill. tematikájával, annak – az egyaránt ontológiai, egzisztenciális és történelmi – horizontjaival kapcsolatos részletesebb és

Abban a megismételhetetlen egyediségben és egyedüliségben (*egy-én-ségben!*) tehát, amelyet az ember – vagyis mi magunk – kizárólag az *önmagunk* halandó életének sokirányú, többértékű *lehetőségei* erőinek a – mindegyre persze kihívóan kérdéses és kimondottan is kérdező – felvállalása révén érthetünk lét-szerűen meg, ill. nyerhetünk tulajdonképpen el. Azoknak a lehetőségeknek a megértése, a tisztázása és a felvállalása révén tehát, amelyekhez bizonyára – ráadásul nagyon is lényegi, kihívó, veszedelmes és fenyegető módon – a betegség, a betegségek is kimondottan hozzátartoznak.

elmélyültebb elemzések érdekében lásd főként *A meghalásról* c. alaposabb tanulmányunkat a már említett *Halandóan lakozik...* c. kötetből (9–206. o.), valamint a *KÉRDÉS-PONTOK a történelemhez, a halálhoz és a szabadsághoz* c. kötetünk fejezeteit és tanulmányait. (Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, 253. o.)





II. fejezet¹

Betegség és szabadság

Ha kimondatlanul meg tematizálatlanul is, de valójában az emberi szabadság ügye – a maga hús-vér, egyéni, fajbeli és nembeli, valamint közösségi és történelmi lényegiségében és ténylegességében – a betegségről, kiváltképpen pedig az emberi betegségről folytatott prolegoména-szerű meditációink minden egyes eddigi momentumában és irányában már a kezdettől fogva jelen volt.

Hiszen, egyfelől, ugye, az emberről, annak a betegségeiről, ill. őneki az ezekhez való nagyon is sajátos és jellemző lét- és létmód-szerű vonatkozásairól volt és van is itt állandóan szó. Másfelől azonban az is ugyanolyan lényeges, hogy mindezeket a vonatkozásokat-viszonyulásokat, azoknak az ontológiai-egzisztenciális specifikumát mi szükségképpen éppen hogy *a lehetőség* összefüggéseiben, ill. egyenesen lényegi lehetőségek gyanánt valamint azoknak a horizontjaiban, a holdudvaraiban azonosítottuk. Mint ami úgy az emberi betegségeket, akárcsak az embernek a hozzájuk – meg egyáltalán az élőlények betegségeihez – való viszonyát-kapcsolatát, vonatkozását mindegyre történetileg kisajátítja. Amelyben tehát az emberi szabadság egyfelől folyamatosan módosul, ill. meghatározott módozatokon tagolódik (újra), másfelől azonban mindegyre történik, működik meg kimondottan lefolytatódik, azaz cselekszik is.

A betegséggel, a betegségekkel „kapcsolatos” – pontosabban: a velük kikerülhetetlenül összefüggő – szabadság természetesen nem abban áll, hogy mármint az ember teljesen megszabadulhatna tőlük és kiiktathatná azokat a maga létéből-életéből. Az ilyesmi

1 A fejezetet a Magyar Tudományos Akadémia Domus Scientiarum et Artium ösztöndíj-támogatásával írtam 2011-ben.





ugyanis egyszerűen és már csak azért is lehetetlen, mert – mint láttuk – a betegség éppen hogy az élő, az élet lényegéhez tartozik, s onnan az ilyesmit lehetetlen „eltávolítani”. Ezért tartozik a betegség az élő, valamint az ember létezésének a ténylegesen el- vagy kikerülhetetlen, s – legalább ennyiben – egyetemes, szükségszerű és mindenkori tapasztalataihoz.

Úgyhogy az emberi szabadság – a betegségekkel kapcsolatosan is – valójában csakis a rájuk, a kihívásaikra rákérdező, az őket értelmező, ill. a velük összefüggő faktikus-cselekvő, mindenkor és mindegyre (másképp) lehetséges történelmi belátásban és hozzáállásban áll. Pontosan annak a kérdező, értelmező, cselekvő (faktikus) – kimondatlan vagy kimondott – mindenkori belátásában, hogy a betegségek az élet s az egyén élete lényegéhez tartozva tartanak és tartoznak – fenyegető és veszedelmes lehetőségekként – öhozzá és/de öreá is. Hogy tehát a betegség egyfelől a csökkenése, a deficitálása, másfelől azonban *kihívása* is az emberi szabadságnak.

Világos ugyanis, hogy a betegség(ek) által képzett és körvonalazott lét, lét-„állapot”, ill. a velük kapcsolatos *deficienciák* – mint az ittlét, az ember létezési módozatainak és létlehetőségeinek a mindenkori privációi, megfosztottságai – egyben az ember, a beteg szabadságának a károsodását, a privációit, a megfosztottságait és a deficienciáit is jelenti(k). Azt tehát, hogy a betegség valóban és mindenképpen az emberi szabadságnak a tényleges csorbulása és a beszűkülése-csökkenése is. Ezt hangsúlyozza Martin Heidegger is egy Medard Bossal folytatott beszélgetés során.² Teljes joggal.

Eddigi elemzéseink s az ezekből kibomló következtetéseink azonban mégiscsak azt sugallják, ill. egyenesen arra köteleznek, hogy a továbbiakban alaposabban és részletesebben is belegondoljunk a dologba. Hiszen, ha a betegség végső eredetének az élet – minden élet – konstitutív végessége bizonyult, az emberi betegségeknek pedig éppen hogy az ember életével-létével és ontológiai-egzisztenciális specifikumával lényegileg kapcsolatos halál(a)..., akkor a betegség s a szabadság mindenkori összefüggése és kap-

2 Lásd Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare...* i. m. 202. o.





csolata, valamint ennek a tagolódása is, bizonyára összefügg az-
zal az ugyancsak lényegi viszonytal és vonatkozással is, amelyet az
emberi szabadság – egyáltalán! – az emberi halállal, az emberi élet
halálával, történetileg, sőt, magát a történetiséget alkotmányozó
vonatkozásként is „tart”. (Miközben természetesen szó sem lehet
arról, hogy úgymond emberbaráti megfontolások émelvényeiből
valahogyan „feldíszítsük”, „megédesítsük” vagy „megillatosítsuk”
az emberi betegségeket, ill. a beteg emberek megfosztottságait, de-
ficienciáit és szenvedéseit.)

Az azonban újbóli kihangsúlyozásra érdemes, hogy az emberi
szabadsággal, illetve az emberi halállal, valamint a történelemmel
s a történetiséggel kapcsolatos régebben lefolytatott vizsgálódása-
ink során egyfelől az szabadság lényegének pontosan a *kérdés*,
másfelől azonban a kérdés meg a szabadság ontológiai-egzisz-
tenciális *eredőjének* kimondottan a meghalásként értett – *emberi*
halál bizonyult.³

Márpedig, a maga deficienciáival az ember számára a betegség
pontosan és mindenképpen: reá tartó és tartozó megpróbáltatás,
kihívás, kérdés és „probléma”. Olyan valami tehát, ami őt kérdéses-
sé teszi és ki is hívja... azaz; *kérdezteti* is. Kérdezteti – mint láttuk –
nem pusztán az immár vagy éppen beteg embert, hanem – éspedig
sajátos lehetőség gyanánt megragadva azt – mondhatni, egyáltalán
az ember-mivoltot, ill. magát a mindenkori „emberiséget” is. (S ez
talán manapság, az ún. „globalizáció” korában még nyilvánvalóbb,
hiszen pl. egy-egy újabb járvány veszélyei immár közvetlenül pla-
netáris veszélyeket jelentenek és ilyen intézkedéseket – megelőző,
szűrő stb. – váltanak is ki.) A mindenkori – tehát a járványoktól is
eltekintve tagolódo – ez irányú élet- és orvostudományinak, tech-
nikainak stb. mondható megfigyelésekről, értelmezésekről és ku-
tatásokról, eljárásokról nem is beszélve. Hiszen ezek sem mások
voltaképpen, mint a betegségek emberi problematikuságainak a
többé-kevésbé folyamatosan és kimondottan felvállalt, kereső-ku-
tató-fejlesztő történelmi kérdései. Azaz, éppen hogy a szabadság
cselekedetei.

3 Lásd a KÉDÉS-PONTOK a halálhoz... c. kötet vizsgálódásait.



A betegség aktualitása tehát egyfelől faktikusan, valamilyen módon mindenképpen deficitálja ugyan az emberi szabadságot, másfelől – lehetőségként megragadva, felvázolva és felvállalva – éppen hogy szerkeszti, szervezi meg persze mindegyre át is szervezi azt. Hiszen a betegségek, ill. azoknak a lehetősége nélküli „emberi” szabadság – ténylegesen – bizonyára egyáltalán nem is létezik. Mint ahogyan halál „nélküli” szabadság és történelem sem létezik.

Ellenkezőleg, ha az emberi szabadság nem csupán valamiféle kialakult vagy kialakított meg – ki tudja miért? – tovább alakítandó „keretszerű állapot”, hanem a mindenkori itt-lét kihívásaival-kérdésségeivel kapcsolatos és azokat valamiképpen fel is vállaló, kimondottan kereső-kérdező faktikus *vonatkozás*, akkor a betegség kihívásai és kérdésségei ugyan mindegyre csökkentik, gátolják persze az egyébirányt (is) lehetséges meg a lehetőségekre orientált emberi szabadságot, de „felszámolni” távolról sem számolják fel azt. Hanem sokkal inkább (faktikusan) szerkesztik és mindegyre át is szerkesztik. Úgy a „meghatározott” és a mindenkori beteg emberrel kapcsolatosan, akárcsak – éspedig éppolyan lényegileg (tehát az arisztotelészi „másodlagos *ousia*” értelmében vett „faj” és „nem” szerint) – az emberiségre, a történelmi emberiségre való tekintettel is.

Az ember számára ugyanis – megismételjük – a betegség, a betegsége nem csupán *energeia*, nem csupán *actualitas*, hanem – ezzel együtt és mindenkor – lényegi és kihívó-kérdeztető s mint ilyen mozgósító lehetőség is. Úgyhogy itt és ez alkalommal – tehát a betegségekkel kapcsolatosan is – újból bebizonyosodhat, hogy az emberi szabadságnak a voltaképpeni, a „cselekvő” és faktikus lényege valóban nem más, mint a kérdés. Azaz a megfigyelő, a megismerő, a megértő, valamint az ekképpen létrehozó-létesítő, történelmi – s mint ilyen mindegyre ily módon alkotmányozott, szituált és lehetséges (tehát a lehetőség irányaira kérdésesen tájékozódó) keresés!

A lehetőség olyasmi persze, ami elsősorban a jövőre mutat. Mint ami meghatározatlanul – de nem körvonalazatlanul! – eljőhet. Feltárultságára és felfedtségére való tekintettel a lehetőség

mindig is az előrefutásban, az anticipációban meg az ezzel összefüggő együtt-időiesülésben áll. Mint az itt-létnek, a jelennek, a jelenlétnek a jövőbe utaló vagy egyenesen jövőbeli lehetőségei. A múlttal kapcsolatosan is felmerülnek, vannak persze lehetőségek, ill. mi emberek, mi jelenvaló vagy itt-létek, a múlt, a hagyomány dolgaihoz, világaihoz is a lehetőségeknek a mindig is a jövőre és a jövőhöz utaló – de mindegyre a horizont-összeolvadás jelenvaló és faktikus hermeneutikai erőfeszítéseinek a vonatkozásaiban, ugyancsak horizontszerűen tagolódó módon viszonyulunk. Illetve, tagoljuk azokat létszerűen, létmódszerűen tovább.

Ez nyilván a betegség, a betegségek lehetőségeire is érvényes. Hiszen, feltárultságára és felfedettségre való tekintettel is, a betegségek lehetősége a *fenyegetés* – azaz a *veszély* – móduszában áll. Márpedig – mint ahogy ezt meg is jegyeztük –, az olyasmi, mint a veszély, lényegét tekintve maga is lehetőség. Éspedig az, valamint az *olyan* lehetőség, amely pontosan a fenyegetés móduszában áll. A „módusznak” azonban nincsen itt köze semmiféle „modális logikához”, hiszen ez a logika teljességgel alkalmatlan úgy a veszélynek, akárcsak a vele egybekapcsolódó fenyegetésnek a lehetőségként való megragadására. Ellenkezőleg, az ún. „lehetséges világok” logikája meg „ontológiája”, mivel nemigen tudja magáról, hogy mégiscsak – és *a priori* – éppen hogy a mi világunkból, de persze attól valójában elfordulni igyekező bonyolódik, nos a „lehetséges világok logikája”, azzal együtt, hogy mégiscsak ennek a világnak a lehetőségeit is nyilván nyitogatja, egyben a lehetőség lényegi – és (e)világi – súlyát is elhomályosítja meg „meg is könnyíti”. Mert nagyon kétséges, hogy vajon – és főként az, hogy *miképpen* – lehetséges egy olyan világ, amelyben ugyan van élet, azaz amelyben vannak élő és ráadásul egymással valamint egymásból... élő meg szaporodó – tehát ki is múlt – lények, de amelyben, mondjuk, nincsen betegség? Mert mi is gátolhatná és garantálhatná azt, hogy ezek az élőlények a többiekkel való szükségképpen mozgalmassan tagolódó, életszerű és véges tartamú kapcsolataikban pl. nem parazitálhatnak vagy nem fertőzhetnék meg egymást?

A betegség tehát lényegi lehetőségként elsősorban és többnyire veszély és illetén is fenyeget meg ólálkodik. Olyan veszély, amely

– ismét aláhúzzuk – nem kívülről s főként nem a világunktól kívülről fenyeget és nem is csupán úgy, mint ez és ez a meghatározott veszedelem, mellyel tehát csak számolni kell és lehet, mondjuk a valószínűsége meg a lehetséges elkerülése értelmében. Ellenkezőleg, a betegséget elsősorban a maga lényegi lehetőség-mivoltában kell ismét a gyökereiben rögzíteni és meg is érteni. Mert csak ezekből a gyökerekből érthetjük azután meg azokat az emberi és történelmi létmódokat, valamint ezeknek az ontológiai eredeteit és történelmi-egzisztenciális (tovább)tagolódásait is, amelyekkel és amelyekben mi emberek egyáltalán a betegségekhez, s különösen a mi emberi betegségeinkhez – akár már „bennük” is – viszonyulunk-vonatkozunk. S amelyek, természetesen, a szabadsággal, annak a tényleges és életszerű, mindenkori tagolódásaival is – ugyan-csak eredendően – kapcsolatosak.

A veszély mint veszély és fenyegetés természetesen egyáltalán abban tűnik fel és abban is „áll” mindegyre „benne”, amit Heideggerhez kapcsolódva a körültekintés gondjának vagy *éberségének* hívhatunk. Az éberség pedig éppen hogy a körültekintő és kereső, kérdező és kérdéses nyitottság. Nem csupán arra, ami „éppen történik”, hanem arra is, ami egyáltalán lehetséges, ill. megtörténhet és eljőhet. Olyannyira, hogy csakis az éberségben tagolódik szervesen a várakozás, az elvárás, a kíváncsi (a posztulátum), de... a meglepetés, a nem várt, a váratlan, ill. a vész, a veszély meg a fenyegetés tapasztalata is. Az éberség tehát távolról sem pusztán valamilyen „fiziológiai-pszichikai” vagy „mentális”, időnként beálló vagy akár alapállapot, amelyet a pszichológiában manapság *arousal*nak hívnak, hanem az éberségnek valójában egzisztenciális és ontológiai – azaz történelmi – relevanciája és tagoltsága van. Olyan tagoltsága, amelynek az eredendő fókuszában – rejtetten ugyan, de – mindig is a kérdésesség meg a kérdésés mindenkori faktikus ontológiai-történelmi szituáltsága és nyitottsága, tétje és súlya áll. A kérdésesség s a kérdésés ama létmódszerű nyitottsága tehát, amely persze mindenkor egyfelől a szabadság kihívása, másfelől azonban már a szabadság lényegi és kimondott lefolytatása, cselekedete is.

Nem véletlen ezért az sem, hogy a különböző nyelvek, a népek tapasztalatainak a sajátosan tagolódo – de nyilván egymásra uta-



ló – kihívott nyitottságában, más és más módon és árnyalatokkal rögzítik és nyitják meg azt, amit mi magyarul „veszélynek” nevezünk. Hiszen például az angol meg a francia *danger*⁴ is a latin dominatióból ered, s mint ilyen azt a fenyegető, végletes, de körvonalazatlan kitettséget mondja ki, hogy valaminek vagy valakinek a feltétlen hatalma, uralma alatt állhatunk vagy állunk is. A francia nyelv egy másik, de ugyanebbe az irányba küldő szava – a *peril*⁵ – persze ugyancsak latin eredetű (*periculum*⁶), de az a veszélynek már kimondottan a megpróbáltatás jellegét emeli, domborítja ki. Azt tehát, hogy a veszély egyfelől már fenyegetésként is megpróbáltató kihívás, másfelől pedig, hogy az pontosan és mindenkor a végletes megpróbáltatás előrevetített – s mint ilyen lehetőségként felvázolt – kihívása. Ugyanez a helyzet a román nyelv *pericol* szavával is.

A németiség *Gefahr*⁷ szava viszont a veszélynek mint lehetőségnek immár az orv, az álnok s az alattomos jellegét, természetét is belemondja. Úgy persze, hogy a szó horizontjában eközben a veszélynek az emberi létezéshez való lerázhatatlan és kiiktathatatlan hozzátartozását is felmeríti. A *Gefahr* ugyanis egyaránt kapcsolatos azzal, amit a *Fährlichkeit*ban egyszerre mondanak veszedelmesnek, de ugyanakkor *révészkedésnek* is... Ezért kötődik a *Gefahr* az *Erfahrunghoz*⁸, azaz egyáltalán a tapasztalathoz is szervesen. Amiről tehát nem tudunk sem lemondani, sem pedig „elkerülni”; s ami ezért a mi ittlétünknek a mindenkori és a lényegéhez tartozó kihívása is. Magyar nyelvünk ősrégi, alig ismert eredetű *veszély*⁹ sza-

4 Lásd Partridge, Eric: *Origins – An etymological dictionary of modern english*. London, Routledge, 1990, valamint Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique* Paris, Librairie Larousse, 1964.

5 Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*

6 Lásd Ernout, A.; Meillet, A: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine – Histoire des mots*. Nouvelle Édition. Paris, Librairie C. Klincksiek, 1939

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

8 I.m.

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



va is a vészhez, vagyis a mindenféle pusztító természetű erőnek a lehetséges és persze mindegyre fenyegető tapasztalatához kötődik. Amelyek tehát tönkremenetellel, ill. kimondottan pusztítással meg pusztulással fenyegetnek.¹⁰

A betegség, a betegségek veszélyeinek a fenyegetése persze az ember, az itt-lét számára az éberség kérdéses, kérdeztető és kérdező, mindenkor meghatározott értelmezettséget is érvényesítő és kihívott nyitottságában áll meg jelentkezik is. Legyen itt szó akár a tőle való elfordulásról, eltekintésről vagy pedig arról, hogy az még nincsen felismerve, ill. hogy gyakran egyenesen még ismeretlen gyanánt merül, tör fel és miránk.

10 A veszélyről s a vele kapcsolatos félelemről, ill. ezeknek a történelem-ontológiai jelentőségéről lásd részletesebben a KÉRDÉS-PONTOK... c. kötetünk idevágó passzusait, főként a 87–92. o.



Exkurzus

Visszahajló kitérő az emberi szabadság lényegéhez

Ha most ismételten az emberi szabadság lényegéről kérdezzük, akkor ez – megint csak kihangsúlyozzuk – távolról sem azért történik, hogy valahogyan mégiscsak helyet, vigasztaló támaszt vagy valami ehhez hasonlókat találjunk vagy agyaljunk ki a szabadságnak „még” a betegséggel kapcsolatosan vagy „még” a betegségben, a beteg-létben is. Az ilyesmi ugyanis végképp méltatlan lenne az üggyhöz, annak az ontológiai és egzisztenciális súlyához meg persze a filozófiához is. Úgyhogy, ellenkezőleg, pusztán arról, ill. annak a megállapításáról – pontosabban, a gondolkodás ama tapasztalatáról, valamint ennek a tapasztalatnak a legalább vázlatos kibontásáról – van és lehet itt csakis szó, hogy eddigi elemzéseink mindegyik iránya voltaképpen a szabadság üggyeibe torkollik.

A legközvetlenebbül persze úgy és azért, mert a betegség – veszélyesen fenyegető lehetőségként, *dynamisként*, de nyilván aktualitásként, *energeiaként* is – elsősorban az emberi szabadság, az emberi létmódok érvényesítésének, kibontakoztatásának a csorbulását, a beszűkülését, a deficitálását jelenti. Ide értve természetesen egyáltalán az emberi élet fenyegetésének – *recte*: a halál, a meghalás – fenyegetésének az ugyancsak és távolról sem mindenféle körvonalaktól mentes lehetőségeit, veszélyeit is.

A betegségek, a betegség – azaz az emberi beteg-lét – elsősorban tapasztalat. Éspedig, mint többször kihangsúlyoztuk, életszerűen kikerülhetetlen, s mint ilyen, „egyetemes” és szűkszerű tapasztalat. Amely alól nekünk halandóknak nincsen és nem is lehet semmiféle ontológiai meg egzisztenciális felmentésünk, s amely, mint ilyen, úgy az élettörténeteinket, akár csak a





történelmünket is tagolja. Ez azonban azt is jelenti egyúttal, hogy a betegség, a betegségek még *energeiaként*, még aktualitásként is, mi emberek számára – valójában és elsősorban is – mindegyre a *dynamis*, a lehetőségek horizontjaiban állanak, ill. kimondottan állítódnak is.

A tapasztalatról az derül folyamatosan ki, hogy annak ontológiai-egzisztenciálisan tulajdonképpen kérdés-, ill. kérdezés-struktúrája van.¹ Hogy tehát, egyfelől, csakis a kereső kérdésség nyitottságában lehetnek minékünk tapasztalataink. Vagyis nem csupán „észleleteink”, hanem olyan tapasztalataink, olyan történéseink, amelyeknek persze mindenkor „meghatározott”, valamint ontológiai és egzisztenciálisan meg faktikusan is horizontszerűen körvonalazott, ill. a keresés kitettségeinek a nyitottságában mindegyre kihívóan továbbnyíló – vagyis: *sui generis* – kérdésszerkezete van. Úgyhogy, másfelől, tapasztalatnak – Gadamer nyomán s őt elmélyítve – voltaképpen csakis azt a végső soron mégis csak ontológiai és egzisztenciális (mivelünk)történést nevezhetjük, amely konstitutív módon, számunkra valamilyen kihívás negatívításával bír. Ahol tehát valami negatív, s mint ilyen éppenséggel kérdéses, kérdeztető – vagyis csupán a kérdezésben lehetséges és lefolytatható megértésre, ill. elsajátításra, meg-felelésre ki és felhívó – tör az előtérbe. Egyébként nem is lehetne a tapasztalatnak kimondottan kérdés-, ill. egyenesen kérdezés-struktúrája.

Közben azonban maga a kérdezés, annak a nyitott és kihívott, felelős – azaz a meg-felelésre tájékozódó – lefolytatása is valóságos egzisztenciális-ontológiai tapasztalat, ill. történést, s nem pusztán valamiféle nem-tapasztalati folyománya vagy felépítménye egy, őt mintegy csak „beindító”, külsőlegesnek értendő, ki- meg ráreflektált „tapasztalati” negativitásnak vagy kihívásnak. Ellenkezőleg, valójában a kérdezés mindig egyben önmagunkon való munka is,

1 Mi sem természetesebb, hogy itteni elemzésekben is olyan régebbi kutatások elemeire és eredményeire támaszkodunk, amelyeket a mostani tematizálás ügyeivel összefüggő vonatkozások előzményeiként már elvégeztünk. Lásd tehát: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat, 1984, főként 243–264. o., de részletesebben és számos egyéb kapcsolódás tekintetében a *Kérdő jelezés...* c. kötetünk tanulmányait is.



és csak így meg ezért lehet a benne, az általa megvalósuló mindenkori értelmezés – mint valami kérdésesnek a faktikusan magunkra vállalt és lefolytatott megértése – egyúttal önmagunknak az ugyan-csak faktikus megértése is. Azaz, önmagunknak a kérdésesekként és kérdezőkként való kimondott felvállalása, megértése, elsajátítása és érvényesítése.

Ezért is jelent a megértés valójában mindegyre önmegváltoztató és önmegnyitó önmegértést is. Vagyis a megértőnek – mi magunknak – az olyan ontológiai-egzisztenciális modifikációját, amelynek a voltaképpeni neve úgy hangzik, hogy: emancipáció. Ami a világra nyitó és mindenkor arra is utalt kézbevetel (manu capere) saját munkájával kapcsolatos meg- és felszabadítást mondja ki.

Mindez azonban azt is jelenti eszerint, hogy a tapasztalat s az általa meg a benne kibomló és tagolódó kérdésesség, kérdés meg emancipáció, egyrészt mindig is történeti – s illetén is véges –, másrészt pedig azt, hogy maga is olyan történés, amely valójában, ill. a legmélyén, éppen hogy – immár kimondottan a halandóság, a meghalás értelmében vett – emberi végesség tapasztalata. Annak a tapasztalata tehát, aminek alapján, ill. aminek a gyökereiből, mi emberek, mi jelenvaló vagy itt-létek, egyáltalán tapasztalunk... Hiszen csak így és ebből eredően vagyunk és lehetünk mi végeredményben és voltaképpen kérdésesek meg faktikusan – azaz a létmódjainkban – is kérdezők. Vagyis: történetiek.²

Ahogy tehát a tapasztalat voltaképpeni lényege, hogy az mindenkor egyben a végesség tapasztalata (is), éppúgy lényege az emberi szabadságnak, hogy a szabadság az emberi végesség mindenkor kimondott és tétellel meg súlyokkal teli, élő, mozgalmas, gazdagító vagy beszűkítő, mindegyre kitett és veszedelmes lefolytatása.³ Ezért is teher a szabadság és ezért is teher a kérdés, a gyökerekig lemenni szándékozó, tulajdonképpeni kérdés. Mint ahogy a tapasztalat, ill. az abban érvényesülő kihívás megpróbáltató negativitása is az. Ezért mondja Gadamer Aiszkhülosszal együtt

2 Lád a *Kérdés-Pontok...* c. kötetünk szövegét.

3 Lásd még a *Kérdő jelezés...* c. kötetet, főként a 105 o., valamint a *Kérdés-Pontok...* c. kötet fejezeteit.

olyan szépen, hogy a tapasztalat tulajdonképpen nem is jelent mást, mint szenvedés árán tanulni...⁴

Úgyhogy itt is és ismét kiderül, hogy lényegére való tekintettel az emberi szabadság távolról sem valamilyen „helyzet” meg állapot vagy ezeknek valamiféle kitüntetett vagy kívánatos „attribútuma”, ill. „tulajdonsága”, hanem voltaképpen olyan létjellemező, amely a maga módján az összes emberi létmódot – a megismerést egyáltalán, az igazságokra törekvő tudomány(oka)t, a művészeteket, a vallásokat, a technikát, a társadalmi intézmények és szabályrendszerek alkotásait, valamint azoknak a tökéletesítését vagy a radikális megváltoztatását, akárcsak az emberek közötti magánkapcsolatok formáit és lehetőségeit stb. – egyfelől alkotmányozza, másfelől pedig mindegyre körvonalazott módozatokon és mindig is történetien: eredezteti, áthatja és – mindig is a lehetőség(ek)re való tekintettel – tagolja is. Úgyhogy lényegére, akárcsak lefolytatásának a tagolódásaira való tekintettel, az emberi szabadságnak – ontológiailag és egzisztenciálisan – éppen hogy keresés, ill. kérdésstruktúrája van.

Mint ilyen a szabadság tehát „tapasztalati”. Ez persze nem azt jelenti, hogy lenne egy-egy olyan „speciális” – s mint ilyen kívánatos, kiváltandó vagy felkutatandó – kitüntetett tapasztalat, amelyet kívárva vagy azt mesterségesen (mondjuk kísérleti körülmények közepette) elkészítve-produkálva stb., azután „benn” mi majd „magával” a szabadsággal találkozunk, ill. „részesülünk” abból.⁵ Hanem azt, hogy a tapasztalat – amelynek tehát, mint láttuk, *sui generis* kérdés- és kérdésstruktúrája van – valójában csakis a szabadság „alapján”, valamint annak a lefolytatása gyanánt van, pontosabban történik.

Olyannyira, hogy a kérdés, azaz a kérdés kimondott lefolytatása... maga is tapasztalat. Nem pusztán valami kérdésesnek – mondjuk valamilyen zavaros „objektumnak” – a szokványos „is-

4 Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. I. m., 250. o.

5 Az úgynevezett kanti szabadság gondolkodással, szabadság-ideával kapcsolatos vonatkozásait, illetve az ezzel lefolytatott dialógus részleteit lásd a *KÉRDÉS-PONTOK...* c. kötet szövegében, különösen a *Kérdező párbeszéd* kísérlet Kant szabadság gondolkodásával c. alfejezetben. I. m. 159–177. o.

meretelméleti” értelemben vett megállapodó „megismerése”, taglalása. Hiszen, lévén, hogy csak az kérdez, aki maga is kérdéses, a kérdezésben voltaképpen nem csupán az „a” kérdéses, amire a kérdés „tárgyilag” irányul, hanem maga a kérdező is. És csak így lehet a tapasztalat mindegyre – egyben – a végesség tapasztalata is. Tehát mint a mindegyre kérdéses kereső kérdése és kérdezése. Amelyben a keresés kérdéses nyitottságában tapasztalt saját kérdéseiben ő mindig is és ismét a lehetőségre, a lehetségesre nyit kérdezve tovább vagy megint. Mert csakis ebben találhatja meg ő azt is, ami egyébként „valóságosnak” bizonyul.⁶

Úgyhogy ebben az új összefüggésben is csak megismételhetjük – azaz idézhetjük – azt, ami a Kérdő jelzés... c. kötetben egyszer már le volt írva: „Ahogyan azonban a „szabadság” kérdésében pontosan a kérdező keresés egzisztencialitása tűnik fel, ugyanúgy mutatja fel azonnal a kérdezés egzisztencialitására vonatkozó kérdés a szabadság egzisztencialitását is! Semmi analógiáról nincsen itt szó tehát. Vagyis olyasmiről, hogy a szabadság „olyan” vagy „hasonló” lenne, mint a kereső kérdező kérdéseinek az egzisztencialitása... Hanem egyedül arról van szó, hogy a szabadság egzisztencialitása lényegében nem is más, mint éppen a kérdéses kereső létezőnek a kérdéseiben felnyíló lehetségeshez való szükség-teli, tapasztalatilag is ténylegesen-faktikusan és *reflexive* tagolódo, ezért mindig is tárgyi-tematikai tétellel és súllyal telített-lét-vonatkozása, illetve rész-vétele abban a – történelmi – létben, amelyből és amelyben – éppen ezen a módon: vagyis véges halandóként – részesül! Az effajta rálátást pedig – nyilván – csakis a filozófia, helyesebben a lényegi gondolkodás megnehezített terhe „szolgáltathatja”.⁷

A kérdezéssel és a kérdéssel kapcsolatosan ezért a „kérdés” mindegyre pontosan az, hogy – kimondott lefolytatásában – vajon valóban megfelel-e annak, amiből ő egyfelől lényegileg ered, s másfelől, annak a lényegét is magában foglalja-e, amire és amire – szabadon, vagyis valóban az értelmek, tehát a lehetőség, a

6 Lásd: *Kérdő jelzés...* I. m. 174–175. o.

7 Uo. 176. o.



létlehetőségek látóhatárait, tétikkel és súllyal terhelt tekintettel – kitartóan irányul, utalódik? Illetve, hogy valóban, persze reflexív módon, talál-e vagy tör-e utat magának hozzá? Mert ahol van kérdésesség, ill. hozzá kapcsolódó kérdés, ott valójában „már” a szabadság is működik. Hiszen, most is látjuk, a szabadság lényege voltaképpen a kérdés, a történetileg faktikusan lefolytatott kérdező keresés.

Azt azonban itt még nem tudjuk persze, hogy voltaképpen miért és honnan is „van”, ill. ered egyáltalán a kérdésesség meg a kérdés? Vagyis a szabadság. Ennek a felelevenítő és továbbvivő tisztázására azonban már egy másik, ugyancsak korábban már tárgyalt szabadság-meditáció dolgaihoz és légköréhez kell most visszahajolni.⁸ Amelyben kimondottan az a kérdés volt felfeszegve és szétterítve, hogy vajon milyen lényegi, ill. alkotmányozó ontológiai-egzisztenciális kapcsolat lehet az ember történetisége, az emberi szabadság lényege, valamint aközött, hogy ő – azaz mi magunk – valójában meghaló halandók gyanánt vagyunk mindenkor végesek?

Márpedig végső sorban éppen ebből, vagyis a meghaló halandóság(unk)ból ered a létezésünk, az életünk, ill. a lefolytatásának a mindenféle és a mindenkori súlya is. A halhatatlan, az örök-élő létezés – hiszen azt a maga létében egyáltalán nem érinti és nem is érintheti semmi – nem is lehet „saját magára” való tekintettel sem másmilyen, csakis súlytalan.

Úgyhogy a „végességet tapasztalni” – azaz, mint erről fentebb Gadamer kapcsán beszéltünk, egyáltalán tapasztalni – nem is lehet más voltaképpen, mint végső sorban a halandóságot, a halandóságunkat meg persze az élő szabadságunkat tapasztalni. Hiszen pontosan így és ezáltal vagyunk mi mindegyre történelmileg meghatározottan és körvonalazottan végesek. A létezésünk, az életünk pedig, mindenkor és mindegyre éppen ennek a végességnek a végéig – *recte*: a halálig, a meghalásunkig – való történelmi és élettörténeti lefolytatása. Amelynek tehát a végén, a mindegyre „a jövőben”

8 Lásd a KÉRDÉS-PONTOK a történelemhez, a halálhoz és a szabadsághoz c. kötet fejezeit.



levő-látszó végén, ott „ólálkodik”, kérdez és tekint a mindenkor élő emberre, sajátos lehetőségként – tehát bizonyos, bár faktikusan mindig „másképpen”, ill. más és más „közelségben” meg körvonalazottságban bizonyos lehetőségként – a halál, a halála „vissza”.

Végző soron, ill. a dolgok közepén, innen ered tehát valójában a kérdésesség – vagyis a kitett, a kérdéses létezés – innen ered a kérdésszerkezetű, a kereső tapasztalat s az általa-benne kibomló, valamint továbbtagolódo kérdés meg az ugyancsak benne lefolytatott kimondott, mindenkori és létre-hozó kérdezés. Mint ahogy innen ered lerázhatatlan meg felvállalandó létjellemzőként a folytonosan a lehetőségre, az értelemre vetülő, súlyos, veszedelmes, alkotó és történelemalkotmányozó szabadság is. Mert ebből ered, ill. innen jön, tömören szólva, a mindenkori itt-létezés, a mindenkori jelenvalóság súlya is. Hiszen, ahogy ez már le is volt egyszer írva: a halál, az emberi halál ontológiai-egzisztenciális szerkezetét a szabadság, a szabadság szerkezetét pedig a halál alkotmányozza... történelemként egybefogódva.⁹ Csak mert halandóan lakozik, azért lakozik, és kell, hogy lakozzék kérdezően, ill. történetien – tehát a létben, új létdimenzióként (a) történelmet is (a) lét-re hozva – (a) szabadságában is az ember.¹⁰ Abban a szabadságában, amelyben persze egyáltalán az értelemek születnek, pontosabban a tisztázás dolgaivá és feladataivá – azaz a szabadság cselekedeteinek a kihívásaivá – válnak.

Úgyhogy, bármennyire hangozzék ez meglepőnek vagy akár szokatlannak, a betegség, a betegségek mint emberi betegségek, valójában csakis az emberi szabadság révén és alapján, s csakis az emberi szabadság ontológiailag alkotmányozó és egzisztenciálisan világszerű, mindenkori horizontjaiban lehetségesek. Az ember emberként, itt-létként betegszik az ő mindenkori világában és világával meg, és ugyancsak emberként vonatkozik-viszonyul ő kihívottan-kérdésesen és létmódszerűen is tagoltan kérdezve a betegségekhez, a mindenkori betegségeihez is. Vagyis ugyan meg-

9 Lásd *KÉRDÉS-PONTOK...* Uo. 202. o.

10 Lásd Uo. 205. o., valamint K. V. I. *Halandóan lakozik szabadságában az ember...* I.m.

határozatlan, ám mégis körvonalazott és lényegi lehetőségek, de horizontszerűen is lehetséges fenyegetések veszélyétől tagolva és persze tapasztalva is azt.

Ezt rögzíti származékosan a mostani orvostudomány és egészségügy is azért, hogy egyre inkább úgymond „holisztikusan” látja be és vállalja is fel a betegségeknek – akárcsak az egészség(ek)nek – valamint a hozzájuk való vonatkozásainknak az egyaránt „biológiai”, „pszichológiai”, valamint „társadalmi” feltételezettségeit és összetevőit. Amelyek persze valójában a már felvázolt ontológiai-egzisztenciális „alapokon” és struktúrákon, ill. azokból kibomolva és általuk tagolódva körvonalazódnak történelmileg mindig.

A betegség mint lényegi emberi, jelenvalólét-szerű lehetőség, a „lehető” legszerveesebben kapcsolódik tehát a szabadsághoz, a szabadság létalkotmányozó, körvonalazott lényegéhez. Amely a kérdésességben s a kimondott kérdésben sem más voltaképpen sohasem, mint ami velünk és „bennünk” az értelemre, azaz első-sorban és legfőképpen (tehát az „adottságokkal” való kapcsolataiban-vonatkozásaiban is) mindenkor és mindegyre a lehetőségre mint lehetségesre faktikusan utalódik.

Legközvetlenebbül a betegség tapasztalata persze a *szenvedésnek* az első fejezetben már körvonalazott – tehát nem egyszerűen „általános”, ill. pusztán ebben a „fogalmi” értelemben véve egyetemes gyanánt felvázolódó, hanem ontológialag és egzisztenciálisan is alapvető – emberi, jelenvaló léttapasztalata. Vagyis a végességnek s a végesség lefolytatásának az immár cseppet sem „metaforikus” ételemben vett ama tapasztalata, amelyet Gadamer Aiszkhülosz-hoz kapcsolódva „szenvedés árán való tanulásnak” nevezett. A betegség tapasztalata ugyanis egyfelől szenvedő csorbitása az emberi szabadságnak, az emberi létmódok lehetőségeinek, másfelől pedig – ezáltal – mindig a kihívása is annak. Úgyhogy a betegség átépíti, átszervezi ugyan az emberi szabadságot, de ezt oly módon teszi,



hogy – miközben feltünteteti annak a legmélyebb és együtt-alkotmányozó ontológiai gyökérzetét, *recte* a halandóságot, ill. az emberi halált – egyúttal ki is hívja a szabadságot.

Emiatt, akárcsak egyáltalán a tapasztalat, a betegség megpróbáltató, kihívó tapasztalata is a lét- és önértelmezés, a lét- és önmegértés, a lét- és önátépítés kihívása. Amelynek nemcsak úgymond „sajátosságai” vagy „megkülönböztető jegyei” vannak, hanem – éspedig számos lényegi vonatkozásban – bizonyára jellegzetes kitüntetettsége is. Mert a betegség történeti és élettörténeti tapasztalata nem másra, hanem éppen arra való egyenes és immár megke-rülhetetlenné vált szenvedő kihívás, hogy az ember s az emberiség igenis törődjön önmagával, törődjön saját létének az ontológiai-egzisztenciális lehetőségeinek és perspektíváinak az önazonosító és önmegnyitó tisztázásával. Nem az „ámítgatással” tehát, hanem azzal, hogy, miként Heidegger is mondja, ez az élet, ill. egyáltalán az élete: „ne menjen veszendőbe”.

Az ilyesmi persze nemcsak az egészséggel, hanem azonos mértékben a betegséggel való törődés is. Csakhogy ez immár nem pusztán a betegségek elkerülésére és nem is pusztán azoknak a megelőzésére vagy akár a mindenkori gyógyítására irányuló... hanem azzal való törődés is, ami valójában mindezeknek az emberi létmódoknak a mélységeiben mocorgó lényegiségek tisztázó megértésével, ill. a felvállalásával – *recte*: a betegségeknek az élet lényegéhez való szerves odatartozásával, valamint a kimondottan a meghalás értelmében felvázolt és felvázolódó halandósággal – kapcsolatos.

Hiszen még a legközvetlenebbül is nemcsak arról van szó, hogy a betegségben s a betegséggel mit veszített vagy veszít el a beteg ember, hanem arról is, hogy mégis milyen erőforrásokkal rendelkezik eközben ő, valamint az ebben a szituáltságban újratagolódo, újrakörvonalazódó „környezete” és világa a betegséggel való küzdelemben, s – végső soron – a vele összefüggő és felvállalandó dolgok lehetséges tisztázására is.¹¹ Mert az egészségnek a persze hasz-

11 Lásd, Kis-Tamás Loránd: *A modern egészség szemlélet alakulása – A biomedikális, a salutogenetikai és napjaink egészségfejlesztő szemlélete*. In:



nos és szükséges terjesztése, fejlesztése és „promoválása” közepete, csak nem gondolhatjuk azért azt is, hogy így – vagy bármilyen más úton – megszabadíthatnánk vagy felmenthetnénk magunkat, az emberiséget¹² stb. a betegségek valamilyen tapasztalata alól. Ellenkezőleg, csak mert ontológiailag és egzisztenciálisan mindegyre lehetséges(ek) a fenyegető, a megpróbáltató, a mindenképpen kihívó-kérdeztető betegség(ek), csakis azért lehetséges, kell, ill. van egyáltalán módja és értelme az egészség lehetőségeire irányuló mindenfajta belátó, körültekintő és fejlesztő „promoválásnak” is. Amelyek, nyilván, maguk is éppen hogy a szabadság – persze sajátos irányultságú és ontológiailag-egzisztenciálisan is sajátosan tagolódó – cselekedetei.

Mint ahogyan a szenvedés(ek) is az(ok). Mert a szenvedés is a világban való benne-lét sajátos módozata. Amely persze mindegyre tapasztalat meg tapasztalati. Annak a tapasztalata, ami szenved, ami megpróbáltat, kihív, s aminek valamilyen (lehetséges) módon meg kell felelni vagy amit viselni kell vagy szükséges. Az emberi betegség okozta szenvedések tapasztalatai teljesen elválaszthatatlanok ugyanis azoktól a hozzájuk vagy az irányukba tájékozódó mindenféle vonatkozásoktól, amelyekben voltaképpen – és pedig pontosan ilyenén – konstituálódnak. Semmi közük tehát pusztán a „passzivitás” értelmében vett „pátoszhoz”, a mechanikus, a dologi elszenvedéshez.

A szenvedés tapasztalatát – mivel mivelünk történik (együtt) – cseppet sem lehet tehát „elhessegetni”, hanem csak (valamiképpen) értelmezni, felvállalni ill. vonatkozásba venni. Ide értve persze a megszüntetésének, a felszámolásának vagy a meghaladásának az irányába tájékozódó, továbbá, például a „tűrésének” a vonatkozásait is. Ha ugyanis a tapasztalat valójában nem más mint

Kompania Füzetek, <http://www.kompania.hu/doks/174.doc> (a letöltés dátuma 2010. aug. 30.), valamint Doina Cosman: *I.m.* 203–271. o.

12 Lásd még Ruffié, Jaques; Sournia, Jean-Charles: *Les épidémies dans l'histoire de l'homme*. I. m. 9–15. o., valamint Stein, Richard Albert: *Infectious Diseases and Anthropology*. In: *21st Century Anthropology: A Reference Handbook* (21st Century Reference Series). H. James Birx (Editor) London, Sage Publication Inc., 2010. Vol. II, 340–348. o.

kérdés-struktúrájú – tehát távolról sem „dologi” – elszenvedés, akkor a szenvedés tapasztalatának a sajátossága, ill. a kitüntetettsége pontosan az, hogy közvetlenül a szenvedőhöz – végeredményben tehát önmagunkhoz – s ezzel együtt, nyilván a szenvedőnek a mindenkori világban-benne-létéhez (világához) küld. Pontosabban: utasít.

Ez persze mindenfajta, az igazságtalanságoktól vagy akár az értetlenségtől, a csalódásoktól, a boldogtalanságtól stb. való szenvedésre is vonatkozik. A betegségek révén kiváltott, körvonalazódott, ill. az azokban megtapasztalt szenvedéseket azonban épp az egyediti, hogy bennük és általuk az ezekhez a szenvedésekhez való viszonyulás-vonatkozás saját lehetőségei is károsodnak, csorbulnak. Hiszen a betegségben való szenvedés – *recte*: a beteg-lét – korlátozottságai nem csupán valamilyen tapasztalathoz kapcsolódó szenvedés kitettségeinek a negativitásait, a korlátozottságait vagy akár a megfosztottságait, hanem, *reflexive*, egyben a hozzá, a hozzájuk való viszonyulás-vonatkozás megfosztottságait, korlátozottságait is jelentik mindig.

Ezért sem képezi a betegségben való szenvedés tapasztalata csupán a szabadság megfosztó, megfosztott csorbulásait és deficienciáit, hanem a lefolytatásának a – bár ugyancsak megfosztott, deficitált, ellenben ki is hívott – átszerveződését is. A betegségekkel, a beteg-léttel kapcsolatos összes emberi viszonyulások, ide értve azokat is, amelyekről pl. a lélektan tudósít – tehát annak az elfogadását, a tőle való elfordulást vagy egyenesen a betegség letagadását, ill. egyáltalán az összes „védekező lelki mechanizmusokat”¹³ vagy akár a betegségekkel kapcsolatos metaforákat¹⁴ – csakis ennek a lényegi, egyaránt ontológiai és egzisztenciális vonatkozásnak, annak feszültségeinek a mindenkori alkotmányai.

A betegség mint emberi betegség lényege teljességgel elképzelhetetlen és körvonalazhatatlan ugyanis a hozzá való sajátosan emberi viszonyulásnak a kimondott lét- és létmódszerűsége „nélkül”.

13 Lásd Cosman, Doina: *I. m.* 213–220. o.

14 Lásd Sontag, Susan: *Boala ca metaforă – Sida și metaforele ei*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, 15–45. o.

Aminek a középpontjában persze mindenkor annak a lehetséges elkerülése-kivédése, megfigyelése-tanulmányozása, valamint annak a gyógyítása vagy csak a viselésének a könnyítése áll. Amelyekről azonban mégiscsak letagadhatatlan, hogy pontosan az emberi szabadság történelmileg lehetséges és persze ily módon körvonalazott meg tagolt cselekedetei, ill. kimondottan az emberi szabadság ez irányú mindenkori lefolytatásának a meghatározott irányai és módzatai. Hiszen mi, emberek, nem csupán állapotszerűen tárgyiasult „betegekként” vagyunk mindenkor kapcsolatban vagy vonatkozásban a betegséggel, a betegségeinkkel, hanem egyáltalán kérdezők, azaz – legalábbis valamilyen módon vagy mértékben, de mindig is faktikusan – problematikusan megértők s értelmezők-cselekvők gyanánt. Azaz, valójában mindegyre veszedelmekként, fenyegetéseként, ill. deficiákként megvalósult-felfedett és/de kihívó lehetőségek gyanánt.

Az ugyanis, hogy az ember – hogy egy ember – beteg, valójában sohasem azt jelenti, hogy neki az egyik testrésze, tagja, szerve, ill. annak/azoknak valamilyen „funkciója” stb. „a” beteg, és azt sem, hogy ő mondjuk „lelkileg” vagy „mentálisan” zavart. Hanem azt, hogy ő mindig is tulajdonképpen a létében beteg, ill. hogy az ő léte beteg. Hiszen ilyenkor ő valójában betegen van. A betegség tehát nem egyszerűen valamilyen külsődleges és persze feltétlenül kellemtelen „attributum”, amelyet az ember néha-néha, ill. előbb-utóbb magára vesz, s amelyet utána kívül vagy belül attól megszabadulni igyekeztén kiküszöböl, visel vagy elvisel, hanem egyfelől konstitutív, azaz alkotmányozó lényegi (lét)lehetőség, másfelől pedig olyan, amely őt a létében, a létmódjaiban szervezi. Pontosabban: át- vagy újraszervezi.

A beteg embernek, helyesebben a betegséggel s a betegségben küzdő embernek a világa (is) beteg s ebben a világban, valamint ebből a világból kiindulva szerveződik át, ill. szervezi ő maga is át – tehát újból meg új irányokban is – a létét s annak a módzatait, a vonatkozásait, a horizontjait is. Az, hogy az embert a betegség(e) – úgy egyedi, akárcsak nembeli-történelmi értelemben és ráadásul kényszerűen – önmagához fordítja (vissza), valójában azt jelenti



tehát, hogy az őt a saját világához, ill. ezáltal, egyáltalán a világhoz s e világ(ok)ban való benne-létéhez – persze, meghatározott utakon és módokon – téríti. Olyannyira, hogy például a betegség emberi „tűrése” vagy belátó „viselése” is a dolgok legmélyén tulajdonképpen a szabadság körvonalazott cselekedetei. Hiszen „körvonalazatlan” szabadság nem is létezik.

De, miben és hogyan is „áll” – lényegében – ez a mindegyre körvonalazott szabadság? Elsősorban persze abban, hogy a betegség nem pusztán „elszenvedés”, hanem – nyilván a szenvedéssel „együtt”, ill. pontosan abban – mindenekelőtt meg sokkal inkább: kihívottság és mozgósítottság. Ha úgy tetszik még „biológiai”, még „testi” és „szervezeti-szervi” értelemben is. Hiszen, ebben az értelemben is az ún. „test”, az emberi test¹⁵ (is), mondhatni, ki van hívva, következképpen, küzdelemben is lendül. De a betegség sohasem és távolról sem pusztán „testi” értelemben jelent megfosztásokban, privációkban, *deficienciákban* együttképződő kihívást az ember számára, hanem a mindegyre lehetséges egészére, egész-létére való tekintettel is. Úgyhogy ekképpen is viszonyul, vonatkozik „hozzá”. Pontosabban, nem is a betegségé-„hez”, hanem saját beteg létéhez, és a világhoz, a világához.

15 Teljesen hiába lovagoljuk meg fáradhatatlanul mondjuk a német nyelv által lehetővé tett és kitüntetettnek számítható ama lehetőséget, amelynek a horizontjaiban azután állandóan hangsúlyozzák, hogy márpedig ezzel nyelvi eszköz is akad a „fizikai” értelemben vett test (*Körper*), valamint az ember sajátos testiségének (*Leib*) a megkülönböztetéseire. Mert pl. már a pusztá kifejezés, hogy „megtestesült elme” (*embodied mind*) valójában arról tanúskodik, hogy – együttes megragadásuk erőfeszítéseinek ellenére – terminológiailag is és már-már sorsszerűen, lényegileg is nagyon különbözőként felvázolt vonatkozások találkoztatódnak itt össze. Nem véletlen tehát, hogy Heidegger zollikoni szemináriumainak alapüzenete ez ügyben az, hogy – ha értjük – a *Leib* nem más végső soron, mint maga a *Dasein*. Vagyis az itt-lét, a jelenvalólet maga. A világában, a világgal, a másikkal, a másokkal stb. együtt. Ezért is annyira kérdéses ott Heidegger számára, hogy vajon lehetséges-e egyáltalán az olyasmi, mint az „emberi test fenomenológiája” s ha mégis, hát miképpen? Erre persze számos és sok tekintetben valóban érdekesítő – a „kognitív tudományokkal” is összetalálkozó – törekvés létezik manapság. Ezeknek a szintézise Szigeti Attila *A testet öltött másik* c. tanulmánykötetében is megtalálható (Kolozsvár, Pro Philosophia, 2011, 187. o.)



Azaz, betegen. Vagyis, ezen módon levő-élő, tehát szenvedő gyanánt. S ebben ő nem csak másokra, hanem önmagára is szorul és szorítódik. És megfordítva, önmagára szorítva szorul a beteg ember mindig másokra is. Mert szenvedéseinek a kihívásaiban és kitettségeiben a betegség voltaképpen az önmaga – tehát önmagunk – egészségéhez s nem csupán az „egészségéhez”, mint valamilyen elveszített és visszanyerendő vagy pusztán visszaállítandó lét-állapothoz, helyzethez vagy lét-„attributumhoz” fordít. Helyesebben: kimondottan utasít. Meg ezzel együtt – persze ugyancsak betegen – a világ(unk)hoz is. Mert ez is átszerveződik. Hiszen, a „világ” is ekképpen viszonyul, kezd el viszonyulni, vonatkozni a beteghez meg a betegség(é)hez is. Lévéen, hogy a beteg(ek) világban benne-létével, voltaképpen a világ is beteg... Pontosabban: betegek meg betegségek „nélkül” nem is létezik valójában világ.

Vagyis – legalábbis végső sorban – a betegségeinkből mi emberek tanulunk vagy tanulhatunk. S ez voltaképpen nem jelent mást, mint hogy általuk meg- és kipróbáltatva, mi magunkhoz s (ezzel) a világban létünkhöz is ki- és megkerülhetetlenül fordítva-utasítva, a létezésünknek az addig rejtett vagy éppenséggel általa-benne újonnan kialakított, ill. kialakítandó, közvonalazott vagy körvonalazandó lehetőségeit láthatjuk, illetve érthetjük faktikusan meg és vállalhatjuk is fel.

Nem arról a mégiscsak „embertelen” felszínességről van persze szó, hogy úgymond valamilyen kiagyalt „értelmet adjunk” mi a betegségeinknek – kiváltképpen pedig egy-egy meghatározott betegségnek – és még kevésbé arról, hogy valamiféle evilági vagy túlvilági „hasznót” tulajdonítsunk-szerezzünk az általuk képzett és megpróbáltató szenvedés(eink)nek. Hanem arról, hogy tisztázón belássuk a betegségeknek a szerves, a lényegi és kiiktathatatlan meg persze kihívó életünkhöz-tartozását, és ezzel együtt azt is, hogy a betegségek a létlehetősége(in)ket – következésképpen az értelmek léthorizontjait is –, azokat lét- és létmódszerűen „magukhoz” kihívón, kérdeztetően vissza- és előrefordítva, mindegyre tagolják és újratagolják.

Az ún. „értékek” s az „értékrendek” hierarchiaiban ilyenkor tapasztalt és leírt változások, eltolódások és átszerveződések¹⁶, valójában mindezeknek a származékai és a „tünetei” csupán. Hiszen a betegség, kiváltképpen pedig a súlyos, az életet veszélyeztető, tehát kimondottan a saját meghalást felvázoló, körvonalazó betegség mintegy összesűríti az időt, az élettörténet idejét. Ez persze elsősorban az élettörténetnek az „akkori” és nyilván válságos magabagyúlása, csakhogy olyan, a saját halálra, azaz kimondottan a saját meghalásra előre- jövőbe villanó tekintettel, amely a személyes élettörténetet az elejétől vissza-fogva immár lehetséges eszkézként tagolja, körvonalazza, ill. egyenesen konstituálja. Tulajdonképpen ezt jelzik, illusztrálják és bizonyítják mindazok a „narratívák” is, amelyeket egy-egy súlyos, életveszélyes betegség diagnózisa alkalmával, valamint annak a mindenkor lehetséges kezelése során a pszichológusokkal vagy az antropológusokkal beszélgető „páciensek” mondanak, mintegy önelemzéseként és aktuális önmeghatározásként, el. Mert nem véletlen, hogy ilyenkor az egész életü(n)k, annak az „értékviszonyainak” s az „értékrendjeinek”, a kapcsolatainak, a törekvéseinek és a perspektíváinak az „egésze” lesz áttekintve, elemezve meg átértékelve is.¹⁷ Ide értve, természetesen a társas, a közösségi kapcsolatokat és szerepeket, ill. azokat a „kulturális modelleket” is, amelyek egy effajta önelemzésben és önátértékelésben mindenkor és eleve működésbe lépnek. Persze a betegség aktuális szenvedéseivel, deficienciáival, kihívásaival együtt, ill. egyenesen ezekből kiindulva, mindegyre az ekképpen körvonalazódó személyes jövő¹⁸, ill. az élettörténet egésze lehetséges értelmeinek a világszerű kapcsolatrendszerében. Annak az élettörténetnek s annak a jövőnek az értelmeinek a vonatko-

16 Lásd pl. Mayan, Maria J; Morse, Janice M; Eldershaw, Linn P.: *Developing the concept of self-reformulation* In: *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*, 2006, 1, 20–26. o., valamint Sami-Ali: *L'impasse relationelle – temporalité et cancer*, Paris, Dunod, 2000, 3–10. o.

17 Uo. 13-102 o.

18 Ide értve természetesen a betegségek kezelésének, a várható orvosi beavatkozásoknak a gondjait és kilátásainak, perspektíváinak stb. a dolgait is.

zásrendszerében tehát, amelyben és amelyből immár kiiktathatatlanná és megkerülhetetlenné lett a saját halál, a saját meghalás valamilyenképpen tematizálása.

Valójában s a dolgok legmélyén, nem pusztán az „értékek” vagy azoknak a hierarchiája stb. változott és változik ugyanis ilyenkor meg, hanem a létezés. Mert „csak” az derül ekkor mindegyre ki, hogy a létezés azzá meg olyanná lett, ami s amilyen mindenkor a maga lényege szerint – ugyan meghatározatlanul, de mégiscsak szükségképpen, ill. kiiktathatatlanul – lehetett. Azaz: beteg lett. Márpedig ez az igencsak harcos, de tisztázó belátás, akár önmagában is, mindig a lehetőségek elmélyítésének, valamint új lehetőségek körvonalazódásának a területe és a forrása is.

Már a betegségnek, annak az élet lényegéhez való eredendő hozzátartozásának ez a tisztázó megértése önmagában is emancipáció s mint ilyen az emberi életnek, annak a lényegével kapcsolatos saját kézbe vétele. Azaz a szabadságnak a mindegyre kutató-kérő-szó-kérdező s mint ilyen, az igazsággal, az igaz-léttel összefonódó – szűkíthető, de szélesíthető és mélyíthető – cselekedete.

S itt persze megint csak nem egy-egy meghatározott betegségről van elsősorban szó, bár az effajta tisztázó lényegi belátás által körvonalazható emancipáció be- és átsugározza a mindegyik s a mindenkori beteggel és betegséggel kapcsolatos szabadságot is. Hiszen – megismételjük – egyfelől a betegség élethez tartozása lényegi lehetőség-mivoltának tisztázása pontosan az életnek, a saját életünknek a saját kezünkbe vételét szorgalmazza, másfelől magukkal a (különböző) betegségekkel kapcsolatos, ill. az azok irányába kihívó, megpróbáltató, kutató, kereső, kérdező szabadság-cselekedeteket is motiválja, mozgatja és konstituálja mindegyre és mindenkor. Miközben fontos újra megjegyezni, hogy mindennek semmi köze nincsen a betegségekkel kapcsolatos semmiféle nyugtatgatáshoz, és persze a betegségekkel szembeni semmiféle „kapitulációhoz” sem. Hanem csakis az értő, az élő, a problematikus szabadság tényleges – azaz kérdező, kutató megértő – faktikus lényegéhez.

Úgyhogy, a betegségben nem csupán az „egészség” meg az „élet” és a halál, a meghalás, hanem közben – éspedig a történések köl-

csönösen alkotmányozott legmélyén – a szabadság súlya is feltűnik és meg-, ill. kipróbáltatik. Hiszen a deficienciában tűnik igazán fel a szabadság mindegyre kérdéses és illetén alkotmányozó létsúlya meg a lényege is. Azaz, a szabadság mindegyre (más és más módon) kérdéses lényegéhez való kérdező fordulás „szüksége”. Ennek a szükségnek a tartalmasan körvonalazott mindenkori lehetőségével egyetemben. Akárcsak a szabadságtól való elfordulásé vagy az előle való menekülésé...

Emiatt az így – tehát ezen a lét-úton – kihívott és rákérdezett szabadság kérdése ssége mindig is szervesen túlmutat a betegségen meg a beteglétén, sőt, még az ily módon körvonalazottságra hozott szabadságon is, mert, világos, alapjában véve az ember-mivolthoz, az ember-mivoltra tájol. Oda tehát, amit annak idején Kant is a filozófia legmélyebb és legmagasabb kérdésének látott. Hogy tehát: Mi is valójában az ember, mik és hogyan „vagyunk” és mik s hogyan lehetünk? Meg persze ahhoz is, hogy miképpen, milyen ontológiai és egzisztenciális kihívottságok útjain tartozik történelmileg szervesen a Mi az ember? – kimondott vagy kimondatlan – kérdése mindegyre mi magunkhoz létszerűen hozzá?



Végezet

Íme tehát végezetül csak néhány lehetséges és bizonyára nagyon is lényegi meg *sajátos* irány, értelem és – remélhetőleg – hozadék is azok közül, amelyeket a betegséggel, különösképpen persze az emberi betegségekkel kapcsolatosan, mi emberek voltaképpen *kizárólag egy-egy sui generis* és kimondottan *filozófiai természetű – tehát igencsak körvonalazott – tematizáló kérdés* által meg során meríthetünk tisztázóan fel a mi magunk lehetséges – egyaránt ontológiai és egzisztenciális – értelemhorizontjai és létlehetőségei érdekében. De amelyeket itt természetesen csak prolegoména-szerű tagoltsággal villantottunk fel.

És amelyeket talán mégsem árt most vázlatosan, együttesen is feleleveníteni. Hiszen a meditáció, a kutatás elsődleges célzata az volt, hogy felkutassa és megvizsgálja a betegség – kiváltképpen az emberi betegség – ontológiai és egzisztenciális eredetét, lényegiségét és nyilván, a lényegi tagolódásait is. Amihez a vizsgálódás *sui generis* filozofikumát kellett először bebiztosítani, azután pedig lehetőleg mindvégig következetesen érvényesíteni is.

Ez ügyben elsősorban, az emberi betegséget lehetőség – pontosabban sajátos lét-lehetőség – gyanánt kellett megragadnunk, felvázolnunk és megvizsgáljunk. Amihez (ismét) elkerülhetetlennek bizonyult egy Arisztotelésszel (újra)kezdményezett kérdező párbeszéd. Ebben a dialógusban, ill. az általa megnyitott és körvonalazott horizontban azonban pontosan a betegséggel, kiváltképpen pedig az emberi betegségekkel kapcsolatos sajátosan emberi viszonyulás ontologikumára és egzisztencialitására leltünk. Amelyből azután egyáltalán a mindenkori orvoslás, különösen pedig a mindenkori orvostudomány alapjaira, gyökereire láthattunk rá. Ide értve nemcsak az orvoslás, hanem a betegségek történetiségének a lényegi paramétereit is.

Ehhez pedig most azt is hozzátehetjük összegzően, hogy a betegségek történetisége sohasem pusztán a példaként felhozott kórokozók, ill. a „szervezetnek” a velük való (pl. immunológiai) küzdelmének a történetiségében rejlik. Tehát nem pusztán a vírusok, azok mutációinak, ill. az új vírusok megjelenésének vagy pedig a baktériumokkal, és egyéb mikroorganizmusokkal való élő, emberi kapcsolatoknak a történetiségében (pl. abban, hogy a antibiotikumok megjelenésével és elterjedésével egyetemben bizonyos bacilusok rezisztensekké lesznek bizonyos kezelésekre); és nem is csak abban, hogy számos – esetleg egyre több – betegség az ember által véghezvitt környezeti változtatások (talaj-, víz- vagy a levegő szennyezésének) eredménye, illetve hogy az idők során tagolódó foglalkozási betegségek egész sora mind történeti. Hanem abban a történelemben is, amelyben, amely által és ahogyan az ember a betegség(ek)hez, a betegségeihez – a szabadságában és a szabadságával – egyáltalán viszonyul.

Nyilván itt az orvoslás, szűkebb értelemben pedig az orvostudomány meg az orvosi irányultságú gyakorlat, ill. alapjában véve a betegségekhez való emberi viszonyulás történetiségéről van szó. Hiszen ebben, ezalatt kapnak a betegségek egyáltalán nevet, tehát valamilyen emberi – meg persze ugyancsak történeti – azonosságot is. Aminek következtében igencsak mást jelentenek manapság – mint pl. száz évvel ezelőtt – az olyan legközönségesebb betegségeinknek még a nevei is, mint a „nátha” vagy az „influenza”... S ez persze majd a jövőben is tovább alakul. Mint ahogy történetiek azok az a priorik is, amelyekkel, mindenkor meghatározottan, az orvostudomány egy-egy adott betegséghez – azt mindegyre tovább tanulmányozva – eleve közeledik. Azaz „ugyanaz” a betegség más és más ismertségben és a vele való viaskodás más és más „képzettségében” is áll mindenkor... Arról nem is beszélve, hogy, akárcsak az ember maga, valójában a betegek is történetiek, miközben mindegyikük egy-egy „egy-én” (egyén) is mindig. A maga korában, a maga világában és világával stb.

A betegek gondozása, megfigyelése, tanulmányozása, kezelése stb. valójában mindenkor hiteles tanulási szituáció és folyamat. Koronként, történetileg is, az emberiségre való lehetséges, ill. a le-



hetőségekre irányuló tekintettel. Arra való tekintettel tehát, amit „igazán” sohasem lehet egyszer s mindenkorra „megtanulni”.

De ugyanez áll a betegségekkel – akárcsak az egészséggel – való emberi kapcsolatoknak a szélesebb, társadalmi-intézményi vagy ún. kulturális vonatkozásaira is.¹ Több meditációban Michel Foucault pl. azokat a folyamatokat elemzi, amelyek során az egészség úgymond államosítódik, azaz egyre inkább állami kérdéssé és feladattá válik, s aminek a gyökerei egészen a XVIII. századig nyúlnak vissza.² Azelőtt persze ez nem így volt s ezután is tovább alakult még.

Még fontosabb azonban annak a belátása, hogy alapjában véve: a betegségeket emberi – tehát valamiképpen mégiscsak „orvosilag” összpontosuló – értelemben megragadni sohasem jelenti pusztán az azokra leszűkített rálátást. Hiszen már a kezdetleges vagy az ún. népi orvoslásban is a gyógynövények „meglátása”, azok gyűjtése stb. valójában világ-látás és világmentelmezés, és eleve abban is áll meg abból is nő ki és tovább. Vagyis: világban-benne-lét. Akárcsak a mindenféle étkezési észrevétel, tapasztalat, megfigyelés, eljárás és gyógyítási javaslat. Olyan világban benne-lét, megértés és értelmezés, amely azután például az ún. iatrokémiával, valamint a belőle kinövő farmakológiával csak elmélyül, ill. tovább és újratagolódik. Hiszen a gyógyszerek farmakológiai tanulmányozása, elkészítése, adagolása, tökéletesítése stb. is voltaképpen – a betegségek látásával, értésével és értelmezésével együttes – világ-látás meg faktikus és történelmi világban benne-lét. És nyilván a szabadság cselekedete is mindegyre. Ugyanis, „kérdésesnek” lenni eleve azt is jelenti mindig, hogy korlátozottnak lenni, mégpedig a tulajdonképpeni s a lehető legkimondottabb értelemben. Azaz az akadályozottság, a felfedett akadályozottság értelmében. A problema görög szava is

-
- 1 A betegek is másképpen voltak betegek a középkorban, mint „máskor”, és akkor is másképp voltak azok a keresztény, mint az arab középkorban. Lásd: Schipperges Heinrich: *Die Kranken im Mittelalter*, München, C.H. Beck Verlag, Dritte, ergänzte Auflage, 1993, 19–28. o.
 - 2 Lásd Foucault, Michel: *Biopolitică și medicină socială*, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2003, 145. o.



eredetileg a korlátozottságban levő-álló kihívottságot jelenti. A határ pedig az a horizont, amelyben a korlátok mindenkor felmerülnek, feltűnnek, s amelyen „belül” azok – a feszegetésükkel együtt – mindegyre meghatározottságra is jutnak. De a korlátok felszámolódhatnak, átépülhetnek – *recte*: a problémák megoldódhatnak –, a határok pedig eltolódhatnak, ill. szűkülhetnek, átszerveződhetnek stb. Kizárólag azért, mert „van” szabadság, mert van végesség. Azaz, mert van halandóság. Halandóság pedig azért „van”, mert van halál, mert van és mindegyre – szükségképpen – lehetséges a meghalás. És mert ez ily módon a születéssel „együtt”, pontosan történelemként van, ill. történik meg kimondottan mindig. A betegségek ezt szövik sajátosan össze meg át, és ez szövi mindegyre történelmileg át a mindenkori betegségeket is. Azokat a betegségeket tehát, amelyeknek a „konkrét” – mondjuk a válfajainak a – vizsgálatáig ez a meditáció minden esetleg kíváncsiskodó elvárás ellenére természetesen nem is mehetett le. Nem csak azért, mert mégiscsak eleve kérdéses, hogy az ilyesmi mennyiben tekinthető manapság valóban – azaz *sui generis* – filozófiai feladatnak, hiszen, egyfelől ez elsősorban mégiscsak az orvos- ill. az élet- s az egyéb tudományok területe immár, másfelől pedig igencsak kérdéses minden „filozófiának” az effajta tudományok, azok ágazatainak margójára jegyzett *sui generis* filozofikuma... Hanem azért is, mert a különböző (mondjuk, csak példának, a pszichikai vagy a mentális) betegségeknek a meghatározott mértékben esetleg mégiscsak lehetséges és értelmes filozófia vizsgálata, valójában már előfeltételezi – vagy legalábbis előfeltételezné – a velük kapcsolatos lényegi, egyaránt ontológiai és egzisztenciális, tisztázó rá- és belátást is.³

3 Példának talán elég lesz itt a különböző betegségekkel kapcsolatos számos ún. fenomenológiai vizsgálatok egész sorát felhozni, illetve azt, ahogyan ezek ráadásul még úgymond „emberi test”, a szenvedés stb. fenomenológiája gyanánt burjánzanak. Egy-egy effajta megfigyelésnek az előfeltétele a valahogyan már beállott betegség... Nagyon kétséges tehát, hogy az ilyen elemzés igazán számot képes-e vetni a betegséggel, ill. a hozzájuk való emberi viszonyulással akkor, amikor azok még mondjuk tünetmentesek... Pedig valójában a szűrővizsgálatok, akárcsak a betegségek megelőzésére kialakult egyéb rendszerek, mindig az ilyesmire való tekintettel körvona-



Ez persze nem jelenti azt, hogy filozófiailag nem kellene vagy egyáltalán nem lehetnénk a tudatában annak, hogy minden betegség – mindenkor – egy-egy meghatározott ember meghatározott betegsége. Aki tehát beteg lett, azaz megbetegedett. Ráadásul, bármennyire is legyen a betegség lényegi lehetőség – illetve pontosan ezért! – az *energeiaként*, vagyis mint ez és ez a megbetegedés, mindig a váratlanság erejével is bír, ill. szakad ránk. Mert akárhány konkrét számításba vehető és valószínűsíthető „rizikófaktora” is legyen egy-egy betegségnek, ill. megbetegedésnek, az lehetőségként (*dynamisként*) mégis csak meghatározatlan módon lényegi, azaz, a lényeghez meghatározatlanul hozzátartozik. Ezért aztán a betegség *actualitasa*, *energeiaja*, tehát mint az ebben és ebben a betegségben vagy betegségkomplexusban meg ezeknek a szövődményeiben való megbetegedés, „részesedés”, a maga váratlanságával egybekötött és összefüggő kihívásaiban egyfelől sajátos lehetőségek aktualizálódása, másfelől azonban deficitálva lehetőségeket csonkít meg szervez át.

Hiszen egyrészt a már folyamatban levő, az éppen működő egyéb erők további lehetőségeit deficitálja, áttájolja, ill. átszerkeszti, de ezzel együtt magának a betegség *energeiajának* s *dynamisainak* a saját lehetséghorizontjait is mindig megnyitja. Egy akut betegségből az ember kigyógyulhat, de az akár idültté is válhat, ill. olyan szövődményekkel is járhat, amelyek a beteg életét veszélyeztetetik vagy pedig maradandó fogyatékoságokat is okozhatnak neki. Mint persze az adott betegségek saját lényegéhez tartozó, saját lehetőségeinek az aktualizálódásai, az *energeiai*, amelyek ezáltal persze a velük, a kihívásaikkal kapcsolatos lehetséges szabadság területeit is körvonalazzák és tagolják. Mert mint ez többször már fel is merült, az *energeia*, az immár működő erő – éspedig mint működés, mint a munkában állás folyamata – nem pusztán a „megvalósulása” vagy a felszínre lépése egy-egy előre adott s mintegy előre-

lazódnak... Lásd még: Vannotti, Marco; Gennart, Michèle: *La phénoménologie: son intérêt dans une conception systématique de l'homme malade*, http://www.cerfasy.ch/cours_phenom.php, a letöltés dátuma: 2011. február 8.




gyártottan lappangó s csakis a „lappangás” értelmében meghatározatlan *dynamis*nak vagy *dynamis*-komplexusnak, hanem minden *energeianak*, minden működésben levésnek mindenkor olyan saját horizontja is van közben, amelynek a konstitúcióját s e konstitúció sokszínűségét egyáltalán nem érthetjük meg az azt megelőzően körbevevő-kísérő lehetőségek többféleségének a lényegi holdudvarai, horizontjai nélkül.

Minden betegségnek ugyanis egyfelől mondhatni „saját *dynamisa*” van, másfelől pedig minden betegség a beteg betegsége, s mint ilyen, úgy annak a „lefolysa”: akárcsak a betegnek a hozzá, a reá való lehetséges reakciója-viszonyulása, ill. öneki az egyéb lényegi egyéb *dynamisainak* az „adottságai”, mindig is egyedi-egyéni. Ezért is mondtuk fentebb, hogy a különböző betegségeknek a meghatározott mértékben esetleg mégiscsak lehetséges és értelmes filozófiai vizsgálata, valójában már minden alaklommal előfeltételezi – vagy legalábbis előfeltételezné – a velük kapcsolatos lényegi, egyaránt ontológiai és egzisztenciális, tisztázó rá- és belátást. Amelynek eredményeként azután talán jobban értjük majd a létünket, a létmódjainkat, következésképpen a betegségeinket s a velük kikerülhetetlen kapcsolatban körvonalazódó szabad létértelmeket is. Vagyis: ember mivoltunkkal együtt, a létet is.



**Illness – A Possibility of the
Living Being**

**Prolegomena to the Philosophy
of Human Illness**
(A Detailed English Summary)





The study consists of two chapters, unequal in length, yet organically connected, or what is more, fused together.

The main purpose of this endeavour is to create and outline the conditions of a – clarifying – philosophical and existential encounter with the matter of human illness, as well as the mainly ontological question-points and perspectives connected to it. On this account the title of the first chapter is precisely *Illness – A Possibility of the Living Being*.

For such an endeavour, it proves unavoidable from the very beginning to construct, as well as put to work, the ontologically, existentially and historically-actually relevant ways and methods of the authentic *philosophical availability* of the term *theme*.

Because, indeed, we must clearly become aware and also *responsible* from the very beginning – that is, at the very origin of things – that the *sui generis philosophical nature* of any meditation on “such” *subjects* must be ensured by repeated efforts and invariable attention. Consequently, it has been out of the question from the very beginning that in the discussion of the issue “thematized”¹

1 It is important to draw special attention to the fact that the related expressions “thematization” and “theme” are always used here in a previously repeatedly elaborated and ontologically, existentially, and methodologically well outlined and “tested” meaning and horizon. In this approach, “thematization” does not imply a predetermined circle of issues to be discussed or investigated, but much rather their roots, origins and horizons and the particular nature of how they are philosophically assumed. In this sense the actual “intention” of thematization, in connection with themes, issues, emerging as unavoidable, is in fact to urge philosophy, and thinking itself, to continuously think of itself, and validate itself, as indeed actual, that is, being in *actus*. And not merely with regard to the “problematological” logic of

here we should be satisfied with some “analyses” on the margins of the “newest conceptions”, recognitions and debates of all-time medicine, biology, anthropology, or psychology. Or, for that matter, with “meditations” – officially proclaimed “philosophical” – which place these novelties into contexts considered “more general” by the mechanical operation of various *termini technici* and “methods” taken for some reason as originally philosophical, and bring or drag these novelties to “a more general conceptual validity”.

question and answer, but explicitly in the sense of an outlined experiment, trial of an all-time and actual – that is, philosophical – encounter with an existentially trying challenge. That is to say, in contrast to the need for information and solution, the “answer” of thematizing questioning is – actually! – emancipation. Raising and assuming a question in the sense of explicit thematization always acquires the power and emphasis of urgency. For it always refers to something which pertains to us, moreover unavoidably depresses, therefore it cannot be postponed, so to say. It seems that, while we are able to eternally live with “eternal” problems unproblematically, the themes of our thematizations urgently – and not hastily – need their being assumed. Since these are in fact existential challenges, or our own challenges of being. That is to say, the “theme” only comes to life and opens up in the course of its “thematization”, and only this way its inner forces and tensions and their scopes will be highlighted. Which will then be radiated around to determined directions. In this radiation the themes of thematizations send and guide us to newer and newer themes. The questioning exploration for thematization meets therefore permanently – and in the possibly most natural and organic way – newer and newer themes, existential theme challenges. Therefore in a philosophical sense the only meditation which may count as “thematization” is that which leads and reclines back, together with its challenging-pressing “timeliness”, to some essential and central problem or instance of “philosophy” itself, in such a way that it also yields new and/or more articulate directions and strongholds for its illumination, in the “living” historical present and action of philosophizing, and thus assuming it also with an eye to the future... That is, thematization is, and is characterized in the first place by being the reflexive thematization of the inner questions of philosophy – merely “disciplinary”, beyond and external to “procedural-professional-conceptual” automatisms, but not lacking all actuality – , always also constructive for philosophy itself. For more details on this, see mainly the studies in the volume *Kérdő jelezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zaj-háborítás a szabad(ság) kérdezés(é)ben*, Pozsony, Kalligram, 2004.

Compared to such endeavors, the ontological, existential, and historical stakes of the issue – that is, the theme and problems of illness, and especially human illness – are much greater, broader, and more severe. It seems that the dangerous encounter with the great variety of bacteria or the experience of illness is an *unavoidable* – and as such *crucial* – experience of the life of any living being. As for us humans, there is probably no mortal man who has never suffered of some – any! – kind of disease from his birth to the end of his life... Illness is therefore an experience or outright a danger of existence and its possibility, as well as a way of being that nobody has ever been and will ever be ontologically or existentially exempted from. So, it may well be “arbitrary” or “accidental” which disease affects which being or person, when and to what degree, in what way, etc., but it is factually unavoidable that in the course of one’s entire life – from its very beginning to its very end – one would fall ill in some respect. We shall see in some more detail in the followings why that is so, and also what is its significance, its meaning, and its possible senses.

However, our most important concern for now is to make one realize that this is mostly essentially about issues at stake related precisely to being, to living-being, and the *Dasein*, its happening and conducting, as well as its *possibilities of being*. That is, primarily – and of course ultimately – to our own possibilities of being, and to our possible “ourselvesness”, to its also always possible wholeness. Directly and deeply.

In connection with this, and also despite this, there is nothing more characteristic nor “natural” than the fact that we humans, we *Daseins*, relate and refer to illness – *not only* human, but also plant or animal illness –, to its challenges, afflictions, threats, and dangers in – our own, particular – (existential) modes fixed, centered, outlined, and articulated in a *medical*, or purportedly medical way. That is, from the perspective of their (the illnesses’) *possible* observation, study, research, knowledge, and their *possible* prevention and prophylaxis, as well as their *possible* alleviation, or directly *possible* healing.

Under such circumstances, however, the question arises almost spontaneously: what is the “need” or “use” of any kind of

philosophical or any other *non-medical* and *not directly therapeutic* meditation or investigation? What kind of “surplus” – albeit *particular!* – could such an endeavor bring to the understanding of illnesses and the state of being ill? What about to the understanding of its meanings and significance?

However, such questions can never be “answered” in a philosophically serious way by any other means than an actual, intimated – therefore explicit – exploring, thematizing further-questioning as an – also – explicit, determined, and assumed activity of the act of thinking itself. Therefore in the first place precisely by formulating the question which goes beyond all previous questions: does the medical viewpoint and perspective (alone) – which “rightfully” occupies the central place in this matter – cover indeed the entire horizon, amplitude, and importance of those aspects and relations by which the man, the *Dasein* – that is, the all-time we-ourselves – face, relate, and refer to illness, our illnesses and the possibility of these in their (our!) own being, always in historical timeliness and, of course, as an afflicting challenge? The question seems a rhetorical one of course – and it partly is rhetorical indeed – since obviously there are a series of historically articulated social institutions and organizations, scientific and technical disciplines, and cultural forms which, albeit not at all directly “medical”, are concerned nevertheless with illness and its possibility. Let us only think of all kinds of social policies of nursing and prevention, various pertaining technical researches and developments, sociology, demography, psychology, anthropology, historiography and science history, religions, or the many kinds of literary and other artistic works, etc. And – why not? – philosophy!

All these have suggested and encouraged from the very beginning the recognition and exposition of that philosophically acceptable situation that, with particular reference to man, he is not merely and exclusively “only” “ill” (as usually called in medical language)², and he is not merely and exclusively “only” “healthy”

2 The Hungarian adjective “beteg”, meaning ill, is also used as a noun in medical language, denoting a patient. (Translator’s note).

– or more precisely not-ill, or not-yet ill, or right now not ill – but that the human being experiences, reveals, and records for himself illness *continuously*, actually, and existentially, as a permanent *possibility*, and relates to it as such. Of course, it experiences it as a particular possibility, and relates to it explicitly as a particular possibility. As a possibility, that is, which pertains in fact to *life* itself, or more precisely to *the essence of life*.

As a result, this is exactly the first direction in which our thematizing philosophical further-questioning must turn in connection with illness in general, and human illness in particular. The direction which would lead to our understanding of illness – in its particular amplitude – exactly *as a possibility of life*, “one” and “particular”. That is to say, exactly and explicitly as *the possibility of living being*. Therefore – for the time being and as a beginning – as *the possibility of living being* not only of human life, but of *life* itself.

However, in order to achieve this, we urgently need some questioning-problematizing, as well as insightful and clarifying preliminary approaches connected precisely to the “notion” of possibility. While, in addition to those said above, we must also be aware of the fact that “possibility” is one of the most interesting and “spectacular”, yet at the same time also trouble-fated, and surely not entirely exploited and employed notions. Unfortunately the history of this term cannot be treated in more details within the frameworks of this paper.

It must be noted nevertheless that the traps of the philosophical and science historical agitations around the “notion” of possibility have somehow been permanently absorbed into its “meanings” prevalent in everyday usage and on this account most straightforward. Therefore in everyday usage – and not only there! – “possibility” is mostly understood to be that which may happen or may occur, but which may just as well be cancelled or fail to happen. In this interpretive scheme therefore “possible” and “possibility” is considered to be that which – with a sort of “logical” indifference – is opposed to that which is “*necessary*”. And which, as such, always exists, happens, and will happen.

At the same time, in this case in an everyday meaning, mutually influential with classical modal logic, “possible” or “possibility” may also refer to that what is *not real*. That is to say, something which is inferior, obstructed, truncated, and unfulfilled. And, as such, something imperfect, and handicapped in its own being as compared to that which has already reached “reality” “factually”.

Moreover, in a context possibly considered more special or “rigid”, we often also refer to possibility by the term of “probability”. This way, of course, possibility directly becomes the target of the clarifying and “methodical” intentions of *calculating*. A calculation the “results” of which are mostly rendered directly into numbers, or more precisely into percentages.

However, it is only this or that “particular” disease which has or may have a certain percent of probability or eventuality, while essentially there *exists no life without the possibility* of illness – and of health alike!

Hopefully it is not difficult to see that none of the above outlined – and in a way dominant – meanings of the notion of “possibility” are able, or indeed suitable for us, to understand the partly organic and intimate, but partly also very special way in which *illness as a possibility* and the possibility of illness pertains to life itself, and – in a specific way, but – also to human life, to human existence.

Illness, in its very nature *as a possibility*, pertains precisely to *the essence of life*. It is not therefore some “unimportant” “eventuality” of life and the living being. On the contrary, illness as a possibility as well as the possibility of illness is born and outlined within and in relation to that which is explicitly and precisely fundamental, central, and essential for life, for a truly living life. Illness appears and exists therefore for life and the living, let us repeat it, not as something coming “from outside” and as such, completely alien from it, and not exclusively as a – merely “incidental” or “posterior” – threat.

Excursus

Sketchy considerations
regarding the problems
of Christian medicine and Christian healing

The above considerations are naturally quite in contrast with the original, particular, and general Christian beliefs and “thinking” about illnesses, their sources and nature. Therefore we have to treat this subject tangentially at least, in the form of an excursus.

For Christian faith and thinking human illnesses are primarily the results and consequences of original sin, as well as the “blows” of its original punishment and other, also divine, punishments associated with it, such as “historical” punishments beyond the expulsion from paradise.¹ Secondly, however, from a Christian “point of view”, illnesses are the punishments of yet another kind of divine sin of personal concern, and as such, in fact external to man, unappealable, unexplainable, and actually unforeseeable, and, while purportedly determinate, not clearly identifiable. These “blows” are not meant to smite the human race in general, but specifically individual people, and of course, are exclusively designated to make them accept divine punishment.

1 The idea of the divine origin of illnesses, and their perception as a divine punishment for the sins of human beings dates back much before Christianity. It was shared for instance by Hebrews and Mesopotamians. However, this was not a hindrance for them to relate to diseases not merely, and not primarily with supplication by prayers and hoping for miracles in the expectation of healing, but in an actively medical way, namely with their empirical observation, interpretation and explanation, and with an attitude aiming at their prevention and healing. See Radu Iftimovici, *Istoria universală a medicinei și farmaciei* (The universal history of medicine and pharmacology). București, Editura Academiei Române, 2008, 38-49, 128.

Consequently, if we give deeper thought to the matter, then it emerges as highly problematic whether the naturally human-medical efforts of healing in confrontation with “illnesses” identified with all sorts of divine punishments can indeed be considered as human activities worthy of divine contentment and respect, in “correspondence” with divine orders and intentions. Or, on the contrary, they should be considered a threatening insight into ever newer, very much determined sins, connected to, and branching further from, the original sin – that is to say, knowledge.²

While, of course, the cases of healing sometimes occurring nevertheless could only be regarded in fact from a consistently Christian viewpoint as miracles of divine grace. It is therefore this grace and only its penitent reception that, from a “Christian point of view”, an ill person, as well as his/her caretaker, can actually strive, urge, and hope for. So it is no wonder, historically speaking, that

2 And thus medicine and medical doctors were prosecuted during the Christian Middle Ages with special theological and ecclesiastical concern (and also afterwards, in fact to this day compared even to other sciences and scholars. Because medicine – as a search for knowledge and knowledge – is not only a further immersion into the original sin, like any other historically articulated science, but, more than that, – as healing! – it comes into a direct confrontation with that indefinable, yet “concrete” divine decision and will which punishes that particular person (!) with that particular disease. And as we have mentioned earlier, this was the case not only in medieval times, but also in modernity. What is more, the case is the same today, when medicine and medical praxis are also paid special theological and ecclesiastical attention, together with all the other life sciences, precisely in the name of considerations ambiguously – and indeed misleadingly – termed “ethical”. In reality, however, Western science, purportedly, and also actually “devoid of ethics”, is precisely a product of Christianity. Since, if the knowledge of the distinctions between good and evil, true and false, beautiful and ugly is considered and treated exactly as the original sin of mankind, then cognition and systematic knowledge, constitutive and indispensable for human life, can only be cultivated with a “bad consciousness”, and mostly with the ignorance of this “ethics”. Again, this illustrates those deep ruptures which Christianity meant and represented in relation to – recte: against and opposed to –, e.g., ancient Greek and Roman traditions, where truth was always tried to be knowingly and continuously thought and kept together with good and beautiful, as the noblest human modes of being.

the medieval, and especially early medieval meaning of *medico* had so much shifted towards the meaning of *curo* – namely an indeed “positive” and *sui generis* Christian attitude and obligation, the nursing and attendance of the weak, the poor, and the sick – that it no longer means in fact “healing” in an (ancient Mesopotamian, Egyptian, Greek, Roman, Hebrew, etc.) medical sense, but rather the caretaking of the sick and the suffering. Obviously, in the midst of a penitent supplication, and in the desperate hope of “healing”³ as a miracle-like divine mercy.

The case is probably the same with Jesus, considered the son of God. Because, in a real and explicit medical sense – that is, in the sense of the medical conception, knowledge, and skills of his age, culture, and environment – he was not really a healer, but he only made all sorts of miracles connected (also) to illnesses.

Strictly considering the relation of Christianity to illness – which actually seriously and decisively influenced two millennia – we must ultimately make it clear that, since illness, according to Christianity, is considered in its origin, source, nature, and purpose one of the main types of divine punishment for human sins, the liberation from these sins – *recte*, healing itself, or the recovery obtained in its historically articulated efforts – cannot actually and really be considered a blessed task of human, let’s say, medical involvement (that is to say, one articulated in the sense of actual, all-time therapy, carried out with knowledge and skills). Instead, it can only be perceived as a result and consequence of the “workings” of divine grace, achieved by purportedly always exceptional, pious miracles.

Consequently, the expression “Christian medicine” in the sense of healing or therapy is none other in fact than a mere contradiction in terminis, an absurdity.⁴ Even the dedicated expert, Emil Schultheisz himself, acknowledges in one of his studies on medieval medicine that although the Church Fathers treated the questions of “medicine”, they did it in a sort of “theoretical-spiritual”

3 For instance, with the help of miraculous and healing images of saints, or holy relics (even today...).

4 See also Radu Iftimovici, *Istoria medicinei* (The history of medicine), (Bucharest: Editura ALL, 1994), mainly 97-99.

way, rather than in the favor, perspective, and purpose of healing, that is, in “practice”. For that matter, Schultheisz treats in his study the issues of the medieval continuation of ancient Greek and Roman medical traditions in such a way that he utterly avoids the discussion of the essential, historical, problematic, explicit breach, the very breakage of ancient Greek and Roman traditions, represented by the official dissemination of the determined and decisive Christian worldview and its influence on knowledge and sciences, but most importantly on medicine, that is, the problems of diseases and their curing. The “theoretical-spiritual” approach primarily meant, for instance, the “examination” of the aspects or directions of ancient – Greek and Roman – medicine by which the official and institutionalized Christian approach to illness could be devised. In this respect, the most important risk to urgently avoid and officialize was any kind of possible similarity between Jesus and, say, an Asclepius. Asclepius, who had urged indeed for healing, and not for miracles and their hopeful-supplicating-caretaking expectation. On the other hand, there was also a need to filter out those significant personalities of the medicine of Antiquity whose “theories”, standing closer to the worldview of Christianity – and molded into an even more adequate form by the Church – could be turned into compulsory official norms. That is how, at first, the monotheist Galenus and his science became for almost a millennium a hardly questionable paradigm. To this, the also reinterpreted Hippocratic ideas were later added. Consequently, Paracelsus for example was persecuted for opposing the teachings of Galenus, Hippocrates, and Avicenna – whose concepts had also become official in the meantime for the order of medicine as well – even as late as the 16th century.⁵

Words and names however do not only have their all-time “theoretical” scopes and backgrounds, their meanings related to religions and worldviews, their “historical” and “institutional” senses,

5 Cf. Schultheisz Emil, *Az ókori medicina hagyományozódása az egyházatyák-nál.* (The tradition of ancient medicine with the Church Fathers) http://mek.oszk.hu/05400/05425/pdf/schultheisz_okorimedicina.pdf, Downloaded: January 27, 2011. On Paracelsus, see: Iftimovici, *Istoria medicinei*, 134-136.

in which they historically outline, prescribe, change, and secure their meanings and significance, organically or, on the contrary, precisely inorganically related to their origin. However, in order to achieve this, thinking must unravel and surface that particular existential structuredness. Which means, first of all, that it must interpret and validate these explicitly and articulately, and with a “direct” insight.

This is the case, and this is a thinker’s task and chance with the word which the Hungarian language uses to denominate the things connected to medicine – orvos, orvoslás. The existential structure and the worldliness of this word is completely different – inerasably so – than that into which the medieval Latin *medico* was forced. The word *orvos* interprets illness itself as something “orv”,⁶ that is, a force, process, effect, or action which is hypocrite, insidious, working in a depriving, pilfering way. The expression is considered to be of an ancient – Finno-Ugric or Turkic – origin. The *orvos* (the doctor) is thus, evidently, the person who, relating explicitly and actually to such things, knows the hidden, insidious, dangerous, depriving-pilfering forces of illnesses. But also the person who is able to conduct forcefully and efficiently equally “orv”, that is, insidious things and actions which will then expectedly avert, alleviate, or outright defeat the insidious and harmful effects of illnesses.

What else could he use for doing so than medicines – *orvosság*?! These are the equally insidiously efficient antidotes of the insidious effects of illnesses. The doctor – *orvos* – with his knowledge and almost magic-like procedures knows and uses the hidden powers of the insidious counter-effects of these – medicines – just as insidiously. While on the one hand one may speak about existential structures going back all the way to shamanistic traditions, on the other hand it is equally true that curing in these traditions has always been a conscious, sensitive, and “understanding” fight or struggle, in unseen depths, face-to-face with illnesses. The fighter of which is the doctor himself, who directs this struggle precisely

6 Orv means in Hungarian: ‘insidious, hypocrite, treacherous.’

against illness, and for the health to be regained, or directly for the life of the ill person.⁷

Therefore the long-lasting ruptures, going back deep in the past, inserted into the existential-historical and ontological structures of man's relation and reference to illnesses at the point of the official dissemination of Christianity are very clearly visible. For, as we can see, ever since the most ancient, most primitive empirical, shamanistic, or wizardry-type relations – and then through the entire Babylonian, Mesopotamian, Egyptian, Hebrew, Greek and Roman medicine – the essential existential structure of the meanings and interpretations of human relation to illnesses has always focused on the historically available or possible knowledge, avoidance, alleviation, and defeat-healing of illnesses. The possibilities of perfecting, deepening, and extension of these are continuously researched and articulated further by all kinds of interpretations of experimental attempts.⁸

7 See: volume 2 of *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. (Historical-etymological dictionary of the Hungarian language) (Budapest, Akadémiai Kiadó, 1967), and volume 9 of *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*. (Transylvanian Hungarian etymology collection) (Budapest-Kolozsvár, Akadémiai Kiadó-Erdélyi Múzeum-Egyesület, 1997).

8 This original, pre-Christian existentially structured nature of man's relation and reference to illnesses, lasting and continuously deepening and branching ("specializing") for millennia, as we have seen, is attested as well by the words expressing it in various languages. It suffices to mention, for example, the abundance of words that Ancient Greek used to express things connected to healing: *iater*, *iatros* = doctor; *iateira* = the healer; *iatrion* = medicine; *iatikos* = what is suitable for healing; *iatoria* = the science of healing; *iatrike* = healing, curing; and then there is the *iatreumata*, the preventive substance. Clearly, the medical act is articulated in each of these terms in the sense of both prevention and actual healing or curing. This activity is usually conducted for a fee in the *iatreon*, that is, in the doctor's rented or private home, equipped for the purpose. See Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec – Français*, ed. E. Eggor (Paris, Hachette, 2000). The case is the same with classical Latin, where *medico* equally meant treatment and curing, while *medicina* referred directly to the medical act, continuously extending and specializing (e.g. aural diseases, dentistry). See Félix Gaffiot, *Dictionnaire Latin – Français*, revised edition, ed. Pierre Flobert (Paris, Ha-

Beyond a possible consternation, there is nothing to “wonder” that, let’s say, a “Christian doctor” living in the 7th or 8th century CE knew much less about the human body and its illnesses than his Egyptian “colleague” active 2500 years before. Not to mention “contemporary” Arabic medicine, or doctors and scientists not necessarily of Arabic origin, who turned with a real, researching and caring, and at the same time profound and evolutionary interest and respect to the “results” and spirit of the traditional medical knowledge of the East (north India and the Middle East) and Northern Africa (Hebrew, Egyptian, etc.), as also of Greece and the Roman Empire. What is more, it turned not only to the results of these traditions, but also to those of Nestorianism,⁹ originally a branch of Byzantine Christianity, but later considered a heresy and persecuted as such, in the fields of medical education, as well as the establishment and organization of hospitals.¹⁰

chette, 2000). On the medical knowledge of the Romans and its organic and evolutionary relationship with Greek medical science, see: Iftimovici Radu: *Istoria medicinei*, 67–76.

- 9 Nestorius was first the patriarch of Byzantium (Constantinople), and as such he established and proclaimed the doctrine of the double nature of Christ – human and divine at the same time. According to this view, Jesus had a twofold nature, he was man (by Mary) and God (by the Holy Spirit). One result of this teaching was that due to it, the body gained a new role, a new value in Christianity, together with its problems, illnesses, etc. This obviously meant a raising concern about medicine and its importance. Although Nestorius’ teachings soon gained him many followers, he was officially condemned as a heretic in his Christological views, he was deposed from his see, and both he and his followers were persecuted as heretics. His followers had to flee therefore ever farther, first to Edessa, then all the way to the Persian city of Gundeshapur. Already in Edessa, they established a school specifically for medical instruction, and also founded a hospital. Later, during the repeated condemnation and persecution of the sect by Cyril, Bishop of Alexandria, they moved these to Persia. This is where the conquering Arabs met them and their institutions, which gained their interest and respect. See Iftimovici Radu: *Istoria universală a medicinei și farmaciei*, 128–129, and <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/nesztor.html> (downloaded 7 July 2010).

- 10 See Iftimovici Radu: *Istoria medicinei*, 97–99, *Idem: Istoria universală a*

However, let us repeat, illness never only appears and exists for life and the living being as a merely “posterior” or “incidental” threat, as something utterly alien to it, something which only comes “from outside”. So something like the “possibility of illness” – understanding it essentially – hardly has anything to do with its *reality-to-be*! On the contrary, life itself, in its living and, let us emphasize again, in its own and *essential* motion, “reality”, and occurrence, not only “contains” or “owns” the possibility of illness, but also secures it essentially *for itself in its own being* primarily and precisely *as a possibility*!

But nothing proves or supports better this basic statement than that, in the first place, the living beings in their creation and development “come” to life or are born with certain systems of *self-defense* against illnesses.¹¹ The mere existence of such original systems of self-defense – not to mention their extraordinary variation and permanent mobility¹² – clearly shows from the very beginning that life itself, the living being itself projects and outlines illnesses *for itself* precisely and foremost as a *possibility*, exactly as a possibility pertaining to itself directly as a danger and threat. That is to say, as a dangerous and threatening possibility, pertaining and keeping towards itself, which is outlined in its ongoing life/living, inside and in the midst of this life.

Beyond this, however, illness – precisely *as a possibility* – pertains to the essence and essential complexity of life also in that fundamental, constitutive sense that the illnesses in their signifi-

medicinai și farmaciei, 128-140., Dr. Magyar László András, Az arab orvostudomány <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/mlaszloa.html> (downloaded 4 July 2010), and Az arab kultúra terjedése <http://sagv.gyakg.u-szeged.hu/tanar/farkzolt/ISZLAM/arab.htm> (downloaded 21 June 2010).

11 Let us only think of the immune system, but all the other extremely varied defense mechanisms can and must also be accounted for.

12 Including also the diseases – currently called “auto-immune” – connected to this mobility and its complexity.

cant majority are also caused by *other, also living beings!* Several bacteria, parasites, certain fungi, or in a particular sense even viruses are all living beings, that is, *organic parts* of the huge and variable, lively cycles of life. Beyond doubt, there are also living beings “inside of life” – that is, coming to being while pertaining organically and essentially to ongoing life – the life of which lies and happens essentially and explicitly in the fact that they harm or make ill other living beings.¹³

However, beyond all this, the pertinence of illness to the essence of life and the living as a possibility is also demonstrated and supported by the fact, called “genetic” nowadays, that the single living beings, besides their systems of defense – or rather in addition to them – are born, often on the level of populations, with mostly hereditary and transmittable *inclinations for certain diseases*. Therefore in this respect life “possesses” or “disposes of” the possibility of illness and illnesses in a truly essential way, as the inclinations that refer to them.

It must be emphasized nevertheless that the *norm*, the “normality” of life and the living is “health”. “Health”, which by no means is some kind of ideal state, devoid of any kind of disorders, but on the contrary, an equally essential *possibility* of the living being, its mobility and ability to prove, keep, develop, and reproduce itself while growing, in the midst of its struggling, life-historical and adaptive-challenging relations of information, matter, and energy. In the challenge, fight, or struggle which the living being conducts in its relationship with other living beings. Not to mention the circumstance that “health” itself, continuously and unavoidably, outlines and emerges precisely in its struggle with the threatening possibilities of illnesses.

This is of course only an additional reason to stress again – better outlined and articulated – that the normative nature of health by no means invalidates the fact that illness also pertains to the *essential* complexity, the *essential possibilities* of life, and as such,

13 My special thanks for Cecilia Lippai for drawing my attention to this aspect of things!

always concerns life itself in some kind of essential respect. First and foremost, and most directly, it concerns of course “health”, as outlined above.

Now, this only signals again – especially in the more general connections and horizons of life and the living – how unstable and void are the so-called “differentiations”, strictly formal and consisting merely of conceptual “definitions”, between “illness” and “health”. Which circumscribe these mostly as “states” and “situations” taken in their so-to-say “actualized pureness”, and not for what they really *are*. That is to say, they do not understand and treat them as essential and constitutive, as well as decisive and fundamental *possibilities* of life, the living life. For it is clear that the life of viruses, for instance, that is, their health and “virulence” means exactly illness – and none other!, or “causes” exactly illness – and none other! – for all kinds of living beings infected with these. The case is similar also with the life of the beings we call “parasites”. And so forth!

Illness proves to be thus, again and again, the possibility of a *living being* which must be thought of as something which takes part in a most essential and decisive way and respect in the actual and explicit formation and articulation of the way life and the living exists, happens, and articulates in its own abilities and temporality.

The possibilities of life, the possibilities pertaining to the living beings are themselves, evidently, also *living possibilities*! Such possibilities are these that their examination and understanding sends us, or forces us directly – and in an outstanding way – to the explicit rethinking of possibility as possibility.

There is not enough space to treat this issue in more details in this study, revealing several of its historical aspects as well. It must be stated nevertheless that Aristotle for instance in his time treated “possibility” exactly through the power of the word *dynamis*, in depths rarely reached ever since.

By *dynamis*, Aristotle meant exactly the force or ability of something to influence or change something else, or be changed itself. Therefore Aristotle conceived of *dynamis*, of possibility exactly as

the *principle of motion and change* – *arche kineseos*.¹⁴

Such an interpretation, with respect to a better understanding and outline of the *dynamis*, possibility of illness, is worth a more thorough analysis.

14 See: Aristotle, *Metaphysics*, translated by Hugh Tredennick (Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1933, 1989), 1019 b. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0052>. However, it must also be noted that the majority of translations are inscribed into an interpretive tradition of Aristotle which – since being completely technicalized – can no longer open up authentically to the original liveliness and elementary force of Aristotelian meditations. Therefore I permanently felt the need of using the edition of the *Metaphysics* in the second volume of Immanuel Bekker's *Aristoteles Graece* from 1831; see: *Aristoteles Graece*, Ex recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Regia Borussica, Volumen Alterum, Berolini, apud Georgium Reimerum, 1831, Ex Officina Academica.



A dialogue-attempt with Aristotle

Dynamis, energeia, entelecheia, and steresis

When speaking about illness philosophically and primarily as a *possibility*,¹ or thinking about illness precisely in the horizon of possibilities, it is of course not insignificant what exactly we understand of it as a possibility. As evidently also what we understand *within* it – again, exactly as a possibility.

Illness is not just any kind of “possibility”, and even less something which “occurs” or “happens” at times around us, but precisely the possibility of something which involves us so that it *threatens* us essentially – perhaps in our very existence and being – and which, thus, presents an explicit *danger* to us. It is a possibility, therefore, which does not approach us merely from the outside, as an incidental “occurrence”, which only “concerns” us in this respect, that is, in a way only externally related to, and responsible for, the “matters of the world”, but it always pertains to our inner self.

However, “threat” and “danger” are themselves modes or types of possibility. Therefore, notwithstanding their conciseness and harshness, they are never mere “given realities”, happening or occurring somewhere around or inside us. Instead, our most authentic and appropriate, ontological, existential, and historical approach and attitude, and as such, permanently re-articulated way of relating or referring to them – that is, a *mode of being-like* relation essentially open to the horizon of the possibilities of (our) existence – is primarily and precisely that we reveal and perceive threats

1 While being aware that the customary English translation of *dynamis* in Aristotelian terminology is *potentiality*, the author and translator of the article agree in using the term *possibility* and its derivations in order to be consistent with the overall terminology of this, and the author’s other writings on this subject.

and dangers exactly as possibilities, moreover, as possibilities identified as explicitly dangerous and threatening.²

In order to achieve this, there is an additional need to at least understand, truly, the “possibility” itself, with its weight and manifold force fields and horizons. Therefore, with reference precisely to the dangerous and threatening possibilities, and for an inquisitive thinking aiming at understanding, it emerges as a requirement, albeit *trying* and *challenging*, to thoroughly examine the possibility “as such” with regard exactly to its *weight* – and not, as is customary, to its “weightlessness” and “insignificance”.

An attempted co-thinking and dialogue with Aristotle may be extremely helpful in this respect. An attempt, that is, which is not meant to be some kind of “exegesis of Aristotle”, but much rather, or much simpler: the thoughtful encounter of questions and questionings “in our times”. That is, in our own lives, in our living present, and its definite inquiries pointing to the future.

Aristotle, as signaled earlier, discusses possibility precisely in the horizon of the force field of the name and word of *dynamis*. The name itself, Aristotle’s ancient Greek word, derives from *dynamai*, the meaning of which – notably – is precisely “force”, “the possession of force”, ability, the endowment with abilities, intent and “readiness” for action, for disposition. That what possesses force as well as richness and plurality in every kind of possibility, may become and indeed becomes great and significant on this account, possessing, and disposing of, this power.³

2 We try to follow the signs of volcanic activity in as much detail and accuracy as possible, to keep hurricanes under spatial observation, and forecast their intensity and expected route, to monitor tsunamis forming after earthquakes and predict their directions at least as a warning for the people involved, etc. – just to mention some examples. And also on the basis of the existential-ontological structure of this particular way of relation or reference – for instance, with regard to the dangerous and threatening possibilities of inundations – we humans build dams by rivers or lakes, etc. And so on.

3 This is how the term *dynasty*, referring to rulers and ruling families, derives from *dynamai*, as also the term *dynamics*, “the study of motion”, as a basic branch of classical physics.

The ancient Greek word *dynamis* equally refers thus to physical, as well as moral-authoritative-community force and power, in the sense of something which *is able to make something move*, and which can continuously influence and change things, states, processes, and circumstances by these abilities. Moreover, without which all sorts of such changes, influences, occurrences, and formations, in other words all kinds of motions and changes are actually unthinkable. Since in the absence of the *dynamis*, the Wherefrom?, Why?, How?, and Whereto? of motion, change, influence, formation, birth, and articulation would simply have no content.⁴

It is clear therefore that in this fundamental sense the *dynamis* belongs, connects, and sends back at all times in fact to none other than the *ousia*, the *essence*, as the forces, abilities, powers, meanings, significances, possibilities, validities, as well as deficiencies, weaknesses, and vulnerabilities of the *ousia*. In their – evidently indefinite, yet by far not meaningless – complexity, and in their *all-time* fullness structurally articulated (primary, secondary *ousia*, etc.) by the *ousia*.

First and foremost, therefore, these articulated, yet at the same time “indefinite” “dynamisms” of possibility and possibilities, very plastic in their horizons, make the *ousia*, the essence particularly “wealthy,”⁵ rich (or perhaps poor), efficient or on the contrary,

4 This is in fact what the Romans later translated as *possibilitas* and *potentialitas*, becoming in time increasingly devoid of content as a *terminus technicus*. Both the term *possibilitas* (posse) and *potentia* – as well as the medieval *potentialis* – are linked indeed with force, or the necessary and indispensable active precondition for the ability to achieve or perform something, or rather its “long-standing” possession. See Albert Dauzat, Jean Dubois, and Henry Mitterand, *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique* (Paris, Librairie Larousse, 1964).

5 The **name** of the *ousia* – because one must not think of it as a “term”, let alone as some *terminus technicus!* – originally meant “fortune, wealth”, and as such, “value”. Of course, we mostly ignore or forget to explicitly think into the fact that this original meaning of the *ousia* is preserved at Aristotle, moreover it becomes more profound and elaborated in terms of its conceptual details. See on this also the Excursus on Aristotle of my study, *A jövő avagy kérdezően lakozik az ember...* (The Future, Or Questioningly Dwells the Mortal Man...) in the volume: István Király V., *Halandóan lakozik sza-*

inefficient, or maybe even valuable, while also “representing” it. Since it is only through the *dynamis*, through possibility, that the *entire horizon* of everything essential can be articulated and outlined in its complete, expanding-narrowing wealth, meaning, or the entire possible mobility of its contradictory colorfulness and richness.

Therefore it is precisely the *dynamis*, the possibility which penetrates and touches upon the *ousia*, the essence, in its entirety, with all its sides and drawbacks or deficiencies. And also that which *constitutes* the essence in its own all-time way. That is to say, the force of the *dynamis* follows, represents, and exposes the *ousia*, the essence in its own articulate nature, in ways actually defined in its joints, but by all means in a horizon-like manner, while on the other hand it also makes it truly *valid*. More precisely: it pushes the *ousia* to the directions of its own validity. It is therefore not just immaterial – and especially not “unessential” – which possibilities one sees, nor what one is able to see or look upon with help of the possibilities.

All the more so because, as signaled earlier, the possibility, the *dynamis* for Aristotle is precisely the *principle of motion, of change (arche kineseos)*. And this basically means that, in reality and factually, *every* motion and change is nothing else in fact than the actualization of possibilities. That is to say, none other than the actual operation or validation of the forces and aptitudes – including passivity, the ability of reception – of the *dynamis*.⁶ And I do not only mean here the nature, the *physis*, and the motional events of the *physis* – namely, the motions and changes of nature, originating and growing by and from itself, and its instances – but also the creations, the human artifacts, arts, sciences, etc. One of Aristotle’s examples is exactly about the fact that the constructible is “actualized” in the course of the actuality (*energeia*) of the very process of construction.⁷ Similarly, the knowable is always actualized throu-

badságában az ember... (Mortally dwells man in his freedom...) (Pozsony [Bratislava]: Kalligram, 2007), 209–239.

6 See Aristotle, *Metaphysics*, 1046a; 1077b.

7 Ibid., 1046b.

gh the processes of the acquirement of knowledge, that is, in the efforts of cognition (*energeia*). So that any kind of motion at all or any kind of change occurs only if that what happens then is nothing else in fact than *dynamis*, the actualization of the possibility, that is, *energeia*, in other words, force, explicitly operational and working force.⁸

Let me add to all this Aristotle's refinement of grand import that the *dynamis* and *energeia* comprise a greater or *broader* scope than that to which motion is explicitly and directly restricted to.⁹ Because, for example, passivity and enduring are in fact abilities, *dynamis*. An ability or possibility to receive or accept the effect of another thing or force. Such as for instance the *dynamis* of plasticity, namely that something can be shaped in a determined way. Again, with the additional, and also significant refinement emphasized by Aristotle that passivity means not some "lower degree" of possibility, but *dynamis* as passivity must also be understood in its primary meaning, as the principle of motion.¹⁰ That is, as the *ousia's* own power and ability, forming or framing its own richness, articulated colorfulness and value, and pertaining to *its own meaningfulness*. Passivity is thus in fact the power of reception and acceptance for the continuous enrichment and articulation of being and the beings!

So – as a summary and further questioning – the *dynamis*, the possibility means precisely the motion ability of the *ousia*, the essence, lying in its forces, in their powers, limits, flexibility and plasticity, as well as the articulate horizons of these abilities. Which are, nevertheless, still *undetermined*.

The "undetermined" however only exists as a possibility, not as something real, not as *energeia*.¹¹ Nonetheless, indeterminacy "disappears", ceases by the *energeia*. For example, according to its *ousia* and *dynamis* – and of course undetermined –, a rose can be, say, red or yellow, but in the case of a yellow rose this indetermina-

8 Ibid.

9 Ibid., 1046a.

10 Ibid.

11 Ibid, 1047a; 1047b.

cy has practically ceased. However, this example given by Aristotle actually only shows that the *dynamis* is precisely a *horizon of being*, articulated and at the same time “free”, nuanced and as such, “undetermined”. A rose, by its *ousia* and *dynamis*, undetermined, can be, let’s say, red or yellow. But despite the mere fact that a rose – in a determined way, that is, by its *energeia* – is yellow, red roses can still exist and grow with respect to the species of roses. This example reveals therefore that, in its entire and evidently articulated amplitude and the horizons of its forces, the *dynamis*, the possibility is projected upon the *ousia*, the essence, while at the same time, *reflexively*, also refers back to it. That is to say, the *dynamis* projects back both to secondary species and genera, and – just as importantly – to the primary *ousia*, the still undetermined self-identical individuals as well.¹²

Although the *dynamis*, the possibility, by its original and always intertwined relation to the *ousia*, is indeterminacy, it will still never become something devoid of content and even less something “forceless”. For, as we have seen, the very name of *dynamis* means “force”, or rather inherently derives from force. Therefore the situation is rather the opposite! Namely, that it is the *dynamis*, the possibility by which the *force of indeterminacy*, its contradictory liveliness, its highly enriching nature and tension, and also openness, making the beings and being ever more diverse or sketchy, colorful or on the contrary, paler, breaks in and is established as a constitutive factor. Since, let me repeat, this is not at all about some kind of empty and indifferent “indeterminacy”, devoid of content, outlines, and articulations, but, as revealed, the *dynamis*, the possibility is implicitly connected to the essence, the

12 More detailed analyses on the category structure of the Aristotelian category of *ousia*, and its use in the present discussion can be found in the following studies: István Király V., “Alkalmazott filozófia’ és a kategoriális elemzés” (‘Applied philosophy’ and category analysis), in István Király V., *Filozófia és Itt-Lét* (Philosophy and Being-Here) (Kolozsvár (Cluj Napoca): Erdélyi Híradó, 1999), 29–56; and István Király V., *Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată* (The existential phenomenology of secret – an attempt at applied philosophy) (Pitești: Paralela 45, 2001), 40–75.

ousia – and by this, evidently, to *physis*. (A rose can be like this or like that, but it can definitely not produce milk, or be milked, etc.) The *actus*, *actualitas*, *energeia* – that is, the operative force – always brings to determinedness, while at the same time also freezes, stiffens, and “narrows” the *dynamis*, the possibilities.

This way the relationship of *dynamis* and *energeia* is in fact always problematic – and cannot be otherwise – since the *dynamis* conceals or keeps in privation (*steresis*) at all times further possibilities of *energeia*, while the ever newer *energeia*, the ever newer actualization offers and claims an ever newer *being-like* glance on the *dynamis*, its essential richness and colorfulness. (E.g. on the natural appearance and formation, or breeding of new kinds of roses of various colors, flowers, etc.)¹³

Possibility therefore, although not exclusively, by its original connections to the *ousia*, primarily pertains still to the *general*, the *species* and the *genus*. That is why Aristotle speaks in Book XIII of *Metaphysics* (at the very end of chapter 10) about the science of the general and only the general as something “only” possible, that is, as a kind of knowledge “only” according to the *dynamis*, the possibility. As opposed to a *knowing* science and knowledge, which – besides the general, the universal – also has knowledge about the concrete, or concreteness.¹⁴ Therefore the case is not at all that the possibility, the *dynamis* would not impregnate meanwhile the *primary ousia*. (Probably this is why Heidegger translated *dynamai*

13 In this lies the important difference between *dynamis* and *energeia*. That is to say, something or some kind of relation may exist even if it is not in *energeia*, or on the contrary, something which is in *actus*, in *energeia* at a given time, can be cancelled, or – to formulate it more accurately and understandably with regard to the *dynamis* – can be withdrawn into its own possibility or possibilities. Of course, this only shows that it is in fact the *dynamis*, the possibility which – as a principle or motion and change – constitutes and bears the actual constancy or endurance of something, and the inherent preservation of this constancy and endurance. Obviously, let me repeat, together with, and directly through, its (inherent) openness, and its articulated, as well as opening- and sending-apart horizons.

14 See Aristotle, *Metaphysics*, 1087a.

as “forthcoming ability”.¹⁵ He interprets it therefore not as a mere, empty, hovering, and nowhere belonging indeterminacy, as if anything could become, or turn into, everything).

Consequently, the *dynamis*, the possibility is exactly the dynamics and tension of the *ousia*, the essence, consisting in the forces of its motional and articulated richness, or rather exactly the essence’s motional and undetermined exposure to being.

Notwithstanding those previously said, Aristotle also claims that, compared to *dynamis*, the *energeia*, the *actus*, the *actualitas* are *prior (proteron)* to it, precede it, and are explicitly primary to it. However, one may understand absolutely nothing from this if one only handles it as a mere conceptual, “state”, or temporal, etc. “hierarchy”. Because the *energeia*, as discussed above, is precisely the force in operation, in actual work. That is, the *actus*, the actualization. Or rather, the explicit actuality, that is, being in operation, in *actus*. It is important to see, however, that the *energeia* cannot be any *other* force of another nature or essence, than that what *has already been* somehow as *dynamis*. For where could all these actually operational forces originate from, come from, or be born from?¹⁶

Therefore this *has been* reveals now that the possibility is always something which, in its relationship with, and organic pertinence to, the *ousia*, or rather directly through it, refers to *the other categories* as well. While it is also revealed that “within” these categories – and referring to “time”, the question of When? (*pote*) – the *dynamis* refers most directly to the *future*. Although that which is possible, does not yet exist as *energeia*, or as an operating

15 Martin Heidegger, *A φύσις lényegéről és fogalmáról. Arisztotelész: Fizika B, 1.* (On the essence and concept of φύσις. Aristotle: Physics, B 1), in Martin Heidegger, *Útjelzők* (Road signs) (Budapest: Osiris, 2003), 225–282.

16 Even if the *dynamis* and its forces are assisted and swung to actuality by the forces already in operation, in *energeia*, in *actus*, as well as by the “circumstances” articulated by them. For example, an infant with the *dynamis*, the possibilities of its coming-to-humanness can only be conceived, born onto this world, and grow up as a human being on account of already existing people, being in *energeia*. This is also why the *energeia* is earlier, prior, and primary (*proteron*) to *actualitas*, to *dynamis*, possibility. See Aristotle, *Metaphysics*, 1049b, 1050a, 1050b.

force, but somehow it may still come, that is, it may still emerge. Moreover, that which is not yet, or is not yet “here” may come or emerge only this way, on the basis of, starting from, and connected to the *dynamis* – meaning that only thus it may become *actus*, *energeia*, actuality in the present-being of the future and of that what will come.

In this respect, therefore, the *dynamis*, the possibility is something which is not yet in operation, not yet in *energeia*, but which may still not “be” just “anything”, or cannot “just exist”, “no matter how”. However, one can only gain primary-essential knowledge of its own factual validity about the *preliminary* nature of the *dynamis* and its partly preventing, partly anticipating, forceful character, in a so-to-say “subsequent” way, mostly, but not exclusively, precisely by the *energeia*, the presence and present effect of the *actus* (that is, in *actualitas*, *in actu*); one can only be ascertained about it with a view to the future, not lacking thorough articulation. This is how *energeia* is “prior” and “earlier” as compared to *dynamis*, possibility.¹⁷ That is to say, also conceptually, in accordance with the *arche*, the original principle of motion and change, keeping together the *dynamis* and *energeia*, and also in accordance with being.

Since it is exactly because the *energeia* – that is, the operation of the force which means actualization itself – is *possible* as *dynamis*, that the *existence* of possibility, *dynamis* is proved – *in its precedence-like, fundamental, anticipatory, lively and pulsating, multidirectional, and undetermined meaning and power (that is, as a principle of motion and change)*. The *dynamis*, the inner and actual tension of which – in the tenseness of its “ambitions”, just like in the power of passivity lying in reception – is of course nothing else than *energeia*, operation, coming to *actus* and being *actus* itself.

Therefore the *energeia* is not merely the “surfacing” of some latent and inner tensions, previously undetermined and inarticulate, neither the simple “realization” of something previously un-

17 Ibid.

real, but – connected to the *dynamis* and in its connections to the articulated force of the *ousia* and the forces of the other categories – the reorganization of the *existential occurrence* itself, the occurrence of being and the beings, in which the being as one particular being receives its outlines. (For example, in the mutual influence between the beings, or the connection of their coexistence, etc.) This is what draws a particular being, with a view to the uniqueness of its “concreteness”, into the questioning being-determinations (*dynamis*) of *all categories* on the one hand, while exposing it, on the other hand, as explicit coming-to-being and explicit being-in-being amongst the other beings. That is, as a coming to and towards being, as a “growth” (*phyein*) (being born) from being to being, or, more precisely, as an explicit growth to exposedness, to newer and newer instances of exposedness. An exposure to the multifaceted and multi-edged, challenging and trying exposednesses of coming-to-being, being born, and giving birth. To the mobile exposedness of being and living, in which, of course, ever newer *dynamis* (possibilities), previously concealed and unforeseeable, or unmoved and un-outlined in the forces of their tensions, may emerge, outline, and then disappear or submerge. Even if only in their opaque contours, or as a mere halo, a shadow, a stain.

The *energeia*, the *actualitas* therefore always refers back to *dynamis*, to its outlines and forcefields meaningful even in their indeterminacy (“vectors”), as well as the articulated horizons of *dynamis*. It refers back to those ultimately essential (*ousia*), “tendential” forces, which are made visible by the *energeia*, but which, at the same time, are also revealed in their newer and newer possibilities or impossibilities. And which are, in addition, revealed again out of the *dynamis*’ own, original forces, equally pertaining to the *ousia*, the essence, and through this, evidently, to the *physis*, as well as to *man*, being indissolubly connected to it, moreover growing out (*phyein*) from it and growing further in it as a new and particular dimension of being, and to human artefacts, their creation, their making, etc. And, also, connected to the motional-questionable, tensioned meanings and directions,

intertwined within and by means of the categories, of these forces and together with the delineations bound by them.

Therefore it is only in this sense, elaborated with respect to their *articulations*, that the *energeia*, the *actualitas*, the being in *actus* is primary or prior to the *dynamis*, the possibility. That is to say, not in the sense of “reality”, which suggests such absurdities – miles away from Aristotle of course¹⁸ – that the possibility allegedly has no “reality”, or that the connection of “reality” and “possibility” is merely some kind of incidence. Thus “reality” has been degraded to the level that it is a miracle that it “exists” at all, and also that it came to be, and will last somehow. On this view, every motion or state, occurrence, change, or creation are nothing else in fact than miracles which are considered, in a misleading way, an all-decisive “harsh” “reality”, as compared to the fluid, plastic, shapeless, inarticulate, ethereal, unbalanced, incomplete, immature, existentially dubious, vestigial, pale, obscure, uncertain “mere possibility”, or “incidence”, degraded by indeterminacy.

18 In Chapter 3 of Book IX of the *Metaphysics*, Aristotle explicitly contests those – for instance, the Megarians – who claim, by absurd, that the *dynamis* only “exists”, only “is” when it is already in *energeia*, that is, in *actus*, *actualitas*, in operation, “reality”, or “achievement”. Since that would mean – says Aristotle, not without some irony – that this way a builder, for example, would no longer be a builder when not building. Or that in such a case a man with his eyes closed and looking at nothing could be considered blind in fact. It would be a miracle then if the “former” builder, after a period off work between two commissions, suddenly begins again to build, to “be” a professional builder; or if the person with the eyes closed opens his eyes and sees “again”, and even recognizes the world around him. (See Aristotle, *Metaphysics*, 1046b, 1047a.) Because the essence of a builder as a builder is that his *dynamis* – that is, by his essential *possibilities* re-delineated on account of the experiences inherently gained in the *energeias* of building, articulated and trained in this respect – can or is able to build, even if he does not build at the moment but, say, is having a break. This *dynamis*, this possibility-ability of the builder pertains to his essence, his *ousia*, his fortune and its stability-endurance in such a way that it does *not disappear*, does not vanish when it is not in *energeia*, in *actus*, in *realitas*. That is why such a person does not have to learn the art of building anew when continuing his work after a time off. And the situation is the same with the man opening his eyes and looking around with them again.

Therefore, on the contrary, I am repeatedly stressing that the *dynamis*, the possibility, just like the *energeia*, the *actualitas*, although primarily connected to the *ousia*, precisely on this account are not “restricted” merely to the *ousia*, the essence. Instead, by the essence, and primarily by its own, mobile and motional tensions, constituted primarily by the forces of the *dynamis* – in the *energeia* – in the *actus*, the *ousia* is linked and related to the *dynamis*, again motional and questionable, of *all the other categories* (quality, quantity, time, relation, effect, endurance, etc.) Because the forces of the *dynamis* can only encompass in a *horizon-like* manner the articulate entirety of the *ousia*, enabled only by the *dynamis* if, and by, exposing the essence in the forces of its *sui generis* tendencies, and the tensioned horizons of these forces. In such a way that at the same time – in undetermined, yet never inarticulate ways – it always connects them to those *dynamises* which in their turn articulate the other categories, quality, quantity, place, the Where?, the When?, the relations, etc. as well. It is only in this way that the categories can “simultaneously” be the categories of being “itself”, the questioning-guiding-defining fundamental words or categories of man and his language, coming to being from being in a new way, as a dimension of meaning.

Therefore, as a principle of motion and change, the *dynamis*, although it is primarily related to the *ousia*, actually penetrates in a horizon-like manner all categories. While also constituting them in its own way. Since in motion the quality, quantity, relations, etc. of beings can also change, and usually they do change indeed. The quality of beings can degrade, the healthy can fall ill, the large can become small, the “here” can become “there”, the earlier can become later. The relations of beings can also change,¹⁹ of course in the ways outlined (*peras*) in the *energeia*, in the *actus* and starting from these, then turning back again to the *dynamis*, the possibilities stretching forward. Again, this is not merely true about matters of the *physis*, that is, beings becoming and growing by themselves, and thus motional and changing, but equally about artifacts, hu-

19 Aristotle, *Metaphysics*, 1021a.

man works. Aristotle mentions again the example of construction, as also those of learning or healing, while emphasizing again²⁰ that there is motion and any kind of change only if that what happens on such occasions is nothing else in fact than *energeia*, that is, the coming to *actus* in determined and articulated ways of various kinds of *dynamis*, as well as their *preservation*.

Therefore the *dynamis* is the essential continuity and endurance basis and at the same time “mechanism” of the *energeia*,²¹ just as it is a basis and “mechanism” of its further opening – or, on the contrary, its withering or narrowing.

As it has already emerged from several of our previous analyses, for Aristotle – and Aristotle alone – categories are actually *questions*. Moreover, they are fundamental questions or question-foundations, which open up, and at the same time inherently determine, the living being and the various regions of being with an eye to their What?-ness, How?-ness, How much?-ness, When?-ness, Where?-ness, the What?-ness and How?-ness of their Relations and Relativities, etc. – that is to say, to (their) being –, in articulated ways and from or towards (always further unfolding) directions constituted by these.²² So the categories – guided by the *ousia* – always question in the directions, existentially and ontologically equally relevant, of possibilities of being, connected in fact to the dynamisms and tensions of the *physis*. The questions of categories are therefore not dialectic questions,²³ but of the kind which ground, guide, and make possible dialectic questions, and furthermore the dialogue itself as well, probably impossible without them.

The categories, categorial questions therefore precede, base, and interweave or – in fact – also guide dialectic questioning, and

20 Ibid.

21 It may suffice to refer again to the example of the builder who, by his *dynamis*, *continuously* remains (being) a builder even when actually (*energeia*) he does no construction work. (See also: Aristotle, *Metaphysics*, 1047a).

22 See my previously cited studies on Aristotle.

23 See mainly the already cited study on the future, *A jövő avagy kérdezően lakozik az ember...*, in the volume *Halandóan lakozik szabadságában az ember...*

consequently the dialogue itself as well.²⁴ For dialogue exists only if, and only where the “partners” meet in the matters and stakes of the search of possible truth connected to some questionable issue, undertaking their own questions as duties pertaining to, but evidently also pointing beyond, themselves. Consequently, every questioning refers directly to that what is just in operation – that is, the *energeia*, the *actus*, the *actualitas* –, but does it and can only do it in such a way that meanwhile it brings the *energeia* (*actualitas*) in question necessarily into the horizon of the *dynamis*. If not otherwise, then at least with respect to the possible truth connected to the problematic matter. And with it, with respect to everything else that such a truth, situated in dialogue, reveals or explicitly represents as newer and newer possibilities of being in connection with the matter in question.

Therefore, while it is true – as Aristotle clearly states – that the *energeia*, the *actualitas* are “better and nobler” than even the most respectful *dynamis*,²⁵ still one can understand practically nothing of it unless one connects it with the fundamental Aristotelian idea that motion and change can only occur if that what happens on such occasions is nothing else in fact than *energeia*, that is, actualization. Naturally, an *energeia* connected to the *dynamis*, the possibility, that is to say, the being in operation, in *actus* of the forces of possibilities, which again does not lack a further reference to *dynamis*.

This is not to say that, due to the *energeia*, we have already exceeded and left behind the horizons of the *dynamis*. It is more likely that the *energeia*, that is, the force of being in operation, is “better and nobler” than even the most respectful *dynamis* because the possibility – primarily with respect to the *ousia* – simultaneously comprises and includes antagonisms, antagonistic states and things. For example, what can be called healthy, can equally be called ill. Because for the living being, with respect to

24 This is what the *Topics* and most Aristotelian writings and paragraphs against the sophists and sophisms are about.

25 Aristotle, *Metaphysics*, 1051a.

its *ousia* and with reference to the *dynamis*: the *dynamis* of health and illness – as a possibility – undeterminedly pertains to the same thing.²⁶

However, what “disappears” or ceases in the *energeia*, the actual operation, are *not* the *dynamis*, the possibilities themselves, but “only” the simultaneity of their antagonistic nature. This way the sick person – for whom the *dynamis*, the *energeia*, the *actualitas* of illness has turned into motional operation – is no longer healthy. By this, however – with regard to its *ousia* – he has not lost the *dynamis* or possibility of his health. On the contrary, health and its preservation or restoration emerges as a problematic possibility, that is, as a *dynamis* for man – and for the *physis*, life, the *zoe* and the *bios* – precisely because there are illnesses and there are actually sick and suffering people.

It is a kind of *dynamis* in which illness itself appears as a *dynamis*, namely as a possibility threatening health and life, its possible ways, with deficiencies – and as such, dangerous –, a *dynamis* appearing in the essential constancy of the antagonistic simultaneity of its own essential possibility. Otherwise no nature, no *physis* could possibly exist, nor – connected to it, but pointing far beyond – any kind of healing or curing by medical treatment. That is to say, no natural immune- and protection systems, nor all-time medical science could possibly exist at all.

So although of all the antagonistic *dynamis*, the simultaneous antagonistic possibilities, the *energeia*, the *actualitas* of illness is “worse” than as if it had “only” remained *dynamis*, it does not become “nobler” on this account, and as such, less concise, less

26 Nothing proves it more convincingly that the *dynamis* with its constitutive antagonism is connected indeed *directly* to the *ousia*, or that it directly and primarily pertains to it, as apparent in Aristotle’s fundamental specification in the *Categories*: “The most distinctive mark of substance appears to be that, while remaining numerically one and the same, it is capable of admitting contrary qualities. From among things other than substance, we should find ourselves unable to bring forward any which possessed this mark.” Aristotle, *Categories* (trans. E. M. Edgehill), section 1, part 5, paragraph <http://classics.mit.edu/Aristotle/categories.1.1.html> (accessed 18.07.2011)

essential, or less taken into account. As if the illness would only be *dynamis*, and would never “exist” as *energeia*.²⁷

The *energeia* of illness defiantly refers precisely to the essence, its articulate and outlined *dynamises* connected for example to various illnesses. Which “necessitate”, on the one hand, an explicit and insightful definition, and on the other hand – together with the previous – an equally explicit and articulated attitude or approach, or more precisely, healing. That is to say, they require such an insightful definition and such an explicit and factual attitude which are themselves possibilities, possibilities of being, modes of being, *dynamises* and *energeias* connected to being itself, the living beings, and the (problematic-questionable) possibilities and *actuses* of existence/being.²⁸

Therefore the fact that the *dynamis* is the principle of motion and change means in fact that the forces, motions, and changes in operation for their further opening or narrowing articulation will also be taken over by the *dynamis*, into the directions of the *entelecheia*-like diversification or stiffening and narrowing of further *energeia*, further *actualitas*.

Entelecheia is one of the most brilliant ideas and terms of Aristotle. Possibly he himself coined it to envision and name the motion and change of things, processes, and the essence, the essential *purpose* – that is, *telos* understood not merely as a “goal” – of joint human activities as their essential fulfilment, enforced first by the manifold, antagonistically undeterminable tensions of

27 Otherwise Aristotle repeatedly considers it meaningless and void to speak about a *dynamis* which somehow never turns operational, in *energeia*, in *actualitas*.

28 Aristotle writes in the *Metaphysics* in this sense that actually even geometrical theorems are discovered as and by the actualizations, *energeia* of possibilities, *dynamis*, at least with respect to the researcher’s and thinker’s efforts or talents and abilities needed for their discovery. For the actual efforts of thinking and cognition itself are explicitly *energeia*, that is, an actualization of the abilities, talents, *dynamis* – that is to say, possibilities – of thinking which always reveals and outlines in its operation the *dynamis*, the *possibilities* of the newer and newer mental – in this case geometric – approaches. See: Aristotle, *Metaphysics*, 1061b.

the *dynamis*, then by the already operational forces of the *energeia*. When – in the motion of the tensioned and interwoven forces of the *dynamis* and the *energeia* – the living being reaches its purpose, and thus its all-time fulfilment.²⁹ This is why Heidegger interprets *entelecheia* as “holding-oneself-in-the-end” (das Sich-in-der-Endung (Grenze)-halten (wahren)).³⁰

The purpose itself – that is, the destiny of the living being in which it possesses itself in its own end as *entelecheia* – does not come from the living being or its relations of being, or outside of its world. Much rather, the *entelecheia* is a particular and perhaps also outstanding *energeia*. Such an *energeia*, such an operation which is actually the motion and movedness of the essential (*ousia*) and (other) categorial forces of artefact-like beings growing by themselves, which occurs in, and is conducted by these forces, and through which the living beings always reach their particular and actual bearing and appearance, *eidōs*. Or, through which the living beings, in their own particular being-in-the-world and worldliness, in the directions and meanings of their own essential, outlined, articulated, and actual endowments, possibilities, and abilities, reach their all-time particular senses of being and into the possession (*ousia*) of their purposes of being, *standing-in-the(ir)-end*, operating and effective as such.

That is to say, living beings only become what and how they actually are by the *entelecheia*. And only by the *entelecheia* do the living beings situate themselves into their constitutive and further constituted place and calling within nature, in the *physis*, and within human beings, human works, and human world, growing out of nature as new and particular dimensions of being and thus acquiring their own forces – their own *dynamis*, *energeia*, and *entelecheia*.

Entelecheia is therefore not completeness – says Heidegger as well³¹ – and even less exhaustedness. It is not the exhaustedness,

29 Ibid., 1047a, 1050b.

30 In: Heidegger, *A φύσις lényegéről és fogalmáról*.

31 Ibid.

the running-out of possibilities, *dynamis*, or *energeia*, but rather the *eidōs*. That is, appearance, and as such, the living beings' exposedness and display in their own limits (*peras*), in their apparent outlines, lasting "from inside" and enduring on the outside. This rather means then that the possibility only actually becomes *visible* precisely as a *possibility* in the *entelecheia*, in holding-oneself-in-the-end, with its own orientation and necessity for operation.

On the one hand, this happens as something which has been grasped and taken up by the *energeia* from the direction of the end, from standing-in-the-end. On the other hand, however, in the visibility (*eidōs*) of the *entelecheia* standing-in-the-end, emerge the possibilities either lurking before in the rich motional and colorfulness of the essentiality of the *dynamis*, or newly formed, which can be revealed not only as mere possibilities – articulated by the *ousia* but undetermined – of the *entelecheia* through the *energeia*, but as explicitly *newer* possibilities in the exposedness of holding-oneself-in-the-end, and its *reflexivity*. Moreover, they can be revealed with a view to their newer possible appearances, outlining them in their newer and newer possible holding-themselves-in-the-end.³²

32 At this point one can rethink Heidegger's table-example. According to this example, the making of the table always happens from the point of view of its *eidōs*, its appearance. The tree appropriate, adequate as to its *dynamis* is chosen with respect to this. However, the pre-determined and conditioned *eidōs* of the table also defines the *energeia*, the force skilfully – that is, *paradeigmatically* and through *techne* and *praxis* – operative in manufacturing, by the effect of which the table itself, with an appearance corresponding to the previously outlined *eidōs*, and as such, having itself in *entelecheia*, made of the right kind of wood, is produced, or comes to being. However – going beyond the direct scope of the Heideggerian example – it is precisely then, while having been made, standing-in-its-end (*entelecheia*), that we can contemplate *anew* that particular table, that particular artefact with respect to its *other* possibilities. With respect to the fact, for instance, that there can be other kinds of tables, made of different material (stone, bronze, wrought iron, or plastic), having different shape – more or fewer legs, higher or lower, round, hexagonal or octagonal,

Consequently the human being's purpose – *as a new and particular dimension* growing out of and in the *physis*, and growing and raising in itself and by itself – is exactly to question, search, validate and shape in the *actus* and *actualitas* of the *energeia* and *entelecheia*, primarily with respect to the *dynamis*, its possible, although essentially bound and unavoidably world-like, “dynamic”, problematic, historical modes and relations of being. The human being's purpose is, therefore, to see and find, even in strict laws and necessities – historically understanding, misunderstanding, or even violating them –, the newer horizons of the *dynamis* together with, and precisely within the givenness itself, directly bringing them to valid-being in his own historical directions and “interests”. Implying also the fact that we human beings, in our relation to certain possibilities – for instance, the threats of diseases –, attempt to assume them (e.g. by the appropriate vaccines) or strive to possibly heal them by our knowledge.

The basis of this ambition is the recognition that illness itself is a *dynamis* most inherently pertaining to the essence (*ousia*) of life and the living being, also in the direct sense that – as discussed above – the cause of several illnesses is also a living being. Such are the bacilli, the parasites, and in a certain respect the viruses as well. Considering the specific, while at the same time fundamental characteristics of the illness' essential life-pertinence, or on the contrary, of life's essential relations to illness, the question of health and illness should be asked also about these living beings.

As for these questions, it should be repeatedly acknowledged that the possible *health* of living bacteria lies exactly in the fact that they can outright attack and ultimately undermine the health of some other living being, or they can *make it ill*. And these bacteria are ill or impaired in their possibilities when they are fully or partially incapable of causing illness. Meanwhile, the living being

etc., which are equally possible, “necessary”, “useful” and also *shew*. It is precisely in the *entelecheia*, the standing-in-the-end and completeness, that several, originally indeterminate *dynamises*, newer possibilities, become visible as something explicitly and *eidetically* articulately *possible* and also explicitly undertakable for the *energeia* as a challenge and a duty. See *Ibid*.

attacked defends itself some way and to some extent, according to its nature and essence, by its own particular possibilities. It is in this motionality or struggle – which is, on the one hand, an essential war, *polemos*, in and according to the *physis*, while on the other hand it is articulated by the mutual privation, *steresis*, of each other's natural and essential possibilities or *energeia* and *entelecheia* – that the all-time factual situatedness-in-being of health and illness is outlined.

In effect, the all-time situatedness-in-being of health and illness, by the *dynamis*, the possibilities taken in the being and meaning outlined hereby, is sketched as a being historically and onto-historically articulated, relating – or in the case of man, explicitly *referring* – to the *dynamis* within it.

With respect, therefore, to being, the living beings, and their being, “illness” and “health” are not merely some mutually exclusive “states of being-alive”, but much rather possible *modes of being-alive*. Modes of being-alive which are articulated, in relation to the horizon-like possibilities of being of the living being, by precisely *these particular* possibilities, or *ousias* by the privation (*steresis*) of these possibilities. This articulation happens according to the principle (*arche*) of the *dynamis*, *energeia*, and *entelecheia* in the *physis*, originating and displaying it.³³

Because in fact – says Aristotle in the often neglected chapter 12 of book V of the *Metaphysics* – *steresis*, privation, lack, or deficiency is also *dynamis*, or *possibility*, and as such, it pertains to the *ousia*, to its quality. Since whatever can fall apart, break down, or get harmed, possesses the possibilities of falling apart, breaking down, or getting harmed. That is to say, the possibilities of falling apart, breaking down, or getting harmed mean in their “positiv-

33 The possibilities of being and life – according to, and on the basis of, the *physis* and the essence, the *ousia* – are therefore always articulated from the point of view of life history. For beings of nature as well as for humans. The being possibilities of a young, an adult, and an old person are different. And as far as man is concerned, who especially interests us of course, it is still clear that – from a life historical viewpoint – some possibilities have the tendency to become narrower, while others broaden and deepen.

ism” that the living being lacks in some respect, in a certain sense or mode, and to some extent the *dynamis* of endurance, survival, and preservation.

Likewise, such are illnesses as well, as the possibilities of the living being, simultaneously connected as an undetermined *dynamis* to the *mode-of-being-like* privation of some of its possibilities of being, and the breakdown or harm of its modes of being, opposing the possibilities of health.³⁴ Illness is thus, in its primary meaning, the privation, deterioration, deficiency, or lack of health, but as such, it is still essentially and explicitly the ill person’s own “positive” possession (*ousia*).

While, of course, illness is not merely the obtrusive, unavoidable, “positive” and articulate presence of one particular illness, but the privation, *steresis* of the fullness of health, and its “appearance” as deficiency. On such occasions therefore health does not only appear as a non-being, as something non-existent, but much rather as something explicitly *absent*. With the “opportunity” of illness then health does not simply “perish” or disappear, but is actually absent, it gets into privation and with it, into possibility, that is, *dynamis*, and what is more, precisely by the *energeia* of illness, and its “primacy” as compared to the *dynamis*.

However, as a dynamic *steresis* that has reached the *energeia* – that is, as an *actus* which deprives health –, illness is something which places “back” health into the *dynamis*, and keeps it there according to the *entelecheia* of the illness. But meanwhile, harmed and absent, health is still preserved as a *dynamis*. Nevertheless, when the *energeia* of illness eliminates the *dynamis* of health – for example, in the case of incurable diseases – then this can probably be regarded as the *entelecheia* of illness as illness. These are the actual dangers and threats of illness for the living being, and the human being in particular.

This is a completely different kind of connection than the “relationship” of “health” and “illness”, and even more different than what is usually said about the “opposition” of health and

34 Aristotle, *Metaphysics*, 1019b.

illness as “opposing concepts”. For the relation of illness and health – understood primarily as *dynamis* and further organically articulated in the *energeia* and *entelecheia* by the tension of forces – refers back in fact to the essence, its articulations and connections, and through these to the *physis*. Because it is only possible to cure and be cured, that is, making and becoming healthy again, for an ill person whose essence connected to the *physis* to some extent and in some way still possesses the *dynamis* of the forces of health according to the *ousia* and the *physis*, the *dynamis* of health to the essential forces of which other healing forces and the efforts of healing can still connect somehow in the interest of their *energeia*.³⁵

There is nothing we can understand about illness or *steresis* as long as – picking out things mechanically – we keep repeating that the essence of privation, *steresis*, or lack is “the essence standing opposite to it”.³⁶ As if the “substance” (sic!), the essence of illness would be health in general, in the privation, *steresis*, lack of which illness actually “exists”. Now, this would lead to that superficial and impossible idea that illnesses have no identity and essence of “their own”. However, one can see that living bacteria at least have their own particular being, and consequently also essence. Particular bacilli, fungi, viruses, parasites, etc. cause very well determined and outlined illnesses, with an articulateness, compactness, and complexity appropriate to their being, their essence. Secondly, however, this may also lead to that equally superficial claim that in order to “define” and understand illness, it suffices to “define” health, and “relate” it some way to its privation.

35 It is not by chance therefore – even if the importance of thoughts is not completely understood (see for example Petr Kouba’s study on this issue) – that in his Zollikon seminars Heidegger explains illness, connecting directly to Plato and even more to Aristotle, as a *steresis*, privation, or lack-deficiency. Namely, he grasps illness as a privation, limitation, deficiency, and narrowing of human possibilities of being, and as such, human freedom. See Petr Kouba, “Conceptualising Health and Illness”, *Journal of Phenomenological Psychology* 39 (2008): 59–80; and Martin Heidegger, *Zollikonner Sämminare, Protokolle – Geschpräche – Briefe*, ed. Medard Boss (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann Verlag, 1987), mainly 180–187.

36 See Ibid.

In fact, however, *steresis* is a *relation* in its own right, which concerns precisely the *ousia* and – evidently in its privative way and with its privative forces – rearticulates it over again, and modifies it, while at the same time also mobilizes it.³⁷ Notwithstanding that all modifications of the *ousia* – and this is what we most often tend to forget! – are *essential*!

That is to say, the modification which happens thus in the *ousia* by the *dynamis* of *steresis*, privation, is not in fact the change of an otherwise immovably and unchangeably concealed “essence” (“substance”) and its external relations with its “attributes” and “accidences”.

This way the *ousia* of health and illness is practically the same, because both illness and health form the possibilities of being of the same living being, which means that they are the theoretically undetermined *dynamis* of the living being by the *ousia* of the same living being. On the other hand, however, by the *energeia*, the *actualitas* of the *steresis*-like *dynamis* of illness – actually in contrast to health – an *ousia* is rearticulated, modified, and brought thus to its own possibilities of being, having in fact a *different constitution*. A constitution which is different and new precisely with regard to the essence.

The sick person is of course not another person, notwithstanding he is a *different* person than he used to be while still healthy, and will be again when cured; he is *different* with regard to his being, possibilities of being, and the unfolding of his modes of being, as well as his limitations and their reflexivity. Therefore this is not the case of two different essences becoming almost unconnected, nor about two directly opposing hypostases of one and the same essence, but the fact that by the *ousia*, by its particular articulation,

37 Let us not forget that Aristotle in his *Categories* leaves the question meaningfully *open* whether the *ousia*, the essence in the articulations of its categorial structure – primary, secondary, etc. – is not *relative* itself, just like any other category. See Aristotle, *Categories*, 8a. (Whereas it is also true that – as we have seen in a citation in a previous footnote – most Hungarian editions (too) translate the category of *ousia*, the essence, incorrectly and incomprehensibly, with the term “substance”).

health and illness belong together, albeit in the indeterminacy of their oppositions, in the essential directions and meanings of their *energeia* and *entelecheia*.

The *ousia* of the living being according to the *physis* is that it can be both healthy and ill. That is to say, it is explicitly exposed to according to its own essence and its possibilities by the *physis*, as it is primarily and above all in continuous and challenging relations exactly in its connections according to the *ousia* and the *physis*, and as a particular being-here and being-human. These relations are the connections and relations of the *ousia* in the original and primal meaning of the *physis*.³⁸

It is therefore not accidental that we humans perceive illnesses first in their particular nature – as an illness, as one or the other particular illness – but at the same time, and inseparably from the first, in the view of their healing possibilities; that is to say, we grasp illnesses also with reference to health lacking in various ways.

In the *energeia* and *actualitas* of illness, health is withdrawn to the *dynamis*, in the same way as a being when healthy is threatened by the *dynamis* of illness in the *energeia* of health. In spite of this – let us emphasize it repeatedly – illness is by far not an absent health or health as an inarticulate absence, but it has a particular and determined constitution which conditions at the same time in its *energeia* the all-time *dynamis* and constitution of health. Since health is a different kind of possibility and is differently possible for each illness and each ill person, including also its sheer impossibility, the possibility of the incurability of an illness, of the inability to restore health.

However, this only proves that in this context – ontologically, existentially, and in reality – the *steresis*, privation and absence are by far not connected merely or exclusively to illness, but health is nothing else in fact than the *steresis* of illness, and as such, the

38 On the original meanings and senses of the *physis*, see for more details: István Király V., “The Sacred, Or the Bright Sounds of Silence – A thinking-experiment on nature, related (and created) to Heidegger and Hölderlin”, *Philobiblon Journal of the Lucian Blaga Central University Library Cluj* 14 (2009): 301–309.

dynamis, possibility of illness. Truly alive and motional health only exists thus when illness meanwhile stands and lurks in the horizon-like ground of the *ousia* and *physis*, in its own *dynamis* and possibility. Otherwise it would be completely unfounded or meaningless for us humans – while being healthy – to deal with the cultivation, further insurance, or preservation of health.

Moreover, what is *absent* from the *energeia* of health and in a way also from the *energeia* of illnesses, is both *dynamis* and *eidos*, both possibility and appearance, as a *steresis*. What is absent is not therefore merely some empty, “conceptual” non-being. Since the *energeia* of illness sets forth the (absent) appearance of health being in *dynamis* as well as its new possibilities and impossibilities with regard to their appearance. The reverse, of course, is also valid, with respect to health and human relation to health. Because to endeavor to live a healthy life while being healthy, or to invent and apply vaccines, for instance, actually means nothing else than endeavoring to discover and grasp the illnesses threatening as possibilities with regard to their known and projected appearance (*eidos*) and threatening possibilities (*dynamis*).

It should also be considered that in the case of certain possibilities, for example, the *dynamis* of illnesses, we humans strive to repress or subdue them, to keep them in *steresis* and thus *dynamis*. In addition, we strive to cure illnesses on the basis of our knowledge related to their *energeia* and *actualitas*, according to our own *mode-of-being-like nature* and *factual existentiality*. We do not strive for a cure with the inarticulateness of mere indeterminacy, but as an encounter, actual, historical, and explicitly being-like, with the categorial, that is, always thematic meanings of human questioning and definite human questions and the all-time *possibilities* triggered by them.³⁹

39 Nothing proves it better that we humans relate to the harsh and unavoidable, therefore uneliminatable “makings” of necessities and lawful matters as possibilities than human history itself. For example, that we humans use the harsh and irrevocable, earthly and universal rule and operating force of gravity being in *energeia*, for “straightness” and the construction and safe operation of our ever higher buildings. And likewise, that we use this

Possibilities may even be the dangers and threats mentioned before! Because *danger* is primarily also a possibility, which is revealed thematically or athematically – directly as a possibility, that is, connected to its future or coming into being – as something that threatens us and which on this account we should avoid or defeat. While the threat concerns our modes of being or our very life or being as the *particular possibility of deficiencies*.

Such a danger and such a threat for us is the possibility of illness, or illnesses. Which we beware or utterly *fear*, whether being healthy or already ill. However, human fear is not merely some “subjective” and floating “feeling” but an explicit and actual *experience*, which has the structure of questioning, or even challenge and ordeal. For this very reason, fear is not a mere rigidity or stiffness, but an experience, mobilizing and anticipatory at the same time, urging for awareness and circumspection. That is, one that would urge man to acknowledge and assume the pertaining essential question-structure of his experiences connected to illness and the fear from illness. Fear, therefore, and especially the fear from death, in its fundamental form – as Hobbes analyzed it profoundly and minutely in the *Leviathan*⁴⁰ – structures and constitutes the all-time historicity of human existence.⁴¹ Because in illnesses and

force and our historically shaping knowledge about it as well as our abilities for *observing the dynamis* necessary for lifting our aircrafts and spaceships up from the surface of the earth and operating them, and “applying” it as something utterly *possible* for calculating and putting them to work.

40 Our more detailed and comprehensive analyses on Thomas Hobbes’ *Leviathan* can be found in the volume *Kérdés-pontok a történelemhez, a halálhoz és a szabadsághoz* (Question-points to history, death, and freedom), in the *Excursus* entitled “Leviatán és az emberi dolgok” (Leviathan and human matters) (Cluj-Napoca [Kolozsvar]: Presa Universitară Clujeană, 2008), 47–75.

41 Not only isolated human individuals, but also communities and civilizations stand in a permanent dialogue with fear, writes Jean Delumeau in his seminal study on the history of fear (in the West). See Jean Delumeau,

in our fear from illnesses we do not only fear the suffering they cause, nor the deficiencies or breakages of our possibilities of being, but – ultimately – death and its possibilities outlined and determined by illnesses.⁴²

The failure to admit it renders fully incomprehensible not only the ways and efforts of any kind of medicine – *recte*: medicine itself –, but all medical habits, rules, and regulations as well. Just like several types and forms of behaviour described by Boccaccio in the *Decameron*.

The *possibility* of illness and illnesses is therefore such a danger and threat to us, of which our previous analyses have hopefully proved that it is not “that kind of” possibility which can be understood, authentically and in its entire amplitude, while calculating or reckoning its “probabilities”. For, as we have mentioned before, “probability” is something that only one particular illness or another may have. In reality, however, without the possibility of illness outlined here and understood in an even more profound way, there is no life, and consequently there is no living being.

This does not mean of course that there is no health whatsoever, nor that by this illness might acquire some kind of “normality”. In a much deeper sense it is “only” that these “terms” are just as “problematic” than “illness” itself. The “problematic nature” of these “terms” is precisely and actually connected to the questions of *illness* no longer understood as a “terminology”. This is not so much a “terminological”, “logical”, or “epistemological” problem, but mainly an existential, historical, or ontological one, a “prob-

Frica în Occident (Secolele XIV-XVII) – O cetate asediată (Fear in the West (14th – 17th century) – A Besieged Castle), vol. 1, (Bucharest: Meridiane, 1986), 7.

42 Each illness proven to be incurable has its own definite and particular “mechanism”, way in which it ultimately causes the ill person’s death, and articulates its dying. These are different in the case of a stroke, AIDS, Alzheimer’s disease, etc. See Sherwin B. Nuland, *How We Die – Reflexions on Life’s Final Chapter* (New York: Vintage Books, A Division of Random House Inc., 1995), 279.

lematic” which cannot be exceeded with a view to eliminate it by, let’s say, the piling up of knowledge and the perfection of methodology. This problematic must be *clarified, understood, and assumed* amidst our ambitions and efforts directed against it. And this clarification, understanding, and assumption should ultimately be understood and perceived as possibilities.

As a possibility, a living organism can both be healthy and ill. This is why Aristotle stresses that medical knowledge treats health and illness at the same time. Medical knowledge has therefore consideration both for the preservation of health and its regaining in front of illness, which the observing-researching activity of medical knowledge deals with and faces in fact with the aim of healing.

Illness itself – illness actualized, standing in *actus*, in *energeia* – is always a particular kind of *steresis*, a particular kind of privation or deficiency. However, it is never merely the privation of “health” – that is, of “health” outlined in a purely formal sense, as some kind of ideal state – but a living *deficiency* which concerns the living with regard to its own essence, and as such, to its fullness. More precisely, illness is actually the mode-of-being-like privation and deficiency of the *modes of being* of the living, their pursuit, and at the same time of the validation, the seizure of the possibilities of being of the living.

In an existential sense, that is, connected exclusively to man, to being-here, *deficiency* is always the privation of the *modes of being*, their world-like validation. These modes of being are, meanwhile, naturally and essentially, connected and related to possibilities, to their own *world-like* possibilities. They are related to the possibilities which are themselves not merely incidental “states”, but are organized as articulated mobilities, in a particular horizon-like way which is always articulated as lively, in and together with, the world, and changes in “time”, that is, in history and in the “life history” as well. In the history and life history which is just as motional, changing, and alive as human modes of being themselves, which are widening, narrowing, or restructuring in this history or life history together with their likeness of being, world, and horizon.

In a sketchy formulation, “human modes of being” are particular manifestations and ways of procedures and conducts by which man situates, accomplishes, and pursues himself and his own existence as *historically* present, historically being-here. Moreover, man accomplishes his own existence by perceiving and assuming the *present challenges* of his multiple relations and connections with his being-here, with other beings of his life, with other people.

That is to say, practically any human activity, from everyday caring activities, not to be neglected or despised, to the cultivation of sciences, technology, arts, religions, or philosophies, as well as the conception and operation of various institutions and organizations, can be regarded as man’s particular mode of being. Therefore natural sciences, for example, are not merely collections of theories, formulas, and experiments piled up, enriched, and made more accurate in the course of time, but human modes of being. Natural sciences are precisely those modes of beings in which man and the being-here – the living being which discovers and researches these sciences in the questionability of the pursuit of its life – situates and outlines itself by these sciences within the more general and also questionable contexts of “nature”, while it also organically pertains to these natural contexts.⁴³

It is also clear, nevertheless, that the deficiencies – being the deficiencies of man’s, being-here’s standing-in-the-world, its all-time situatedness, its own *possibilities of being*, inherent *modes of being*, and as such, originally, essentially problematic – are not merely raw “negativities” and “lacks” in a restricted sense, but on the contrary, since deficiencies essentially pertain to human existence, they also mobilize the living being called man. Of course, with respect to, and in the direction of its “given”, ongoing and outlined deficient modes of being in the first place, but also with respect to other modes of being as well. That is to say, deficiencies mobilize man to possibly transcend hindrances, fill out or eliminate lacks, shortcomings, or voids, or compensate or counterbalance privations. Furthermore, they explicitly mobilize the living being, since these only become visible, ponderable, and understandable

43 Even if this means the destruction of the things or states of nature.

in their actual significance, weight, and existential “roles” in the unavoidable challenges and overwhelming urges-provocations of the constitutive *negativities* of deficiencies.

Illness, therefore, as we have stressed before, is deficiency, *steresis*, privation, factually and explicitly referring to the possible wholeness, fullness of the always *possible* modes and possibilities of being of the human being, of being-here. This also means of course that human illness is always *reflexively* characterized by *also* concerning in a deficient and privative way those mode-of-being-like human possibilities by which the ill person, the ill being-here may refer to the *deficiencies* of its *own* possible modes of being.

However well an illness may be defined as one particular illness with a particular structure and “positivity”, it is never only one specific, determined, and outlined deficiency. Illness always *creates* a deficiency, a connection of deficiencies which is projected to the entirety of the ill person’s possibilities of being,⁴⁴ and as such, it *forms explicit existential deficiencies* also in the *possible reflexive relation of these deficiencies*.⁴⁵

Illness therefore brings into play the *possibility*, namely the possibilities of being of the living, with regard to their becoming nar-

44 It is perhaps enough to refer to the fact that even a “simple”, acute influenza fundamentally influences and modifies in a deficient sense not only the patient’s abilities for self-sufficiency, as well as his so-to-say “physical” possibilities and efficiency, but also his mental abilities, psychological dispositions, that is, the entirety of his modes, and therefore possibilities of being.

45 Aristotle’s example about the *ill physician* curing himself can of course only be interpreted with meaningful liveliness in this horizon. In the sense, that is, that even the ill physician – or the physician patient – needs someone who collects, prepares, and administers his “medicines”, who cares for him, even if it is not this caretaker but the ill physician who diagnoses himself, which sets in fact the treatment of the illness. So the fact that he is a physician, or that in this case he is his own physician, does not eliminate or modify at all that essential and fundamental situation that he is indeed ill, and as such, he is deficiently concerned in the possibilities of his own modes of being and the possibilities of his mode-of-being-like relations or references to these. That is to say, he is impeded in a being-like and mode-of-being-like way.

rower, impeded, and restrained. Therefore illness, by its essence, narrows and restrains the abilities and life- and being-possibilities of the patient, and directly influences – being-like – the possibilities of the prevalence and pursuit of these. While it also concerns and reorganizes man's life, and his relation to the world, to living beings, to being, and his own identity in this very sense and direction.

This is exactly what illness means as *suffering*, namely that it concerns and reorganizes the ill person precisely in its possibilities and abilities of being, within them and in connection with them, on the one hand in a way that causes deficiencies and privations, and on the other hand with regard to the entirety, to the fullness of these possibilities and abilities. Suffering therefore does not only mean a merely “physical” suffering, even less merely pain, but the deficiency or the privation which as a tendency interweaves the possibilities of the sufferer's modes of being and the quality of these modes of being in their entirety.⁴⁶

Illness concerns and influences therefore in the first place the scope of possibilities of the ill person's modes of being, world, and being-in-the-world explicitly as deficiencies. By this, the *world*

46 For the further emphasis of the above thoughts, one may turn once again to an Aristotelian example: that of the *blind* man. Blindness is a handicap and an illness at the same time. As a handicap, it means the lack of seeing, the lack, privation, *steresis* of the possibility, *dynamis* of seeing. A blind man is a man of course, but one who lives while being deprived of this human possibility, of this ability essentially pertaining to the human race, a privation which is also possibility – since we have seen that *steresis*, privation is also *dynamis*. This very well *determined*, “outlined” deficiency however does not only deprive him of the experience of seeing, orientation, perceiving distance or colors, etc., but it also sets back his possibilities of motion, transportation, orientation, etc. Let alone that it also deprives him of access to several accomplishments of human culture, such as visual arts or the art of film, etc. While blindness – just like any kind of handicap – also causes permanent *stress*, which will then attack, sooner or later, the person's immune system, blood circulation, and nervous system as well. Nevertheless, the handicap of blindness as an illness becomes something which should be studied. The research may reveal that there are several kinds of blindness formed by various irregular factors. As it may also be revealed that in certain “types” of blindness the diminution or complete elimination of blindness can also be *possible*.

of the patient also becomes narrower. But it also reorganizes and restructures. In what other directions and in what senses beyond those mentioned?

So far we have discussed illness primarily as the possibility of the living being, of life. That is to say, as a possibility which pertains to the essence of life to such an extent that it actually takes place in the natural and historical outlining and articulation of life. Man, being-here however, as repeatedly proposed before, relates to illnesses – and not merely human illnesses – in a medical way, or in ways determined by a perspective which could be regarded as medical. However, it should be repeated over and over again, the ways of this relation are themselves also the determined modes of being of man, of being-here.

We are speaking precisely about the modes of being in which man, the being-here relates to illnesses from the perspective of their *possible* observation, *possible* cognition, *possible* prevention, *possible* treatment or soothing, or *possible* healing. But these modes of being – as was also discussed at the beginning of this analysis – do not exhaust the varied “entirety” of man’s possible relations to illness, nor the full depths of the weight of their being. Just as they do not exhaust, of course, the *meanings* of this “situatedness” – namely, illnesses – and the relations and references to these.

Nonetheless, now one can understand more profoundly *what is the essence* of these specifically human relations and connections to illness. One can perhaps understand more deeply that the essence of man’s particular relation to illnesses and especially his own illness is precisely that in these mode-of-being-like relations he reveals illnesses for himself as “problematic possibilities” which *essentially* pertain to his own *being* in such a way that meanwhile they threaten with *deficiencies* the being- and mode-of-being-like possibilities of the pursuit of this kind of being.

These possibilities are *continuously* outlined for man and by his being, primarily as questionable and challenging possibilities, or

from the point of view of possibility, that is, as the possibilities of their possible prevention, healing, soothing, reception and acceptance, or possible assuming.

This is what usually happens with palliative medicine, in relation to incurable illnesses, and patients suffering of such illnesses, possibly already being in its “terminal phase”. The *actualitas*, *energeia* of illnesses and the various kinds of deficiencies created by them urge man precisely to assume these as essential possibilities. That is to say, illnesses urge us to perceive and assume them first as possibilities of being which threaten man’s all-time possibilities of being with deficiencies and privations with regard to their entirety. So the specificity of the possibility of illness and of illness as a possibility is the following: illness is the threatening and *also alive* possibility, essentially pertaining to life itself, of the deficiencies of living or pursuing one’s life.

We are speaking about the challenging possibilities of deficiencies which, however, explicitly and factually *turn man towards himself*. Illness is therefore such a living possibility which is, on the one hand, a possibility of deficiencies constitutive for life, while on the other hand it is essentially *reflexive* as a living human possibility. And as such, illness is also a possibility which constructs, shapes, articulates, and changes life itself. It may suffice to think of the long-lasting and always renewing medieval epidemics of plague and smallpox, which could not be stopped, nor cured at that time. And which, on this account, immunologically and biologically reorganized and restructured the entire mankind attacked by them. Since these diseases were only survived by those “rare” individuals – and only they could further “reproduce” them – who had already had some resistance against those bacteria, and who could transmit this resistance to their descendants. These descendants “reorganized” mankind in matters of immunity and resistance both in terms of population, and also biologically. However, the epidemics did not only reshape mankind in a biological way, but also socially and mentally. They had their effects also on the appearance or stricter observation of regulations and institutions of public hygiene, demographic registries, etc.

Illness therefore, just like the possibility of illness, refers to man, concerns man, and pertains to man. It does not only concern the human body, the human soul, or the human mind. The person is ill in his personal existential entirety, in the fullness of his being-in-the-world, and with regard to his own modes of life and being, and the entirety of the possibilities of these modes of being. While of course the possible world of the ill person is constituted and outlined precisely in this particular way. The world in which he, in this particular way, – as being ill – meets other people, whether ill or healthy.

Illness as a possibility is therefore also the living possibility of the deficiency of life, which at the same time forms the *mode-of-being-like* deficiencies of the ill person's possibilities and abilities of life and being. This however – taking a step further – also means that illness is particularly *that deficiency*, that challenge of being and existential questionability which – in the particularly human, being-here-like relation and reference to it – founds, while at the same time also surfaces the possibility and all-time actuality of medical science. Since “medical science” exists, and we humans cultivate it laboriously and perhaps also dangerously *as our own mode of being*, because on the one hand illnesses exist and are always possible, and on the other hand because we relate to them in our particularly human ways, repeatedly outlined before. Our relation to illnesses is thus directly in the science and in the practice which never perceives them in their mere *energeia, actualitas*, but always considers them determined possibilities, threatening in the future.

Possibilities however mostly become visible by deficiencies, or by their unavoidable challenges. Possibilities furthermore become explicitly assumable in their overwhelming questionability by the deficiencies, moreover in an actually pursued searching questioning, direct and taken to the end. Medical science does not grasp possibilities in their given “reality”, but together with the search of their possible treatments, soothing, and healing. This is about the research of treatments which are outlined themselves as possibilities in this research. Possibilities which in there determined

situatedness can develop just as well as they can be stranded. Nonetheless, they cannot disappear as possibilities only together with the disappearance of medicine – that is, of man in general.

Only now can we see indeed that in the everyday of “health” and “normality”, health is usually something that we have not looked at yet, consequently we haven’t seen it. In the everyday of “health” and “normality”, health is usually still *very far from us*. And again, only now can we see indeed that primarily and mostly health becomes visible precisely in, and by, the deficiencies of illness, namely, as that which, while being absent, has become something distanced. And which, therefore, must be brought back somehow, by special effort, to a new proximity, made visible in its essentiality.

Health itself appears and becomes visible in the deficiencies of illness as something that must be reclaimed from the respective deficiency of life, of being-here. This “reclaim” “happens”, on the one hand, precisely by the *possible* healing or curing of the illness; or, on the other hand, by the searching outline and settling of this curing or healing as a future *possibility*. These are possibilities or aspirations which themselves require and urge to, adequate researching-developmental efforts.

Therefore illnesses, just like the particular modes of being of human reactions to them, are essentially *historical*. On the one hand, in the sense that new or previously unknown illnesses always appear or may appear. For example, new kinds of viruses or virus mutations, or unknown illnesses generated by new circumstances occurring historically in people’s world, life conditions, or ways of life.⁴⁷ On the other hand, however, with the development of sciences and medicine in particular, and its effects on general life conduct, some illnesses are gradually superseded in wide areas, while some others previously considered incurable will eventually have some remedy.

47 For instance, new illnesses which have appeared lately, due to the wide use of computers.

Illness as a possibility of the living being – let us repeat – is itself a living possibility which, consequently, living within the ill person, *lives together with the ill person*, and vice versa. Evidently in such a way that meanwhile the illness diminishes or forays the possibilities of the ill person's modes of life and being.

The ill person is alive of course, but he *lives together* with his illness. Furthermore, the ill person lives at the same time *against* his illness, or directly in spite of it. Illness therefore reorganizes, changes the life of the person who lives together with it and despite it at the same time.⁴⁸

One must very clearly see and admit, without denial and obscurity, the basic circumstance that precisely by the presence of illness in life, proven to be essential, it is not merely “health”, but *life itself* that begins to show itself, ever more unavoidably, in its reality, its *trueness*, its *actuality* and weight. Life begins to show itself in illness in its actuality and its own weight ever more undeniably, unavoidably, and factually challenging way as something essentially, originally, and constitutively *finite!* Or more accurately: *mortal!*

So, although illness can by no means be regarded as something which may “autonomously” constitute some kind of meaning for life, it is nevertheless such a mode of being for man, or such a deficiency of modes and possibilities of being by which we humans can *clarify* for ourselves the origins, sources, “nature”, weights, perspectives, and possibilities *of meanings* as such. Illness is a particular way of encountering life, pertaining essentially to life, with help of which one may clarify those origins and sources of meaning which may ultimately only derive from the finiteness, or more accurately mortality of human life.

48 Diabetes for instance is a kind of disease which requires the introduction of a completely new system of nutrition, as well as the acceptance and observance of a new order of treatment and life for the patient, which “he can live with”. But in perspective the diabetes, with all this, and in spite of all this, still shortens the life of the patient. It leads to his *death*, and partakes in the concretization – its How? and When? – and actual “causation” of this death.

Illness is therefore by no means some kind of arbitrary “attribute”, nor is it merely a “state” of life and the living, which “falls into” it, but an explicitly essential mode of being, only possible as such. Since illness as a possibility is nothing else than the possibility of the deficiencies of possibilities of being and life, and abilities of being and life.

Illness is such an essential and particular possibility therefore which concerns *possibility* precisely in *its own*, essential, and intimate *deficiencies*. By this, however, illness – especially in this deficient and threatened meaning – turns *back* the possibility *reflexively towards itself*. And it is exactly in this possibility returned towards itself, in the tensions of its deficiencies triggered, created, and represented by the illness that the fundamental questions connected to meanings appear or at least may appear. The questions which have never emerged before, or which have been overshadowed, or always postponed. But these questions, if being further questioned for clarifications, may reveal and outline “new” meanings and “new” possibilities. For the ill person just as much as for those with whom he meanwhile sets up “specific” human relations. (Even if these new and different possibilities – for example, in the case of dementias, that is, the gradual, but complete loss of selfsameness or selfness – will only exist for those around the ill person. For them, dementia will appear as the *threatening and prospective, yet possible mode of their own being!*)

Illness therefore – at least by the deficiencies of the ill person’s possibilities of being – isolates, while at the same time it also presupposes, necessitates, and makes possible indeed the building of new, determined, and particularly human, being-here-like relations. Since, being turned towards himself because of his illness, the patient finds himself in the situation that he must ask for the support and care of others. While others turn towards the patient, taking care of him, helping and curing him, they can perceive *his illness* as something “given”, as a privation, standing in *energeia*, in *actus*, but at the same time also as a possibility. They can perceive it as a possibility which – *beyond* that particular patient, that particular being-here who *actually* suffers of it – *can* also attack *others*,

can reach others, the *caretaker and healer themselves* included!

This is precisely the most essentially and particularly characteristic kind of utterly human relation to the possibilities of illness. That is to say, the human being relates – or at least may relate – to the possibilities of illness while experiencing them, understanding them, and *assuming* them as *his own possibilities*, as the privative possibilities of his own, determined, articulated deficiencies.

In contrast, the non-human living beings – although also “disposing” in their being of illnesses as being-like possibilities essentially pertaining to their lives – cannot relate to them otherwise than states and processes formed as facts, which are decided only and exclusively in their sheer living being, its parameters, and together with their lives.⁴⁹

Illness and its possibility therefore does not turn “back” the ill person, nor the people, the beings-here with whom he had determinedly articulated personal contacts as a patient, nor the human being “as such” towards a kind of “health” to be preserved and taken care of, or restored and reclaimed! But illness, facing and assuming it, turns us humans first towards life “as such” – and thus towards the *physis* of course –, then towards the questions, challenges, stakes, and chances of the *possible meanings* of our lives. It turns us towards those questionable possible meanings which may derive and prevail precisely from the unique and unrepeatable – that is, mortal – experience and understanding of this human, being-here-like life, of this living-being. Ultimately therefore both human illness and its possibility turn us humans towards being and the question of being, as towards a question pertaining to our being.

49 For example, if in case of animals their natural systems of self-defense and instincts prove to be inefficient against illnesses, than the need for human – e.g., veterinary – intervention emerges. Or for plants the intervention of the agronomist. Without these, however, neither animals nor plants have any kind of defense system. Their “fate” connected to the diseases attacking them can only be decided within the framework of these facts of their lives. Or, *perspectively* perhaps, by the new chances offered by evolution and its possible consequences for the species.

It is only because of these – equally ontological and existential – foundations that medical science deals not only with illness, with being ill, and specific illnesses, and not only with health, but also with *death*. Because illness represents, surfaces, and makes visible, as well as assumable and clarified by questioning the weights, stakes, and possible meanings and significance of the constitutive *finiteness* of life in general and human lives in particular, and of *death*. Illness therefore clarifies the always possible, and as such, always problematic meaning of human life as well. It is not by chance that we Hungarians call the illnesses which threaten the patient exactly in his “life”: “weighty” (meaning: serious). Those which threaten the patient precisely with *his own death*.

For “immortals” however illnesses, suffering, or their soothing, caretaking, or healing could have no weight or stake whatsoever. So such things would serve “for them” as no kinds of sources of meaning. Consequently amongst them – besides many other things – medicine could not be discovered. Therefore the ultimate origin and source of all kinds of illnesses proves to be life, the constitutive and essential *finiteness* of any life. Since the living being, its life can only be disturbed and threatened by anything at all, and particularly by something like illness, because it is theoretically and essentially finite.

Now, as far as man is concerned – that is, we ourselves – his living being-here is characterized and particularized by his not simply being “finite”, but actually being *mortal*. More precisely, it is characterized not only by the fact that he dies, but that he *may become* a mortal, exclusively in the unique unrepeatability of the pursuit of his existence, of his life.⁵⁰ It may become a mortal in his unrepeatable uniqueness (individuality) which can only be understood as being-like and gained by assuming the multiple *possibilities* of *our own* mortal life. This means the understanding and clarifying assuming of the possibilities to which illness also explicitly pertains in an essential, dangerous, and threatening way.

50 On the question and subject of death, for more detailed and profound analyses of the ontological, existential, and historical horizons of death, see mainly the study entitled *A meghalásról* (On dying) in the volume István Király V., *Halandóan lakozik...*, 9–206., and the chapters and studies of the volume István Király V., *Kérdés-pontok ...*

It does not come as a surprise therefore that the *second chapter* of this investigation is entitled *Illness and Freedom*. As we have seen, the first chapter contained fundamental analyses on the ontological, existential, and historical plurality of people's – our! – relation to illness, our contacts with illness. These are – in the midst of things – connected to the living and pulsating, suffering, shaping, narrowing-widening, and always reorganizing human freedom. Namely, particularly to the essence of human freedom, that is, questionability and questioning, being challenged, being tested, as well as suffering, and the explicit, factual, and empirical pursuit of a healing-supportive exploring quest.

To be sure, on the one hand it is always man, his illnesses, and his particular and characteristic, being-like and mode-of-being-like relation to these, which is involved in this quest. On the other hand, however, it is equally essential that all these relations and approaches, and their ontological-existential specificity have been identified exactly and necessarily in its connections with *possibility*, or more precisely as essential possibilities and their horizons, their scope. This is what historically particularizes human illnesses as well as man's relation and connection to these – and to illnesses of living beings in general –, and in which human freedom is continuously changing and (re)articulating in determined ways, while at the same time also happens, operates, and pursues itself, that is, acts.

Obviously, human freedom – also in connection with illnesses – consists in fact of the factual-active, always (differently) possible historical insights and attitudes, questioning them and their challenges, understanding and explaining them. It consists therefore of the questioning, interpretive, active (factual) – implicit or explicit – permanent insight that illnesses concern, and pertain to, man – as threatening and dangerous possibilities – while pertaining to the essence of life and his own life. Meaning that illness is equally a deficiency and a *challenge* of human freedom. Furthermore, it

is also true that in an immediate sense illness is indeed an actual narrowing, diminishing, and breakage of human freedom. This is what Heidegger also emphasized in a dialogue with Medard Boss.⁵¹ The being, the “state” of being shaped and outlined by illness(es), and all the deficiencies connected to them – as privations of being-here, or of man’s modes and possibilities of being – mean at the same time the damage, the privations and deficiencies of the freedom of man, of the ill person.

However, if the original source of illness has proved to be the constitutive finiteness of life – any life –, and of human illness the human being’s death essentially connected to man’s life and being and ontological-existential specificity, then the permanent connection and interrelation of illness and freedom, as well as the articulation of this connection, is probably related to that also essential attitude that human freedom has historically, moreover as an aspect constitutive of history, towards human death.

Another salient issue to repeatedly discuss is connected to a previous investigation about human death, history, and historicity, which has proved that, while on the one hand the *essence* of freedom is *questioning*, on the other hand the ontological-existential *resultant* of questioning and freedom is still precisely *human death*, understood as the act of dying.⁵² If human freedom is not some kind of formed or created “frame-like state” to be – who knows why? – further shaped, but an explicitly searching-questioning factual *reference* connected to, and assuming, the challenges and questionabilities of the all-time being-here, then the challenges and questionabilities, while of course diminishing and hindering the otherwise (also) possible human freedom, itself oriented towards possibilities, never actually “eliminate” it. But, much rather, they factually structure and restructure it. Both with respect to the “determined” all-time ill person, and – just as essentially (that is, according to the “species” and “genus” understood in the sense of the Aristotelian “secondary *ousia*”) – to historical mankind.

51 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 202.

52 See the discussions of the volume *Kérdés-pontok a halálhoz...*

However, illness as an essential possibility is first and foremost a danger, and it threatens and lurks as such. It is a danger – let us repeat again – which does not threaten us from outside and especially not from outside the world, nor only as a kind of well-determined danger, which can and must “only” be accounted for in view of its probability and possible avoidance, but on the contrary, illness must be grasped in its roots and understood in the first place in its nature of essential possibility. Because these roots determine our understanding of the human and historical modes of being and their ontological origins and historical-existential (further) articulations by which we humans relate to, and approach illnesses and particularly our human illnesses, even in the event of already “partaking” in them. And which, obviously, are also related – again, from their origins – to freedom and its factual and life-like articulations as well.

The threat of illness or illnesses for man, the being-here lies and manifests itself in the questionable, inquisitive, and questioning, always determinedly interpreted, challenged openness of being alert. Even if it means turning away from, disregarding, or not yet recognizing illness, or that it often emerges and comes upon us as something unknown. Most immediately, of course, it happens because illness – as a dangerously threatening possibility, a *dynamis*, but also as an actuality, as *energeia* – means first of all the breakage, narrowing, or deficiency of the manifestation, the unfolding of human modes of being; including also the possibilities and dangers, by far not devoid of any outlines, of the threat of human life – *recte*: death and dying.

Questioning as such, its open and challenged, responsible – that is, oriented towards *response* – pursuit is a real existential-ontological experience or occurrence of an “empirical” negativity or challenge externally understood and reflecting upon it, and not merely some *non*-empirical consequence or construction which only “triggers” it. On the contrary, questioning is actually always labour upon ourselves and only thus can the interpretation achieved by it – as a factually assumed and pursued *understanding* of something questionable – be a factual understanding of ourselves as well. That

is to say, the explicit assuming, appropriation, and validation of ourselves as questionable and questioning. This is also the reason why understanding means at the same time, actually and always, a self-changing and self-opening understanding of ourselves. In other words, it means an ontological-existential modification of the understanding being – ourselves – which is properly called *emancipation*. This voices the disburdening and liberation resulting from ‘taking one’s own labour into one’s hands’ (*manu capere*), open to, and permanently dependent on, the world.

However, this also means that experience and the questionability, questioning, and emancipation unfolding and articulated in it is always historical – and as such, *finite* –, while at the same time it is also an occurrence which actually, and in the depth of things, is the experience of human finiteness, understood in the sense of mortality, of dying. It is an experience of something which lies at the foundations or roots of the experiences of us humans, us beings-here... Since it is only through this that we are, and can be, ultimately and actually questionable and factually – that is, in our modes of being – questioning. Or: historical.⁵³

Likewise, as the actual essence of experience is that it is always at the same time (also) the experience of finiteness, the essence of human freedom is that it is the explicit, weight- and stakes-filled, live, motional, enriching or narrowing, exposed and dangerous *pursuit* of human finiteness.⁵⁴ This is the reason why freedom and questioning, the actual questioning intending to dig down to the roots, are burdens. Just as the testing negativity of experience and the challenge manifested in it are likewise burdens. This is what Gadamer, following Aeschylus, formulates so nicely, when saying that experience is nothing else in fact than *learning through [at the cost of] suffering...*⁵⁵

In conclusion, it is revealed again that human freedom in its essence is by no means a kind of “situation” or state, or some out-

53 See the text of the volume *Kérdés-pontok a halálhoz...*

54 Cf. with the volume *Kérdő jelezés...*, mainly p. 105, and the chapters of the volume *Kérdés-pontok a halálhoz...*

55 Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, 250.

standing or desirable “attribute”, constitution or “feature” of these, but a *characteristic of being* which in its particular way constitutes all human modes of being – cognition itself, science(s) pursuing the truth(s), arts, religions, technology, the creations, improvement, or radical change of social institutions and regulations, as well as the forms and possibilities of personal human interactions, etc. –, and also originates, pervades, and – always with regard to possibilities – articulates them in outlined ways and always historically. Therefore with respect to its essence and the articulations of its pursuit, human freedom – ontologically and existentially – has a *quest- and questioning-structure*.

In this line of thought, to “experience finiteness” – or to simply experience, as mentioned before in relation to Gadamer – cannot be anything else than validating and experiencing mortality, our mortality, and of course our living freedom. Since it is precisely due to this historical determination and outline that we are finite. Our being, our life is always and repeatedly the historical and life-historical pursuit of this finiteness to the end – *recte*: until death, until our dying. At the end of which, always coming and apparent “in the future”, death, one’s own death “is lurking”, “looking and asking back” at the living being as a particular possibility – that is, as a *certain* possibility, although factually always “otherwise” certain, in different “closeness” and articulateness.

Eventually, at the midst of things, this is where questionability – meaning the exposed, questionable being – actually derives from, as well as the question-structured, searching experience, the question unfolding and further articulating in it, and the explicit, all-time response to the substantiating questioning also pursued in it. Likewise, this is also where the serious, dangerous, creational and history-constitutive freedom also derives from, as an unavoidable and assumable characteristic of being, projected upon possibilities and meanings. To put it briefly, this is the source, the origin of the *weight* of the all-time being-here, the all-time presence. Since the ontological-existential structure of death, of human death is constituted by freedom, and the structure of freedom is constituted by death... joined together as history. Man dwells and must dwell

in his freedom questioningly and in historicity – that is, bringing history to being as a new dimension of being – only because he dwells mortally.⁵⁶ That is his freedom in which meanings are born, or more precisely in which they become the things and duties – challenges of the actions of freedom – of clarification.

So, however surprising or unusual this may seem: illness, illnesses as *human* illnesses are only actually possible on account and on the basis of human freedom, and only in the all-time ontologically constitutive, and existentially world-like horizons of human freedom. Man falls ill as man, as being-here, in his all-time world, and also relates himself questioningly to illnesses, his all-time illnesses, with a challenged and questionable, articulately mode-of-being-like questioning. Articulating and of course experiencing them as undetermined, yet outlined and essential possibilities, as well as dangers of horizon-like possible threats.

This is what, derivatively, current medical science and the sanitary system also secures by seeing and undertaking the “biological”, “psychological”, or “social” conditions and ingredients of illnesses – and health(s) – and our ways of relating to them increasingly more “holistically”. Which are historically outlined in fact upon the previously sketched ontological-existential “foundations” and structures, emerging from, and articulated by them. Illness as an essentially human, *Dasein*-like possibility, is most “possibly” organically connected to freedom, to the outlined essence of freedom, constitutive of being. This essence is none other in fact, even in questionability and explicit questioning, than what is always factually referred, with us and “within us”, to the meanings, that is, primarily and mainly (in its connections and relations with “that what is given”) to the possibility as that what is possible. Therefore illness reconstructs, reorganizes human freedom, although in such a way that – while highlighting its deepest and co-constitutive ontological radical, *recte* mortality and human death – it simultaneously also challenges freedom.

56 See *Ibid.*, 205., and István Király V., *Halandóan lakozik szabadságában az ember...*

Because the historical and life-historical experience of illness is a direct and unavoidable, suffering challenge for no other reason than the fact that man and mankind should indeed be concerned with themselves, with the self-identifying and self-opening *clarification* of the ontological-existential possibilities and perspectives of their being. Or, to put it differently, not with “mystification”, but, as Heidegger says, so that this life, his life “should not go to waste”.

Since, while spreading, developing or “promoting” health, which is obviously useful and necessary, no-one could possibly consider that this way – or any other way – we could free or exempt ourselves or mankind⁵⁷ from some kind of experience of illness. On the contrary, exactly because threatening, testing, and challenging-questionable illness(es) are ontologically and existentially possible, there is a need, possibility, or way and meaning for any kind of insightful, deliberate, and developmental “promotion” or effort oriented on the *possibilities of illness*. These are themselves, obviously, the specifically oriented and ontologically-existentially particularly articulated actions of freedom.

As are also sufferings. Since suffering is a particular mode of being-in-the-world. Which is, of course, always experience and experiential. The experience of something that exhausts, tests, challenges, of something one must measure up to, or must bear. The experiences of sufferings caused by human illness are utterly inseparable from all those implications, pertaining to them of orienting towards them, in which they are actually constituted as such. They have nothing to do therefore with “pathos” understood as “passivity”, with a mechanical, objectual endurance.

The experience of suffering – since it happens (together) with us – cannot possibly be “brushed aside”, only (somehow) interpreted, undertaken, or taken into account. Including also its implications connected to eliminating, canceling, or surpassing it, or, let’s say,

57 See also Ruffié and Sournia, *Les épidémies dans l’histoire de l’homme*, 9–15, and Stein, Richard Albert, *Infectious Diseases and Anthropology*, in H. James Birx (ed.), *21st Century Anthropology: A Reference Handbook* (21st Century Reference Series) (London: Sage Publication Inc., 2010), Vol. 2, 340–348.

“enduring” it. Since, if experience is nothing else than a question-structured – that is, by far not “objectual” – endurance, then the particularity and distinctiveness of the experience of suffering is precisely that it sends *immediately* to the suffering being – that is, to ourselves – and with this, to the sufferer’s all-time being-in-the-world (to his world). Or, more accurately: it directs there.

This of course refers to suffering caused by injustice, incomprehension, disappointment, unhappiness, etc. However, the sufferings triggered, outlined, or experienced by illnesses are particularized by the very fact that their *own* possibilities of relating or connecting to these sufferings are also damaged, diminished. The limitations of suffering caused by illness – *recte*: ill-being – not only mean the negativities of limitations, or even privations of the exposedness of suffering connected to some experience, but also, *reflexively*, the privations or limitations of relating or connecting to them.

This is how the experience of suffering caused by illness does not only form the depriving and deprived diminutions and deficiencies of freedom, but also its restructuring, while still deprived, deficient, but also *challenged*. All human relations to illnesses and ill-being, including those described by psychology – acceptance, rejection, denial, namely all “defensive psychic mechanisms”, or even metaphors connected to illnesses⁵⁸ – are exactly the all-time constituents of this essential, equally ontological and existential implication and its historical tensions.

The essence of illness as human illness is utterly unimaginable and impossible to be outlined “without” and explicitly being-like and mode-of-being-like, particularly human relation to it, in the centre of which stands always its possible avoidance or obviation, observance or research, its healing or simply the easing of its endurance. These are, undeniably, the historically possible, and accordingly outlined and articulated actions of human freedom, moreover the determined directions and ways of the all-time pur-

58 Cf. Susan Sontag, *Boala ca metaforă – Sida și metaforele ei* (Illness as metaphor – AIDS and its metaphors) (Cluj-Napoca: Dacia, 1995), 15–45.

suit of human freedom. Since we humans are not merely connected or related to illness, our illnesses as “patients” objectified in our states, but also as questioning beings, or in other words – at least in some way or to some extent, but always factually – as problematically understanding and interpreting-acting beings. That is to say, as dangers and threats, or possibilities revealed-achieved as deficiencies, but challenging nevertheless.

To say that man – a man – is ill, never actually means that one of his members, body parts, organs, or some of their “functions” are ill, nor that he is “psychologically” or “mentally” disturbed. In fact, it means that he is always actually ill *in his being*, or that *his being is ill*. Since, at such a point, *his being is illness*. Illness therefore is not simply some external and of course unpleasant “attribute” which man will sooner or later temporarily possess, and which, in an attempt to get rid of it, he will eliminate, bear, or endure inside or out; in addition, it is also a partly constitutive essential possibility (of being), and partly it is such that it structures its being, its modes of being. Or rather: it restructures it anew.

The world of the ill person, or rather of the man fighting illness is (also) ill, and it is restructured in this world, or starting from this world, while also itself structuring – over again and into new directions – its being and its modes, relations, and horizons. The fact that illness turns man – in an individual, as well as generic-historical sense, and what is more, in constraint – back to *himself*, actually means therefore that it directs him to his own world, and by this, to the world in general and his being-in-the-world(s), of course, in determined ways and modes. To such an extent that, for example, the human “endurance” of acknowledging “bearing” of the illness, at the very depth of things, is in fact an outlined action of freedom. Because there is no “unoutlined” freedom whatsoever.

However, what does this over and over outlined freedom consist of in fact? Primarily in that illness is not merely “endurance”, but “together” with suffering, or rather in suffering, is in the first place and much rather: being challenged and being mobilized. Possibly even in a “biological”, “bodily”, or “organic” sense as well. Since in

this sense the so-called “body”, the *human body*⁵⁹ (also) is, so to say, challenged, and as a result, it engages into struggle. However, illness never means a *challenge* for man co-constitutive in privations, deprivations, and deficiencies only in a “bodily” sense, but with regard to his always possible completeness, complete-being. So this is the way he relates to “it”. Or rather, not “to” his illness, but his ill self and to the world, his world.

That is, by being ill. In other words as an ill living being, as a sufferer. And in this he does not only depend on others, but also on himself. And reversely, the ill person always depends on others while being dependent on himself. Since in the challenges and exposedness of his suffering, illness actually turns one towards the complete self – that is, ourselves – and not only to its “health” as some state, situation, or “attribute” of being which has been lost and needs to be regained or simply restored. Or, more accurately: illness explicitly *directs*. At the same time – of course, still being ill – it turns and directs us to the world, to our world as well. Because this is also restructured. For the “world” also begins to relate this way to the ill person and (his) illness, since as a result of the ill per-

59 It is utterly useless to dwell upon that distinctive possibility of the German language which yields further horizons for stressing the linguistic means which would enable the differentiation of the body taken in a “physical” sense (*Körper*) and the particular corporeality of man (*Leib*). Because the simple expression of *embodied mind* stands as evidence that – despite the efforts of grasping both meanings at once –, terminologically as well as almost in a fate-like way, essentially very different kinds of implications encounter here. It is not accidental therefore that the basic message of Heidegger’s Zollikon seminar is that – if we understand it – *Leib* is ultimately none other than... *Dasein* itself. That is, the being-here proper. In its world, and together with its world, with the other and others, etc. This is the reason why Heidegger considers it highly questionable whether something like the “phenomenology of the human body” can be at all possible, and if it still can, then in what way? There are evidently several, in many respects truly insightful approaches on this today, some even intersecting cognitive sciences. A synthesis of these is offered in Attila Szigeti’s volume of studies, *A testet öltött másik* (The embodied other) (Kolozsvár (Cluj-Napoca): Pro Philosophia, 2011), 187.

sons' being-in-the-world the world is actually also ill... Or, to put it differently, there is no world in fact "without" illness and ill people.

Ultimately, we humans *learn* or *may* learn the most from our illnesses. And this means nothing else in fact than, tested by them and unavoidably turned or directed to ourselves and (by this) to our being-in-the-world, we may see or factually understand and undertake the previously hidden, newly formed or forming, outlined or outlining possibilities of our being.

This is obviously not about the "inhuman" superficiality that we should endow our illnesses – especially particular illnesses – with some concocted meaning, and even less about our attributing or gaining some worldly or otherworldly "use" for our sufferings created and tested by these. On the contrary, it is about *clarifyingly* acknowledging the organic, essential, and unavoidable, and also challenging pertinence of illnesses to our lives, and with this also that illnesses articulate and re-articulate our *possibilities of being* – consequently also the meanings' horizons of being – in a being-like and mode-of-being-like way, questioningly and challengingly turning them back to "themselves".

The changes, restructuring, and dislocations in the hierarchies of the so-called "values" and "value systems"⁶⁰ are in fact only derivations and "symptoms" of these. Since illness, and primarily the serious, life-threatening illness which explicitly outlines one's own dying, seems to condense time, the time of life history. This is of course the critical *collecting-in-itself* of the life history "of that time", but with an anticipatory regard to one's one death, that is, particularly one's dying, which articulates, outlines, and directly constitutes personal life history *holding* it from its beginning, as a possible wholeness. Actually, all this is signalled, illustrated and proved by the "narratives" of "patients" speaking to psychologists or anthropologists when diagnosed with some serious, life threat-

60 See for example Maria J. Mayan, Janice M. Morse, and Linn P. Eldershaw, "Developing the concept of self-reformulation", *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 1 (2006): 20–26.; and Sami-Ali, *L'impasse relationelle – temporalité et cancer* (Paris: Dunod, 2000), 3–10.

ening illness or during its possible treatment, as self-analysis or current self-definition. For it is not accidental that on such occasions our entire life, and the “entirety” of its “value-relations”, “value-systems”, connections, ambitions, and perspectives will be reviewed, analyzed, and re-evaluated. Including also those social, community relations and roles, and those “cultural patterns” as well which are always originally active in the course of such a self-analysis and self-evaluation. Naturally, jointly with, or rather starting from, the current sufferings, deficiencies, or challenges of illness... but in the world-like contact systems of the possible *meanings* of an outlining personal *future*,⁶¹ or the entirety of life history. That is to say, in those contact systems of life history and future meanings in which the thematization of one’s own death, one’s own dying has already become impossible to be eliminated or avoided.

At the core of things, however, it is never merely the “values” or their hierarchy which has changed or changes now, but being itself. For, what is always revealed meanwhile is “only” that being has become what it had always been, and the way it had always been by its own essence at all times – albeit undeterminedly, yet necessarily and unavoidably. In other words: it-has-become-ill. Whereas this struggling, yet clarifying insight, even if only by itself, is always the territory and source of deepening existing possibilities, and outlining new ones.

Therefore not only “health”, “life”, or “death”, dying appears and is tested in illness, but meanwhile – in the mutually constituted depths of occurrences – also the weight of freedom. Since the always questionable, and as such, always constitutive life-weight and essence of freedom – or, the “necessity” of a searching-questioning turn to the always (differently) questionable essence of freedom – is truly revealed by its deficiencies. Jointly with the meaningfully outlined all-time possibilities of freedom, and similarly to the turning-away or escape from freedom...

61 Including as well the troubles and perspectives of the treatment of illnesses or the expected medical involvements, etc.

On this account the questionability of freedom challenged and questioned in this way – that is, in this way of being – always organically sends beyond illness and being-ill, moreover even beyond freedom brought to outlines this way, because, clearly, it orientates directly to the nature of being human. To that which Kant saw as the deepest and highest question of philosophy. Namely: what is man actually, what and how “are” we, and what and how can we be? And also: in what way, through what ontological and existential challenges does the – explicit or implicit – question of “What is man?” historically organically pertain to ourselves *over again* in a *being-like way*?

Here are, to conclude, some possible, and possibly very *particular* directions, meanings, and hopefully also results of those which we humans can only and exclusively raise in the interest of our possible – both ontological and existential – horizons of meaning and possibilities of being by a *sui generis* and explicitly *philosophical and well outlined thematization and questioning* about illness, and human illnesses in particular.

Translated by *Emese G. Czintos*



Kiadta a Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony, 2011. Első kiadás. Oldalszám 200. Felelős kiadó Szigeti László. Felelős szerkesztő, nyomdai előkészítés Szaniszló Tibor. Borítóterv Hrapka Tibor. Nyomta a Tipografia S. C. Argonaut Impex SRL, Cluj Napoca, Romania.

Vydal Kalligram spol. s r. o., Bratislava 2011. Prvé vydanie. Počet strán 200. Vydavateľ László Szigeti. Zodpovedný redaktor, grafická úprava Tibor Szaniszló. Návrh obálky Tibor Hrapka. Vytlačil Tipografia S. C. Argonaut Impex SRL, Cluj Napoca, Romania.



A borítón „FFi” Totem c. (1978)
grafikája látható

2200 Ft

ISBN 978-80-8101-499-4



8 EUR

9 788081 014994 >

WWW.KALLIGRAM.COM

A legkülönfélébb kórokozókkal, illetve a mindenféle betegségekkel való veszedelmes találkozás és szembesülés minden élőlény életének a *kikerülhetetlen* – s mint ilyen, ténylegesen *egyetemes* és *szükségszerű* – tapasztalata. Ami pedig bennünket, embereket illet, bizonyára nemigen létezik olyan halandó sem, aki születésétől egészen életének a bevezetéséig ne szenvedett volna valamilyen – bármilyen! – betegségben. A betegségben olyan tapasztalatról, illetve egyenesen olyan lét- és létlehetőség-veszedelemről, kimondott élet- és létmódról van szó, amely alól sohasem és senkinek nem volt, nincsen és nem is lesz semmiféle ontológiai vagy egzisztenciális felmentése. Úgyhogy az emberi betegség – mihozzánk tartozó, bennünket fenyegető – lét- és létmód-konstituáló amplitúdójának a megértéséhez bizonyára túl kell lépni annak pusztán az egészség „viszonyfogalmaként” való megragadásán és azt az élethez, különösen persze az emberi léthez – ugyan sajátos „negativitással”, de mégiscsak – *szervesen* és *lényegileg* tartozó, valamint azt élet-történetileg és történetileg is faktikusan körvonalazó-szervező *lehetőség* gyanánt kell megragadni és megérteni.

Király V. István