

K I R Á L Y V. I S T V Á N

HALANDÓAN LAKOZIK

szabadságában az ember



K A L L I G R A M

Király V. István 1952. szeptember 5-én született Nagyváradon. A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Szisztematikus Filozófiai Tanszékének docense. 1975 óta publikál filozófiatörténeti, filozófiai módszertani, illetve más tematikus elemző írásokat különböző erdélyi, magyarországi és nemzetközi folyóiratokban.

A SZERZŐ EDDIG MEGJELENT KÖTETEI:

Fond secret, Fond „S” special – Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România (Doru Radosavval és Ionuț Costeaval közösen)
Dacia, Cluj-Napoca, 1995

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

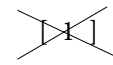
Filozófia és Itt-Lét
Erdélyi Hiradó, Kolozsvár, 1999

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

Moartea și experiența muririi – In(tro)specție 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 zajhábortás a szabad(ság) kérdés(é)ben
Kalligram, Pozsony, 2004



Király V. István
HALANDÓAN LAKOZIK
szabadságában az ember



~~[2]~~

~~[3]~~

K I R Á L Y V. I S T V Á N

HALANDÓAN
LAKOZIK
szabadságában
az ember

KALLIGRAM
Pozsony, 2007

Bejegyzés

Valójában egy szerző csak és csakis egyetlen „szöveget” ír! Amelyet azután az idő, néha-néha, egy-egy – külön címmel ellátott – kötetbe fűz.

Ez a helyzet az itteni írásokkal is, melyek előzőleg egybekötött gondolatok és azok folytatásai. Olyannyira, hogy gyakran egész bekezdések, ill. gondolatrészek ismétlődnek belőlük újra. Csak azért, persze, hogy ismét továbbgondolhassák a dolgukat, a maguk sajátját, de mégis új, ill. újonnan felbomló irányába. Amelyek azután, valahogyan, mégiscsak mindig visszakanyarodnak, egy-egy régebbi, de igazából még ismeretlen és nagyon is esetleges újból-kezdés és bekezdés – talán – bejegyzendő eseményeihez.

2007 januárja

A meghalásról¹

Előzetesen (közbe)szűrő tekintet

MOTTÓ:

„Ha halál nem volna, aligha
filozofálna az ember.”

Arthur Schopenhauer

A „halál” tematikájának kétségkívül van egy igencsak súlyos, de mindegyre homályos és meghatározatlan – ezért társadalmilag, ideológiailag, kereskedelmileg és számos egyéb manipulatív módon használt, ill. kihasznált és meg is lovagolt – vonzata. Sőt, talán „varázsa” is. Ezzel a tényleges és kimondott veszéllyel, persze, a halál mindenféle, egyáltalán a komolyságra törekvő „tudományos”, akárcsak filozófiai vizsgálatának is számolnia kell. Egyébként könnyen komolytalanná, azaz „simulékonná”, igazodóvá, ill. valóban „triviálissá” válhat.

A halállal kapcsolatosan a legelső, bizonyára a legvonzóbb és legközkeletűbb „trivialitás” éppenséggel a simogató szándékoktól csordogáló, kötelezően „megilletődött” és nemeskedő, valójában azonban csupán az uralkodó közhangulatokhoz igazodó:

¹ A tanulmány itteni szövege *A halál és a meghalás tapasztalata – Metafizikai és alkalmazott filozófiai odatekintés (kilenc szemszűrésben)* c. írásunknak (Közdok Kiadó, Budapest, 2003) a módosított, alaposan tovább- és újragondolt, ill. tematikailag is jelentősen kibővített változata.

„metafizikai emelkedettség”, amely tehát – legalábbis retorikailag – folyamatosan valamiféle magasodó „metafizikumra” hivatkozik meg épít. Mindeközben a legmesszebbmenőkig kihasználva azt a körülményt is, hogy pl. a „mennyei”, ill. a „minőség-i”, immár tudományos „halálkutatások”, saját bevallásuk szerint sem szabadulhatnak fel egykönnyen – értsd: egyáltalán nem!!! – az általuk pusztá kényszerűségből mégiscsak „metafizikaiaknak” nevezett mindenféle „előfeltételezésektől”...¹ Az egyszerű tény azonban, hogy a halálnak ezek a „tudományos igényű” megközelítései az effajta, kényszerűségből vagy pusztán lekicsinylően azért mégiscsak *metafizikaiaknak* titulált „előfeltételezésektől” egyáltalán meg *akarnak szabadulni*, nos ez – bizonyára és kimondottan – már-már krónikusnak számítható **kórtünet** a filozófia, valamint a tudományok gondolkodásának a kapcsolatában és összefüggéseiben kialakult tényleges viszonyokat illetően. Olyan kórtünet, amely miatt a filozófiának egyszer már abba kellene talán hagynia a tudományok üres – és egyébként is hiábavaló – perelését. Ellenkezőleg: szükséges lenne ez ügyben inkább a saját maga bűneit is bevallania és felvállalnia. Azokat a „bűnöket” amelyek egyébként elsősorban és pontosan a „metafizikához”, ill. a vele kapcsolatos visszaélésekhez köthetők. Ezen belül és felül, a halál tematikájának persze „aktualitása” meg „állandósága” is van. Mindenkor! Ennek megfelelően a halál „időszerűségének” a „mostanisága”, nyilván, „most” is „sokértelmű”... Egyrészt ma is folytatódik annak a – nyugodtan hagyományosnak tekinthető – megkerülése, elhallgatása, de a letagadása is,² másrészt azonban

¹ Lásd pl. Greyson, Bruce: *Defining near-death experiences*. In *Mortality* 1999, vol. 4; Thomson, James A.: *Qualitative Thanatology* In *Mortality* 1996, vol. 1., valamint Schoeder-Sheker, Therese: *Music for the dying*. In *Journal of Holistic Nursing* 1994, vol. 12.

² Nem tudunk például olyan mitológiai vagy vallásos hitről, illetve általuk megihletett gondolkodásról, közgondolkodásról és metafizikáról stb. amely valamilyen formában – mondjuk a lélek halhatatlansága, a metempsichózis vagy a (bármilyen) feltámadás gondolatában vagy hitében – ne **tagadná le**, ne **szűkíténé** be vagy ne „**lebegtetné**” meg a halál ténylegességének az **egészt**.

a halállal kapcsolatban egyre inkább körvonalazódik manapság a „személyi gondozás”, az orvosi etika, valamint a „thanatológiának” nevezett tudományos diszciplína immár ki- és elkerülhetlenné vált érdeklődési és foglalatossági területe is.

Már a szervátültetések, a velük kapcsolatos biológiai, orvostudományi és deontológiai, valamint mentalitásbeli kérdések is ugyancsak egészen új – és hagyományosan igen nehezen megemészthető – szempontokat kényszerítenek rá a halállal kapcsolatos gondolkodásra és gondoskodásra is. Ugyanakkor, a szociális problémákkal kapcsolatos mentalitásváltás is egyre inkább felfedezte és azonosította a halál közeledtével küzdő – a „haldokló” – ember sajátos problémáit és szorongásait. És nem is késlekedett annak – lelki és egyéb gondozás gyanánt – némileg a „segítségére” is sietni.

Mindezek persze meghatározott kutatásokat is eredményeznek és feltételeznek. Csakhogy a kutatásokkal együtt, valamint azoknak a fedezékében a halál, ill. maga a meghalás valóban már az „ellátások” ügyterébe is belevonódott...³ (A mindenféle „szolgáltatások” ugyanis már sokkal régebben kialakultak körülötte!)

Ma tehát a halál elsősorban a letagadás vagy a tulajdonképpen rivalkodó hallgatás, a személytelen kórházi osztályok gépezetei, valamint a nyilvános ellátások és a szolgáltatások régióinak a – sokban „technicizált” – televénye, és ebben, valamint ekképpen problematizálják, például tudományos (elemző) tanulmányokban is. Csakhogy, ennek ellenére, a halál, nyilván, továbbra is meg-

³ Ebben a vonatkozásban a dolog vagy az „ügy”, egyenesen mozgalmá duzzadt, mintegy arra való reakcióként, hogy manapság tíz emberből legalább hét... kórházakban hal meg, és ezáltal a „halálba-kísérés” egyre inkább a hivatásos ápolók feladatává lett. Ezt, például Franciaországban, már egy olyan miniszteri rendelet is jó ideje szabályozza, amely szerint: „A halálba kísérő gondozás magába foglalja a megelőző (*sic!*) eljárások alkalmazását és a fájdalom elleni küzdelmet, valamint a beteg (!) és a családja (*sic!*) pszichikai problémáinak az átvállalását (*sic!*) és személyes, társadalmi és spirituális problémáinak a tekintetbevételét.” Apud: Hennezel, Marie de; Leloup, Jean-Yves: *A halál művészete*. Európa, Budapest, 1999, 7–12. o.

marad „megoldhatatlan” problémának lenni. Vagyis olyannak, amelynek nincs – és voltaképpen nem is lehetséges – egyfajta, őt „felszámoló” vagy „kiküszöbölő”, valamint egyértelműen és főként „megnyugtatóan” instrumentalizálható „megoldása” sem.

Hiszen a halál voltaképpen és mégiscsak **metafizikai faktum!** Az volt és az is marad mindaddig, ameddig élő ember egyáltalán megszületik!!!

*

Ezért a most már valóban – és alkalmazott filozófiailag is – lerögzített és csökönyösen kitartható kérdés az kell legyen, hogy mit is tett, ill. tesz vagy kezdhet ezzel, egyrészt a „metafizika”, másrészt pedig a „thanatológia” (és az egyéb „foglatosságok”), valamint – a dolog lényegében – maga a gondolkodó és/azaz a *halandó és a meghaló* ember? Itt nyilván – főként pedig alkalmazott filozófiailag – mindenekelőtt és csakis arról lehet szó, hogy bebiztosítsuk a halál sajátos ténylegességével (faktum-mivoltával) való szembesülés „elméleti” és egzisztenciális kereteit és eszközeit. Mégpedig úgy, hogy eközben a halál tematikáját kiszabadítsuk a mindenféle „elrejtésének” a hagyomány adta – de nagyon is „aktuális” – televényéből is. Ebben az igyekezetben az alkalmazott filozófia legfontosabb lehetősége pontosan abban állhat, hogy bizonyára sokkal *körvonalazottabban* ragadhatja meg és prezentálhatja a „mások halálával”, valamint a „saját” halállal kapcsolatos értelmezések fenomenológiai, ill. hermeneutikai problematikáinak az *egymáshoz*-, de ugyanakkor *önmagunkhoz-küldését* is.

Mindezekén túl, az én számomra a halál tematikája – és annak a „tárgyalása” – egy másféle kihívással is szembesült. Néhány évvel ezelőtt a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetemen elvállaltam a „Metafizika” nevezetű – akkor még „kötelező” – „tantárgy” „oktatását”... Nyilván az „érdeklődés” már jóval azelőtt megvolt bennem, de ez alkalommal ismét felmerült az a számomra igencsak fontos, de ugyanakkor fogas kérdés is,

hogy mi lehetne, ill. milyen körülmények között is van valóban értelme manapság a filozófia „oktatásának”⁴ egyáltalán, és különösen az effajta „tárgyak” esetében, mint a „metafizika”? Ezekén töprengve arra gondoltam, hogy száraz, „szisztematikus” és „mesterségbeli” fogalom-rágások helyett (amit egyébként sohasem tudtam sem oktatói, sem pedig filozófiai feladatnak elfogadni) inkább a *metafizikai kérdések gyökerére* vagy ha úgy tetszik, *ontológiai-egzisztenciális eredőire* kellene odatekintennem és rákérdeznem. Hiszen ezek – esetleg – mégiscsak megmutathatják a velük való „foglalkozás” lehetséges értelmét és/de, talán az irányait is. Éspedig úgy a hallgatók, mint természetesen, maga az oktató számára is... Mindezek közepette egyre inkább és újra körvonalazódott bennem az a meggyőződés, hogy az ember – vagyis: mi magunk! – egyáltalán nem pusztán emelkedett és egyre magasabbra szökdelő „kedvtelésből” vagy ún. „kíváncsisági meg tökéletesedési vágyból” filozofál, hanem igenis a filozófia olyan egzisztenciális szükség, készítés és/de erőfeszítés cselekedete és eredménye, amely során – vagy amelyből kifolyólag – mi lényegében csakis olyan problémákat tematizálunk, amelyeket és amelyekkel, **filozófia nélkül**, mi emberek, *képtelenek* lennénk – a maguk igazi, saját, tehát számunkra való, súlyának, nyomasztásának és természetének megfelelő módon – felvetni, felvállalni, ill. velük szembesülni.

Nos, mint ebből a tanulmányból ez remélhetőleg meglehetősen meggyőzően ki is fog derülni, ilyen kérdésnek tudom a halál témáját is. Már kezdettől fogva le kell azonban szögezni, hogy „a halál kérdése” csak látszólagosan ún. „örök” probléma! A halál kérdésének az „örök problémaként” feltűnő látszata a valóságban

⁴ A filozófia egyetemi oktatásának ezeknek a nem éppen új keletű... de a mostani problémáival kapcsolatosan is lásd még *Az alkalmazott filozófia és a filozófia szakmája – Időszerűtlen aktualitások* c. előadást a *Kérdő jelezés – többcsendbeni alkalmazott filozófiai zaj-háborítás a szabad(ság) kérdés(é)ben* c. kötetben (Kalligram, Pozsony, 2004, 12–36. o.)

csakis onnan ered ugyanis, hogy annak a *kérdésének a szüksége* minden egyes új emberi „egyed” és, persze, generáció megszületésével maga is újra és újra megszületik és, így, újra és újra – és pedig kikerülhetetlenül – megkérdőzódik. Hiszen minden egyes ember, ill. minden egyes emberi generáció – ő maga! – szükségképpen szembesül a saját maga és a hozzá közel állók, valamint a körülöttük levők halálával és halandóságával is! Vagyis elsősorban az őt megszüelő, a saját, továbbá az általa szült generációk halandóságával és halálával! Természetesen ez a voltaképpeni oka annak is, hogy többek között számos filozófus is úgymond: „állandóan” – „felvetette a halál kérdését”. Úgyhogy mi sem egyszerűen azért, ill. abból kiindulva foglalkozunk most itt a halál ügyével, mert a tudomásunkra jutott vagy megállapítottuk, hogy többé-kevésbé folyamatosan szerepel a „filozófia történeteinek” a tematikai leltárában, hanem kimondottan, egyenesen és csakis azért, mert úgy a körülöttünk levők, az embertársaink, a szeretteink, akárcsak mi magunk is, életünkben ténylegesen „ki vagyunk téve” a halálnak. Pontosan ugyanezen okokból a halál ügyének és a halál kérdésének minden egyes emberi generációra való tekintettel nagyon is saját és sajátos „aktualitása” van. Visszatérve a halál mai aktualitására és ennek az aktualitásnak az ellentmondásosságára – megállapíthatjuk azt is, hogy a halálnak az egyre elburjánzóbb és átlagosabb jelenléte pl. a méltán „thanato-pornografikusnak” nevezett mindenféle látványos tömegprodukcióban egyáltalán nem mond lényegében ellent annak, hogy a halál **komolyságával** kapcsolatosan voltaképpen ma is folytatódik az általános elfordulás, letagadás és hallgatás! Ezzel együtt ugyanakkor a thanatológia meg egyáltalán a végső stádiumban levő betegek „szakszerű” köz-gondozására való rászántság stb. éppen abból született, hogy manapság mégiscsak egyre inkább tudatosul, hogy a *meghalás* az emberi lény számára nem pusztán az életének a legvégső – kimúló és önmagában voltaképpen **jelentés és jelentőség nélküli** – „epizódja”, amellyel

összefüggésben pusztán az „odáig” tartó élet autentikus felvázolásával kapcsolatosan merülnének csak fel értelem-, jelentés- és értelmezésembeli gondok és feladatok... Hanem a meghalás **magának az emberi életnek egy olyan lényegi, sajátos, döntő és a maga ténylegességében – *fakticitásában* – meghatározott módon tagolódo folyamata, ill. eseménye, amelyet persze minden eddig élt ember megtapasztalt és amelyet minden most, ill. valamikor élő ember is meg fog majd tapasztalni.** Amely éppen így és éppen ezért, sajátos és a maga nyomasztó súlyosságában kitüntetett módon meghatározott történésekben artikulálódik. Olyanokban, amelyek úgy maga a meghaló ember, mint a – közeli vagy távolabbi – környezete számára is partikuláris eseményekben, ill. „problémákban” csapódnak ki.

Ehhez kapcsolódva valamint ezekkel párhuzamosan zajlik manapság az is, amit általában a halál „medikalizálódásának” szoktak a kritikusok nevezni. Részletesebben is szólni fogunk a szövegben minderről, ezért most csak azt kell megjegyeznünk, hogy mindez szerintünk csak részben írható az orvostudomány vagy a gyógyászati technikák „bűnös” fejlődésének a számlájára. A valóságban ugyanis a halál jelenkori medikalizálódása egy bonyolult és szerteágazó gyökéretű folyamat, amelynek nem lehet mechanikusan vagy kizárólagosan úgymond „hiteltelenséget” tulajdonítani. És amelynek a filozófiai bírálata is csak akkor lehet értelmes, ha benne nem pusztá külsődlegességet, hanem olyan reális problémák kérdésségét látjuk, amelyeknek a felvázolásába a filozófia csak akkor nyerhet valóban beleszólást, ha egyáltalán komolyan reagál azokra.

Ugyanis az így, ill. az eközben elnyert „ismeretek” és tapasztalatok voltaképpen összefonódnak a jelenkori mentalitás- és magatartásváltás egyéb erővonaláival is, amelyekkel együttesen egy egészen új gondolkodásmódot és gyakorlatot kristályosítottak ki. Úgy az orvosi deontológia, mint pl. a jogi szabályozások tekintetében.

A tény, hogy az európai kultúra és civilizáció két olyan országban, mint Hollandia és Belgium, nemrég jogilag is lehetővé tették, ill. ebbe az irányba szabályozták pl. az *eutanáziát* – azaz: a „kegyes halált” – voltaképpen olyan alapvető változásokat jelent és jelez, amelyek elképzelhetetlenek más, ugyancsak alapvető egzisztenciális módosulások nélkül. Következésképpen: már létezésük pusztán tényével a „thanatológia”, az „euthanatológiai” törvénykezés, valamint a halál „medikalizációja”, a halállal kapcsolatos hagyományos megfontolások, elképzelések és eljárások *csődjét* jelzik. De megmutatják azt is, hogy a jelenkor – vagyis a mi magunk kora – a halál „örök” kérdéséhez voltaképpen a *meghalás* kérdéseire-ügyeire koncentrálnak, ill. annak az érdekeinek a prizmáján keresztül közeledik.

Ha azonban a meghalást a filozófiai, ill. a metafizikai *hagyomány* segítségével vagy szempontjából igyekeznénk valahogyan megérteni, akkor – talán nem minden megrökönyödés nélkül, de – éppenséggel azt tapasztaljuk, hogy az (is) – éspedig Platónól Lévinasig – a halált következetesen és pontosan meghalás *nélkül* – azaz: mint halhatatlanságot, mint halálnélküliséget és főként mint meghalásnélküliséget – gondolja el!!! Vagyis: ahelyett, hogy kimondottan, ill. frontálisan „magát” a halált gondolná el, a filozófia voltaképpen a halál ténylegességétől és ilyenén való gondolatától való egzisztenciális *menekülés* egyik – talán éppen a „legtekintélyesebb” és a leghatásosabb! – eszköze lett, amelynek a segítségével éppenséggel a meghalás súlyos kérdését lehet megkerülni.

Ennek ellenére: a halál voltaképpen az ember ontológiai és történeti *identitásának*, *sajátlagosságának* az egyik lényegi eredője és tényezője! És ezzel együtt, ill. ebből kifolyólag, persze, magának a filozófiának is! „Ha halál nem volna, aligha filozófalna az ember” – állítja Schopenhauer is abban a mondatában, amelyik azért lett ennek a tanulmánynak is a *Mottó*-ja, mert abból mi egy felhívást is kihallunk. Nevezetesen az arra való felhívást, hogy a filozófia kimondottan és tematikailag is oly módon

gondolja már el végre a maga saját – a halálból és a halálban is tagolódó – tulajdonképpeni eredetét, forrását és gyökereit is, hogy az lehetőleg valóban megfeleljen a halál valóságos és *sui generis* egzisztenciális súlyának, nyomasztásának – de ontológiai-egzisztenciális horderejének is!

Azt a kijelentést azonban, hogy a halál tematikája, helyesebben annak tematizálásának a hordereje, voltaképpen és egyenesen minden filozófia gondolkodói erejének és képességeinek a lehetséges „mérceje” is lenne egyúttal..., nem lehet sem deduktív módon, sem pedig axiomatikusan „bebizonyítani”. De, sajnos, történelmileg sem! Csakhogy erre nincs is semmi szükség, hiszen az ilyesmi mégiscsak egyrészt kizárólag magának a halálnak az emberi lény számára való súlyából és nyomasztásából ered, és persze, ezzel együtt, másrészt, annak a körülménynek az alkalmazott filozófiai felvállalásából, hogy végül is a filozófia maga sem más, mint éppenséggel ennek a lénynek – vagyis magának a halandónak! – az egyik *létmódja*. Éspedig olyan vagy egyenesen *az* a létmódja, amely a maga **eredetében**, ugyancsak egyenesen és pontosan, a maga lényének a **halandó mivoltából** fakad, ill. abban is gyökerezik. Nagy kérdés tehát, hogy vajon a filozófia valóban továbbra is és ismét magára veheti-e ezzel kapcsolatosan a szem álszent behunyásának az esetleges bűneit? Ugyanis egyre letagadhatatlanabbá válik, hogy a meghalás, az elhalálozás... az emberi lény számára egyáltalán nem pusztán egy vitális, fiziológiai stb. vagy végepizódyszerű folyamat, hanem mindenekelőtt *lét-probléma*. Vagyis valami, ami számára az ő útjában – kiemelve – megkerülhetetlen és elháríthatatlan gátként, akadályként és határként ágaskodik. Mint minden lehetséges tapasztalat megszűnésének, ill. egyáltalán maga a tapasztalat lehetősége megszűnésének a megkerülhetetlen, tehát egzisztenciális értelemben is egyetemes, határ- és szükségszerű *tapasztalata*.

Látható tehát, hogy a meghalás egyáltalán és semmiképpen nincsen *túl* a lehetséges tapasztalaton, hanem ellenkezőleg, az

éppen minden tapasztalat tényleges megszűnésének az ugyancsak nagyon is tényleges tapasztalata, amely a maga egzisztenciális egyetemességével és szükségszerűségével pontosan a lehetséges tapasztalat szükségszerű és kikerülhetetlen, egyetemesen emberi és végső **határaiban áll**. Tehát *abban* a tapasztalatban, ill. annak a tapasztalatnak a határaiban, amely maga is éppen **ebben** a tapasztalatban és éppen e tapasztalat – vagyis: a *meghalás!* – révén és során szűnik meg! Ténylegessége, kikerülhetetlensége, szükségszerűsége, valamint egzisztenciális egyetemessége és tapasztalati mivolta – együttesen – a meghalásnak egy nagyon is sajátos egzisztenciális körvonalazottságot, ill. fakticitást kölcsönöznek – olyat, amelyet emiatt éppenséggel **metafizikai fakticitásként** kell megragadnunk.

A kimondottan meghalásként értett halál tehát az emberi lény létének az egyik – talán a legfőbb – metafizikai faktuma és pontosan ennek a belátásának, felvázolásának és körvonalazásának kell ezért a vele kapcsolatos összes *többi* tapasztalat – mondjuk fenomenológiai – leírását, ill. hermeneutikai értelmezését is *vezérelnie!* De ugyanezért és kiváltképpen itt merül fel – helyesebben, itt válik egyenesen kikerülhetetlenné – az a filozófia számára egyébként is fontos sorskérdés, hogy mármost a *vigasztalás*, főként, ha az a meghalás tematizálása **megkerülésének** az elméleti szertartásaival egyetemben zajlik... vajon valóban filozófiai feladatnak számít-e vagy sem?

A mi válaszunk erre a kérdésre egyértelműen **tagadó!** Hiszen ha arra gondolunk, hogy voltaképpen a filozófia feladata az átlagos könnyen-elfogadással – de az egyébkénti megkönnyítéssel is – szemben éppenséggel a „dolgoz”, az ügyek megnehezítésében, valódi súlyuk és bonyolultságuk felmerítésében áll, akkor egy ilyen, eleve a vigasztalásra ráállított filozófia nemcsak értelmetlen, hanem őszintétlen, sőt hiteltelen is lenne.

A filozófiának a halál kérdésével kapcsolatos egzisztenciális „hivatása” tehát voltaképpen egészen másvalami. Martin

Heidegger, akinek az egész életművét áthatja és végigkíséri a halál tematikája, idős korában és némileg megütközve azt írja, hogy: „*Der Mensch ist noch nicht Sterbliche*”, „Az ember még nem halandó.”! Bár meghal és haláltudata is van, sőt, mindenféle elképzelései is vannak a halálról... mégis, az ember még ma sem halandó!

Az ember azonban nem azért halandó, ill. nem pusztán úgy és azért „válhat halandóvá”, mert az élete véges. Hanem csakis azért, mert egyedül ő az, aki *képes* meghalni. Azaz képes a maga számára a halált *lehetővé* tenni. Persze, ennek ellenére: ténylegesen az ember nem halandó voltaképpen még ma sem... De pontosan ebben állhat a halállal kapcsolatos tulajdonképpeni filozófiai feladat és értelem is: a jelen generáció együtt-időiesülő kérdéseként, a jövő embereire való tekintettel is valóban halandóvá válni-lenni segíteni az ember nevezetű – és mindenképpen véges életű – tudatos lényeket!!!

Mindezek miatt most már nem lephet meg bizonyára az sem, hogy a halál alkalmazott filozófiai megvilágításában éppen a metafizikai kérdezés, ill. készítés egyik eredendő forrására is rábukkanunk és ráismerünk. Úgyhogy, „alkalmazott filozófia” és „metafizika”, nemcsak jól megférnek egymással, hanem együttesen és mindegyikük mást és mást kezd el mutatni, valamint mondani úgy önmagáról, akárcsak a „másik”-ról is.

Egyéb tennivaló tehát egyszerűen nem is marad, mint – oda tekintve és kérdezve – követni a „közben” kirajzolódó küldéseket és utalásokat... valamint hallgatni a neszelő hívások – ez alkalommal – halálos... csendjét.

Úgyhogy egy ilyenfajta „szöveg” nem is rendeződhetett a megszokott, a szokványos, a fejezetekre való felosztottság módján. Hiszen a halálról nem is érdemes – talán nem is lehet – „kerek”, ill. lekerekített, traktátus- és fejezetszerű „szövegeket” írni. Inkább a tekintet, helyesebben a pillantás lehetséges tartásának és mélységének – *szűrésének* – a közben való

felszabadítása az, ami a halál tényleges *szembe-szúrásával* „szemben” is tulajdonképpen lényeges és fontos. Ahhoz, hogy *közben* – mi magunkkal és mi magunkért – valóban szembe-sülhessünk övele.

* * *

A halálról szóló, terjedelmes – és némileg terjengős – könyvét Vladimir Jankélévitch⁵ azzal a kérdéssel kezdi, vajon a halál valóban „filozófiai” probléma-e? Hiszen, írja ő, bár borzasztóan problematikus, hogy mit is jelenthetne a halálnak a „metafizikája”, annak a „fizikáját” mégiscsak könnyűszerrel el tudjuk képzelni és gondolni is... Legyen ez a „fizika” a biológia, az orvostudomány, a „thanatológia” vagy a szociológia, a lélektan, a demográfia, ill. akár a jogtudomány. Hiszen mindegyikük számára a halál egy „természeti” és „természetes” esemény, ill. adódó, felmerülő és elintézendő dologi realitás.

Persze, még alig tudunk valamit arról, hogy amikor a halál filozófiai „probléma-mivoltáról” kezdünk el morfondírozni, akkor elsősorban vajon miért éppen a halál egy „metafizikájának” a lehetősége és eshetősége ötlük az eszünkbe? Hiszen azt nemigen állíthatnánk „problémamentesen”, hogy hát valóban létezik egy olyan „metafizika”, amely különösen éppen a halál – vagy a hozzá hasonló problémák – kezelésében és tisztázásában tűnt volna mindeddig ki a maga sikereivel...

Ellenkezőleg, ha egyáltalán létezik effajta „metafizika”, akkor az mindenekelőtt éppen *problémaként* van, vagyis sohasem áll – mintegy elkészítve – a mi bármikori rendelkezésünkre!

⁵ Jankélévitch, Vladimir: *Tratat despre moarte*. Editura Amarcord Timișoara, 2000, 457. o.

Exkurzus A „metafizika” terminus fogalomtörténetének vázlatához

Ritkán szoktunk igazán elgondolkodni azon az egyébként elemtől, hogy számos immár alapvetőnek számító filozófiai *terminus technicus* éppenséggel az eredetére való tekintettel, ill. megszületésének az indokai vonatkozásában a *leggyanúsabb*... Ebből a szempontból, a „metafizika” terminus sorsa nem csupán hasonlatos, hanem egyenesen összefonódik például egy nem kevésbé elterjedt és alapvetőnek számító másik filozófiai-technikai fogalom, az „*ontológia*” hányattatásaival.

Nos, a „metafizika” *terminus technicus*a eredetileg a *tá-métá-tá-phüisike (biblia)* kifejezésből ered, amelynek szó szerinti jelentése: „a fizika után következő (könyvek)”. Ez Arisztotelész azon írásainak – könyveinek – a helyét jelölte annak idején meg, amelyeket az arisztotelészi művek gyűjteményeiben – tartalmukból kifolyólag is – e művek **osztályozói**, a *Fizika után* következőként rendeztek el. Éspedig, főként annak a gyűjteménynek a szellemében, amelyet i. e. egy évszázaddal a Rhodoszi Andronikosz állított össze.¹ Nyilván, arról a tizennégy könyvről van szó, amelyeket mi ma már „végérvényesen” *Metafizika* címen ismerünk, de amelyeknek már annak idején kérdéses lehetett a hovatartozása, úgyhogy a szövegeket nem is annyira tartalmilag, hanem az életmű logikai topográfiája értelmében helyezték el. Vagyis:

¹ Foulquié, Paul: *Dictionnaire de la langue philosophique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962; Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, Berlin, 1910

nem tudták az írások voltaképpeni tartalmát megragadni, csak is arra a pusztára, de nem teljesen külsődleges tényre reagáltak, hogy tematikáik szerint ezek a könyvek csakis a *Fizika* után (*meta*-)² következhetnek. Hiszen némelyikükben Arisztotelész már utal is a *Fizikára*... Ennek ellenére, értelemszerűen: Arisztotelésznek magának bizonyára fogalma sem volt arról, hogy ő valaha „metafizikát” írt vagy művelt volna...

Úgyhogy, egyetlen szóként, a „metafizika” terminusa voltaképpen csak a középkorból származik, de ekkor is elsősorban ugyancsak Arisztotelész műveinek a katalogizálására szolgál és csak később, Averroesnél kap kimondottabb doktrinális jelentést.³

Annak ellenére azonban, hogy a *tá-metá-tá phüsike*... kifejezés mindenek előtt *külsődleges, osztályozó és szisztematizáló* megfontolásokat érvényesít, az mégiscsak kötődik valamiképpen ahhoz, amit tematikai orientációjukban az arisztotelészi szövegek irányulása is képvisel. Ez a kötődés azonban végül is meglehetősen ellentmondásos, és pedig több rétegben is. Egyrészt magán hordozza a már említett külsődlegesség lerázhatatlannak bizonyuló ellentmondásait. Ugyanakkor azokat az ellentmondásokat is felöleli és áttemeli, amelyeket már Arisztotelésznek az idevágó szövegei és könyvei is tartalmaznak, és amelyek abban a sajátos kettősségben állnak, hogy bennük az, amit szerzőjük *proté*, azaz, „első” filozófiának nevez, egyszerre jelenti egyfelől a létnek mint levőnek a vizsgálatát, de másfelől,

² Egyébként a görög „*meta*” szócska jelentése egyáltalán nem egyértelmű, hiszen az egyaránt jelent valami *utáni*t – úgyhogy, nem minden ironia nélkül, de az latinra éppenséggel *post*nak is fordítható... – azután valamin *túl*it is, de ugyanakkor valami *köz*bülsőt is. (Például: *metaxu*) Ez utóbbi értelemmel kapcsolatosan lásd még Ricoeur, Paul: *Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet” – Két beszélgetés Tóth Tamással*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1997/5-6; továbbá az (Út)-keresés és tématalálkozás – *Az alkalmazott filozófiai tematizálás „módszerbeli” értelemléhetőségeiről* c. írásunkat a Király V. István: *Kérdő jelezés* c. kötetből. Uo. 37–54. o.

³ Lalande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1928

egy kitüntetett – első – létrégióknak a tematizálását is... Vagyis: amit általában „metafizikának” és „ontológiának” mondanak, az nagyvonalakban Arisztotelésznél – *proté* (első) *philosophia* gyanánt – egy és ugyanaz.

Ugyanilyen fontos azonban tudni azt is, hogy a manapság már ugyancsak alapvetőnek számító „ontológia” terminus is csupán a XVII. században született meg és, hogy annak a megalkotása pontosan a „metafizika” terminus fokozatos *értelemvesztéséhez* és *kiüresedéséhez* kötődik. Amennyire ezt meg lehet állapítani, az „ontológia” terminus – az egyébként eléggé ismeretlen – Johannes Clauberg *Metaphysica* c. művében fordul elő legelőször, úgy is mint „ontológia”, de „*ontosophia*” formában is. Amit azonban itt Clauberg „ontológiának” nevez, az voltaképpen mégsem más, mint a skolasztika transzcendenciátana... Az „ontológia” terminus pedig úgy terjed el, hogy miközben a „metafizika” terminus egyre inkább kiüresedik, az ontológia főként a metafizika egy meghatározott részévé válik... Ebben az értelemben veszi át a terminust Christian Wolff is, aki a német filozófia Leibniz utáni legbefolyásosabb rendszerezőjeként, hatalmas hatással bírt. Úgyhogy, Wolff révén terjedt el az „ontológia” mint filozófiai szakkifejezés, és így kerül be az a francia *Enciklopédiába* is, mint az általános metafizikának a *szinonimája*, amely a létezők közös jegyeit vizsgálja, mondjuk függetlenül attól, hogy valójában azok anyagi vagy szellemi természetűek-e.⁴

Tehát, a „metafizika” terminust leginkább csupán filozófiai *lehetőség-fogalom*nak kellene és lehetne voltaképpen tekinteni, amely születésétől fogva és mintegy sorsszerűen egyrészt *keresi* a maga – mindig más – saját értelmét, ennek kidolgozását és meghatározását stb., de úgy, hogy, másrészt, eközben – változó színvonalon, de – mégis a filozófia számára valami lényegest tesz lehetségessé.

⁴ Uo.

A „metafizika” tehát – hiteles értelemben – nem is valamiféle „filozófiai diszciplína” neve, hanem sokkal inkább – és eleve – egy alapvető *filozófiai nehézséget* jelent, ill. rögzít.

*

Vajon nem ugyanez-e a helyzet a „halállal” is? Még akkor is, ha az – szerencsére! – nem is számítható eleve filozófiai *terminus technicus*nak? Vagyis a helyzet az, hogy távolról sem rendelkezünk a halálnak egy „megfelelően” vagy „kellőképpen” ki- vagy feldolgozott „fogalmával”, amelyet azután minden egyes „haláleset” értelmezésére nyugodt lelkiismerettel „alkalmazhatnánk”. Vajon nem jelent-e ez a „terminus” is mindenekelőtt és leginkább egy alapvető egzisztenciális (és ezáltal persze: filozófiai) nehézséget? Ráadásul, úgy néz ki, hogy a mi korunk – vagyis a mai kor – talán minden megelőző kornál hangsúlyosabban és rafináltabban, éppenséggel – és főként „gondolatilag” – *menekül* a halál eseménye és gondolata elől. Ezt egyesek az eluralkodó és az igények kielégítésére centrál *fogyasztói* magatartás következményeként, mások pedig a *haladás* gondolatának és tényének a végső győzelmével magyarázzák.⁵

Mindenképpen, ténynek látszik, hogy manapság a szexualitás múltbéli *tabuját* éppen a halál *tabuja* váltotta fel. Igazából nem ildomos – és nyilván nem is kellemes – dolog erről beszélni, ill. ezzel foglalkozni stb. Sőt, bizonyos értelemben nem is tanácsos vele akármilyen módon foglalkozni.⁶ Másrészt azonban kétes értékű filmprodukciók tömkelege, valamint a televízió- és a rádióhíradók, nap mint nap „banális” tényekként tudósítanak

⁵ Ariès, Philippe: *Omul în fața morții*. Editura Meridiane, București, 1996, I kötet 44. o., valamint Elias, Norbert: *A haldokló magányosságáról*. Pompeji, 1996/3-4

⁶ Ezt az itteni szöveg kezdeti változatainak az erdélyországi sorsa is „kitűnően” szemlélteti. Ezt az „esetet”, ill. sorsot részletesen ismertettem a *Hagyomány és a szabadság kérdése – Gadamer és Heidegger c. tanulmány Prológusában*, amelynek a címe: *A cenzúra egzisztenciális tapasztalata, valamint a hagyomány s a szabadság alkalmazott filozófiai kérdése*. Lásd: Király V. István *Kérdő jelezés...* Uo. 84–98. o.

a szenzációsnál szenzációsabb, egymást rohamosan követő és felváltó „halálesetekről”. Azaz, beszélni, gondolkodni – s talán írni sem – illik róla igazán, megjárni meg mutogatni azonban lehet is, szabad is meg igény is van rá. Sok „vevője” van manapság a halálnak és egyébként is, a halál egyre jövedelmezőbb vállalkozásnak bizonyul manapság (is)... Nem csupán „fizikája”, hanem gazdaság(osság)tana is van bizony a halálnak, hiszen jól menedzselt ájtatos „szolgáltatások” aktív és persze piackutatói szakértelemmel vezetett tömkelege zsongja körül.

Ezzel párhuzamosan, szimbolikus, lelki, ill. mentális értelemben a halál ügyét továbbra is a vallásos hiedelmek és intézmények sajátítják ki. Szekularizálódva és eredeti mélységük teljes hiányában mindezek manapság többnyire egyfajta történelmileg lerögzült, inerciális antropológiai „alapok” gyanánt funkcionálnak, és ily módon inkább az egyházak működésének a szimbolisztikáját – *szimbolikus hatalmát!* – biztosítják, mint-hogy a halállal – és még kevésbé a *meghalással* – való tulajdonképpeni, egzisztenciális és tényleges szembesülés felvállalásának a nyomatókaiat képviselik.

Mégis kérdés, hogy vajon a filozófiát – még ha a „metafizika” áruvédjegye alatt művelik is azt – arra lehetne, ill. kellene-e valóban használni, hogy általa szentesítsük a gondolat, valamint a zsurnalisztikai (akár „fennkölt”) mindennapok közötti törést? No meg arra is, hogy kiagyalt – ünnepi- vagy vasárnapi – konstrukciókkal temessük be – vagy inkább *higítsuk fel* – a halál problematikájának a voltaképpeni egzisztenciális (és filozófiai-metafizikai) súlyát, nehézségét és jelentőségét?!

Természetesen az az egyszerű tény, hogy a halál „problematikája” kezdetektől fogva szerepel a filozófusok tematikai leltárában, még egyáltalán nem bizonyítja annak a tulajdonképpeni „filozófiai” mivoltát is. Hiszen az évezredek során a filozófusok sok olyan kérdéssel foglalkoztak, melyekről kiderült, hogy „megoldásukra”, ill. tárgyalásukra éppenséggel nem a filozófián

belül találjuk meg a legmegfelelőbb módokat... (Ez – fejleményként – persze, mindig is pontosan a filozófia egyik legnagyobb érdemének, ill. eredményének számítandó.) De ha jobban belegondolunk, valóban azt látjuk, hogy például a „halál címszót” nem mindig találjuk meg a filozófiai szótárakban... Vagyis, a „halál” nem is számít mindenképpen olyan filozófiai *terminus technicus*nak, amelyet a szótáraknak immár kötelező módon leltározniuk és magyarázniuk kell... és ebben talán a filozófia maga éppannyira vétkes, mint mondjuk az illető szótárak szerkesztői vagy a művelt közvélemény... Persze, az sem volt még igazán bebizonyítva, hogy ha valaki egy a filozófiai szótárakban valóban „rendszerint fellelhető” szócikket szabdalgat, akkor ő ezáltal egyenesen és minden további nélkül már *filozófiát* is „művelne”... Sőt!!!

A halál azonban nemcsak azért „filozófiai” probléma, mert maga a filozófia is – és pedig teljes egészében – „emberi” mű és erőfeszítés, és mert a halál ennek a lénynek az egyik nyomasztó és súlyos (súllyal bíró, terhes) kérdése... és hát nem is lehet és nem is (lenne) szabad azt filozófiailag letagadni. Hanem úgy és azért, mert – és ezt igyekszem itt a továbbiakban majd kimutatni – a **filozófia az egyetlen (lét)mód, ill. „terület”, amelyen és amelyben mi, emberek, a halállal, a halálunkkal, ill. a halál problematikájával, annak a zsákutcáival, a nehézségével és súlyával, a tőlünk telhető leghitelesebb és legfelelősségteljesebb – bár nem éppen vigasztaló – módján szembesülhetünk, azaz szembenézhetünk!** Ez persze csakis akkor lehetséges, ha mintegy eleve levetkőzzük azt a mesterkéltséget és voltaképpen teljesen banális, ill. tartalmatlan szertartásosságot, amellyel mi állandóan és konvencióktól megszabott „megilletődöttséggel” a halálhoz – róla gondoskodóan – szokványosan, de „teoretikus” módon is, „vizonyulunk”. Hiszen a halál filozófiai jelentéséről és jelentőségéről értekezni végül is nem azt jelenti: meg kellene vizsgálni a halál kérdésének a szerepét a filozófiai munkálatok

történelmi „műépítészetében”... Hanem, ellenkezőleg – ahogyan ezt az itt választott *Mottó* is sugallja – a halálban, azaz az ember létének abban a végességében, amelyet és amelyben a halál a maga meghaladhatatlanságával kitüntetett hangsúllyal nyomaszt, éppenséggel magának a filozófiának az egyik eredetét, gyökerét és forrását is meg kell látnunk, ill. fel kell vállalnunk. „Ha halál nem volna, aligha filozofálna az ember.”

De, persze, ha halál nem volna – és erre is igen ritkán gondolunk igazán – sok minden mást is aligha csinálna az ember!

Nyugati kultúránk zsidó-keresztény eredete bennünket arra szoktatott, hogy önmagunkat, létünket – éppenséggel véges mivoltunkból kifolyólag – mindennek előtt nyomorultként, hiányosként és tökéletlenként ragadjuk meg és érvényesítsük.⁷ Valahogy már nem is tudunk a „végességnek” – hát még a halálnak?! – „pozitív” jelentést, értelmet adni vagy tulajdonítani, hanem azt csak mint valami negatívumot, ha éppenséggel nem egyenesen mint az „eredendő bűnhöz” kötődő valamiféle „csapást” tudjuk és vagyunk hajlandóak megragadni. Csakhogy: egyáltalán olyasmi, mint „történelem”, mint „ismeret” és „megismerés”, mint „tudomány”, mint „művészet”, mint „technika”, mint „vallás” és mint „filozófia” vagy „metafizika”... kizárólag és csupán egy „értelmes”, véges és ezért nyugodtan „tökéletlennek” is mondandó lény számára bír értelemmel, súllyal és jelentőséggel!

Egy tulajdonképpen „értelemben” végtelen és ráadásul tökéletes lény már eleve rendelkezne minden tudással, képességgel és aktusban álló-levő lehetőségeivel is, úgyhogy semmi különösebb erőfeszítésre – a tudomány vagy a filozófia fárasztó művelésére – nem lenne szüksége ahhoz, hogy a tudás, a helyesség és a tökéletesedés „birtokában” küzdjön... Mindezek a lehetőségek kizá-

⁷ Ricoeur, Paul: *Finitude et culpabilité*. Presses Universitaires de France, Paris, 1960. Talán jellemző, esetleg éppen tünetszerű, hogy Ricoeur itt mindvégig úgy elmélkedik a „végességről” meg a „bűnösségről”, hogy eközben a halál gondolatát fel sem meríti.

rólág azoknak a véges lényeknek vannak tehát „fenntartva”, amelyek tudatosak is, helyesebben valóban tudatosakká is válhatnak. De egy – mondjuk úgy – „nem-tulajdonképpen értelemben végtelen” lény – amely tehát, bár megszületett, de azért, ill. ily módon mégiscsak valahogyan halhatatlan és elpusztíthatatlan – nos, ez sem lenne semmilyen módon motiválva arra a mindig konkrét, adott, kimerítő és elodázhatatlan erőfeszítésre, amelyet a megismerés, a gondolkodás, a cselekedet kihívásai, a technika munkái vagy a műalkotások készítetési képviselnek, hordoznak, ill. egyenesen fel is vállalnak... Hiszen az effajta lények számára semmi sem bírhat a fontosság, valamint a sürgősség erejével, hanem sokkal inkább minden a végtelenig kitolható vagy elodázható lenne, létük ugyanis mindezekről független.⁸ Azaz, ha létmódjuk lenne is például a megismerés, abban mégsem a maguk létre menne ki a játék. Akkor ez – megmaradva a megismerés példájánál – valóban csak kedvtelésszerű „játék” lenne számukra. Csakhogy olyan, amelynek játékszabályai sem lennének vagy/és betartásuk sem bírna semmiféle fontossággal...

Akarva vagy akaratlanul, tudatosan vagy anélkül, kimondottan vagy kimondatlanul, az emberi, a jelenvaló, az ittlevő egzisztens létező, voltaképpen a maga végességéhez és a határaihoz, a határokhoz viszonyuló létezés. A kezdeti (ügymond primitív) mitológiákon és misztériumvallásokon át, egészen az ún. „világvalóságokig”, az emberi végesség, nevezetesen éppenséggel a halál, a meghalás és a holtak problémája központi kérdésnek számít.

Újabban a történészek is az ember voltaképpeni megszületését – emberré válását – a halottak eltemetésének az eseményeihez, vagyis valamiképpen a halál tudatának és gondjának a meg-

⁸ Ezzel kapcsolatosan és részletesebben lásd még *Az eutanáziáról* szóló *Exkurzust* is.

⁹ Chaunu, Pierre: *Trois millions d'années, quatre-vingts milliards de destins*. Éditions Robert Laffont, Paris, 1990, 17–59. o.

születéséhez kötik.⁹ Kezdetben a történetírás is úgy és azért születik – Hérodotosznál vagy Thuküdidésznél – hogy a véges és halandó emberi tetteket igyekeznek a verbális emlékezeten túli és kitartóbb, azaz az írásos „emlékezet” számára, ismeret és tanulás (reményei) gyanánt megmenteni. A hatalmas, kolosszális építkezések, a monumentális alkotások – például a piramisok, a kínai császársírok stb. – mindegyike vagy egyenesen a halálhoz, a halál problematikusságához kötődik, vagy pedig megépítőik véges és múlandó korlátjait igyekeznek kitolni, ill. meghaladni.

Az antik filozófia és tudás is az ismeret igaz és helyes útját kutatja, és pedig egyedül azért, mert voltaképpen számol egy tökéletlen és véges lény tévedési lehetőségeivel és veszélyeivel. És csakis egy ilyen lényt vonzhat vagy ejthet csodálatba – értsd: csodálkozásba – a Világegyetem, az Univerzum és a Kozmosz is... a maga öröknek és múlhatatlannak tetsző valóságával és törvényeivel! Nem hiába, az ókori filozófia és bölcsesség egyik értelme pontosan ez volt: a filozófia az emberi halálra való méltó felkészülés (*meléte thanatou*).¹⁰

Ha Martin Heidegger azt mondja, hogy végeredményben azért van filozófia – vagyis mi, emberek, egyszerűen azért filozofálunk – mert az élet, a mi életünk *nehéz*, akkor ez hallgatólagosan azt is jelenti, hogy azért van filozófia, mert az élet, az életünk, véges. Hiszen – mint láttuk – csakis a véges élet érezheti magát valóban nehéznek, súlyosnak és nyomasztónak is.¹¹ Persze, élete nehézségeihez és nehézségéhez az ember nem pusztán a filozófia révén és által „viszonyul”. A megismerés, a tudományok, a technika, a vallás, de a művészetek is, mind az emberi élet nehézségeihez való „viszonyulás” egy-egy formái...

¹⁰ Dumitriu, Anton: *Alétheia - Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică*. Editura Eminescu, București, 1984, 162–176. o.

¹¹ Heidegger, Martin: *Bevezetés a metafizikába*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 1995, 8. o.

Csakhogy olyan formái, amelyek mintegy *könnyíteni* akarnak rajta, azaz, megkönnyíteni igyekeznek a nehéz életet. A tudomány igazságai és azoknak a haszna (például az orvostudományé), a technika sokszor elképesztő eredményei, a művészet felszabadító és sokban széppé tevő funkciói, a vallás épületes vigaszai... mind az élet nehézségein való könnyítés egy-egy formái is. Ezzel szemben a filozófia voltaképpeni feladata az élet és a létezés *bonyolultságának* a kimutatása és felvállalása, azaz – ahogyan ugyancsak Heidegger mondja – a filozófia ép-penséggel *megnehezíti* a dolgokat.¹² De nyilván nem úgy, hogy kerékkötőjévé válik az egyébként zökkenőmentes vidámságban bonyolódó folyamatoknak..., hanem csak a dolgok igazi *súlyát* emeli ki és mutatja fel. Azt, hogy ember sohasem kerülhet mintegy a világon – a világan – kívülre, hogy azután azt onnan valahogyan szenvtelenül megszemlélje... hanem értelmes véges lényként mindig maga is benne foglaltatik önnön *végző* kérdéseinek a horizontjában. A legrégebb metafizikai tervezetek is elsősorban azt célozzák, hogy felfedjenek, ill. felfedezzenek egy mozdulatlan jelenvalóságot vagy a jelenlevőség első és végző elveit, éspedig úgy és azért, hogy a biztos megértés és tudás alapján, a gyakorlatban is – az ismeret és a technika segítségével – mintegy értsék is meg uralják is a létet és az életet. Ráadásul úgy, hogy ezzel és eközben, a végtelennek, a határtalannak, az időtlennek abból a valóságából is részesüljenek, amelyek a végesség, a korlátozottság és a határoeltság csorbáit kipótolják és hogy – ugyancsak eközben – a véges és a végtelen, a határolt és a határtalan, a múlandó és az örök stb. zónái közötti átjárókat is kipuhatolják vagy megépítsék... Mindeközben természetesen maga a „végesség”, maga a „határoeltság” stb. nem is annyira problémává – és még kevésbé témává – hanem inkább pusztá, többnyire sors(csapás)szerű adottsággá válnak. Vagyis olyas-

¹² Uo.

valamivé lesznek, amit nem annyira problematizálni, hanem inkább csak – többnyire sajnálatosan „magától értetődően” és futólag – megemlíteni kellene... Csakhogy: pontosan ezáltal – vagyis a végesség pusztá negatív adottságként való leszögezése révén – árulkodik a metafizika leginkább arról, hogy számára a végességnek valamiképpen mégiscsak döntő jelentősége van! Éspedig olyannyira, hogy emiatt a végességben (a mi végességünkben) inkább és voltaképpen a metafizika egyik *eredetét* kell meglátnunk, hiszen nélküle bizonyára metafizikára sem lenne szükség, ugyanis semmiféle „*metá*-nak” (túlinak, utáni-nak vagy fentebbinek) sem lenne semmiféle értelme!

A végességnek és kiváltképpen az emberi végességnek a metafizika szempontjából való problematizálása nem jelenti azonban annak úgymond az „elfogadását”, de illuzórikus meghaladását sem. Ellenkezőleg: csak arról lehet szó, hogy éppenséggel a végességet és a határokat tekintsük *metafizikai faktum*-jelzőnek és, egyúttal, metafizikai gyökérzetnek is. Hiszen minden metafizika – tudatosan, de a legtöbbször pontosan nem tudatosan – mégiscsak ebből nő ki, erre alapszik és ebből is táplálkozik. Egyenesen emiatt válik különösen fontossá az a kérdés is, hogy vajon a „végesség” elgondolásának az egyetlen lehetséges módja valóban az-e, ahogyan a „metafizika” véghezviszi, vagy pedig egyéb problematizálási keretek is lehetségesek? Tudjuk például, hogy a régi görögök a maguk *peros* és *peras* szavában egészen másképp gondolkodtak a határról és a végről, mint ahogyan a későbbi (kereszténységtől átítatódott) metafizikában elterjedt.¹³ Számukra a „vég” s a „határ” mindenekelőtt éppenséggel a be- és kiteljesülést – azaz valaminek a végéig *vivését* – jelentette. Ami

¹³ Erre vonatkozóan nemcsak kimerítő, hanem mély elemzéseket szolgáltat Liuceanu, Gabriel a *Tragicul – O fenomenologie a limitei și a depășirii c.* (Humanitas, București, 1993) könyve, valamint a *Despre limită c.* (Humanitas, București, 1994) kötetben található: *Semantisme radicalului *per- și complexul peratologic c.* tanulmánya. De a probléma Heidegger, Martin: *Bevetés a metafizikába c.* előadásaiban is felmerül. Uo.

nélkül tehát a testek és a tettek (például a veszedelmes tengeri utazások) nem nyerhetnének belső tartást és azonosságot sem.

Látszik tehát, hogy eredetileg a „meghaladás”, a „leküzdés” – vagyis az, amit állítólag a *meta-* mindenekelőtt mond – egyáltalán nem pusztán vagy egyszerűen a határok, a végek stb. *túl*-haladása, hanem mintegy eleve a *határon belül*, ill. a határoltságához mint be- és kiteljesedéshez kötötten van elgondolva. Igaz ugyan, hogy ezt még a görögöknek sem sikerült – csak ritkán – a halálhoz is kötniük, hiszen a halál mint az ember vége, sohasem gondolható el igazán az emberi élet be- vagy kiteljesedéseként is. Mégis, a határról szóló pozitív gondolkodás (hiszen itt a „határ”, a végesség, olyannyira pozitív és ráadásul azonosság- és törekvésfogalmak, hogy azokon úgymond „túl” már nem is lehetséges voltaképpen ontológiai diskurzus) olyan eredmény – és lehetőség is – amelyről a későbbi metafizika talán megfeledezett...¹⁴

Mondani szokták, hogy az ember olyan *véges* lény, aki tudattal is „rendelkezik” és ennek folytán tudatában van a maga – helyesebben: a saját – végességének is. Eközben azonban annak is tudatában van, hogy *véges* mivoltát olyan átfogóbb, nála hatalmasabb, egyenesen *határ-talan* vagy *vég-telen* körülmények közepette kell érvényesítenie vagy elviselnie, amelyeket nevezhetünk „Természetnek”, „Világegyetemnek”, de akár „Istennek” is...

Mindezekből legelső sorban az következne, hogy az embernek vagy egészen más fogalmakat és eljárásokat kell(ene) alkalmaznia az úgymond körülötte vagy felette tornyosuló vég-

¹⁴ Némileg hasonló szellemben gondolják el a „határ”-t, illetve a „vég”-et a rómaiak is a maguk latin nyelvében. A *határ* latin neve is – a *finis, finitis* – első sorban „szélet” jelent, vagyis egy-egy terület végső és külső kerületét, amelyen belül az a maga teljes egészében van. A „*de-finitio*”, vagyis a *meghatározás* neve is innen származik és látjuk, hogy a magyar nyelv is ebben a szellemben gondolkodik... Lásd még: Ernout, Alfred; Meillet, Antoine: *Dictionnaire étymologique de la langue latine – Histoire des mots* Librairie C. Klincksiek, Paris, 1939

telen tökéletesség megragadására... valamint mondjuk önnön végességének a megértésére... vagy pedig az, hogy egy olyan fogalmi rendet kell neki kialakítania, amelyben úgy a határtalan s a végtelen, mint a maga véges és esendő léte is egyfajta – persze mindig „problematikus” – rendet és helyet talál. Ennek ellenére, a metafizikának sohasem sikerül(t) megragadnia – és még kevésbé meghaladnia – a véges-végtelen, az időbeli-örök, a viszonylagos és az abszolút, az immanens és a transzcendens, a tökéletes és a tökéletlen, az esetleges és a szükségszerű, a lét és a nem-lét aporétikus töréseit és ellentett fogalmait. Mindez azonban talán azt is sugallja, hogy e sokrétű és sokirányú törésvonalak között és mögött – és pedig éppen törés-mivoltuk értelmében, – kimondottan vagy kimondatlanul egy olyan *tényleges*, azaz létszerű lét-helyzet, ill. lét-*irány* húzódik, amely éppen e létező létéhez tartozása folytán, mégis mintegy lerázhatatlan – de leginkább elgondolatlan – módon, az embernek a léthez való „viszonyát” – azaz: a létét – irányítja, ill. megszabja.

Valami olyasmiről lehet itt szó, ami megértetlenül – és talán „érthetetlenül” is – de mégis *faktikusan kikerülhetetlen* módon, jelen van minden egyes úgymond *meta*-fizikai aktusban, és amelynek a pusztá irányulása – vagyis a végesen *túl*iság, az immanencián *túl*iság stb. – azaz maga az *irány*, mint mindig aporétikus *túl*-kerülés, valamint ennek a mindenkori kényszere és ellentett fogalmisága, már mindig is *relativizál* egy azért nagyon is adott – de „meghatározatlan” – *határszerű* összetevőt.

Olyasmiről lehet szó tehát, amit az emberiség és a gondolkodás már a filozófia előttről is ismer, és talán problematizál is, de amitől, ennek ellenére, voltaképpen – első sorban éppen a metafizikában, ill. a metafizika segítségével – (persze teljesen hiába valóan, de) *menekül*, de amellyel a hiteles-súlyos szembesülést mégis csakis a filozófiától remélheti!

Legalább két „dolog” van, amellyel kapcsolatosan a voltaképpen „bizonyosságot” és – főként – szembesülést, mi embe-

rek, csupán a filozófiától nyerhetünk, ill. kaphatunk. Az egyik a saját létemmel – a *saját létünkkel* – kapcsolatos bizonyosság evidenciája, melyet számunkra Descartes-nak, a kételkedésből származó *Cogito ergo sum*ja szolgáltat. Bármilyen és minden kétséggé, bizonytalanná válhat a gondolkodás, a megismerés vagy akár a pusztán elmélkedés számára, kivéve azt, hogy *eközben* és ameddig *ez van*, addig a gondolkodó maga is kétségbevonhatatlanul – azaz immár saját létében valóban megbizonyosodottan – létezik, vagyis *van!*¹⁵ Csakhogy, pontosan azt nem tudjuk egyelőre, hogy mit is jelent ez az „eközben” és ez az „ameddig”? Az „addig” bizonyára egyáltalán nem azt jelenti, amilyen „távolig” a gondolkodása során vagy révén, az ember el tudott gondolni vagy gondolkodni, hiszen *eközben* – filozófia híján – éppen önnön léte felől marad(hatna) bizonytalanságban... Úgyhogy, a *cogito „sum”*-jának a – hangsúlyozom, pusztán csak a filozófia révén elnyerhető – bizonyossága csupán addig terjed és terjed-

¹⁵ Bár jelen próbálkozásunk minden kimondottan „exegétikai” intenciót nélkülöz, itt mégis a Descartes-értelmezések (és félértelmezések) egyik alapvető vonatkozásáról is szó van. Vagyis arról a lehetséges kérdésről, hogy Descartes itt valóban a „filozófiáról” vagy pedig, inkább, általában a „gondolkodásról” beszél-e? Nos: 1. Eltekintve attól a körülménytől, hogy a *Cogito, ergo sum* kifejezés a *Módszerről* szóló kis traktátus Negyedik részében van, az mégis úgy kezdődik, hogy „...szóljak-e első itteni elmélkedéseimről. Mert annyira *metafizikaiak*, annyira szokatlannak, hogy talán nem lesznek mindenkinek ínyére”; 2. „Mínthogy azonban akkoriban csak az *igazság kutatásának* akartam élni, úgy gondoltam... el kell vetnem mint feltétlen hamisat mindazt, amiben csak a legkisebb mértékben is *kételkedhetem*”; 3. „csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam elfogni... ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos... hogy aggály nélkül elfogadhatom a *filozófia* amaz *első elvének*, amelyet *kerestem*.” Világos tehát, hogy Descartes-nál a „gondolkodás” problematikája itt egyrészt kimondottan a „*metafizika*” horizontjában, másrészt pedig annak egy *speciális* vonatkozásában – nevezetesen éppen a *kételkedés módszeres* légkörében, valamint, harmadrészt, hogy éppenséggel annak a *filozófiának* ama *legelső elvéként* merül fel és azonosítódik, amelyet ő keresett, illetve meg is talált-alkotott. Vagyis: pontosan és egyenesen *arról* a „gondolkodásról” van itt szó, amelyet – és pedig bizonyosságként – *legelőször* maga a *filozófia* jelent. Lásd: Descartes, René: *A módszeről*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1977, 70. o. Kiemelések tőlem, K. V. I.

het, ameddig egyáltalán *van* gondolkodó lény!¹⁶ *Ameddig* terjedően azonban egyáltalán gondolkodó és – esetleg – önmaga létéről megbizonyosodott lény *van*, az elsősorban az ő *halála!!!* Azaz, az ő vége, vagyis *végso határa*. És akárcsak a létem felőli megbizonyulást, a halálom felőli bizonyosságot is – és pedig annak a *létbizonyossághoz való hozzátartozásaként* – vagyis a halállal való tulajdonképpeni *szembesülést*¹⁷ is, csak és csakis a filozófia szolgáltatja, ill. szolgáltathatja!¹⁸

Mi is értendő itt „metafizikai faktumon”, és milyen lényegi vonatkozásban, kitüntetett értelemben metafizikai faktum a halál? Nos, legáltalánosabban „metafizikai faktumnak” az az

¹⁶ Igaz természetesen az is, hogy ami mármint a *sum* eredeti, ill. sajátosan Descartes-i koncepcióját illeti, azzal kapcsolatosan valóban nem világos, hogy voltaképpen mire is vonatkozik – terjed ki – nála ez a megbizonyosodott, tehát immár a kételyen felülmúló, elsődlegesen alapvető *sum*? Hogy tehát az szigorúan véve vajon nem csupán az elmére vonatkozik-e? Úgyhogy, valóban, miközben a *sum* bizonyosságát „élem”, tapasztalom és hangsúlyozom, esetleg még akadálytalanul kételkedhetem pl. a testem létezésében... (Erre vonatkozóan lásd még: Szigeti Attila: *A tudatosság: rejtelem vagy képesség*. In *Kellék – Filozófiai folyóirat*, Kolozsvár-Szeged, 2004, 25. szám, 37. o.) Ez azonban nem jelenti, hogy az – akár az ily módon értelmezett *sum* bizonyosságai *alapján* – *újravett* kételkedési aktusok során „azután” nem bizonyosodhatnánk immár meg mondjuk a test(ünk) létezéséről is. Annál is inkább, mert mint az előző lábjegyzetben is láttuk, a kételkedés bizonyosságkeresései Descartes-nál – a *sum* evidenciája alapján, ill. mindig abból újra ki- és beindulva – voltaképpen az egész világra, „mindenre” stb. horizontszerűen kivetülnek. Ettől függetlenül, a *sum* Descartes-i koncepciója éppannyira problematikus és ellentmondásos, ill. sok tekintetben egyenesen téves, mint amennyire alapvető, valamint forradalmi.

¹⁷ Talán nem érdektelen külön is kihangsúlyozni, hogy itt valóban *szembesülésről* és *nem* csak pusztán szembesítésről van szó. Valóban, az embert a maga élete (a végén) így is, úgy is, „szembesíti” a halállal, azaz anélkül is, hogy ő valaha *valóban* – tudatosan és azt esetleg felvállalva – szembesült is volna vele.

¹⁸ Georg Simmel egyik legnagyobb érdeme éppen az, hogy belátja: a halál „problémája” nem az „élet” és a „halál” „viszonyának” a problémája és még kevésbé az „élet” („általános”) „értelmének” a kérdése, hanem a halál az élet-hez tartozik „hozza” és pedig mint annak a „vége”. Lásd: Simmel, Georg: *Tod und Unsterblichkeit* In: G. S.: *Vier metaphysische Kapitel* Verlag von Dunkler u. Humblot, München u. Leipzig, 1922.

egzisztenciális *ténylegesség* tekintendő, amely a maga *viszonylati* fakticitásában pontosan metafizikai természetű viszonyulást eredeztet. Vagyis, ami a metafizika „számára” forrás, eredet és tulajdonképpeni téma, és „aminek” a számára vagy az irányában, maga a metafizika is – mint az emberszerű létező egyik létmódja – mindig, valamilyen módon, kimondott viszonyulást, megragadást, „kinövést” vagy „reakciót” jelent. Amikor tehát a halál tematikáját „metafizikai faktumként” kezeljük, akkor ezzel mi egyáltalán nem a halál egyfajta „metafizikájának” a felvázolását célozzuk, hanem oly módon ragadjuk meg és körvonalazzuk a halál *ténylegességének* a számunkra való *problematikusságát*, ahogyan és amennyiben az bennünket, halandó, tudatos embereket, állandóan éppenséggel metafizikai természetű kérdésekre és konstrukciókra ösztönöz. Még akkor is, ha eközben sokszor magát a halált nem is tematizálják kimondottan, és ha a metafizika maga legtöbbször éppen a halál faktumától és fakticitásától való elfordulás vagy menekülés esz-
köze lett...

Bármilyen furcsán is hangozzék, mégis megkockáztatnám azt a kijelentést, hogy a filozófia voltaképpen *ténytudomány!* Ezt természetesen meg kell magyarázni. De ebben is legelőször arra kell figyelmeztetni, hogy még a legelemibb tudományos „tények” sem pusztán adottságok, hanem tulajdonképpen *viszonyok*. Éspedig olyan viszonyok, amelyeket a tudományos megismerés sajátos módszertani és kísérleti körülményei alakítanak ki és vázolnak fel. Vagy az információk meghatározott „halmazának” a meghatározott szempontokból való újra át- vagy felülvizsgálása, vagy pedig a kísérleti-laboratóriumi körülmények előzetes felvázolása alapján. Nos, voltaképpen „hasonló” értelemben körvonalazza, azonosítja és biztosítja be a filozófia is a tisztán és kimondottan filozófiai „faktumokkal” való szembesülést is. Vagyis azt a találkozást és az olyan faktumokkal való szembesülést, amelyekkel a filozófia *nélkül* mi, emberek, reflexív

módon egyáltalán *nem is* szembesülhetnénk! A mi dolgunk és feladatunk szempontjából legalább „két” ilyen faktum létezésével kell tehát számolnunk, amelyekkel kapcsolatosan a velük való szembesülést és (majd, talán a) szembesítést is voltaképpen *kizárólag* a filozófia szolgáltathatja számunkra, ill. azt *csakis* a filozófiától remélhetjük.

Az első mindenképpen a saját létemmel való szembesülés során elnyert, helyesebben kialakított és bebiztosított bizonyosság, amelyet a filozófia mindenki számára – mint már említettem – kiváltképpen Descartes *cogito*-jában és ez által szolgáltat. Itt a *sum*, a „vagyok” – vagyis pontosan a létem – egyáltalán nem a gondolkodásnak valamiféle „következménye” és nem is következtetése, hanem egy *faktum*, amely éppen a létemnek a gondolkodással való *közösségében* „születik”, de amelyre, ugyanakkor, csakis az egész világra, sőt a létezésre és a létezőre mint olyanra kivetülő *kétkedés* bizonyosságkeresései során bukkanhatunk, mint egy módszertanilag bebiztosított és faktum-mivoltában is rögzített, ill. körvonalazott evidenciára. Gondolkodó, bizonyosságkereső önmagunk bizonyosságáról, *mint faktumerejű létbizonyosságról* – a hozzá tartozó és a vele való szembesítés és szembesülés kikerülhetetlenségének az erejével – bennünket, embereket, kizárólag a filozófia tudósíthat!!! Heidegger minden bizonnyal nem reagál a karteziánus *cogito* teljes egzisztenciális horderejére akkor, amikor a *summal* kapcsolatosan a *Lét és időben* azt kéri, hogy annak a tartalmát és jelentését mintegy „előzetesen” kellene tisztázni.¹⁹ Ezzel ugyanis, furcsa módon, éppenséggel a *cogito* egzisztenciális töltetét és erejét nem értékeli, bár az is igaz, hogy maga Descartes ennek a töltetnek a gondolatait nem éppen megfelelő irányba viszi tovább (úgy a *res cogitans*, mint az ún. ontológiai Isten-érv törekvéseiben...)

¹⁹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 114–118. o.

A kételkedéssel beinduló gondolkodás *sum*-ja távolról sem „azonos” azonban „azzal”, amely e során vagy által, már bizonyos – és felvállalható ténylegességeként és feladatként – azt mondhatja, hogy: *Donc, je suis!!!*²⁰ Vagyis, végeredményben, itt egyáltalán nem az ún. „azonosságelv” eleve zárt és önmegalapozó uralmáról van szó!

A másik effajta faktum – amellyel tehát tulajdonképpeni módon mi emberek megint csak a filozófia, a filozofálás során szembesülhetünk – nos, az nem más, mint a *halálunk*, vagyis a halandóságunk.²¹ *Gondolkodva* ugyanis pontosan oly módon vagyunk, hogy *meghalunk*, és úgy is, hogy ennek úgy mond „a tudatában” is vagyunk, ill. ez a mi számunkra olyan probléma, amellyel bennünket a mi tudatos létünk szembesít!²²

Leegyszerűsítve, azt is mondhatnánk, hogy a *sum* faktumával kapcsolatos reflexió mintegy ontológiai készletet, a halállal való kimondott vagy kimondatlan szembesülés pedig metafizikai impulzusokat eredeztet. Az egész filozófia – sőt, talán az egész problematikus és történelmi, azaz értelemkereső és értelemadó,

²⁰ Erre vonatkozóan lásd még: Lacan, Jacques: *Écrits* Tome I. Éditions du Seuil, Paris, 1971, valamint Clément, Cathrine: „*Moi*” Encyclopaedia *UNIVERSALIS* (1989) Encyclopaedia Universalis Éditeur, Paris, 1989

²¹ Némileg félrevezetőnek tűnhet, hogy itt – legalábbis terminológiailag – „*két*” faktumról beszélünk. Úgy gondolom azonban, hogy a szöveg követése elegendően szemlélteti majd, hogy voltaképpen – mégiscsak és minden nehézség ellenére – mi a *sum* és a „halál” *együttgondolását* szorgalmazzuk. Csakhogy a létező metafizikai hagyomány pontosan ebben jelent leginkább akadályt. Gondoljunk csak éppen Descartes-ra, aki a *sum* evidenciájának a problémáját és eredményét mennyire problémamentesen kapcsolta egybe nem csupán saját lényünk „tökéletlenségének”, hanem a „lélek halhatatlanságának” a tanításával is. De azért hasonló dolgok történnek pl. Kant filozófiájában is... Azaz: a létről szerzett bizonyosság – és főként a metafizikai hagyományban – még távolról sem jelenti mintegy önműködően a halál fakticitásával kapcsolatos bizonyosságot, illetve annak az explicit lerögzítését, körvonalazását és értelmezését is.

²² Azaz: az ember távolról sem egyszerűen úgy „van”, hogy „meghal”, hiszen, végül is, minden élőlény így „van”... Az embernek pontosan az a „sajátossága”, hogy számára a maga halála éppenséggel tudati – helyesebben: egzisztenciális – probléma (is).

emberi lét – voltaképpen abból a faktikus (és aporétikusnak tűnő) paradigmából nő ki, hogy: mit is jelenthet, ill. hogyan is van, vagy lehetséges, értelme a „van”-nak és a „lenni”-nek egy tudatos lénynek és/vagy egy tudatos lény számára? Vagyis, egy olyan lény számára, akinek a lét-tudatával együtt és általa – „*tudatilag*” is – a maga *halálának* a ténylegességével is szembesülnie kell. Éspedig mint a lét-egésszel és mint a léte egészével kapcsolatos és *ténylegesen*, – *faktikusan* – meghaladhatatlan *nem-léttel!!!*

Vagyis a „tudat” és a „halál” ún. összeegyeztetésének minden elmélete nemcsak a „tudatot” érti félre, ill. fagyasztja le annak csak az egyik, a „megismerés” – nevezetesen a „tudományos” megismerés – állapotára, hanem halál fakticitásának az emberhez tartozását, ill. ennek a sajátosságát is elvételi. Jankélévitchnek az a kijelentése, például, hogy „a tudat és a halál egymást vadászszák és úgy zárják ki, mint egy kapcsoló különböző fázisai...”²³ talán valóban sikeres retorikai fordulatnak tekinthető, de végül is teljesen téves és melléfogó...

Hiszen a „tudat” voltaképpen mindig – tehát nemcsak a halál „kapcsán” – amikor megismer, akkor egyenesen „vadászik” is. És ezért van az, hogy sok nyelvben a tudat rendszeres kutató-kereső – azaz, megismerő – munkáját éppen ősi *vadász*-szavakkal fejezik ki. Ilyen pl. a német *Versuch*, amely a *suchen*ből²⁴ származik és ez eredetileg pontosan a vad felhajtását, becserkészését, nyomainak a követését majd, a veszedelmektől cseppet sem mentes, elejtését jelenti... De magyar nyelvünk *keres* szava is eredetileg valaminek – amit hajszoznak – a bekerítését jelenti.²⁵

²³ Lásd: Jankélévitch, Vladimir, uo. 33. o.

²⁴ Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Walter de Gruyter, Berlin, 1967

²⁵ *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Főszerk. Benkő Loránd, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967

Ez is megfelel, a latin *cautare*nak²⁶ amelyből a román *căutare*²⁷, és a francia *chercher*²⁸ is származik... A nyelv tehát „tudja” azt, amit a retorika nem tud (és nem is tudhat): vadászat nélkül bizony nincsen „megismerés”, tehát „tudat” sincsen.

Másrészt azonban igaz az is, hogy az a tudat, amely már nem vadászik, nos az már – valóban – a halállal sem nézhet tovább szemtől szembe... Annál is inkább, mert a halál vada nem pusztán vagy egyszerűen „menekül” vagy elrejtőzik a vadász elől, hanem ellenkezőleg, inkább mintegy bevárja őt. Nem lehet azt neki – vagyis a vadásznak és/de a már nem-vadásznak sem – *nem-megtalálni*... Azonban a halálnak a – teljes – „információszerzés” értelmében vett tudati feldolgozásának a „lehetetlensége” nemcsak hogy egyáltalán nem jelenti annak a tudat számára való „elérhetetlenségét”, hanem pontosan ez – helyesebben: ez lenne – a „tudatnak” a róla való „legpontosabb” ismerete. Úgyhogy világos, hogy minden „faktum-mivoltuk” és paradigmaticusságuk mellett (és bizonyos értelemben, ellenére is), a *sum*, a vagyok, van-ja, valamint a halál meghaladhatatlan és el- vagy kikerülhetetlen lesz-lenni-je, nem egyszerűen „tárgyai” vagy csak esetleges tematikai a filozófiának, hanem mély, eredendő és eredeti *eredői* is annak. Vagyis olyan egzisztenciális meghatározói, amelyekben az ember nevű létező mintegy önmagába visszafordulva – azaz reflexíve növekedve – maga is gyökerezik és mindenkori határait meghatározott módon kifeszítve kiteljesedik.²⁹ Ellenkezőleg:

²⁶ Ernout, Alfred; Meillet, Antoine: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Uo.

²⁷ *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*. Szerk. Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche, Academia Română, București. 1996

²⁸ Dauzat, Albert; Dubois, Jean; Mitterand, Henri: *Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique*. Librairie Larousse, Paris, 1964

²⁹ Mert másképpen körvonalazódik a halandóság egy olyan korban, amikor az emberek „átlagos élettartama” 30 év, vagy akkor, amikor az emberek átlagosan 60–65 stb. évet is élhetnek.

„tárggyá” a van, a lenni ügyeit és dolgait – bele- vagy melléértve a halál és a meghalás egyáltalán nem érdektelen „kérdéseit” is – csak a tudományok, a művészetek, a vallás, a technika, a közkerkölcs „eljárásai”, a politika és az államberendezkedés irányítása teszik... Maga a filozófia azonban övelük csak bizonyossá vált és tett faktum-mivoltukban szembesít, vagyis mint olyan paradigmaticus valamivel, ami mindenképpen minden lehetséges „tárgy-” vagy „produktum-mivoltot” megalapoz, feltételez, ill. megszab. A megismeréshez, az alkotásokhoz, a történelmi tettekhez ugyanis *élő ember kell*, és az *élő ember* saját létének a lényegi létsajátosságairól csakis a filozófia révén szerezhet magának bizonyosságokat. Ugyanakkor, az élő, tudatos ember mindig is határolt s akadályozott, és határainak a meghaladhatatlan legvégsőbbike éppenséggel a maga halála. Tulajdonképpen, vagyis bizonyos, meghaladhatatlan és vonatkozás nélküli mivoltában, az élő tudatos embert a halállal (a saját halálával is) megintcsak egyedül a filozófia szembe-sítheti voltaképpen módon. Ez azonban egyáltalán nem azt jelenti, hogy mármost filozófia napestig a halálról elmélkedik, ill. szomorúságot keltve a halálra gondoltat. Heidegger intencióit ebben az irányban is félreértették és félremagyarázták, éspedig könnyed sikerrel, hiszen csupán a haláltól való menekülés így is, úgy is folyamatosan újraéledő impulzusait lovagolták meg. A valóságban sokkal inkább arról van szó, hogy bár a halál közvetett vagy közvetlen módon nagyjából állandó témája a filozófiának, mégis a vele kapcsolatos legalapvetőbb filozófiai feladatok mindenekelőtt annak faktum-mivolta állandó és – mindenkor sajátosan újra meghatározandó – kritikai *kivívásában*, *körvonalazásában*, ill. *lerögzítésében* keresendők. Beleértve természetesen azt az újra és újra történő megütközést és megütköztetést is, amelyet a legfrappánsabban talán Albert Camus fogalmaz meg a *Szűsziphosz mítosza* c. írásában, mondván, hogy a halálról végül is már mindent el-

mondta, de azért nem lehet elégszer meglepődni azon, hogy mindenki úgy él, mintha nem tudna róla...³⁰ Úgyhogy itt – ismétlem – a halál metafizikai vagy a metafizika számára való jelentőségéről van szó és nem egyszerűen annak az esetleges, vagy úgymond „metafizikai problémájáról”.

Ha tehát azt mondjuk, hogy a halál, az emberi halál, „metafizikai faktum”, akkor ez egy sajátlagos – de mindig is alapvető – hermeneutikai és fenomenológiai-ontológiai állítás, amely a halált, a *halálfenomént* egy olyan elsődleges megértés horizontjába „állítja”, ill. helyezi, amelyben az egyúttal mint metafizikát és egyáltalán filozófiát eredeztető tényező is megmutatkozik. Úgyhogy, nem egyszerűen annak a megvizsgálásáról van szó, hogy mit is gondoltak és hogyan is vélekedtek vagy vélekednek az emberek a „halálról”...

Amikor azt mondjuk, hogy a halált metafizikai faktumként határozzuk meg, ill. – helyesebben, ezzel együtt – körvonalazzuk, akkor mi nem egyszerűen „eltekintünk” a/vagy „egy” *halál-fogalomtól*, hanem egyenesen és éppenséggel *meghaladjuk* azt. A „fogalom” ugyanis pontosan olyasmi, amit egy főként szigorú értelemben vett és „megismerő” mivoltában meghatározott, ill. beszűkített „szubjektum” szokott egy tőle egyébként elkülönült és tőle idegen „objektumról” tudatosan megalkotni. Azonban – mint láttuk, ill. látni fogjuk – a halállal kapcsolatosan egy ilyesfajta fogalom „kidolgozása” egyáltalán nem is lehetséges, és pedig – többek között – azért sem, mert az sajátosan ugyan, de azért mégiscsak a mi létünkhöz tartozik. A halált nem is tudjuk annak a sajátosan önmagunkhoz, ill. önmagunkra való – vonatkozás-nélküli! – „vonatkozása” nélkül – tehát mint valamiféle „objektumot” – szemlélni... Tehát „metafizikai faktumként” körvonalazva azt, mi a halálnak nem is egy „fogalmához”, hanem sokkal inkább – és ezen túl – annak a *kategoriális terminusához* érkezünk.³¹ Ez

³⁰ Camus, Albert: *A pestis*. Európa Kiadó, Budapest, 1991, 292–293. o.

³¹ Lásd még a jövőről szóló tanulmányt is ebben a kötetben.

– alkalmazott filozófiailag – mindenekelőtt azt jelenti, hogy az alapvető kérdések – a kategóriák! – horizontjába állítjuk, és pedig úgy és azért, hogy eközben annak a voltaképpeni mibenlétével együtt a számunkra való jelentése, ill. jelentősége is hitelesebb módon – alapvonalaiban – feltáruljon. Ami pedig a halálnak az egyaránt „faktum”, ill. „metafizikai” mivoltát illeti, nos azzal kapcsolatosan elsősorban azt kell talán ismét vagy külön kihangsúlyozni, hogy a *faktum* kifejezést itt nem a pozitivizmus, ill. az analitikus filozófia, hanem az egzisztenciális fenomenológia értelmében körvonalazzuk. Vagyis abban az értelemben – és ezt talán a fenomenológiában kevésbé járatos olvasók számára valóban nem árt külön is kihangsúlyozni –, amelyben például Heidegger is használja, mondván, hogy: „A jelenvalólét *faktumának* a ténylegességét – minden jelenvalólét mindenkor *faktum* – a jelenvalólét fakticitásának nevezzük.”³²

Az is igaz azonban, hogy sokszor még a legérzékenyebb Heidegger-interpretációknak sem sikerül – és pedig némileg tünetszerűen, pontosan a „halál-problematikával” kapcsolatosan – egybegondolniuk a halál faktum-mivoltát, a halál (fenomenológiai) fenoménjét, valamint annak az ezekkel szorosan egybefonódó, hermeneutikai értelmét, ill. értelmezését is.

Márpedig, vagy ennek ellenére, a halál „fenoménje” mégsem lehet „más(ik)”, mint a tényleges, a faktikus halál, és – ugyanígy – a halál (hermeneutikai) értelmének és értelmezésének is számolnia kell a halál fakticitásával, valamint annak a sajátosan fenomenológiai felmutathatóságával, azaz, a vele való találkozás – lehetséges és problematikus – leírásával. Vagyis: ez a „három jelentés” egyáltalán nem külön-külön és főként nem eleve elkülönülő hangsúlyokkal, hanem egymásra épülve alkot csak lehetségesen – azaz: problematikusán – szerves egységet.

³² Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 160. o. (kiemelés tőlem, K. V. I.)

Mindezeket egybegondolva, bizonyára nem bukkanunk majd másra, másvalamire vagy „másikra”, mint pontosan arra, amit mi itt kimondottan is „a halál metafizikai faktumának” neveztünk. Úgyhogy a jelen szövegben is a halál nem hol „faktum”, hol pedig „fenomén”..., hanem pontosan olyan *fenomén*, amely a maga mihozzánk tartozásának a *fakticitásával*, ill. ennek az értelmezésével együtt – azaz: az értelmezésében – éppenséggel *metafizikaiként* körvonalazódik, ill. rajzolódik ki. Ebben azonban az alkalmazott filozófiának az ízeltebb, sűrítettebb, ill. kitartóbb erőfeszítései nyilván a „halálfenoménnek” a heideggeri megragadásán is túlkerülnek, hiszen, mint látjuk és látni fogjuk, meghaladják a mások halálának, ill. a saját halál tapasztalata értelmezésének a fenomenológiában Heideggertől Lévinasig húzódó és elég terméketlennek bizonyuló aporétikáját is.

* * *

A halál faktum-mivoltával, ténylegességével és ezzel együtt e ténylegesség sajátosságaival kell tehát szembesülni, és pedig pontosan oly módon, hogy e sajátosságokból – azok kimondott vizsgálatával együtt – az ember egzisztenciális (de sandítgatásoktól és önámításoktól lehetőleg mentes) metafizikai készítése is – legalábbis néhány lényegi vonatkozásban – érthetőbbé váljék. Van ugyanis egy következményekkel terhes és nagyon is szimptomatikus kétértelműség a halállal kapcsolatos például történeti (Philippe Ariès), antropológiai (Frazer, M. Eliade stb.) vagy fenomenológiai (M. Scheler, P-L. Landsberg) stb. viszonyulásokban, kutatásokban és elmélkedésekben... Ezekben a halál úgy van bemutatva, megragadva és leírva, hogy – kérem szépen – a primitívektől napjainkig, az idők során az emberek ezt és ezt gondolták a halálról; így és így jártak el, ill. gondoskodtak a meghalásról és a holtakról, a hozzájuk kapcsolódó rituálékról és ceremóniákról stb. Ezt követően azt mondják

a szerzők, hogy ekkor és ekkor az emberek „*így és így haltak meg*”³³... Szinte teljesen kimarad a számításból az a cseppet sem mellékes tényező vagy vonatkozás, hogy az emberek legtöbbszörre és leginkább úgy gondolkodtak a halálról, hogy... ők bizony *nem is halnak meg*... Azaz, éppen azzal a tudattal haltak meg, hogy *nem* meghalnak – de azt talán mégsem gondolták, hogy nem halnak meg, bár Platón *Phaidon*ában esetleg így is lehetne értelmezni a halál témáját.³⁴ Azonban, a halál metafizikai faktum mivolta, valamint azok a sajátosságok, amelyek a halált metafizikai faktumként jellemzik, természetesen egyáltalán nem pusztán a halál, az elhalálozás biológiai vagy antropológiai – egyébként igen „kemény” – tényszerűségében állnak, hanem abban a vonatkozásában (is), ahogyan az, sajátos és egzisztenciális módon, egy tudatos és magát racionálisként magasztaló lény számára, éppenséggel mint a saját és önnön létének-életének egy olyan lehetősége jelentkezik, amelyben az ő léte – azaz: ő maga – megszűnik, ill. véget ér!

A halál fakticitásának arról az „aporétikus” sajátosságáról van szó, amelyet a már említett Vladimir Jankélévitch így fogalmaz meg: „A gondolkodó nádszál *tudja*, hogy meghal, de ennek *ellenére* mégiscsak meghal”³⁵

A valóban metafizikai kérdés sohasem száraz és élettelen „univerzálíákat” céloz meg, ill. szabdalgat, hanem voltaképpen annak mindig is lényegi, egzisztenciális relevanciája van.

³³ Azt hiszem, minden további nélkül oszthatjuk pl. Norbert Elias kételyét, amikor nem hiszi el Ph. Arièsnek, hogy például az emberek a középkorban „szenvtelenül” haltak volna meg. Lásd: Elias, Norbert, uo. (A halál lehetséges, illetve úgynevezett „történetének” a kérdésére később még visszatérünk.)

³⁴ Nyilván itt arról a hitről vagy elképzelésről van szó, amely szerint a halál egyfajta „átmenet egy másik életbe”, vagy amely szerint az pusztán csak „a testet” célozza, vagy érinti (de *a lelket már nem*), vagy amely szerint a halál csupán időleges, hiszen mögötte ott moccan a *feltámadás* ígérete stb.

³⁵ Apud: Lévinas, Emmanuel: *Moartea și timpul*. Text stabilit de Jacques, Rolland, Editura „Biblioteca Apostrof”, Cluj. 1996. 9. o.

Márpedig a halál valóban mindannyiunkat érintő kérdés, ill. tematika... (Zárójelben azonban az is megjegyzendő, hogy mindez a metafizikai kérdésnek és kérdésesnek egy másik vonatkozását is a felszínre hozza. Arról van szó, hogy a metafizikai kérdésben benne foglalt kérdező, mindig voltaképpen önmagára is kérdez, azaz önmaga kérdésességében vállalja fel a metafizikai problematika által is megjelenített – mintegy az egészre utaló – szorongásait is.) Azaz: a metafizikai kérdésben a kérdező mindig is *egymaga áll* – az „interperszonalitásaival” együtt – a maga szorongásainak az „egészeben” és, emiatt is, ő voltaképpen sohasem vehet pusztán csak „át” vagy folytathat... problémamentesen egy olyan hagyományadta és már „kész” metafizikát, amelynek a segítségével azután a saját – a halálhoz is kötődő – szorongásait (problémáit vagy kérdéseit) mintegy sorjában „elrendezhetné”... Éppen ezért a *sum* és a halál faktumainak az „egyensúlyos” elgondolása hatalmas nehézségekbe ütközik. Nemcsak a kérdések súlya, hanem a hagyomány is nehezíti ezt.³⁶ De, nyilván nemcsak erről van itt szó, hanem arról is, hogy amíg a *sum* evidenciája – egy karteziánus ösztönzésben – végül is mondhatni „mindenkor” – és ráadásul aktuálisan – felmutatható,³⁷ nos, addig a halál faktum-mivoltával kapcsolatosan ez sohasem – és elvileg sohasem! – tehető meg voltaképpen, „aktuális” módon. Ezért is pontosan *metafizikai*

³⁶ Úgyhogy valószínűleg a halállal kapcsolatos értetlenséghez mindig a *sum* horderejével kapcsolatos értetlenség is társul. És ez fordítva is bizonyára érvényes. Így például, Descartes tulajdonképpen a saját *cogito*-jának a horderejét töri meg a lélek halhatatlanságáról szóló tanításával (hiszen alig számol a „vagyok-nak” a halál általi meghatározottságával), akárcsak kortársa, Bossuet, aki viszont a *sum* horderejét hígítja fel a halál árnyékában zajló életet pusztán „semmisségként” értelmezve. (Lásd: Ariès, Philippe: *Omul în fața morții*. Uo. II. Kötet. 69. o.)

³⁷ A *sum evidenciája* voltaképpen teljesen *egybeesik* annak a *tapasztalatával*: vagyis avval az egyszerre gondolati és létbeli tapasztalattal, amelyben és amely révén, vagy által, a saját létemmel már nem mint pusztán természet adta vagy természetszerű adottsággal, hanem mint (lét)*bizonyossággal* (is) szembesülök.

faktum a halál! És ezért is követel az magának saját, ill. némileg elkülönült vizsgálatot! A halálnak ugyanis pontosan faktumszerű sajátossága, hogy azt ugyan „ismerjük”, de voltaképpen nem tudjuk aktuálisan – azaz, a *maga* aktualitásában – (mintegy közölhető-megtárgyalható módon felmutatva) elgondolni. Csakhogy nem azért nem tudjuk elgondolni, mert „nem eléggé ismerjük”, hanem azért, mert a róla lehetséges ismereteink, helyesebben a róla való ismeretként lehetséges tudásunk, eleve nem megfelelő erre! Így aztán a halálról való tudás vagy ismeret igyekezete – persze *még élvén* – a halál „tanulmányozását” vagy a halál ilyen irányú „tapasztalatát” keresi, mint valamit, amiből „információkat” meg „adatokat” lehet nyerni arra vonatkozóan, hogy: „Mi is történik ilyenkor?” De mégis, hogyan, honnan kiindulva, ill. hogyan interpretálva lehet erről tudomást és tudást szerezni? Nyilván *mások halála* az, „amiben” számunkra a halál – végül is nap mint nap – adott... Azonban ez is többértelmű valami, éspedig mindenekelőtt attól a „közelségtől”, ill. „távolságtól” függően, amelyben mi a meghalóval vagy az immár elhunytal vagyunk. Lényegében ide tartozik a halállal kapcsolatos biológiai, orvostudományi, etnológiai-antropológiai, thanatológiai stb. „foglalkozások” kérdésköre is, amely abból a sok tekintetben indifferens, de azért mégsem elhanyagolható általánosságból indul ki, hogy „az élőlény meghal” és hogy „az ember (is) meghal”...³⁸ A „mások”, a „felebarátaink” és főként a hozzánk közelálló halálával kapcsolatos traumáink és tapasztalataink képezik ugyanakkor azt a gordiuszi csomót is, amelyet a híres heideggeri *Sein zum Tode* (a halálhoz viszonyuló lét), főként a vallásos érzületű gondolkodók számára (Landsberg, Lévinas stb.) jelent. Heidegger ugyanis azt hangsúlyozza, hogy a mások halálával kapcsolatos tapasztalataink, bármennyire

³⁸ A logikai tankönyveknek is klasszikus példája a „Minden ember halandó. Szókratész ember. Ergo: Szókratész halandó” mondandójú szillogizmus...

megrázóak legyenek is azok, csakis „másodlagosak” lehetnek az ún. halálfenomén tulajdonképpeni megértése szempontjából.³⁹ Bár a már említett Heidegger-kritikák tematikailag erre a kérdésre összpontosulnak, mi mégis úgy véljük és látjuk, hogy amit a bírálók igazán nem tudnak, nem akarnak, ill. nem képesek elfogadni, nos, az mégiscsak valahogyan *maga a halál*...⁴⁰

A halálfenoménnek van azonban egy másik értelemben is „szillogisztikusnak” mondható – bár mindenekelőtt biológiaiának látszó – megragadása is. Ennek értelmében azt szokták mondani: igaz ugyan, hogy egy faj élő egyedeinek mindegyike előbb-utóbb elpusztul, maga a faj azonban tovább él és „halhatatlan”... Annak idején Arisztotelész is ezen az állásponton volt, sőt, bizonyára az effajta véleménynek elég nagy szerepe lehetett annak az ökológiaiának nemigen mondható viszonyulásban is, amelyet mi emberek a körülöttünk levő élővilággal (azaz: vele szemben!!!) tanúsítottunk vagy tanúsítottunk ma is...

Időközben erről is sok mindent megtudtunk. Megtudtuk többek között, hogy a földi élővilág története során számos faj kipusztult, vagyis: fajként bizonyult halandónak... Mai életünk egyre komolyabb problémája, hogy környezetünkben számos növény- és állatfaj fajként van pusztulófélben... Mindezekről a tényektől egyértelműen a fajok „halhatatlanságának” a némi- leg talán nyugtató-megnyugtató képzelet van elpárolgófélben. Sőt, az egyre újabb ismeretek nem pusztán az emberi faj és világ *kezdetéinek* történetiségét, hanem egyre inkább mint földi fajként való *végességét* is előrevetíti (persze a túlvilágosság minden ígérete nélkül). És itt nem pusztán a becsapódó meteorok vagy a tektonikus katasztrófák – reális! – esetlegességéről van szó, ha-

³⁹ Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 46–53. §

⁴⁰ Mivel azonban – alkalmazott filozófiailag – bennünket itt nem egyfajta Heidegger-exegézis vagy a különböző „receptiók” érvényességének a kérdése, hanem magának a halálnak a problematikája érdekel, lehetőleg eltekintünk majd az érvrendszer „forgatókönyveinek” a belső elemzésétől is.

nem a Földet átfogó Naprendszer azon perspektívájáról, mely szerint – igaz, hogy mai számítások szerint csak kb. 5,5 milliárd év múlva – de egyszer majd kimeríti a „központi” csillagát. Azaz a földi emberi élet számára nélkülözhetetlen Napot ...⁴¹ Vagyis: egyre inkább kikerülhetetlen a halál problémáját nemcsak az egymást „váltakoztató emberi egyedek”, generációk, civilizációk, történelmi népek halála és elmúlása perspektívájából szemlélni, hanem egyenesen az emberi fajnak, vagyis az embernek mint nembeli lénynek és lényegnek az elmúlása és kimúlása szempontjából is megtekinteni...

Ez természetesen megint nincs nagyon összhangban azzal a közhangulattal, amelynek értelmében a mi korunk és a mi civilizációnk (is!) nemcsak elhallgatja és elutasítja a halál gondolatát, de el is fordul attól... Hiszen, ha most a civilizáció szempontjaira tekintünk, akkor az a halál aktusát manapság – mint láttuk – valóban egyre inkább a személytelen kórházakba küldi és a temetői sírok személyes vagy családi nyomatékát a tartalmatlan „emléktáblákra” redukálja...

A haláltól való „menekülés” mindeme – és a többi – formái mögött is mégiscsak a halálnak az a faktumszerűsége húzódik azonban meg, mely szerint az „megoldhatatlan” és „meghaladhatatlan”, és ami, pontosan ezért, mintegy nem is tűri az instrumentális „megoldásokat”. Úgyhogy avval sem a vallások, sem a tudományok, de a szervezeti „kezelési” módok sem igazán tudnak mit kezdeni. Ennek ellenére – nagy általánosságban – mindezek pontosan azok a módozatok, ahogyan az élő emberek a mások halálát megtapasztalják és értelmezik, ill. ahogyan, eközben, *saját* halálukkal kapcsolatos elképzeléseiket is érvényesítik, valamint kialakítják. Ebből az utolsó mondatból

⁴¹ Ez pedig voltaképpen még a *No apocalypse, not now* paramétereit is megváltoztatja. Lásd: Derrida, Jacques; Kant, Immanuel: *Minden dolgok vége*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993, 112. o.

az is kiderül, hogy, valóban, minekünk a halállal kapcsolatos tapasztalatunk eleve *kettős*: egyrészt azt a másik halálaként, másrészt pedig a mi életünk immanens *jövőjeként* ismerhetjük meg vagy láthatjuk be. A kérdés meg a vitázó párbeszéd is, mint említettem, arról szól, hogy vajon ez ténylegesen is *kimeríti*, ill. *kimerítheti-e* az emberi lénynek a halállal kapcsolatos „tapasztalatát”? Ugyanis, ha jobban megnézzük, a fentebbi dualitás, és pedig minden voltaképpeni dualitása ellenére, mégiscsak megmarad kizárólag a másik, a mások halálával kapcsolatos tapasztalat életterén „belül”, úgyhogy problematikus, hogy az így vagy az eközben, általam-általunk megtapasztaltak valóban meggyőző útmutatást, eligazítást, ill. bizonyosságot adnak-e számomra a saját elkövetkező halálomra való tekintettel is? Paul-Ludwig Landsberg például egy nagy hatású esszéjében azt hangsúlyozza, hogy a hozzám közel álló haldoklóval való együttlét (ill. annak az emlékezetben s a megértésben újravett) kapcsolatában egy olyan „közös-mivolt”, egy olyan többes szám első személyű MI alakul ki, amely során – vagy amelyben – az ő elhalálózása mellett, ill. azzal együtt, az én személyes halálom szükségszerűségére való rálátás – és pedig tapasztalatilag – is megszületik. Bár ebből (vagyis Landsberg leírásaiból) még egyáltalán nem derül ki az, hogy „mi” is lenne ez a halál...⁴² Landsberg – fenomenológiai szempontból végül is nem elvetendő módon, de mégis – túlon túl nagy hangsúlyt helyez az efféle tapasztalat megértésének és értelmezésének a „repetitív”, helyesebben „vissza-idézett” jellegére... Ennek következtében azután az egész tapasztalat voltaképpeni leírása, akár csak a reá következő ún. „a halál keresztény tapasztalatának” a leírása is, inkább megrendezettnek, forgatókönyvszerűnek tűnik, mint tényleges és *nyitott*, kutató fenomenológiai tapasztalásnak.

⁴² Landsberg, Paul-Ludwig: *Eseu despre experiența morții urmat de Problema morală a sinuciderii*. Editura Humanitas, București, 1992, 26–36. o.

Senki nem vonja kétségbe, hogy a másik – főként a hozzánk közel álló – ember vagy felebarátunk halálának a tapasztalata számunkra fontos, sőt, megrázó... Azt sem vitathatnánk, hogy ennek függvényében mi a halált éppenséggel a mi magunk számára való jelentése irányából is problematizáljuk vagy legalábbis problematizálhatjuk. Azt azonban már megkérdőzhetnénk – és pedig éppen, úgymond, személyes tapasztalataink alapján – hogy vajon eközben, nem tapasztaljuk-e meg azt is, hogy az a halál, amelyben vele, mellettiként, a hozzánk közel állóval együtt vagyunk, mégiscsak lényegileg és, legalábbis egy bizonyos ponton túl, „már” nem *kizárólag* az *övé-e*? És pedig megoszthatatlanul, kommunikálhatatlanul és általa „kinyilvánított” vagy „kommunikált” – azaz: mások, ill. a Másik számára valamilyen közlésben-bemutatásban való „explicitáció” gyanánt megtapasztalható – módon már *csakis* az *övé*? Persze, annál inkább kell itt tekintettel lennünk azokra az értelmezésbeli – főleg pedig azokra a félreértelmezési – csapdákra, amelyek a „kommunikáció” s főként a „kommunikálhatatlanság” újkeletű *terminus technicus*a hordoz. Már most pontosítanunk kell, hogy a „kommunikálhatatlanság” itt egyaránt jelent „közölhetetlenséget”, megoszthatatlanságot, átadhatatlanságot és átvehetetlenséget is, csak hogy mindezek **meghatározatlanságának** (indeterminációjának) a ténylegességében, helyesebben: *fakticitásában*. Vagyis – ismét kényszerűen rossz szóval – „pozitivitásában”! Tehát a „kommunikálhatatlanság” valóságos negativitásában feltüremkedő **hiány**, itt egyáltalán nem valami féle, pusztán az „elég telenség” értelmében veendő és érvényesülő „hiányosság”, alkalmatlanság vagy „nem-megfelelőség”, hanem éppenhogy egy nagyon is sajátos **küldés**, amely, egyrészt elvileg-lényegileg, másrészt azonban nagyon is faktikusan **megszabadíthatatlan** a maga **privatív** – azaz *steresis* – mivoltától. A küldés itt ugyanis sajátosan olyan, hogy az ugyan lényegileg **privatív**, de ez éppenhogy nem azt jelenti, hogy mármost „ne

küldene semmihez”, hanem csak annyit jelent, hogy pontosan a Semmihez küld⁴³... s ily módon, ill. éppen ebben küldetik az, ami ily módon „kommunikálhatatlan” – a maga együtt-kérdezhetetlenségének, megoszthatatlanságának a *privatív kinyilvánítottságában* – egyenesen a végletesen kérdéses kérdező önmagájához – önmaga lehetséges egész-mivoltához – *vissza*. Sommásan – de persze vázlatosan is – fogalmazva: a kommunikálhatatlanság itt lényegében az **együtt-kérdezhetetlenséget**, pontosabban az együtt-kérdezhetőség felszámolódását, ill. eme felszámolódás faktikus **létre-jövését**, valamint e létrejövés **meg-történését** jelenti és konstituálja, mint az olyan, illetve egyenesen **azt a tapasztalatot**, amelyben és amely révén egyáltalán magának a tapasztalatnak a lehetősége szűnik meg. Miközben, természetesen, ebben a megszűnésben a kommunikáció lehetőségei és feltételei is **faktikusan** kiiktatódnak, felszámolódnak, ill. megszűnnek.⁴⁴

Úgyhogy a halálnak, mint kimondottan a saját meghalásnak a tapasztalata már csak azért is kommunikálhatatlan, mert az mindig – mindenkinek és mindenkivel – abszolút egyszer adatik-történik meg. Tehát nem olyan „egyedi”, „rendkívüli” stb. tapasztalat, amelyben többé azért nem volt/lesz részem, mert esetleg úgy adódik, hogy soha már nem találkozom vele, hanem olyan, amellyel **elvileg és egyáltalán**, csak és csakis **egyet-**

⁴³ A Semmi „problémáját” Heideggernél és azon is túl... két előző írásban is elemeztem. Lásd tehát az: *Elzárttság, elfedtettség és rejtőzködés Heideggernél c. írást a Határ – Hallgatás – Titok c. Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996, valamint: a Múlt és a VOLTság c. írást a Filozófia és Itt-Lét c. Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999 kötetekből.*

⁴⁴ Úgyhogy az ilyesminek semmi köze nincs az ún. „misztikus tapasztalathoz”, amelynek a „kommunikálhatatlansága” persze nem pozitív, hanem éppenséggel negatív. Éspedig oly módon negatív, hogy közben pontosan valami nagyon is „adott/megadatott”, egyértelmű stb. „világosságot” tart mindenféle – de persze tanúsítóan – „egyértelmű”, de fel nem nyitódó burokban. Lásd még az 57–58. o. erre vonatkozó részleteit.

len egyszer találkozhatok a maga teljességében.⁴⁵ Ez épp az a tapasztalat és „találkozás”, amelyben – benne, ill. pontosan általa – a tapasztalat lehetőségével együtt, a találkozás, valamint a megismételhetőség minden további lehetősége is megszűnik. Ezen felül, lévén, hogy a halállal mint a saját meghalásommal/meghalásunkkal – a maga „egészében” – valóban csakis egyetlen egyszer, vagyis mindig és egyszerre csakis **előszörre** és ugyanakkor csakis **utoljára** találkozhatok/találkozhatunk csupán, e találkozáskor – emiatt! – soha sincs nekem/nekünk annak a voltaképpeni „értelmezésére” sem szavam/szavunk... még kevésbé valamilyen „fogalmunk”. Ráadásul, ez a találkozás mindig olyan, hogy a meghaló számára annak az **utólagos** értelmezésére sem nyílik – sohasem! – kommunikáló-kommunikálható mód és alkalom. Egyszerűen nem lehet többször meghalni, emiatt a mindig először és egyben mindig utoljára történő meghalás(a)kor a meghalónak a halál(a) sohasem lehet sem úgymond ismerős, sem ismeretlen, hanem a fentebbi értelemben véve csakis kommunikálhatatlan. Azonban, bár később részletesebben is szólni fogunk erről a vonatkozásról, már most fel kell vetni azt is, hogy nem hihetjük, hogy emberileg mi valóban megtapasztalhatnánk egy másik ember, főként egy hozzánk közel álló személy halálát **anélkül**, hogy a vele kapcsolatos és mozgósított *megrendülésünkkel együtt* ne tapasztalnánk meg az ugyancsak ahhoz kötődő – de azért kölcsönös – *tehetetlenségünket* is!?

Maga a „tehetetlenség” nem csupán a – lényegében azért mégiscsak befolyásolhatatlan és megállíthatatlan – fiziológiai folyamatok történéseihez kapcsolódik, hanem sokkal inkább az így konstituálódó tapasztalat lényegi és szigorúan emberi mivol-

⁴⁵ Az ilyenkor annyit emlegetett „klinikai halál” természetesen éppen ezt a teljességet nélkülözi. Mint már említettük – a klinikai halálból feléledni végeredményben pontosan azt jelenti: nem-meghalni.

tához. Ahhoz tehát, amit számunkra éppenséggel a tehetetlenség – mint végletes akadályozottság – felszámolhatatlan és sűrű keménysége jelent. Nemcsak arról a – gyarló – tapasztalatról van itt szó tehát, amelyet Tolsztoj *Iván Iljics halálában* is olyan éleslátóan megragad, hogy ilyenkor a halál ugyan itt van... de, bármennyire is fájjon vagy érintsen az ő másnál való jelenléte engem, azért, eközben, én mégiscsak azon ujjongok, hogy ez alkalommal mégsem (helyesebben: még nem) rajtam a sor... Hanem sokkal inkább arról, hogy a mellettem levő és a hozzám közel álló másik haldoklásában és halálában ugyanakkor megtapasztalódik az ő eközbeni *felszámolhatatlan és áthidalhatatlan* – tehát konstitutív – *magányossága, egyedüli önmagasága és önmagára maradás* is. Ez pedig mégiscsak hozzátartozik a másik „másikságában” levő és maradó önmagaságának a haláltapasztalatához.

Ismétlem, nem hiszem, hogy tapasztalatilag – bármennyire vele egyidejű vagy „visszaidézett” is legyen annak az értelmezése – valóban úgy lehetnének „együtt” a haldokló meghalásával, hogy eközben a vele kapcsolatos megrendüléssel együtt – és éppen ebből kifolyólag – a hozzá, ill. a történésekhez kötődő és a velük kapcsolatos *tehetetlenséget* is ne tapasztalnánk meg... De eleve ez a tehetetlenséggel egybefonódott megrendüléssel mellette-levés, éppen öneki a saját halálában való, végső, megkerülhetetlen és áthidalhatatlan – ismétlem: konstitutív – *magában-egyedül-maradását* is „megmutatja” *énnekem*. Pontosan ezért bizonyul azonban igaznak, hogy mások halálának a tapasztalata – bármilyen gazdag is legyen az tartalmakban, ill. jelentésekben – voltaképpen sohasem az *egész* tapasztalata a halál teljességének vagy a „teljes” meghalásnak, hanem – ellenkezőleg és többek között – éppen az effajta „tapasztalat” szükségképeni *csonka* mivoltát fedi fel és rögzíti. Ennek a „csonkaságnak” azonban, mint ez később majd kiderül, nem tulajdoníthatunk pusztán „negatív” értelmet, mivel az ugyanakkor egy meghatározott *küldést* is meg- és kinyilvánít.

Mások halálának a tapasztalata mindig tulajdonképpen a **csonka halálfenomén** tapasztalata. Látszólag Landsberg sem állítja egyébként, hogy a másik vagy a felebarátunk halálának a tapasztalata egyenértékű volna azzal a tapasztalattal, amelyben majd saját halálom alkalmával részesülök. De ennek az ő számára nem analitikus, ill. interpretatív, hanem csak polemikus értelme van. Azt akarja ugyanis – mintegy Heidegger ellenében – hangsúlyozni, hogy a másik halálának a tapasztalata számomra mégis olyannyira mély, hogy szükségképpen az én személyes egzisztenciámhoz, és nem az Akárkihez tartozik.⁴⁶ Ennek ellenére talán nem ártalmas mégis felvetni azt a körülményt, hogy bizony az effajta tapasztalat feltételeire is figyelemmel kellene lenni, hiszen a rádióban és a tv-ben naponta hallott-látott „másik” vagy „mások” haláláról szóló hírek és tudósítások tapasztalatának jó részét mégiscsak – sajnos, de – többnyire személytelen akárki-ként tapasztaljuk meg. Ha nem másért, hát azért, mert felületes, de rendszeres szenzációhajszaként tudatják azt velünk (mondjuk ebéd- vagy vacsoraidőben, teázgatás közben stb. ...).⁴⁷ Nem biztos, hogy tanácsos – ráadásul még hiábavaló – dolog lenne emellett csak egy kézlegyintéssel elmenni, mondván, hogy ez „nem tapasztalat”. Ugyanis a tapasztalatnak a média általi közvetítettsége – akár tetszik, akár nem – egyre inkább uralkodó formává válik, és ráadásul, erre a mozgékonyabb gondolkodók már fel is figyeltek, mint a filozofálás újabb paraméterére és/de lehetőségére is.⁴⁸

⁴⁶ Heidegger egyébként ilyesmit tudtommal sohasem állított kizárólagosan!

⁴⁷ Egyébként a halál „keresztény tapasztalatáról”, annak a lényegéről, Landsberg voltaképpen csak annyit mond, hogy annak a magva az a „hívó bizalom”, amely „nem ebben vagy abban a dologban való remény, hanem alkotó bizás, azaz annak a bizásnak a természetszerű alapja, amelyről *meg vagyon írva*, (kiemelés tőlem, K. V. I.), hogy nem hagy bennünket veszendőbe.” Landsberg, P-L., Uo. 43. o.

⁴⁸ Lásd például Tóth Tamás: *Az európai filozófia harmadik ezredfordulója* c. tanulmányát. In *Világosság* 2000/5

Tehát: a másik, a mások halálával kapcsolatos tapasztalatunk legmélyén mégiscsak voltaképpen a haldoklónak a saját halálában való magában-maradásába „ütköztünk”. Éspedig pontosan a *mi* megrendülésteli tehetetlenségünkben, vagyis, ami nélkül az effajta tapasztalat valóban mindenféle egzisztenciális relevanciát – mondjuk azt „akárki”-ként megélve – mégiscsak nélkülözne.

Ha más nem, hát ez már elégséges figyelmeztetés kell(ene) legyen arra való tekintettel is, hogy a halállal kapcsolatos fenomenológiai „tudásunk” vonatkozásában mindenekelőtt egzisztenciálisan – azaz reflexíve – kell biztosítani azt a – maga részéről ugyancsak egzisztenciális – tisztánlátást és eltökéltséget, amelyet az belőlünk tematikailag kivált, ill. meg is követel tőlünk. Azaz, a mások halálával kapcsolatosan megtapasztaltak „tartalmi”, ill. küldési irányait követve kell most ismét gondolkodásba fogni.

A halál először is és mindenekelőtt a miénk! Azaz, hozzánk tartozik, lényegileg is, létünkben is – közvetve és közvetlenül is – érint bennünket meg „vár” is ránk... Emiatt töprengünk rajta és emiatt gondolkodunk róla. Fenomenológiailag és hermeneutikailag persze ilyenkor a vele kapcsolatos, a hozzá kötődő és a benne levő „tapasztalathoz” fordulunk, éspedig azért, hogy azt, amit így megtapasztaltunk, megérthessük, értelmezhessek, sőt, „alkalmazhassuk” is. De mivel a halállal kapcsolatban pontosan olyasmiről van szó, ami nemcsak „érint”, hanem éppen a létünkben rendít meg és/vagy fenyeget, ebben minket nem pusztán ennek a felelősségéhez kötődő nyomasztása, hanem egy különös kihívásnak és elvárásnak való megfelelés kényszerűsége is sanyargat. Mert a halál a magunkon-belüli **tapasztalati** magánvaló! Olyannyira magánvaló, hogy bár teljes egészében mihozzánk tartozik, sőt, mi magunkkal is történik (majd) meg, annak a legvégső *voltaképpen mivoltáról* mégis semmiféle *közölhető és ellenőrizhető* „tudásunk” nem lehetsé-

ges! Mindez azonban annyira távol van az élet és a halál epikuroszi és talán szofisztikus aporetikájától, hogy azt ez utóbbi inkább csak elfedi.

Ténynek „látszik”, hogy bár az emberi filogenézis során eddig megszületett minden egyes ember meghalt; és hogy bár évezredek óta az emberiség szinte állandóan tematizálja, problematizálja és „kutatja” is a halált, valamint, hogy a felgyülemlett információk, „tudás”, de az elnyert praktikus bölcsesség ellenére... voltaképpen ma sem tudunk többet – helyesebben szinte semmit – arról, hogy mit is jelent meghalni. Vagyis, hogy mit is jelent a meghalás *nem* az élő, hanem a *meghaló* embernek. (Akit csak „sorsszerűen” rossz szóval nevezünk „haldoklónak”, hiszen ennek a szónak is csak az élet felé küldő jelentését értjük vagy ismerjük némileg.)

Egzisztenciális komolyság, ill. tisztesség dolga végül is bevallani: amikor a halálról a legfennköltebb, a legvigaszteljabbnak, a legcinikusabb vagy akár a legtudományosabb módon értekeznek (értekezünk), akkor is, általában – némileg a jelen sorok alkalmával is – *mégiscsak* ehhez a magánvalóhoz ígéretnek (ígéretünk) küldözgetni. (Persze a leggyakrabban éppen magánvalósága el- és beismerése vagy bevallása nélkül!)

Megtapasztalni a „haldokló” halálát nem jelent ugyanis – vagy azonban – mást, mint *ténylegesen meghalni!* Legyen ez a halál hirtelen, „rögtöni”, „szörnyhalál” vagy úgymond lassú... a meghaló meghalását mégiscsak az „jellemzi”, ami végül is képezi: a tapasztaló a tapasztalatával *együtt*, sőt, éppen e tapasztalat révén, ill. által *hunyt el/ki!* Ez különbözteti meg a halál *tapasztalatát* minden más, még a legegényibben is egyedi és még a legmélyebben is „misztikusabb” bármiféle más (akár „közölhetetlen”) tapasztalattól! Például a „klinikai halálból” feléledni is azt jelenti: *nem* meghalni!

A halál mihozzánk tartozó magánvalóságának a lerögzítése, ill. körvonalazott hangsúlyozása természetesen „agnoszticiz-

musnak” vélhető. Azonban az „agnoszticizmus” itt nem egy ismeretelméleti állásfoglalás, amelyet, mit tudni miféle elméleti érvek vagy nézőpontok igényelnek és amelyeket ezért más érvek vitathatnának vagy firtathatnának. Ellenkezőleg: mindazok, akik úgymond „vitathatnák” a halál magunkhoz tartozó magánvalóságát: már halottak!!! A halál magunkhoz tartozó magánvalósága egyúttal azt is jelenti, hogy az egyáltalán nincsen *túl* a „lehetséges tapasztalat” határain..., hanem: a halál éppenséggel annak a nagyon is mihozzánk tartozó tényleges, faktikus tapasztalati „határában” van. Úgyhogy, azt mindenki megtapasztalta, valamint – vélhetőleg – meg is fogja tapasztalni! Kant a *Prolegoménák*ban teljes kritikai joggal érvel a lélek halál „utáni” halhatatlanságának a lehetséges tapasztalaton túliságáról, meg azzal kapcsolatban is, hogy ezt meg kell különböztetni a „magában való dolog” tapasztalati hozzáférhetetlenségétől.⁴⁹ Mármost, ami a halál – ismétlem: hozzánk tartozó – magánvalóságát illeti, azt éppenséggel az jellemzi, hogy a halál nem úgymond „fenomenalizálódik” a tapasztalatban, hanem egyenesen *egybeesik* vele! Éspedig – vagy: csakhogy – úgy, hogy, pontosan ezért és ily módon, ő egy „*másik*” tapasztalat számára – eközben, de „repetitive” is – pusztán csak *epifenomenalizálódhat!*

A meghaló halálának a pszichológiai, fiziológiai, antropológiai, orvostani, thanatológiai stb. módszerekkel, eszközökkel, ill. hozzáértéssel való követése nem jelent mást és többet, mint a meghalás meghaló általi megtapasztalása „történéseinek”, az *epifenoménjeinek* az – egyébként tehetetlen – számbavételét és nyomon követését. Egy „ponton túl” a meghaló nem képes már „beszámolni” sem a saját tapasztalatáról... Ez némán,

⁴⁹ Ez természetesen semmit sem változtat azon, hogy a maga szimptomatikus következetlenségében Kant végül is – a „praktikus” filozófiájában – ne „dugná el” a halált. Lásd: Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök a végességre – Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról* Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001, 22. o.

közölhetetlenül, a maga csendes vagy viaskodó meghatározó(hat)atlanságában de/és fakticitásában, kizárólag, és talán egyedi módon is – csakis az övé marad. Éspedig mindaddig, ameddig ő maga „még” megmarad.

Bármennyire bizonyuljon is tehát – vagy azonban – „csonkának” a mások halálával, a vele való együttlétben vagy mellette-létben konstituálódó tapasztalat,⁵⁰ abban mégis és minden egyes alkalommal, megtapasztalódik egy olyan *küldés is* – az egyedül-magában-maradáshoz való küldés –, amelyről most már kiderül, hogy nem lehet indifferens a *saját halállal* kapcsolatos „fogalmaink” kialakítása és értelmezése szempontjából sem. Hanem, ellenkezőleg, egyenesen a „két” tapasztalat alapvető *közösségéhez is* irányít!

Ha azt mondjuk, hogy a *mások* halálának a maga önmagában-maradásának a kommunikálhatatlan, de ugyanakkor és ugyanezért – megoszthatatlan tapasztalata mégiscsak tartalmaz egy alapvető és lényegi küldést a *saját magunk* halálával kapcsolatos „tudatosságra” való tekintettel is, nos, ez azt jelenti, hogy – legalábbis ennyiben – saját magunk is így fogjuk (majd) meghalni a magunk halálát is! Azaz: a mások, a hozzánk közeli másik halálában megtapasztalt csonka halálfenomén – csonka, ill. nem teljes mivolta *mellett* (és/de *ellenére* is) – mégiscsak egy olyan küldést, ill. mutatást (*indexet*) is képvisel, amely a halál (metafizikai) faktum-mivoltának, ill. az azzal kapcsolatos tapasztalatnak, az *egyetemességére* való meghatározott és horizontszerű rálátás lehetőségességét is körvonalazza és behatárolja. Ígyhát a halálfenomén szükségképpen csonka mivolta, tulajdonképpen mégsem

⁵⁰ Újból megismételve: nem hiszem, hogy a mások, a másik, a felebarát halálának az avval való együttlétben való *emberi* tapasztalata valahogyan mentesíthető lehetne annak a *tehetetlenségnek* a tapasztalatától, amellyel az mindig is kapcsolatos... Azonban pontosan ennek a tehetetlenségnek a kiiktathatatlan tapasztalata az, ami számomra, minden egyes alkalommal, az ő végletes magában-maradását (is) megmutatja, egy emberileg mindenképpen „nekem”-ként jelenlevőnek is.

az „értelmezés” kiküszöbölendő „fogyatékoságát” jelenti, hanem ellenkezőleg, pontosan kezdetleges mivoltával egyetemben vagy egyenesen ebből eredően, mi éppenséggel a halálfenomén horizontjának az *egészére* – és nem a „teljességére” – nyitunk rá akkor, amikor annak a feltárásába a saját halálunk – bár ugyan csak csonka – elgondolását is belevonjuk.

A halál mint a meghalás ténylegessége egyáltalán nincsen tehát túl a „lehetséges” tapasztalaton, hanem egyenesen szükségszerű tapasztalat, pontosan szükségszerűsége miatt éppenhogy hozzátartozik a „lehetséges” tapasztalathoz... Ez azonban egy cseppet sem változtat azon, hogy a meghalásban mégiscsak és ténylegesen olyan tapasztalatról van szó, amelyben és amely során – minden egyéb lehetőséggel együtt – magának a tapasztalatnak a lehetősége is megszűnik. Úgyhogy a halálnak a lehetséges tapasztalathoz való „hozzátartozása” még egyáltalán nem érinti vagy számolja fel annak a kimondottan metafizikai jellegét. Vagyis ettől az még egyáltalán nem válik „fizikai tapasztalattá” vagy fizikává...

Amit tehát ez a tapasztalat – a meghaló meghalása folyamán – megnyilvánít, az nem mondható, nem nevezhető „titoknak” sem, hiszen nincsen, helyesebben nem marad senki, aki azt számunkra *titkolja*.⁵¹ De az nem is az ún. „misztikus” tapasztalat, hiszen nincsen, helyesebben, nem marad senki, aki számunkra – minden esetleges vagy lényegi közölhetetlensége ellenére, de – mégiscsak *tanúsíthatná* azt.⁵²

A halál magánvalósága tapasztalata csak igen felületes, ill. átvitt értelemben hasonlatos a *születés* tapasztalatához is. Hiszen ez utóbbit is „megéljük”, helyesebben éppen általa jövünk az életre, de ennek ellenére, mégis egész életünk során *számunkra*

⁵¹ A titokkal kapcsolatosan bővebben lásd a következő tanulmány *Halál – Titok – Terrorizmus c. Exkurzusát*.

⁵² Lásd még a megelőző oldalakon a „kommunikálhatatlansággal” kapcsolatos pontosításokat.

egy olyan tapasztalat (azaz saját múltunk) marad, amely, mint Derrida mondja, voltaképpen sohasem volt jelen, bár, esetleges rendellenességeinek a következményeit az élet egészén át hordozhatjuk... A születés tapasztalata először is azért különbözik a halál magánvalóságának a sajátos tapasztalatától, mert születésünket életben-létünkkel tanúsítjuk, beleértve annak a megvolt vagy nem felmerülő problémáit is. A legfontosabb azonban az, hogy a születés sohasem *magányos* – és nem tudjuk, mennyire személyes – esemény. A szülésben levő szülő – nevezetesen, az anya – mindig együtt van, és pedig egy és ugyanazon aktusban, a születővel, és ez sohasem pusztán fiziológiai vagy biológiai vonatkozás, amely a köldökzsinór elvágásával véget érhetne... Csakhogy pontosan ezért bizonyul felszínesnek a születés és halál analógiás vagy „élettörténeti” összekapcsolása, hiszen, bármennyire evidensnek tűnjék is a születés és a halál „kapcsolata”, legelőször azok egzisztenciálisan mégsem úgy találkoznak vagy „kapcsolódnak” „egybe”, mint a „megszületettnek” az elkerülhetetlenül elkövetkező halála..., hanem sokkal inkább az őt megszüülő *szülő halálában* futnak (majd) össze... Ez pedig nem valami „másik”, nem valami „felebarát” vagy „közelálló”, hanem a szülő és a nemző, vagy a született és a nemzett lény halála, amelynek a halál emberi tapasztalatában – beleértve annak metafizikai faktum-mivoltát – mégiscsak kitüntetett szerepe van.⁵³

A „halálát meghaló halálával” azonban – tehát függetlenül attól, hogy az a *Másiké* vagy a „miénk” – *senki sem tud* voltaképpen együtt lenni. Esetleg csak – kényszerűen a történések epifenoméneire hagyatkozva – *mellette* lehet valaki. Be kell látni tehát, hogy még a legközelebbi *mellette-levés* során kialakult „intuíciók” és esetleges utólagos interpretációk sem számolhatják fel a faktum lényegi és áthidalhatatlan magánvalóságát és metafizikumát.

⁵³ Gondoljunk csak Kierkegaard apjára... vagy József Attila számos, az „anyjáról” írott versére... de legfőképpen a *Kései siratóra!*

Monet például első felesége halálát – fájdalommal, tehetetlenül mellette léve és – „szemlélve”, ecsethez és vászonhoz nyúl. Megfesti azt... amit átél-tapasztal, amit „lát” és persze azt is, amit „érez”. Ez pedig mindenekelőtt nem más, mint az arcról fokozatosan, de teljesen megállíthatatlanul eltűnő „életpír”..., ill. „azok a színek és árnyalatok, amelyeket a halál rak ki fokozatosan az arcra”.⁵⁴ És amelyek Monet-t – cseppet sem „érzéketlenül”, hanem éppenhogy a tehetetlen elkeseredésnek a már-már „öntudatlanságában”⁵⁵ – pontosan arra készítették, ill. kényszerítették, hogy módfeletti és valóban végképp tehetetlen fájdalomában, a tragikus halántékra szegezett tekintettel, az arra lerakódó és a rajta megtelepedő színek árnyalataiba kapaszkodjék... és így, ezen az egyúttal persze művészi módon... – tehát azt megfestve s a maga személyes lezajlásában, annak az ugyancsak személyes utalásaiban megörökítve – legyen a haldokló szeretett lény mellett. A kép ezért nem egy immár halott vagy egy nőnemű, „fokozatosan tetemmé váló” ember arcát ábrázolja pusztán, hanem „kimondottan” egy szeretett lény *meghalását* akarja, ill. magát egyenesen kényszerítve érzi „megragadni” és „ki is fejezni”... Éspedig pontosan a haldoklónak és a mellette levőnek a „mellette levés” közbeni végletes és végleges egyedülmaradásának, ill. a tehetetlenségének a megragadásával együtt, ill. egyenesen ennek a megragadásában...

⁵⁴ Apud: Nicosia, Fiorella: *Claude Monet*. Editura Rao, București, 2004, 68. o.

⁵⁵ A festmény olyannyira hitelesen – nem is „kifejezi”, hanem egyenesen – képviseli és meg-jeleníti a meghalás egyedi-személyes, valamint a vele kapcsolatos, mellette-levő „viszonyulás” ugyancsak egyedi-személyes – ezért a „festőművészi mivolt” révén is „képviselet”, ill. megtestesített viszonyulás minden tekintetben és irányban érvényesülő autenticitását, hogy azon, a fentebb leírtakkal együtt... még egy a történések lázában valahogyan a halottas ágyra került ceruzaszertű rajz- vagy festőeszköz is ábrázoltatik... Talán ennek a nagyon is látszólagos „cinizmusáért” a Musée d’Orsay, ahol a Monet-alkotás található, nem is népszerűsíti különösen a honlapján... és meglehetősen kevés Monet-album veszi be ezt a festményt az illusztrációi közé...

„Természetesen az a vágy hajtott, hogy megörökítsem annak a képét, aki örökre elhagy bennünket.”⁵⁶ – Monet festménye, akárcsak számos más műalkotás, mint például Tolsztoj *Iván Iljics halála* című novellája, bizonyára többet mond az emberi halálról, az emberi módon való meghalás – vele együtt-levő, ill. annak a voltaképpeni – fájdalmas „megtörténéséről”, mint bármelyik affektált és/vagy ál-érzékeny „filozófia”, „metafizika” vagy „fenomenológia”. Mert az a „fenomenológia”, amely a halál kapcsán, ill. a halál ürügyén mondjuk a „lélek halhatatlanságának” a gondolatáról vagy hitéről gondolkodik..., nos, az végül is nem elvételi a „halálfenomént”, hanem valójában egészen más fenoménről értekezik... A halhatatlanság gondolatának vagy hitének nincsen ugyanis voltaképpen több köze a halál nagyon is – és fenomenológiailag is – körvonalazódó magánvalóságához, mint mondjuk az éppen használatos halottaskocsi díszítése a stílusbeli sajátosságainak... Epifenomének epifenoméne mintdkettő, úgyhogy – szemben a halálfenoménnel, azaz a meghalással magával – nagyon is hozzáférhetőek. (Úgy „kulturális”, „antropológiai-lelki”, mint mindenféle tárgyi, valamint rendeltetésbeli stb. mivoltukban...) Hiszen bármennyi és bármilyen bonyolult értelmezésbeli problémát is jelenthet például Platónnál az *Állam* legvégén előadott *Ér* mítoszának a retorikája és szimboliztikája stb., abból mégiscsak egyértelműen az derül ki e tekintetben is, hogy ott végtére is egy teljesen „világos”, részletesen felvázolt, nagyon is hozzáférhetően, bár „képletesen”..., **de mégis kommunikálhatóan-megoszthatóan stb. „elemezhető” elképzelésről van szó a léleknek a halál utáni mindenféle további sorsával, e sors meghatározott „történéseivel” sőt, annak a jövőjével-kitekintéseivel kapcsolatosan is!!!**⁵⁷

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Egészen más kérdés, hogy a mítosz képanyaga mennyire sokatmondóan közös például a ma divó mindenféle thanato-pornografikus tömegprodukciók hangulatával.

Ez is – akárcsak a nagyon is számos *ars moriendi* vagy az ugyancsak meglehetősen gyakori ún. a „halottak könyvei”⁵⁸ – csak azt bizonyítja, hogy voltaképpen nincsenek különleges „antropológiai” nehézségek azzal kapcsolatosan, hogy egyenesen a „részletekbe menően” – elképzelik és felvázolják, ill. kommunikálják, terjesztik, „tanítsák” és akár „publikálják” is az úgymond „halál utáni”, „túlvilági” stb. történésekre vonatkozó, nagyon is figyelemre méltóan és beszédesen érzékletes elképzéléseket. Ezeket persze „azután” már számos szemszögből elvégezhető – nyilván az értelmezés tekintetében állandóan „sajátosan problematikus” és meghatározott erőfeszítéseket igénylő – elemzéseknek lehet majd folyamatosan alávetni. Akárcsak mondjuk a halottaskocsik díszítéseit...

De mégiscsak fontos kérdés, hogy vajon mi köze, ill. hogyan és milyen vonatkozásban van ennek egyáltalán köze a halál- a meghalás-fenomenéhez, vagyis a meghalás tapasztalatához magához? Hiszen ez ügyben, ill. ezzel kapcsolatosan is végezhetünk kimondottan fenomenológiai elemzéseket, sőt, „megfigyeléseket” is. Úgyhogy nemcsak nem lehetetlen, hanem már egyenesen kívánatos lenne – végre! – a meghalással, a „meghalásfenomenéval” – kapcsolatosan pl. egy legalább gondolati, mondjuk **neurofenomenológiai** kísérletet elvégezni-elgondolni. Bár bizonyára nincsen semmiféle „lényegi” akadály annak sem, hogy egy effajta pusztán „gondolat-kísérletből”, „valóságos” és igazán – fenomenológiai értelemben is vett – tudományos igényű, tényleges, hús-vér kísérlet is kikerekedjen.⁵⁹ Hiszen az ilyesmihez – legalábbis ma már – nem kell végered-

⁵⁸ Lásd például *Cartea egipteană a morților* (A halottak egyiptomi könyve) Editura Sofia, Arad, 1993, 304. o., valamint a *Cartea tibetană a morților* (A halottak tibeti könyve) Editura Sofia, Arad, 1994, 192. o.

⁵⁹ A maga kísérleti orientációjával a neurofenomenológia viszonylag újkeletű fejleménye egészen új tudatossággal körvonalazza újra minden fenomenológiai vizsgálódásnak a *sui generis* hermeneutikai vonatkozásait. Ezzel együtt persze ismét felszínre hozza a fenomenológiai-hermeneutikai történések ontológiai relevanciáját is. Nem véletlen, hogy már annak idején a *Lét és időben* Heidegger voltaképpen egyenlőségelet tesz a fenomenológia, a hermeneutika, valamint az ontológia közé. Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 136. o.

ményben más vagy több, mint egy éppen meghaló – *recte*: haldokló – persze, fenomenológiailag megbízhatóan képzett és eme képzett-ségeinek, valamint képességeinek (még) ugyancsak megfelelően a birtokában lévő olyan ember, aki az idevágó tudás-tudatosság érdekében, nem is feltétlenül fausti eltökéltséggel,⁶⁰ még arra is vállalkozik ráadásul, hogy mindazt, amit a meghalása során megtapasztal, azt – természetesen ugyancsak ő – eközben fenomenológiailag is úgy értelmezze „szakszerűen”, hogy „értelmezéseit” (epoché-it, eidetikus variációit, kategoriális intuícióit, lényeglátásait stb.) a vele eközben mindvégig együtt/mellette levő – bizonyára egyaránt megilletődött, de/és a tudomány igazságaira szintén rászánt – neurológus-neurológiai tudós „megfigyelőivel” is tudassa-közölje. Miközben a – főként neurológiailag lényeges, tehát ezúttal egyes szám harmadik személyben körvonalazódó – „történések” az illető – a saját dolgát időközben nyilván egyes szám első személyben végző – fenomenológushoz számos huzallal stb. hozzákapcsolt ugyancsak számos készülék – ezúttal „objektív” is – regisztrálja. Mialatt a megfigyelők természetesen az apparátusok által kijelzett dolgokat (villódzó grafikonokat, görbéket, számadatokat stb.) is lelkiismeretesen megfigyelik, értelmezik, valamint tárolják, majd az egész folyamatot – lehetőleg csúcsmínőségű – videofelvételen is rögzítik.⁶¹

⁶⁰ Hiszen Platón *Phaidon*ában is azt olvashatjuk – mint hamarosan látni is fogjuk –, hogy Szókratész is hasonló értelemben tudósította a barátait mindarról, amit meghalása „közben” a mérge hatására, ill. azzal kapcsolatosan megtapasztalt... De hasonló dolgokat művelt pl. Pavlov is, aki a legjobb tanítványait-hallgatóit invitálta a saját halálos ágya mellé, azzal a kimondott felszólítással, hogy időközben ők jegyezzék le és végezzenek megfigyeléseket, ill. kimondottan okuljanak is az általa a meghalása során tapasztalt és – ameddig ez ténylegesen is lehetséges volt, addig – kimondottan orvosi-biológusi hozzáértéssel kommunikált-kommentált-értelmezett történésekből... Az eset méltán ihlette meg az író Vaszilyj Suksint is, aki *A kozmosz, az idegrendszer és egy darab szalonna* c. írásában állít ennek emléket.

⁶¹ „A neurofenomenológiai hipotézis ugyanakkor egy olyan *kísérleti helyzetet* eredményez, amelyben az alany tapasztalatának egyes szám első személyű, fenomenológiai leírását adja, *miközben párhuzamosan* az agyában lejátszódó neurális működést tanulmányozzák.” Lásd: Szigeti Attila: *A tudatosság: rejtély vagy képesség?* In *Kellék – Filozófiai folyóirat*, Kolozsvár-Szeged, 2004, 25. szám, 59–60. o. – Kiemelések tőlem, K. V. I.

A lényeg, hogy ez „... a fenomenológiai és a kognitív neurobiológiai leírás kölcsönös meghatározottságát, egy olyan kölcsönhatást feltételez, amelyben egyik leírás sem alapozza meg a másikat.”⁶²

Miről is „tudósíthatna” mégis egy effajta, bizonyára cseppet sem felesleges, hanem ellenkezőleg, mint hangsúlyoztuk, már egyre inkább a tényleges lefolytatását követelő – gondolat- vagy valóságos – kísérlet? Vajon nem éppen arról, hogy a haldokló, a fokozatosan – az „egyre inkább” – meghaló fenomenológus ugyancsak fokozatosan, de egyszerűen mégis végképp elveszíti legalábbis azt a képességét, hogy az ezzel párhuzamosan ugyancsak fokozatosan, ill. egyre inkább és egyre teljesebb homályba kerülő és abban is maradó meghalástapasztalatait, ill. azok elemzéseit/értelmezéseit – *recte*: fenomenológiai leírását – kommunikálja?! Természetesen: egyes szám első személyben. Miközben „az agyában lejátszódó neurális működéseket” regisztráló-tanulmányozó „apparátusok” egy ideig még kétségkívül „jeleznek”... Egyes szám harmadik személyben megfogalmazandó stb. dolgokat. Amelyeket azonban végképp **nem lehet már „kiegészíteni”** magának a meghalónak – pontosabban: az apparátusok bizonyossága szerint az egyelőre még kétségkívül élő... meghalónak – a semmiféle egyes szám első személyű, szakszerű vagy foghíjas fenomenológiai – vagy akár nem-fenomenológiai – leírásaival.⁶³ Hiszen az immár kimondottan, ill.

⁶² Uo. 52. o.

⁶³ Bár nyugodtan ki lehet ezt egészíteni – tehát a kísérletben részt vevő ideg-orvosokból stb. álló megfigyelőknek az egyes szám harmadik személyben megfogalmazott leírásait – ugyancsak *őnekik* az eközbeni, ez esetben immár *önmagukkal kapcsolatos* tapasztalatainak az éppenhogy önmagukra vonatkoztatott, ill. pontosan ebben a meghatározott vonatkozásban születő-álló leírásaival. Amely tehát *őneki(k)* az azzal kapcsolatos tudatukat, tudatossá válásukat („*qualia*”-ját) illeti, hogy mármint lényegében és bizonyára – amikor ez majd „esedékessé válik” – akkor *ő(k)* is „ugyanígy” fog(nak), majd meghalni. Azzal a pontosítással, hogy ez az „ugyanígy” itt éppenhogy nem valamiféle pusztán „logikai általánost” jelent, amelyet az elkövetkező dedukciók kedvéért posztulálunk, vagy amire a számos egyedi halálesetek

(közvetlenül) tapasztalatilag „is” és lényegileg „is”: ténylegesen **vonatkozás nélkülivé** lett. Ezt követően pedig... egyszer csak már ezek az apparátusok sem jeleznek többé semmiféle effajta „működést”. Ez pedig nagyon is „pozitív”, ill. a maga nemében nagyon is „beszédese” **utalás**. És/de minden esetre vízvázalstó is egyben arra való tekintettel, hogy a valóságban milyen „kapcsolat” létezik, ill. létezik a meghalásként valóban megélt, értelmezett-leírt-„tanulmányozott”, tehát nagyon is faktikus, azaz faktikusan a vég-be végig-menő, tulajdonképpeni „halál-fenomenén”, valamint a halhatatlanságról vagy a túlvilági élettel-történésekkel stb. kapcsolatos elképzelések – persze ugyanolyan „valóságos”, de voltaképpen mégiscsak egészen más – fenomenjei között!⁶⁴

* * *

Visszatérve: a „klinikai halál” tapasztalatából visszahozott, ill. – az orvostudomány fejlődése eredményeképpen – egyre na-

puszta megállapításai alapján működtetett – persze, cseppet sem indifferens vagy súlytalan – indukció révén érkezünk, hanem, ellenkezőleg, pontosan minden egyes esetben egyes szám első személyben szükségképpen egyéni. És csak egyéni. Ahogyan (a fenomenológus) meghalása az övé-ként csak az övé (marad), **ugyanúgy/ugyanígy** (lesz/marad) az (én meghalásom) enyém-ként csak az enyém! Minden „esetben” és minden esetre. Hiszen: a kísérlet során, ill. a kísérlet alapján már valóban tudjuk, hogy mit mond-jelent az, hogy „egy” ember meghal. Hogy tehát mit jelent-mond egy meghatározott – egyetlen egy és minden... egyetlen egy – ember meghalása. Mint meghalás!

⁶⁴ És amelyeknek az elemzése-vizsgálata... voltaképpen nem is képezheti egy valóban, ill. szigorúan a halálhoz kötődő és igazán filozófiai intenciójú meditáció témáját. Éspedig abból az „egyszerű” okból, mert mindezek a halhatatlanságra, a halál-utáni, tehát lényegében halál-nélküli túlvilági át-életre és eseményekre stb. vonatkozó utalások, elképzelések stb. voltaképpen nem is magával a halállal... hanem, ellenkezőleg, egyenesen és éppenhogy, valahogyan a *nem-halállal* kapcsolatosak. Ezért is nem lehet ezeket tulajdonképpen visszafordítani az életbe sem. Hiszen voltaképpen nincsen közük annak az „elhagyásához” – *recte*: a meghaláshoz – sem. Esetleg csak az ehhez való viszonyuláshoz – a tőle való meneküléshez?! – tartoznak. Nagyon is sajátos, ill. jellemző módon...

gyobb számban megmentett és újraélesztett emberek közlései éppenséggel olyanok tapasztalatairól tudósítanak, akik végül is **nem** haltak meg. Akik tehát – mintegy „útban lévén” – esetleg a „közelébe” kerültek olyasvalaminek, amin viszont azok, akiket nem élesztettek újra, bizonyára (de ezt végül is nem lehet tudni) mintegy „folytatásként” – még „átestek”. Csakhogy erről a „fázisról” – bizonyosra vehető meglétén túl (hiszen a legtöbbször a klinikai halálból mégsem élednek fel az emberek) – semmilyen egyéb tudomásunk nem lehet, mint az azzal a *közölhetőség* és a *megoszthatóság* vonatkozásában is *abszolút egyidejűen kimúló* és így egészen „a végéig” végképp meghatározhatatlanná váló, de, mégis *faktum-szerű, sajátos tapasztalat*.⁶⁵ Vagyis, a halál faktumának az egyik legjellemzőbb és leglényegesebb metafizikai

⁶⁵ Mint egy előbbi lábjegyzetben ezt már jeleztük is: érdekes, ellentmondásos és bizonyára nagyon is szimptomatikus módon, a halálnak, illetve a meghalásnak erről a vonatkozásáról a filozófiai irodalomban éppen a lélek halhatatlanságának egyik klasszikussá vált történelmi forrása, nevezetesen Plátón *Phaidona* árulkodik a legszemléletesebben, amikor a szöveg szinte „tünetszerűen” tudósít a Szókratész által a mérge hatásával kapcsolatosan megtapasztaltokról: „Ő pedig egy ideig járkált, majd miután *kijelentette*, hogy a lába elnehezedik, hanyatt feküdt...” és „...ő maga is megtapogatta magát, s *közölte velünk*, hogy ha a mérge a szívéig ér, elköltözik...” „ez volt *utolsó szava*: >>Kritón, Aszklépiosznak kakassal tartozunk: adjátok meg neki...<< ... „meglesz – felelte Kritón –, de gondold meg, van-e még más mondanivalód? De erre a kérdésre *ő már nem válaszolt*, hanem *kis idő múlva* megrázkódott... és az ember (azaz a „hóhérnak” is nevezhető „asszisztens” – hozzáfűzés tőlem, K. V. I.) *kitakarta*, és a szeme már meg volt törve” Lásd: Plátón: *Phaidon*, LXVI. In Plátón: *Szókratész pöre – Levelek*. Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1972, 141. o. (kiemelések tőlem, K. V. I.) Senki sem „tudhatja” már, hogy mi is történt Szókratész utolsó szava... valamint a már „megtörtnek” mutatkozó szeme között eltelt „kis idő” alatt... *Persze csakis azon kívül, hogy az bizonyára megtörtént... , s hogy ez Szókratészrel történt meg, és hogy ez éppenséggel Szókratész halálához tartozóként, ill. pontosan Szókratész meghalásaként történt meg!!!* Ugyanitt található azonban egy másik, ugyancsak elég ritkán észrevett és kihangsúlyozott „részlet” is... Arról lenne szó, hogy egy adott pillanatban Szókratész *eltakarja* a maga arcát. Bizonyára abban a szükségletében és igyekezetében, hogy még a barátok és a tanítványok között is – a végső történetekben – valóban magában-magával maradhasson. Úgyhogy, a „végén” az „asszisztens” takarja majd ki Szókratész elfedett, immár megtört tekintetű arcát...

vonatkozása éppen az, hogy a *meghalás* mindig is *tapasztalat*, éspedig olyan, amelyen minden valaha élt, ill. élő ember „át”-esett vagy (majd) „át”-esik – azaz, paradoxálisan szólva – „átélt” vagy „meg fog élni”. Csakhogy, pontosan olymódon vagy úgy, hogy éppen ezáltal és eközben, vele egyidejűleg, a megtapasztaltak *közölhetőségének* és *megoszthatóságának* feltételei – akár csak, végül, maga a tapasztalat – is *megszűnnek* és *kiiktatódnak*.

Nos, ez az *át*-ba és a *túl*-ba mutató, de túl-élés *nélküli*,⁶⁶ kommunikálhatatlan megélés és tapasztalat az, ami a halált a maga egyetemes bizonyosságával és kikerülhetetlenségével együtt, voltaképpen metafizikai faktumként azonosítja a hozzá egzisztenciális tudatossággal viszonyuló emberi lényben magában, ill. az ő számára is. Vagyis olyan faktummá, amely „metafizikát” *hív elő*, éspedig mint a meghatározott, konstituáló és lerázhatatlan – halandó! – végességhez való *egzisztenciális* viszonyulást.

A metafizika – ha azon nem pusztán valamiféle filozófiai „diszciplínát” értünk – voltaképpen nem is más ennél, azaz, a végességhez és a halálhoz való egzisztenciális és „teoretikus-tudati” *lehetőséges tulajdonképpeni* viszonyulás! Úgyhogy a halált, mint metafizikai faktumot, akár csak a róla szóló elmékedést, élesen meg kell különböztetni pl. a „határhelyzetekről” való, vagy az általuk meghihletett, filozófiai meditációtól. Itt főként arra gondolunk, ahogyan Karl Jaspers a határhelyzetek egzisztenciális megválasztásaiban éppenséggel a filozófia egyik eredetére bukkan. Nos, Jaspers gondolatai rendkívül mélyek és bizonyára igazak is. A fenyegetettség és a kiszolgáltatottság, amellyel létünket a határhelyzetek szembesítik, minden bizonnyal mély ösztönzői a hiteles és felelősségteljes filozófiai gondolatnak. Csakhogy, ahhoz, hogy a határhelyzetek szélső tapasztalatából valóban filozófia

⁶⁶ A meghalással kapcsolatos thanatológiai tanulmányok és megfigyelések legtöbbször is annak a különböző „fázisairól” számol be, különös hangsúllyal látván be azt is, hogy a leggyakrabban a halál egzisztenciális és nem csak „biológiai” értelemben is: *folyamat*. Azaz: (sajátos) egzisztenciális *tapasztalat*.

„származhasson” és hogy belőlük valóban az egzisztencia igazságára való rálátás, megvilágítás (*Existenzerhellung*), ill. e törekvés erőfeszítése tápláltasson, még az is szükséges, hogy azokat *túl kell élni!!!* Bármennyire is taszítson valakit a halál közelségébe egy-egy határhelyzet, annak a tapasztalatából csak úgy lehet a filozófia eredeti forrása, ha van reflektáló-meditáló *túlélője*.⁶⁷ Ezzel szemben a halál – a faktumszerű, a faktuális halál – éppenséggel a *túlélés vége*. Mint ahogyan az élet sem pusztán a születéssel kezdődő és attól fogva a halálhoz csordogáló-közeledő folyamat, hanem sokkal inkább az a túl-éléses harc, amelynek a vége a halál.

A halál metafizikai faktumként való lerögzítése és körvonalazása azonban egyáltalán nem a legkevesebb, hanem éppenséggel a *legtöbb – és bizonyára a leglényegesebb is* –, amit vele kapcsolatosan megérthetünk, ill. meg is kell értenünk! Hogy az ember a maga halandóságának tudatában van, azt is jelenti, hogy önmaga halandóságának a problémája számára nem csupán, úgymond, életének az utolsó pillanataiban jelentkezik. Ellenkezőleg, az ember számára a halál egyenesen az élet(e) problémája. Ennek azonban két vonatkozása is van. Egyrészt a halállal való kapcsolatunkat ténylegesen az is meghatározza, hogy – ahogy Max Scheler mondja – még ha, esetleg, nem ismernénk (tapasztalatilag) „empirikus” módon mások halálát, a saját életünk akkor is szembesítene (a saját) halálunkkal.⁶⁸ Azaz: úgy tűnhet – persze hiába –, hogy a halála „pillanatáig”, mindenki „halhatatlan”⁶⁹... Másrészt, a halálról, *élve*, mégis –

⁶⁷ Talán jellemző, hogy az egyébként oly mélybelátó Jaspers éppen a „halálról” szóló meditációiban válik később szinte lapossá... Lásd: Jaspers, Karl: *La Mort*. In *Initiation à la méthode philosophique*. Payot, Paris, 1968, 129–140. o.

⁶⁸ Scheler, Max: *Tod und Fortleben*. In Uő. *Schriften aus dem Nachlass* Bd 1., Berlin, 1933, 25–29. o.

⁶⁹ Caws, Peter: *Jusqu'au moment de la mort, tout le monde est immortel*. In *La Vie et la Mort*. Actes du XXXIV^e Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Poitiers, 27-30 aout 1992 – Société Poitevine de Philosophie, 1996

nyilván – pusztán csak a halandóság(om)on „belül” gondolkodhatom. Ez teszi sajátossá a halálfélelmet is: hiába őrizkedünk és félünk a haláltól, csak nem tudjuk el- vagy kikerülni azt. És ha, mondjuk, nem félünk tőle, akkor is a halál az életünkben, mint olyanban fenyeget – éppen az életünket fenyegeti. A haláltól való félelem, akárcsak a halál gondolatától való menekülés, voltaképpen mindenestől hozzátartoznak a halál metafizikai faktum-mivoltához. Akkor is „jelen” van, amikor nem beszélünk róla, de akkor is, amikor a „mondottakban” letagadjuk. A halál olyasvalami, amiről – Wittgensteint parafrázálva – (talán) „hallgatni (lenne) muszáj”, de Wittgenstein ellenére – mégsem lehet...

Ezért is tűnik olyan mesterkéltnek, sőt, egyenesen szofisztikusnak (éspedig minden heroikus! töltete ellenére) a filozófiának, de a különböző vallásoknak is, az a már a kezdetektől meglevő igyekezete, hogy mintegy meg- vagy felszabadítsák az embereket – a filozófiával törődőket és/vagy a híveket – a halálfélelemtől. De talán az is, hogy „megtanítsák” őket a meg- vagy éppen a meg-„nem”-halásra... Hiszen voltaképpen mindkettő anélkül „*nő ki*” – helyesebben sarjad és gyarapodik – a halál metafizikai faktumából, hogy eközben szembenézne és szembesülne annak az egyaránt faktum és/de metafizikai mivoltával is.

A halál semmisségének (Epikurosz), valamint a lélek halhatatlanságának (Platón) egyébként – tévesen! – nagyon különbözőnek tartott két hagyománya végül is ebből a közös egzisztenciális és faktuális (metafizikai) gyökérből táplálkozik!⁷⁰

Bármilyen bonyolult, szerteágazó és meghatározó is legyen az utókor számára, a platóni halál-felfogást mégis az jellemzi,

⁷⁰ Epikurosz bizonyára közös gyökérből fakadó folyománya a „történetírás atyjaként” számon tartott Hérodotosznak és Thuküdidésznek is. Valóban, mint már említettük, a halál tényével és gondolatával kapcsolatos tisztánlátás szükséglete egyben az „emlékezet megtámogatásának” a körvonalazottabb és meghatározottabb – vagyis a „történet” írásos feljegyzésének szükségletét is jobban tudatosítja.

hogy azt mindenekelőtt szintén a megismerés szempontjából közelíti meg, értelmezi és tárgyalja. No – persze? – nem a halál, hanem az *ideák* megismerése szempontjából! Csakhogy, az örök, a mozdulatlan és elévülhetetlen ideák szempontjából és azok légkörében, a halálnak *nincs* is semmiféle helye. Így aztán a halál pontosan meghalásként *semmis* is, meg nem is jelenthet semmit! „A halál számunkra semmit sem jelent” – mondja később egy mindmáig visszhangzó mondatában Epikurosz.⁷¹ Nemcsak arról lenne szó, hogy a halál „számunkra semmi rosszal nem jár”, hanem egyenesen arról, hogy „a halál *nem létezik* sem az élők, sem a holtak számára”.⁷²

Ezt a gondolatot veszi át és értelmezi azután Seneca de Lucretius is... éppen a halálfélelemtől való megszabadulás és megszabadítás célzatával. Ameddig élünk, a halál nincs jelen, és amikor a halál van jelen, akkor pedig már mi nem vagyunk (jelen). A halál nem más tehát, mint pusztá kép, amelyet csakis az élők alkottak, ill. alkotnak folyamatosan meg. Ugyanis a halál képszerű gondolata azzal a perspektívával kínozza az élőket, hogy életüknek egyszer vége szakad. Azaz, hogy az élet nem örökkévaló. De, kérdezi Epikurosz szellemében Lucretius, vajon miért csak előre – vagyis csak a jövőre – való tekintettel aggaszt bennünket az örökkévalóság „hiányának” a sajnálata, és nem visszafelé is?⁷³ Az tehát, hogy a múltban, vagyis a születésünk előtt sem részesültünk az (élő) örökkévalóságban. Miért éppen a jövő örökre való nem-léte vagy semmissége nyomaszt, és miért nem szomorít el bennünket annak a múltnak a fordított irányú örökös semmissége is, amelyből, úgymond, „a világra jöttünk”? Végül is, semmi okunk arra, állítják ezek az érvek, hogy a múlt

⁷¹ Lásd Epikurosz *Manoikideszhez írott levelét*. In *Epikurosz – Lucretius*. Állami Tudományos és Tankönyvkiadó, Bukarest, 1951, 28. o.

⁷² Uo. 29. o.

⁷³ T. Lucretius, Carus: *A dolgok természetéről*. III. Könyv, 829a – 1090, Állami Irodalmi és Műszaki Kiadó, Bukarest, 1957

örökkévalósága és végtelensége közömbösebb legyen számunkra, mint a jövőé.⁷⁴

Ezek az epikuroszai, ill. az ő szellemében fogant gondolatok egészen a modernitásig elérnek és élénken hatnak pl. Feuerbach, de Schopenhauer és Kierkegaard filozófiájára is. Feuerbachnál például az epikuroszai gondolat egyenesen és kimondottan a halál semmisségéről, ill. fantomlétéről szóló meditációvá válik. Létének tekintetében, a halál semmis: csakis akkor van, amikor nincsen. A halál csupán az élők számára halál, önmagában minden pozitivitást nélkülöz, mert olyan megsemmisülés, amely mindent elragad, minden valóságot, tehát önmaga esetleges valóságát is megsemmisíti.

Látjuk, ezekben a szavakban is ott motoszkál az epikuroszai-lucretiusi gondolat: megszületni azt jelenti, hogy nem voltunk öröktől, és/de ezzel azt is, hogy nem is leszünk (örökké).⁷⁵ Ami pedig a „halálfélelmet” illeti, nos, abban Feuerbach a halhatatlanságba vetett hit tényleges és voltaképpen *elutasítását és felfüggesztését* látja. Aki valóban hisz – vagy hinne – a halhatatlanságban, az nem félne igazán a haláltól. Kivéve azt az eshetőséget, ha a halhatatlanságot pusztán csak valamiféle elposványosodott és árnyékszerű, tartalmatlan-mozdulatlan öröklétként gondolja el...⁷⁶

Feuerbach vallás- ill. kereszténységkritikájától eltérően, Kierkegaard éppenséggel a kérlelhetetlenül végiggondolt (keresztény) vallásosság hangulatában visszahangozza az (általa tudatosan sohasem felvállalt) epikuroszai eszméket, ill. apóriákat. Gondolatainak az útja és ennek jelentősége éppolyan szimptomatikus azonban, mint amennyire döntő.

⁷⁴ Lásd még Florian, Mircea: *Recesivitatea ca structură a lumii*. Editura Eminescu, București, 1987, II. kötet, 194–250. o.

⁷⁵ Lásd: Feuerbach, Ludwig: *Sämmlische Werke*. Druck und Verlag Otto Wigand, Leipzig, 1886, Bd. I. 81–98. o., valamint Florian, Mircea Uo. 229. o.

⁷⁶ Az idős Goethé is – érthetően – borzadállyal töltötte el egy effajta halhatatlanság lehetőségét és a „rendkívüli” embereknek „rendkívüli halhatatlanságot” követelt.

Épületes beszédeinek egyikében, amelyet 32 éves korában írt és amelynek a címe *Egy sírnál*, Kierkegaard a halállal kapcsolatos gondolkodástól éppenséggel a *komolyságot* követeli meg. Komolyan gondolni, komolyan elgondolni a halált mindenekelőtt annyit jelent: belátni és elismerni annak *bizonyosságát, biztos mivoltát*, melyet komolyan csakis úgy lehet elgondolni, ha nem „általánosságokban” elmélkedünk róla, hanem egyenesen úgy gondolunk rá, mint valamire, ami bennünket érint és hozzánk tartozik. Komolyan gondolni a halált azt jelenti tehát, hogy a *magunk* halálára (is) gondolunk, azaz: magunkat halottnak képzeljük el! És ugyancsak a halállal kapcsolatos komolysághoz tartozik az is, hogy mintegy *tanítómesterünk* is fogadjuk azt az *életünk* számára.

Persze, a halál „komolysága” Kierkegaardnál nem csaphat be bennünket mégsem igazán, mert a végén kiderül nála (is), hogy bizony „nem a halál, hanem csak a halál *gondolata* az, ami komoly”.⁷⁷

Néhány év múlva Kierkegaard újra előveszi a halál témáját, és pedig valóban a gondolati komolyság legkérlelhetlenebb és „legnehezebb” útján vállalva fel a keresztény hit és gondolkodás paramétereit, problémáit és légkörét. Ekkor már mindezekben a „problémákban” ő – megnyugvás helyett – inkább egyenesen „kórokozóra” lel és minden köntörfalazás nélkül „halál-betegségről” vagy „a haláltól való megbetegedésről” beszél.

Végül is, ahelyett, hogy vigaszt találhatna a halál nyomasztó gondolatára, a kereszténység inkább egy olyan aporétikus – és voltaképpen semmiféle dialektikával meg nem haladható – helyzetet teremt a hívő és a hite függvényében gondolkodó ember számára, amelyben az egyszerűen: nem tud meghalni! Egyszerűen *képtelen – képtelenné válik – a halálra!* A „halál-be-

⁷⁷ Kierkegaard, Sören: *Egy sírnál*. In Csejtei Dezső: *Filozófiai etüdök a végességre...* Uo. 269–308. o.

tegség” ezért Kierkegaard szerint az a kór, amelyet a kereszténynek tulajdonképpen és pontosan a halál *keresztény megragadása, felfogása* okoz, és pedig a kétségbeesés kínzó és átléphetetlennek mutakozó ellentmondása(i) révén. Már önmagában betegség ugyanis egyrészt örökké meghalni, másrészt, mégis úgy halni meg, hogy közben „mégsem” halunk meg...⁷⁸ Ezt csak tetőzi a tény, hogy ténylegesen mégiscsak meghaljuk a halált. Mert: meghalni tulajdonképpen azt jelenti, hogy számodra minden bevégeződik, de ennek ellenére „meghalni a halált” inkább azt, hogy meg- vagy átéled a halál eseményeit (az elhalálozást magát). Márpedig – így Kierkegaard – ha csak egy pillanatig is „éled” a halált, ez azt is jelenti, hogy ezzel a halál az örök élet birodalmába vonódik... Vagyis, hogy tulajdonképpen „örökre” éled a halált...⁷⁹ Egyrészt mint „apró eseményt az örökre létező dolgokon belül”, másrészt pedig mint azt a vonatkozást, hogy „a halál önmagában – nem halálos” (!), hanem „betegség” csupán.⁸⁰ Az ember ugyan halál-beteg, mégis mindig egy másik betegség (tüdőgyulladás stb.) öli meg. Csak a keresztény tudja, „hogymi értendő halálos betegségen”... csakhogymi az ő „ismerete” bizony „iszonyatos”⁸¹...

Pontosan ebben áll Kierkegaard szerint a „kétségbeesés”, mint a létezés alaptonalitása: a keresztény elkeseredéses (mert „elkeseredett”-nek nem szabad neveznie) *meghalása*, mindig valahogymi az *életre* váltatik... de anélkül, hogymi mindezt felfüggeszthetné

⁷⁸ Kierkegaard, Sören: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest. 1993: „El-lenkezőleg: a kétségbeesés gyötrelme éppen az, hogymi az ember *nem tud meghalni*.” (24. o.) (kiemelés tőlem, K. V. I.) Magyarul inkább „halál-betegségnek” mondanám a kierkegaard-i kifejezést.

⁷⁹ Kierkegaard tehát a lehető legtisztábban tudatosítja a haláltapasztalat és -folyamat mivoltát, illetve annak a lehetséges tapasztalathoz való folyamatszerű hozzátartozását is.

⁸⁰ Uo. 13. o.

⁸¹ Uo. 14–15. o.

a halál „vég”-mivoltát. Úgyhogy, a „kétségbeesés” hatványozódik: „a halál-(os) betegség az a gyötrelmes ellentmondás, az Én azon betegsége, hogy örökké meghalunk, meghalunk, és mégsem halunk meg, (de) a halált haljuk, „...vagyis „átéljük” a meghalást. Ez pedig azt jelenti, hogy az Én, de a halál sem tud „semmivé” válni...⁸² Vagyis: a kétségbeeséses – keresztény – egyszerűen nem tud, nem képes sem meghalni, sem túlélni a halált, sem pedig leküzdeni a kétségbeesés(é)t. A kétségbeeséses – tehát az önmagát valóban értő – keresztény halálosan beteg, pontosabban, éppenséggel: halál-beteg. Ebben a halál nem a betegség „vége”, hanem az állandóan folyamatos vég, vagyis olyasmi, amitől „nem lehet a halál révén megszabadulni”... Hiszen: „a halál éppen az, hogy az ember nem tud meghalni”.⁸³ Ennek nyilván Kierkegaardnál „pozitív” – és heroikus – tartalma, üzenete és nehezéke is van: az élet minden pillanatát úgy – és olyan felelősséggel – lehet és kell (ene) is megélni, mintha az mindig „az utolsó lenne”...

Látható, hogy éppen Kierkegaard az, aki a legvilágosabban veti, ill. küldi a halál problematikáját kimondottan a „*halál meghalásának*” az ügyterébe... Oda, ami úgy az ő, mint annak idején Epikurosz, Seneca, Lucretius vagy Feuerbach számára (semmisként) „felfoghatatlan”, helyesebben a felfogás számára nem-létező (és/vagy de, amelyről, mint láttuk, Platón *Phaidona* sem tud – naivan – nem-tudósítani)... De ami, mégiscsak, éppen a mi létünkben el- vagy kikerülhetetlenül „előforduló” valami...

Ezzel együtt mégiscsak az azonban a helyzet, hogy itt nem egyszerűen egy „Kierkegaard nevű gondolkodónak” a pusztán egyéni álláspontjáról van szó, mivel Kierkegaard nem tesz mást, mint hogy valóban a legkérlelhetlenebbül végiggondolja a halállal kapcsolatos hagyományos és keresztény állásfoglalás legutolsó következményeit is. Amelyekből és amelyekről így világossá válik,

⁸² Uo. 24–25. o.

⁸³ Uo. 28. o.

hogy lényegében nem is fejeznek ki mást, mint éppenséggel a *meghaló halandó meghalásra való képtelenségét!* A „halál-betegség”-et tehát Kierkegaard-nál is mindenekelőtt a keresztény „halhatatlanság” képezi, amelyet azonban itt tünetszerűen és valószínűsítően is már nem *immortalitasként* és nem is halál-nélküliségként prezentálnak, hanem voltaképpenien a halálra, a meghalásra való képtelenségként! Ami halál-nélküli, az szigorúan véve nem lehet sem halandó, sem pedig halhatatlan, hiszen az ilyesmi nem csupán képtelen lenne a halálra, hanem meg sem halna... Ezért a halál-nélküliség értelmében vett halhatatlanságnak valójában semmiféle köze nincs magához a halálhoz. Hiszen csak, aki meghal, az lehet képtelen a halálra. Azaz: csak az lehet a szónak az imént megvilágított, tulajdonképpeni, bár sokszor rejtett értelmében „halhatatlan” is!⁸⁴ Ebből a szempontból az az egyébként radikális fordulat is, amelyet a halálról való gondolkodásban Schopenhauer képvisel, voltaképpen éppilyen „szimptomatikus” marad. Ő valóban felmondja a személyes fennmaradás kívánalmát – és pedig cseppet sem „kevésbé heroikusan”, mint ahogyan azt pl. Kierkegaard vagy a többiek pontosan igenlik. Sőt, azt mondja, ill. arra lát rá, hogy: „A filozófiának a voltaképpeni Muzagétésze a halál. Aligha filozofálna az ember, ha halál nem volna.”⁸⁵ Ha tehát a filozófia a halálról filozofál, akkor ezzel távolról sem egy, a többi közötti, (esetlegesen) fellelhető „problémát” tematizál, hanem pontosan afelé fordul, aminek a létét „köszönheti”.

Schopenhauernél az időről időre felmerülő és mindig kínzó kérdés, nevezetesen, hogy: *Hogyan lehetséges megszűnni?*, ismét a bölcselőhöz leginkább méltó kérdéssé válik. Hiszen benünk életerő – az *élet-akarás* – működik, Schopenhauer maga mondja, hogy az „akarat” szót csak jobb híján választotta, annak a kifejezésére, hogy az akaratnak az „ereje” voltaképpen

⁸⁴ A „halhatatlanságra” vonatkozólag lásd még *Az eutanáziáról* szóló *Exkuzust* is.

⁸⁵ Apud: Juhász Anikó: *Schopenhauer a halálról*. In Pompeji. 1996/1

azonos a természetben működő összes többi erő lényegével és munkálkodásával.⁸⁶ Ekképpen azonban a valóban emberi, tudatos és méltó visszanyúlás az akaratnak a pusztán természeti mivoltához, éppenséggel és csakis annak a maga nyers természetszerűsége ellenére-fordítása lehet. Éspedig pontosan önnön konstitutíverő-mivoltából fakadóan, úgyhogy a haláltól való félelemben is voltaképpen az élet-akarat mélysége és hatalmassága félemlít meg bennünket. De, mivel mi mégiscsak, tudatosan is rendelkezünk az akarat erejével, a halál méltó elfogadása az élet-akarat – és nem az élet – akaratlagos kioltásán alapul. Ez azonban individuális aktus vagy harc lehet csupán, hiszen bennünket, embereket, pontosan az tesz különössé, hogy egyénenként mindig is különbözünk a fajtól – azaz „mindannyian” egy-egy világ vagyunk. Minden ember halálával nemcsak önmaga száll a sírba, hanem maga a világ is: „és minden egyes hiteles halállal, a világ maga is meghal”. Úgyhogy nem is lehetséges semmiféle túlvilág.⁸⁷ Önmagában azonban – vagyis pusztán természeti erő gyanánt – a halál csupán pusztán és nyers tény, azaz csupa irracionális és továbbra is megmarad annak. Mint ahogy, láthatóan a filozófia is megmarad az (életet igenlő), de a halálra való, méltó, el- és felkészülésnek. „Ami az álom az egyén, ugyanaz a halál a nem számára”... Ezért „az álom és a halál között nincs gyökeres különbség, s az egyik éppoly kevésbé veszélyezteti a létet, mint a másik”.⁸⁸ A halál éppen meghalásként megint csak semmis, hiszen „...maga a halál az *alanyra* nézve nem áll egyébben, mint abban a *pillanatban*, (kiemelés tőlem, K. V. I.) amidőn az eszmélet megszűnik, minthogy az agyvelő működése fönnakad”.⁸⁹

⁸⁶ Schopenhauer, Arthur: *Viața – Amorul – Moartea*. Edirura Antet, București, 1997, 104. o.

⁸⁷ Juhász Anikó, uo.

⁸⁸ Schopenhauer, Arthur: *A halálról*. In Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök...* Uo. 227–228. o.

⁸⁹ Uo. 217. o.

Nietzsche újrapeszi és újra is fogalmazza Schopenhauer nézeteit, csakhogy egy olyan sajátosan túlfűtött hangulatban, amely ismét Kierkegaardra emlékeztet. Hiszen minden érték átértékelésének a programjában ő is – bizonyos értelemben – éppen a halál ügyénél feneklik majd meg. Ennek ellenére, *Isten halálának* a gondolata, vagyis azé a halálé, amely már magához a teremtőhöz is elér, egészen új paraméterek közé helyezi a halál kérdését, hiszen az a hagyományos értékek teljes értelem- és érvényvesztése közepette merül most fel.

Nietzsche szerint a nyugati kultúrának a halálról való és mind- eddig uralkodó felfogása két forrásból ered: a görög filozófiából és a kereszténységből. Szimbolikusan ez Szókratész, ill. Jézus halálához kapcsolódik, helyesebben ahhoz a módhoz, amelyet később két különböző, de hasonló jelentőségű – magát mindvégig álcázva tartó – személyiség, Platón (Szókratész) és Pál Apostol (Jézus) rákényszerítenek az utókorra. Eredetileg Nietzsche szerint mindkét halál voltaképpen jól leplezett öngyilkosság, amelyet az eluralkodóvá vált képzetek alapján Szókratész az ideák világának a tisztasága és racionális megismerésünknek a bizonyossága nevében követett el – és amelyért ő feláldozza az élet tényleges, vesztélyes és lüktető gazdagságát, illetve kihívását is. Jézus esetében is a halála inkább tanításai természetes folyamánként, mintsem valamiféle gátjaként jelentkezik. Később azonban, meghamisítva, a két „eset” a halál „legyőzésének” képzelt paradigmáiként találkozik össze. Szókratész (Platón) a halhatatlan ideák megismerése révén, Jézus (Pál Apostol) pedig a feltámadással „győzi le” a halált. Csakhogy, hangsúlyozza Nietzsche, ezzel éppen hogy halálaik példaszerűségét ásták alá, hiszen ily módon pontosan a haláluknak nem az életükhöz való szerves hozzátartozását hazudják! Ezután a kereszténységben a halál valóban „a bűn zsoldjává” is vált: „mivel mindannyian halandók, mindannyian bűnösök kell legyenek.”⁹⁰

⁹⁰ Apud: Csejtei Dezső: *Nietzsche halál-felfogása*. In Csejtei Dezső: *Filozófiai etűdök...* Uo. 153. o.

„A halál csak azon háttér révén lesz félelmetes, amit az ember ad neki.”⁹¹ hangsúlyozza Nietzsche, nyilván abban az igyekezetében, hogy rehabilitálja a valóban emberi halál eszméjét. (Persze, eközben élénken emlékeztetve Epikuroszra is.)

A természetes, valóban emberi halál eszméjének a rehabilitációjához azonban már Isten halála szükségeltetik... Ezért a valóban emberi halál Nietzsche számára a fiziológiainak is tekinthető halál, amely ekképpen „szabad” is, azaz fel van szabadulva minden művi – „megismerés” és hit – transzcendencia alól. Amikor azonban Nietzsche azzal a feladattal szembesül, hogy mintegy szemtől szembe megtekintse ezt a „természetes” halált, akkor ő is ugyanolyan problematikusává válik akárcsak Kierkegaard. Hiszen ennél a pontnál is az derül ki, hogy végtére is maga a meghalás „aktusa nem is olyan jelentős, mint az általános tiszteltet véli, és a haldokló életében minden bizonytalanság fontosabb dolgokat is elveszített annál, amit el fog veszíteni.”⁹² A halál, a *meghalás* nem is fontos tehát... – azaz ebből a szempontból megint csak semmi – hiszen az egyedüli jelentősége és jelentése abban áll, hogy általa az életet teljessé lehet tenni. A halál révén maga az élet is egyfajta műtárggyá válhat, amelyet a hitelesen élő a lehető legteljesebb és legelszántabb tudatossággal készít el, ill. alkot meg. Ezért Nietzsche egyenesen az „idejében való” halálról beszél, amely akkor „következik” be, amikor a műalkotás már elkészült, amikor már nincs mit hozzáadni... „Ekkor” azonban már sem a részvétnek, sem pedig a hazug ceremonialitásnak nincs semmiféle helye, így a figyelemnek és az érdeklődésnek csakis erre az életre kell koncentrálnia, amelynek a halál talán a mértékévé is válhat.

Sem ez az élet, sem pedig ez a halál, nem „tartalmazzák” azonban másként a meghalást magát, mint valami pusztá *sem-*

⁹¹ Uo. 154. o.

⁹² Uo. 162. o.

miséget, amit nem is érdemes másképp számba venni, mint holmi pszichológiailag ugyan zavaró, de lényegében azért mégiscsak jelentéktelen „körülmenyt”. Ezért is örül Nietzsche annyira annak, hogy „az emberek nem akarják végiggondolni a halált”. Hiszen a halál végiggondolása bizonyára azonnal eloszlatná a műtárgy gyanánt elkészült, befejezett és kidíszített élet esetleg szépségesnek tűnő délibábját. Amely tehát, bár még „élet”... mégis kimerítette az összes létlehetőségét...

A végig nem gondolt halál felvetése persze azzal sem számol, hogy a tényleges emberi halál mindig lehetőségek halálát – ha nem más, hát a halálra való képesség, vagy, közvetlenebbül, a kommunikáció lehetőségeinek a halálát is jelenti... Hiszen minden egyes emberrel, minden egyes alkalommal emberi lehetőségek is meghalnak mindig. Ebből is kitűnik, hogy a halál „problematikájának” a magva voltaképpen továbbra is a halál *felfoghatósága* marad, illetve hogy a „fogalom”, vagyis, ami mindmáig a filozófia legfőbb „eszközének” számít, bizonyára alkalmatlan erre. Előfordulhat persze, hogy a halál mint fogalom felfoghatatlansága és a képzelőerő segítségével történő előállíthatatlansága valójában talán csak a „fogás” meg az „állítás” eleve meglévő irányaira kérdez. A fogás – a fel-fogás – többnyire „fel felé”, az állítás pedig ide-mielénk akarja hozni a dolgot – azaz magát a halált, hogy azután, alulról vagy szemtől szembe kifaggathassák azt. Ám, könnyen előfordulhat, hogy a halál valóban nem engedi meg, hogy „fogalom”-ba fogjuk azt „fel”, de azt sem, hogy meg- vagy beidézve előállítsuk... Ellenkezőleg: inkább „ő” – és ő marad – az, ami bennünket mindig is fog, megfog és előállít... Bizonyára inkább a halál, az emberi halál ténylegessége, valamint e ténylegesség problematikuságának a sajátos mivolta, ill. ennek az irányulása – helyesebben a küldése – az, amelynek bennünket közvetlenebbül továbbra is érdekelnie kellene. (Ahelyett, hogy mesterséges halál-fogalmakon vagy halál-képeken szorgoskodnánk, és főként ahelyett, hogy – a legkülönbözőbb formákban – letagadnánk azt.

Mert mindez végül úgy is kiderül, helyesebben: „beborul”! Azaz: meghalunk, tehát megtapasztaljuk, meghaljuk a halált, a mi magunk halálát.)

Bizonyos szemszögből a halállal kapcsolatosan pontosan az a nehézség, ill. probléma, hogy egyrészt a természet (a *phüsis*) szerint racionálisan nagyjából egészen érthető, és hogy ezt az érthetőséget számunkra pl. a modern biológia, az etológia, de a demográfia stb. is kifejezetten és megfigyelésekre alapozottan felajánlja. Másrészt pedig az, hogy ennek ellenére a halál ugyanakkor teljesen „irracionalis” is – azaz „érthetetlen”. Hiszen az egy önmaga létevel kapcsolatosan tudatos(ságra törekvő) lény kérdéseként merül fel, (de) amely/aki a „tudatot” vagy rációként, vagy irrációként, vagy egyenesen tudattalanként már csupán tudattalanul tanulta meg értelmezni... Azaz, a halállal pontosan az a kérdés, hogy az nem is igazán kérdés, ugyanis úgy a ráció, mint az irráció már rég elbánt(ak) vele. Nincs is más dolgunk, mint „elolvasni” Epikurost meg a többieket, vagy ha ez valamiért nem tetszik vagy fárasztó, akkor legalább vasárnaponként templomba járni. Végül is, már minden teljesen készen van. Talán csak mi nem vagyunk – ki tudja miért, de állandóan – „készek”...ő-reá.

Pedig meglehetősen furcsa kötetben pontosan ennek a „történetét” (gondolja) megírni: voltak korok, amikor az emberek meg is tudtak halni meg tudatában is voltak a halálnak; érezték annak közeledtét, végrendelkeztek is meg a ceremóniákról is gondoskodtak... azután pedig... csak úgy – rendszerben, szépen – meghaltak. Csupán a „hirtelen”, a bejelentkezés nélküli halál, az volt a „botrány”... Lásd: Ariès, Philippe: *Omul in fața morții*... I. kötet, 13–44. o. Ez azonban mégsem több – pontosabban éppen hogy kevesebb – mint a „halál” történeti néprajza, szociológiája stb.

E két, ismétlem, működő félben látszó vagy levő vonatkozást „egybegondolni”, de meghaladni is egyaránt semmitgondolás⁹⁴... Mi más lehetne ez, mint valami, ami *apória* is meg nem is, vagy paradoxon is, meg nem is... Azaz, ami valamiképpen egy olyan el-hajlás, amely sehova nem hajol „vissza”...

Hogy „hova” is kellene visszahajolni, az voltaképpen itt már jelezte is magát... csakhogy a „közbe”-n – középen – azért mégiscsak ott „áll” a töméntelenül sok „szöveg”... Ezek egy (jó) része – mint már erről szó is volt – a halállal kapcsolatos „tapasztalat”, ill. „ismeret”-szerzés *forrásaira* vonatkozik, valamint arra, hogy mi is e tapasztalat – és/vagy ismeret – voltaképpen „értelme”, azaz „egzisztenciálisnak” nevezendő jelentősége? A „jelentőség” itt első sorban „fontosságot” jelent, amit ugye inkább *hangsúlyozni*, mint értve-értelmezni – és főként – feltétlenül felvállalni, végiggondolni kell... Ettől válik ugyanis a „tárgy” meg a „dolog” aktuálissá is, és – pedig annak ellenére – vagy pontosan annak a „varázsával” egyetemben – hogy azért ez/az mégiscsak kényelmetlen.⁹⁵

Semmi sem természetesebb, minthogy a halálról szóló meditáció újabb impulzusokat éppen a fenomenológiától kapott, amely pontosan a tapasztalat radikális újraértelmezésében, sőt, egy teljesen új tapasztalati világ módszertani megnyitásban és bebiztosításában jelentett és jelent áttörést. Nem véletlen, hogy olyan jelentős „fenomenológusok”, mint Martin Heidegger vagy

⁹⁴ „Semmit-gondolni” távolról sem azt jelenti: a *Semmi-ről* gondolkodni, és azt sem, hogy amiről gondolkodnak, nem gondolnak – végül is – semmit... Ellenkezőleg: a semmi-gondolkodás éppolyan imponáló, mint amilyen hangos a „semmitmondás” meg a hallgatásra való szüntelen és nagyon is hangos felhívás is...

⁹⁵ Aki e sorokat írja-írta: *él*; aki azokat (bármikor) olvassa, *ugyancsak életben van*... Ennek ellenére ezek a szavak a halálról *döntöttek* „beszélni”... Mit jelent élve-írva, az élő-hallgató-olvasónak – vagyis, írott fennhangon, az idő cseppet sem indifferens mozgásában – a „halál”-ról beszélni...? Ez itt a – távolról sem hamleti – kérdés?!? Hiszen, pontosan eközben – miközben tehát írunk, olvasunk, beszélünk vagy hallgatunk a halálról – emberek halnak meg!

Max Scheler, megkerülhetetlennek tartották a halál problematikájával való filozófiai szembesülést.

A kérdés itt már kimondottan az, hogy hogyan lehet fenomenológiailag megnyitni, bebiztosítani és leírni azt a saját tapasztalatot, amelyben voltaképpen – de azért „érthető” módon – az ember a most már egyenesen is „halálfenoménné” nevezett eseménnyel szembesül, ill. szembesítődik... Erre a legjobb vagy legmegfelelőbb utat Scheler az ún. biológiai tapasztalat átértelmezésében látja. Ebben a horizontban a saját halálunkról való ismeretünk, bár nem hagyományos értelemben vett ismeret, ill. tapasztalat, mégsem kötődik feltétlenül és kizárólagosan a mások halálával kapcsolatos tapasztalatainkhoz.

A biológiai tapasztalat, amelyről itt szó van, éppen azt mutatja meg, hogy az életnek mint olyannak – és pedig a maga lényege, *eidosa* szerint – mintegy *a priori* története van. Olyan, amely annak a „lefolyását” *a priori* artikulálja a születéssel kezdődőleg, a gyermekkoron át a nagykorúságig, onnan pedig egészen az öregedés és az elkerülhetetlen halál irányába. Ha nem is ismerénként tehát empirikus módon – még életünk során – mások halálát, a mi magunk élete akkor is szembesít a halállal, azaz a mi magunk halálával.

Úgyhogy a halál lényege és eszméje voltaképpen függetleníthető minden „külső” tapasztalattól, és azt inkább az élet struktúrájának az elemeként kell megragadni. Az élet szerkezetéhez tartozik, amikor is az mintegy „önmagát fogyasztja”, és pedig egy meghatározott, megállíthatatlan és megfordíthatatlan időirányban. Az életnek ezt az időirányát és időbeli specifikumát pedig pontosan a múltnak a jövő rovására való növekedése jellemzi. Az életben, az élet számára az idő kategóriájának a hagyományos dimenziói távolról sem „egyenértékűek”. Azon a múlt növekedése uralkodik... Az élet, az emberi élet, éppenséggel a „halál-irány megélésének”, ill. megtapasztalásának is nevezhe-

tő: *Erlebnis des Todesrichtung* és ezt fenomenológiailag éppenséggel az öregedés leírásával ragadhatjuk meg kiváltképpen.⁹⁶

A halál tehát bár hatalmas, de mégsem külsőnek tekinthető erőként „szól bele” az életbe vagy dönt az élet fölött, hanem bizonyos értelemben magának az életnek egy aktusa, amely ráadásul *a priori* módon és bizonyosként is előrelátható... Hiszen kiderül, hogy létezik a halálnak egy „abszolút fenoménje”, amely kapcsolatban van mindazzal, ami él, és amelyet úgy az ifúság vérbő életkedve, akárcsak az idős emberek görcsös ragaszkodása az élethez egyaránt megjelenít. Éppúgy, mint az a sajátos és természetes emberi törekvés, hogy a halál pillanatát mi minél távolabbra igyekszünk kitolni...⁹⁷ Landsberg Schelert azzal bírálja, hogy egyrészt az „öregedés”, „természetes” halál voltaképpen eléggé ritka,⁹⁸ meg azzal is, hogy, másrészt, nem fordít elegendő hangsúlyt arra a vonatkozásra, hogy a halálfélelem emberileg együtt születik az individuummal... Emiatt nem is köthető szerves módon egyáltalán az „élethez”, hanem azzal kapcsolatosan az mindig is megőriz egy idegenséget. Azaz „kívülről” jön... az életbe. Ezért a halál, a személyes halál elkerülhetetlenségének a tudata, az emberben együtt is létezik, a szellemi túlélés (hitbéli és „alkotó”) reményével... állítja a Kierkegaardnál sokkal

⁹⁶ Scheler, Max: Uo. 125. o.; valamint Florian, Mircea: Uo. II. kötet, 229–232. o. és Landsberg, P.-L.: Uo. 12–14. o.

⁹⁷ Paul-Ludwig Landsberg, akinek az álláspontját már említettük, valójában éppen Schelerből indul ki, csak hogy a vallásos érzülettől alaposabban átfűtött gondolkodók – akárcsak pl. Emmanuel Lévinas – szellemében, a hangsúlyt ő is a „hozzánk közelálló Másik” halálának a tapasztalatára helyezi... Mindannyian azonban, Schelert, de Heideggert is ideértve, voltaképpen többet köszönhetnek *Georg Simmel*nek, mint amennyit be szeretnek vallani...

⁹⁸ Azon túl, hogy Landsberg tanulmánya a múlt század 30-as éveiből származik, ő nem az a típusú gondolkodó, aki túlságosan nagy figyelmet szentelne az olyasfajta „tényeknek”, hogy bizony az utóbbi két évszázadban – de kiváltképpen a XX. században és Nyugaton – az emberi élet tartama igenis jelentősen növekedett, úgyhogy már jó ideje nemigen mondhatnánk, hogy az „öregedés” halál valóban olyan ritka lenne...

erőtlenebbül gondolkodó Landsberg.⁹⁹ Azonban, és pedig jóval Landsberg előtt, a század elején, Georg Simmel is az emberi individualitáshoz kötötte a halál, a halandóság sajátosan emberi és metafizikai problémáját. Némileg Arisztotelész nyomdokain haladva, ő is azt hangsúlyozza, hogy ahol az egyedeket vagy a példányokat pusztán a faj élete „szívja” be, ott az egyed halandóságát a faj túlélése védi, ill. teszi problémátlanná.

Csak az egyedi – és nem „az egyed”, a „példány” – viseli a homlokán problémaként a halál, a múlt időbeliség pecsétjét: „Csak az egyéniség halhat meg igazán.”¹⁰⁰ A halál nem tekinthető valami abszolút formavesztésnek, ellenkezőleg, annak az élet számára „formaadó” (*Formgebende*) funkciója van. Úgyhogy az „az élethez tartozik”. A mi életünket a halál nem csupán a halál órájában „határolja be”, ill. adja meg annak a végső (vagy, helyesebben: „legutolsó”) formáját, hanem az egész emberi életet is – és pedig pozitívitás gyanánt – beszínezi.

A halál voltaképpen előre hat az élet-egész minden alapvető tartalmára. Csakhogy a halál életbeli a priorizmusához az a kettősség is hozzátartozik, hogy annak a tényszerűségéről szóló *tudásunk* mindig azzal a *nem-tudással* is párosul, ami annak a mikor-ját illeti, állítja jó néhány évvel Heidegger előtt az idős és betegségének halálos-gyógyíthatatlan mivoltával teljesen tisztában levő Simmel. Úgyhogy minden egyes életszakasz egyáltalán nem pusztán a „halálba való rohanás”, hanem pozitív tartalommal rendelkezik. Még akkor is, sőt, éppen úgy, ha/hogy, annak az a priori megformáltságához a halál is hozzátartozik.

A halhatatlanság gondolatának az eredetét Simmel abban látja, hogy sem az egyén, sem pedig az emberiség sohasem tapasztalja meg ténylegesen az összes lehetőségének a voltaképpeni határait kimondott, ill. kimerítő módon – vagyis „vég-ként”,

⁹⁹ Landsberg, Paul-Ludwig, uo. 36–45. o.

¹⁰⁰ Simmel, Georg Uo. 94 o.

hanem csakis a túli-sággal mint feltárult problematikussággal vagy mint a problematikusként feltárulttal... egyetemben. Vagyis, mindig nyitott és nem zárt kapuként. Ezáltal a „halhatatlanság gondolata” teljesen az élethez tartozik, és pedig éppen az élő ember gondolataként. Nagyon kevés köze van a halál ténylegességéhez és még kevesebb a halálnak mint meghalásnak a gondolatához...¹⁰¹ Ennek ellenére a „halhatatlanság”, nevezetesen a „lélek” halhatatlanságának a gondolata – a történelmen átívelő „általánosságánál” fogva – történelemfelettinek látszik, hiszen elvileg vagy „fogalmilag”, minden korban fellelhető vagy „érvényes”... Szilárd és tömény látszatról van szó, amely a „végességgel-együtt-lét” egzisztencialitásban eleve történetiséggel bírva, szinte eleve hordozza vagy alapozza meg a történelemfelettség látszatát is, mint, ami a korok változásain át változatlanoként artikulálódik. Vagyis pontosan abban gyökerezik és alapozódik meg, ahogyan a mi egzisztencialitásunkat éppenséggel a végeségünkhöz való tudatos, vagy inkább a tudatos végeségünkhöz való – ugyancsak egzisztenciális – viszonyulásunk konstituálja. És evvel (együtt) – tőle elválaszthatatlan módon – azt persze mégiscsak éppen „a” történetiségként alapozza meg. Mint látjuk, és amint ezt már említettük is, Martin Heidegger többet merített Simmelből, mint amit be szokott vallani...¹⁰² Ennek ellenére Heidegger marad az, aki a XX. század filozófiájában a legradikálisabb mélységgel és valóban központinak mondható szisztematikus jelentőséggel eleveníti fel a halál tematikáját. Sőt, Heidegger munkásságának ez az egyik olyan vonatkozása, amelyet azóta sem sikerült, ill. nem volt mersze az őt követő filozófiai gondolkodásnak felvállalnia és/vagy folytatnia-élmélyítenie. Ebben természetesen a „probléma” maga is hibás, hi-

¹⁰¹ Simmel, Georg, uo. 116. o.

¹⁰² *Lét és időben* van egy erre utaló lábjegyzet, ezenkívül Hans Georg Gadamer *Igazság és módszer*ében is létezik egy visszaemlékezészerű jegyzet, amely arról szól, hogy milyen nagyra értékelte Heidegger Simmelnek az itt is említett írását...

szen cseppet sem szívderítő dolog a halálra gondolni vagy arról elmélkedni, a mindennapi „könnyen-vevés” számára már eleve kellemetlen. Mindenesetre gondolkodni a halálról még egyáltalán nem jelenti például a „morbid” dolgok divattá válásának a teljesen mindennapi lehetőségét.¹⁰³

* * *

Nos, Heidegger az emberi lény (helyesebben a jelenvalólét”, az „itt-lét”, a *Dasein*) *létét* – egyik lényegi vonatkozásában – egyenesen „a halálhoz *viszonyuló lét*”-ként (*Sein zum Tode*) határozza meg. Ez azt jelenti, hogy a halálához való viszony ennek a létezőnek az egyik alapvető létjellemzője és nem azt, hogy az ember nap mint nap szüntelenül a halálról gondolkodik vagy „kellene” gondolkodjék. Ellenkezőleg: kimondottan a halál csak a legritkább esetekben van tematizálva és ekkor is inkább az attól való menekülés, mint annak a tulajdonképpeni *felvállalása* módján. Heidegger számára a halál elsősorban nem is „fogalom”, hanem *egzisztenciálé*, azaz a jelenvalólét létjellemzőit megnevező szó, ill. terminus, amelynek a *fundamentálonológiai* relevanciája mindaddig beláthatatlan és beláthatatlan maradt.¹⁰⁴ Ehhez a belátáshoz azonban az kell, hogy ezt a létezőt – amely ontológiailag olyannyira kitüntetett, hogy éppen ő az, aki „ontológiai elméleteket” csinál – nos, hogy a jelenvalólétet a maga lehetséges *egészeiben* ragadjuk meg. A jelenvalólét egész-mivolta nyilván azt jelenti, ahogyan ő az „*elejétől a végéig*” van. A jelenvalólét

¹⁰³ Attól is tarthatunk, hogy a halálról való írogatás, annak minden jelenkori *tabu*-mivolta ellenére, csendesen és alig észrevehetően lassan egyenesen „divatossá” válik. Ez egy külön veszedelem, amelytől, ismétlem, tudatosan távol kell (ene) tartanunk a „témát”.

¹⁰⁴ A „*fundamentálonológia*” azon az „alapmegállapításon” nyugszik, hogy léteznek egy, az ontológia számára kitüntetett létező, amelynek egzisztenciális, azaz lét-viszonya van a léttel. Ezért ezt a létezőt nem egyszerűen „embernek”, hanem „jelenvalólétnek” vagy „itt-lét”-nek (*Dasein*-nak) nevezi. Úgyhogy egyáltalán „ontológia” csak is ennek a létezőnek az ontológiai megragadásán alapulhat... *fundálódhat*.

vége azonban éppenséggel annak a halála... úgyhogy teljességének a fundamentálonológiai megragadásához mindenképpen hozzátartozik a halál megragadása is. A kérdés már „csak” az, hogy – mint már említettük – hogyan lehet ezt fenomenológiailag megragadni, ill. leírni? Hiszen a jelenvalólét számára a saját halála pontosan öneki a nem-jelenvalólétszerű létezővé válását jelenti. Ráadásul éppen olymódon, hogy önmaga számára ennek az átmenetnek a tapasztalata előre értelmezhetetlen és meghatározhatatlan is. Ezen felül, mint láttuk, Heidegger szerint a mások halálát, mások meghalását sem tapasztaljuk valódi, azaz, a közvetlen és a kimondott haláltapasztalat értelmében...

Minden tapasztalási és tapasztalati problematikussága ellenére, a halált mégiscsak meg kell értenünk valahogy, ám pontosan azzal kell számolnunk, ami a fentiekből már ki is derült... Azaz, hogy a halál nem pusztán egy esemény, hanem egzisztenciálisan értendő fenomén, amelyre nézve ily módon éppenséggel az jellemző, hogy végképp nem lehetséges a „helyettesítés”. A „halálfenomént” voltaképpen a maga egzisztenciális fogalmában kell kifejezni – állítja Schelerrel ellentétben Heidegger – és nem szabad megmaradni annál a pusztán „fenomenológiai” fogalomnál, amely azt az étellel való eidetikus összefüggéseire általánosítja. Egyébként is, a jelenvalólét vége – mint meghalás – különbözik az „élőlények” végétől, mint „kimúlástól”.¹⁰⁵ A halál egzisztenciális fogalma annak az élethez, a jelenvalólét létehez-tartozásának egyrészt az elismerését, másrészt, ennek az ellentmondásnak a felvállalását és értelmezését feltételezi. Heidegger valóban ebben az irányban írja le a halál egzisztenciális fenoménjét. Vagyis abból kiindulva, hogy pontosan azért, mert helyettesíthetetlen, a halál voltaképpen a jelenvalólét létének a *legsajátabb* lehetősége. Mint ilyen, nem pusztán „hozzátartozik” a saját jelenvalólétemhez, hanem erre, mint egyedülire

¹⁰⁵ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 424–426. o.

„tart igényt”, egyedül magamnak kell magamra venni... minden más vonatkozás, ill. vonatkozási lehetőség nélkül!

Egyenesen ezzel kapcsolatosak a legalapvetőbb és a legkorábbi Heidegger-félreértelmezések, ill. ellenérzések is. A kérdéssel mi csak azért foglalkozunk itt némileg részletesebben, mert sok köze van a problémakezelés mostani beállításához is.

„Bámulatos – írja Max Beck egy friss, 1928-ból származó recenzióban –, hogy Heidegger, legalábbis látszólag, nem veszi észre azt, hogy az étkezést, az emésztést és a szaporodást sem veheti át az embertől senki más! Mi több, egyetlen fiziológiai folyamatot és egyetlen élményt sem képes átvenni másvalaki tőlem. Az életemet, annak összes funkciójában, csakis én élhetem meg – s így a halált is!”¹⁰⁶ Mindezek persze elsősorban arra szolgálnak, hogy a halál kitüntetettsége a heideggeri analízisét cáfolják. Az érvek pedig látszólag olyannyira „evidensek”, hogy rendszerint nem gondolunk azok hamisságára, ill. teljes tartalmatlanságára.

Valóban, Heidegger egyrészt azt írja, hogy „A véghezérés a mindenkori jelenvalólét számára teljességgel helyettesíthetetlen létmódot rejt magában.”¹⁰⁷, másrészt pedig azt is, hogy „A halál olyan létlehetőség, melyet a jelenvalólétnek mindenkor *magára kell vennie*.”¹⁰⁸ Vagyis, itt a – halállal kapcsolatos – „helyettesíthetlenség” kérdése egyenesen annak a „magarávételésnek”, „magamrávételésnek” a kérdésével együtt van felvetve! Így azonban az alapvető probléma rögtön az lesz, hogy vajon az ember a maga fiziológiai szerkezetét vagy mondjuk az egyes biokémiai folyamatokat „magára veheti-e” egyáltalán *másképpen*, mint az arról való emberi „gondoskodás” módján? Hogyan, vagy milyen más módon vállalhatnám pél-

¹⁰⁶ Apud Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 79. o.

¹⁰⁷ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 418. o.

¹⁰⁸ Uo. 429. o. kiemelés tőlem, K.V. I.

dául én magamra a saját Ca- és Mg-metabolizmusomat, amely pontosan most „zajlik” a szervezetemben, ha nem úgy, hogy valóban – táplálkozás vagy gyógykezelés révén – gondoskodom annak a lehetőleg zavartalan végbemeneteléről? Ha azonban én vagy bárki ezt nem teszem/teszi meg – mint ahogyan némelykor, mondjuk csecsemőkorban vagy ájult, kómás állapotban ezt egyszerűen nem is tehetem/tehetjük meg! – akkor a saját vagy az egyedi fiziológikumomról való ez irányú gondoskodást nemcsak „átveheti tőlem/tőle” másvalaki, hanem át is veszi és át is kell, hogy vegye! Ha például az anya – vagy a gondozó – nem gondoskodik a csecsemő vagy a súlyos, a magatehetetlen beteg állapotáról, abból bizonyára nem válna a későbbiekben a halálról komor ábrázattal emelkedett gondolkodású vagy éppen kétkedő „lény” sem!

Az embernél azonban nyilván másról is szó van, mint a pusztán ún. „utódbiztosításról”. Hiszen beteg vagy idős emberek gondozásakor, de kiváltképpen a szervátültetések stb. esetén *mások* mintegy átvállalják, sőt, például a dialízis esetében, egyenesen gépekkel helyettesítik bizonyos emberek fiziológiai szerkezetét, ill. az arról való gondoskodást... Más, de értelmét illetően mégis hasonló vonatkozású a Beck által ugyancsak felemlített „élmények”, ill. „érzelmek” kérdése. Ezeket ugyan valóban senki nem veheti át attól, aki megéli vagy átérzi..., ellenben – szemben a halál egzisztenciális lehetőségével – azok mégis lényegében megoszthatók vagy kommunikálhatók.¹⁰⁹

A halál, a meghalás tapasztalata azonban mégiscsak egészen más: bármennyire is képezze az a meghalótól átvett vagy átveendő – thanatológiai, euthanatológiai stb. – gondozás ill. gondoskodás célzatát, a maga „egészében” – vagyis végkifejletében – az mindig is „tartalmaz” ill. „tartalmazni fog” egy alapvető

¹⁰⁹ Ennyiben itt el kell tekinteni azoktól a lényegében gondolattalan apóriáktól, hogy „én nem érezhetem a te fogfájásodat” vagy, hogy nem tudjuk, mit jelent pl. denevérnek lenni...

és nagyon is lényegi kommunikálhatatlansági és átvehetetlen elemet... Ez a vonatkozás nélküli lehetőség Heidegger szerint meghaladhatatlan: sem kikerülni, sem pedig túlkerülni rajta nem lehet. De pontosan emiatt – vagyis amiatt, hogy a halál fentebb leírt lehetősége bennünket egyenesen a vég „felől” határoz meg – az voltaképpen feltár és szabaddá tesz minden őt megelőző lételem lehetőség számára is, éppen benne rejlik az egész jelenvalólét egzisztens *előlegezésének* a lehetősége.¹¹⁰ Ahelyett tehát, hogy a halál pusztán csak „lezárna”, inkább előlegez... Mindemellert a halál lehetősége *bizonyos*. Csakhogy ez olyan bizonyosság, amelyet *feltárni* – vagyis nem pusztán csak egykoron majd „átélni” – kizárólag úgy lehet, ha hozzá mintegy egzisztenciálisan előrefutva, előrenyúlva – azaz világosan „számolva” vele – a jelenvalólét azt valóban „lehetővé” is teszi a maga számára.

Minden bizonyossága mellett, ill. ellenére, a halál lehetősége mégis *meghatározatlan* marad, és pedig – mint ezt Simmelnél már láttuk – úgy a mikor-ját, mint a miként-jét illetően is. A halál egzisztenciális fogalma – *egzisztenciáléja* – Heideggert arra a következtetésre juttatja, hogy a halál a jelenvalólétnek az a végeredményben kitüntetett – bár mindenképpen szorongató és szomorú – lehetősége, amelyben, ill. a hozzá való viszonyulásban, ő felelősségteljesen megnyílik a saját jelenvalóságából – annak súlyából és felelősségéből – fakadó állandó fenyegettség előtt, ill. ezt a fenyegetettséget a szorongás diszpozíciójában – annak minden tovaröppenő mivolta ellenére – állandóként

¹¹⁰ Tulajdonképpen ez a vonatkozás összegzi Heidegger számára a halál egzisztenciális kitüntetetttségét, és nem pusztán arról szól, hogy a halál mindenki számára lényegileg átruházhatatlan, illetve átvállalhatatlan is. Úgyhogy, számos részletfenntartással, de elfogadható Csejtei Dezsőnek az a megállapítása, hogy: „Mert ha meg is engedjük azt, hogy a Másik halála abszolút értelemben nem konvertálható az Én halálomba, azt mindenképpen el kell ismernünk, hogy a másik halála *saját maga* számára *genuin* tapasztalat, és éppen ezért ekként kell viseltetni vele szemben, ami az interperszonalitás szükséges, *de nem elégséges* (kiemelés tőlem – K. V. I.) minimumát jelenti...” Lásd: Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája*. Uo. 81. o.

tárja fel. Hiszen a szorongásban a jelenvalólét egzisztenciája ép-penséggel a saját lehetséges *lehetetlensége* előtt találja magát. De nem pusztán lebénult elkeseredettségként, hanem mint önmagával tisztán és bátran szembenálló jelenvalóság. Vagyis, mint amiben a voltaképpeni *szabadsága* is gyökerezik.¹¹¹

Az effajta „tisztánlátás” nyilván merőben szemben áll az átlagos közgondolkodás halálképével, de azzal is, ahogyan az a halál problematikájához viszonyul, ill. a halálról „gondoskodik”. Ez utóbbi esetében a cél – ahogyan ez a köznapi beszédben (meg mint láttuk, a logikai tankönyvekben is) megtörténik – gondoskodni arról, hogy az ember mintegy „nyugodt legyen” a halál felől. Ebben a megvilágításban, mondja Heidegger, a halál érinti ugyan a jelenvalólétet, de sajátosan senkihez sem tartozik.

Ugyanakkor, másrészt: eleve mintegy „valóságosnak”, ill. pusztán természeti-objektuális realitásnak tüntetvén fel a halált, a köznapi nyilvánosság, de az álszent gondolat is, elleplezi annak a *lehetőség mivoltát* is. A halál persze nem úgy lehetőség a jelenvalólét számára, hogy esetleg megtörténhet, hogy nem történik meg, hanem éppen úgy, hogy bár mindig is a maga bizonyosságában, de az élő és a léteért felelősséggel tartozó jelenvalólét *előtt* áll. Ez az előtte-állás azonban, tartalmát illetően, mégiscsak vég. Azaz pontosan az, ahova előre-gondolva és „onnan” visszatekintve, a jelenvalólét a maga létének az „egészét” is áttekintheti, ill. azt – a hitelesség irányában – fel is vállalhatja és fel is választhatja. Vagyis, pontosan ez az, fűzhetnénk hozzá, amelyben – metafizikai faktumként – a hozzá való „viszonyulásban” is, az emberi szabadság is gyökerezik...

A halálnak az ember számára való kitüntetettsége Heidegger egész gondolkodását végigköveti. Mindvégig meggyőződése volt és maradt, hogy: meghalni csak az emberek képesek (*sterben können*), hiszen csak ők tudják a halált – a fentebbi értelemben a maga va-

¹¹¹ Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 447–453. o.

lóságában – a maguk számára „lehetővé tenni”.¹¹² A probléma nem annyira az, hogy tudatos lényekként „tudatában vagyunk” a halálnak (a halálunknak), egy másfajta nehézségről van szó: „az értelmes élőlényeknek először halandókká kell válniuk...”¹¹³

Egykor „divatszerű” vonzása ellenére – némileg érthető okokból – Heidegger halálról szóló gondolatai hatottak mégis a legkevésbé, ill. pontosan azok váltották ki a legtöbb ellenérzést és ellenvetést is, melyek egyik legtekintélyesebbike és „leghatásosabbika” a Heideggerből egyébként elég sokat merítő Emmanuel Lévinastól származik.

Nagy vonalakban Lévinasnak két alapvető ellenvetése van Heidegger filozófiájával kapcsolatban. Az egyik, hogy ő az egész filozófiát az ontológiára centrálja, ill. szűkíti le, a másik pedig, hogy az általa igazából sohasem teljesen meghaladott jelenvaló-lét-analitika tulajdonképpen ez utóbbit csak szingulárisan, vagyis a „Másiktól” elszigetelten vizsgálja meg. Nyilván, Lévinasnak a heideggeri halálkonceptióval kapcsolatos ellenvetései és kérdőjelei is ebben a horizontban fogalmazódnak meg.

A kérdés tehát az, hogy a halál valóban mintegy a Semmi rejtekhelye-e, valamint, hogy a jelenvaló létét valóban „a halálhoz viszonyuló létként” kell-e értelmezni? Még akkor is, ha – legalábbis látszólag vagy deklaratíván – elvetjük az örök élet igencsak felületes megoldását?¹¹⁴ De – kérdezi Lévinas – „vajon ami a halállal megnyílik, az (a) semmi vagy (az) ismeretlen?”¹¹⁵

Lévinas megfordítja tehát a heideggeri kérdésfeltevést: egyrészt az időből kiindulva igyekszik elgondolni a halált, és nem – mint azt szerinte Heidegger teszi – a halálból „kiindulva” az

¹¹² Heidegger Martin: *A dolog és A nyelv*. (Két tanulmány, kétnyelvű magyar német kiadás.) Sylvester János Könyvtár, Sárovar, 2000, 42–43. o.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ A Semmi problémájával kapcsolatosan lásd A „metafizika” terminus fogalomtörténetének vázlatához c. exkurzus jegyzeteit.

¹¹⁵ Lévinas, Emmanuel: *Moartea și timpul*. Uo. 26. o.

időt.¹¹⁶ Másrészt pedig abból a megfontolásból, hogy a Másik, a felebarátom halála voltaképpen engemet inkább érint, mint a magamé... Azaz: a másik „szeretete” egyenesen az ő haláláért való emóció és aggodás, úgyhogy „a halálhoz való viszonyulás éppenséggel a Másik, a felebarát fogadása és nem a reám váró halál szorongása”.¹¹⁷ Tulajdonképpen módon tehát mi a halállal a felebarátunk – vagyis a Másik (a „mások” – ahogy Heidegger mondja) – *Arcában* találkozunk, *nem* pedig a magunkéban... A magunk arcában és a magunk halálában. Azaz, a halál így vissza is tért a maga régi és jól megszokott – persze állandóan kínzó, (egyéb), de belőle is származó-eredő és nyilván feladatokkal is telített – *etika* ügyterébe.¹¹⁸ Nem-meghalni akkor, amikor a Másik vagy valaki meghal – azaz „már nem válaszol” – egyenesen „a túlélés (a túlélőnek lenni) bűne”...¹¹⁹

Ez a gondolat azonban – ha valóban belegendolunk, akkor persze – mégiscsak meglehetősen elképesztő! Mert bármennyire legyünk is már hozzászokva az etikai meg a „szellemi” túlfűtöttségeknek azokhoz a nagyon is szokványos „emelkedettségeihez”, amelyeket már annak idején Nietzsche is igencsak vérbő temperamentummal leplezett le és bírált meg, csak megrökönyödünk egy olyan elképzelésen, amely alapján véve olyasmiket hangoztat, hogy pl. az emberiség gyermekeinek generáció-

¹¹⁶ Anélkül persze, hogy tudhatnánk, hogyan is lehetne számunkra ez az idő – amellyel tehát a halált igyekeznénk megérteni – éppen a halál *nélkül* „adott”? *Recte*: teljesen érthetetlen, hogyan is lehetne a mi számunkra az idő a halál nélkül – mondjuk valamiféle (akár transzcendentális) képzeletben felvázolt halál-nélküliségben – adott? Másfelől azonban a halállal kapcsolatosan éppen az „érthetetlen”, hogyan is tudnánk, ill. hogyan is lehetne annak az adódásától-adottságától „megszabadulni”. Világos tehát, hogy egyáltalán nem „választás” és még kevésbé „preferencia” kérdése, hogyan, ill. miből is „kiindulva” értjük és érthetjük mi meg az „időt”... Erre vonatkozóan lásd bővebben a jövőről szóló tanulmányt ugyanebben a kötetben.

¹¹⁷ Lévinas, Emmanuel. Uo. 148–151. o.

¹¹⁸ Uo. 158. o.

¹¹⁹ Uo. 31–32. o.

kon keresztül pontosan az az ontológiai, „etikai” és mindenféle egyéb lényegi hivatottsága, hogy emberileg (is) biztosítsák az emberi faj, az emberi lét tovább élését és fennmaradását... (és hát ők ezt nem is tehetik másképpen, mint úgy, hogy folyamatosan és ténylegesen *túlél*ik, elsősorban az őket megszüülő szülők generációit...) – nos, hogy ők ezzel éppen hogy valamiféle bűnbe esnek, ill. bűnössé válnak vagy kimondottan bünt „követnek” el. Egyenesen a „túlélés (a túlélőnek lenni) bűné”! Mindeközben, az igen nemes szándék szerint az ilyesmi nem jelent(ene) kevesebbet – de többet sem – mint visszafordítani a halált az életbe, a Másikkal együtt-vállalt – sőt!, annak némileg alá is rendelt – „felelősséggel” teli életbe... Hogy azután „élhető-e” az így felvázoló (vagyis: vázszerű) élet, vagy megint csak egyfajta elvont – itt Arc-szerű – „hősöknek” való, az persze egy más(ik) kérdés? De nem a halál kérdése, hiszen ez a kérdés Lévinasnál már nem is kérdés, hanem csak „kérdő-JEL”. Úgyhogy külön erre a célra készült paragrafusokban van azonnal bebiztosítva az, hogy mármost az, amit *ez* a „JEL” jelez, semmiképpen sem legyen/lehesen immár valamiféle tematikusan magára a halálra rácélt, ráhegyezett kimondott *kérdés*... Hanem rögvést változzék, ill. csapattassék át egy *kérés*sé, *egy kérés*re. Azaz a pszichizmusnak egy tudvalevőleg a tudatnál sokkal mélyebb rétegéből jövő olyan eseményévé-eseményére, (*évenement*) amelyben már kellőképpen be van biztosítva, hogy annak a tudati megeseése mindig is és valóban *megettör*ik...

Ebben a kérdésben persze egy lehetőség is rejlik-rejtőzik: önmagadnak fel- és megtartani a kérdést!¹²⁰ De – vagy nyilván –

¹²⁰ Ez nyilván azért is „fontos”, mert így feltétlenül bizonyosak és nyugodtak is lehetünk mindig afelől is, hogy miközben „tartjuk” a kérdést és fogadjuk a kérdést: aközben még *életben* vagyunk. Bár, esetleg, mint Ivan Iljics, már „haldoklunk” vagy éppen „agonizálunk”... Csakhogy: ekkor már ténylegesen nem is mi tartjuk a kérdést... hanem pontosan és bizonyára annak az addigi folyamatos kérdezéstelenségének, ill. annak a Másikra való állandósítottan átcisztatott át-kérdezétselenségének a tarthatatlanságában kérdeződünk meg immár ki- és megkerülhetetlenül. Éppen mi magunk!

úgy, hogy ez mégiscsak és semmiképpen sem jelentse megint a léleknek valamiféle önmagával folytatott és állandóan csupa borúlátó és kiszámíthatatlan gondolatokra-dolgokra érkező párbeszédét. Az ilyesmit ugyanis tanácsos és etikus is messze elkerülni meg lebecsülni.

Bárhogyan is gondolkozzunk, *ez* a Másikkal, a felebaráttal való párbeszéd és az *ő* arcán fellelhető – feltehetőleg azért mégis az *ő Saját* – kérdőjele nélkül, ugyancsak nem lehetséges... Hiszen csupán így lehetek-lehetnék én is a Másiknak – vagy a Másik számára – ugyanaz, vagy azonos jelentéssel / jelentősséggel bíró... mint ami vagy amilyenel *ő* az *én* számomra rendelkezik vagy inkább rendeltetik. Mert a Másik hangsúlyos bevonása a fenomenológiai önmegértésbe és én-kiépítésbe – hallgatólagosan, de elkerülhetetlenül – a Másik számára is kiírt vagy kiosztott feladat is... Úgyhogy mindig kérdéses az is, hogy vajon hajlandó-e *ő* mindezeket felvállalni? Vagyis fenntartani a kérdőjelet és – legalább látszólag vagy a látszatok kedvéért – megtartani a persze azonnal a kérdésbe átcsapódó kérdést? Ha azonban ez olyasvalami, ami tőle nem is függ, akkor bizony a dolog egész etikai dimenziója odaveszett... Ugyanis: „Ez a kérdés – a halálról szóló kérdés (hozzáfűzés tőlem – K. V. I.) – önmaga válasza is: az én felelősségem a másik halálával szemben. Ami a választ képezi erre a kérdésre, az épenséggel annak az átvitele az etika területére.”¹²¹ A halál tehát olyan kérdés, amely egyben válasz is, úgyhogy semmiképpen sem „a léleknek önmagával folytatott valamiféle dialógusa”, hiszen – tudvalevő – a kérdés, meg főként, a kérdés megelőz mindenféle dialógust... Úgyhogy a halál eme „kérdése” a maga válaszát etikai felelősség, vagyis felmenthetetlenség és elkerülhetetlenség – de persze **nem éppen** „bizonyosság” – gyanánt tartalmazza/hordozza.

¹²¹ Uo. 165. o.

A kérdésnek, amelynek az (ön)magával folytatott dialógus előtti a válasza, igazi, filozófiához méltó neve is van Lévinasnál. Úgy hívják: *rejtély (énigme)*¹²² Itt azután végképp megnyugodhatunk, hiszen csak olyan kérdés +ez, amelyet nem nevezhetnék meg igazán a mindig is a saját „adottságaiból”, „adataiból” stb. felmerülő, – és csakis „ismeretelméleti”, tehát vérszegény értelemben jogosult/használható – „probléma” terminussal. Azaz, voltaképpen a halál mindig is „ismeretlen” marad, és pedig még a maga „probléma(mi)voltában” is.

Tehát ebből – de az összes többi – szempontból is, ami mármost az *én* halandóságomat illeti, az bizony „*abszurditás*”, csak hogy olyan, amely, éppen e révén, lehetővé teszi énnekem a felebarátaim iránti érdek- és ok-nélküli (*gratuit*) – azaz *hiteles* – felelősségemet is.¹²³

De, milyen értelemben mondhatjuk – és mondjuk is voltaképpen – a halált „ismeretlennek”? Úgy vajon, mint valamit, amiről egyszerűen nincsen tudomásunk, mint pl. egy még felfedezetlen-ismeretlen csillagzatról? Vagy mint amiről „nem tudunk eleget” és emiatt reá kell(ene) állítani a megismerés egyre fokozottabb és szakosítottabb erőfeszítéseit? Vagy pedig úgy, mint amiről „nyilvános” tudásunk csak meghatározott módon lehetséges, ez azonban nem meríti, ill. nem is merítheti ki azt, amiről a vele kapcsolatos „tapasztalataink” bennünket mégis figyelmeztetnek, tudósítanak, ill. – tulajdonképpen – „megpróbálnak” és megtapasztaltatnak?

A maga kérdés-mivoltában igazán fel nem vállalt „kérdésként” vagyis „kérdőjelszerű kérés-ként” kezelni a halál tematikáját, mint ahogyan ezt Lévinas is teszi, vajon nem azt jelenti-e mégis, hogy annak a *bizonyosságát*, ha nem is teljesen nyíltan és őszintén letagadjuk, de felfüggesztjük, ill. meglebegtetjük? Hiszen Lévinas

¹²² Uo. 43. o.

¹²³ Uo. 165–166. o.

tételesen és kimondottan meg is fogalmazza azt, hogy: „**Nem biztos, mégis, hogy a halált bizonyosságnak tekinthetjük...**”¹²⁴

Semmi sem lehet valóságosabban, ténylegesebben és kimondottabban „triviális”... mint éppen az erre, egy egyetemi előadás keretében 1975. november 7-én (pénteken), megfogalmazott felvetésre érkezett, 1995. december 25-i keltezésű... bizonyára nem-kért, de nagyon is egyértelmű és nagyon is tematikus „válasz”. Akkor halt meg ugyanis Emmanuel Lévinas. (Hétfői nap volt.)

De vajon nem kerültünk-e így megint csak igen távolra attól a **komolyságtól**, amelyről annak idején Kierkegaard beszélt, amely szerint a halált mindenekelőtt éppen **önmagunkra** vonatkoztatottan kellene elgondolni? Bár meglehet, hogy pontosan ez a lévinasi „halál-koncepciónak” a legrejtettebb – bevallottan persze mindig csak „rejtélyezettett” – igazi intenciója! Hiszen ha alaposabban belegondolunk és mégiscsak végiggondoljuk azt, amit a lévinasi szövegek etikai buzgalma és vonzata igazából elrejt, akkor talán egyértelműbben is rájöhethetünk, mire is megy itt ki tulajdonképpen a játék?! A Másik halála, az érette való aggodás, emóció és etikai felelősség Lévinas szerint „fontosabb” mint a magam halálával kapcsolatos mindenirányú aggodalom, szorongás és felelősség. Ezt sok szempontból valóban és minden további nélkül el is lehetne fogadni... Csakis azzal a feltétellel azonban, ha eközben nem sikkadunk el a **saját** halandóságunkkal, ill. halálunkkal kapcsolatos kérdéseink valóságos és faktikus súlypontjai, valamint ezeknek a kimondott tematikai „felelőség”-horizontjai felett sem. Csak hogy, ha valóban komolyan vagy szó szerint vesszük a Másik halála irányába lendülő mozgósított lévinasi csalogatásait és dolgait, és emiatt valóban és kimondottan ide-, ill. elgondoljuk azt, hogy mármost mindez folyton és ugyanolyan súllyal érvényes bizonyára a (mindegyik) Másik-

¹²⁴ Uo. 28. o. Kiemelés tőlem, K. V. I.

ra is, akkor rögtön beláthatjuk azt is, hogy bizony az egymással – mindig a Másik halálával való aggódó és felelősségteljesen szorgalmas – való törődés közepette... – éspedig **Mindegyikük-Mindegyikünk számára(!!!)** – voltaképpen, mindig, mindenkor és folyamatosan **elsikkad a Saját maguk, a Saját magunk** halála, annak a problematizálása és az esetleges felvállalása stb. is!

Valóban, mint már említettük és idéztük is, Lévinas a saját halál(l)ával kapcsolatosan több helyen és következetesen ki is jelenti, hogy az nem más, mint maga az „abszurdum”, – ill. „botrány”-mivoltában körvonalazódó, de valójában és egyébként mindenfajta komoly jelentés és jelentőség nélküli – meg nem is feltétlenül biztos/bizonyos – (zűr)zavar.

Nagy kérdés tehát, hogy vajon a mindenkori Mindegyikük/Mindegyikünk számára a mindenkori Mindegyik-Másik halálának az „érdekében” kifejtett **kölcsönös** és emelkedett buzgalom közepette **elsikkasztott saját halál** révén – tulajdonképpen és végeredményben! – nem éppen **maga a halál** sikkasztódik-e rendszeresen és folyamatosan el? Mint már szokványosan, mint már mindenkor és mint már annyiszor! És vajon éppen ezzel kapcsolatosan, nem létezik-e egy alapvetően *közös momentum* minden egyes haláltapasztalatban, „függetlenül” attól, hogy az a Másik, a felebarát, a hozzánk közel álló vagy pedig – vélhetőleg – a reánk váró saját haláltapasztalata?¹²⁵ Egy olyan közös vonat-

¹²⁵ A „*rejtély*”-nek Lévinas-nál voltaképpen egy a halál „kérdés”- meg „kérés”-jelét is jóval meghaladó értelme(zése) van: egyrészt az nem „egyszerű” kétértelműség, ahol a két jelentés – vagy értelem – egyenlő eséllyel vagy világlással „bírna”, hanem, már a rejtélynek a pusztá jelentkezésekor nyilvánvaló, hogy a két értelem közül az egyik: *rendkívüli!* Azaz, kívül van – és ki is lendít – a megszokott pályákon/-ről. Vagyis – orbitusokon/ról. Úgyhogy, a rejtély éppenhogy az „*exorbitant*”... A halál esetében ez pedig, nyilvánvalóan „botrány”... (ez szó szerint így szerepel pl. az idézett szöveg 160. oldalán is). Másrészt azonban, ha értjük, nem is olyan rendkívüli a „rejtély”, hiszen tulajdonképpen nap mint nap benne élünk (vagy talán, helyesebben: *vagyunk!*)! Ez utóbbi szót azonban Lévinas nem szereti csak úgy, vagyis „csupaszon” – minden „innen”-; „onnan”-; „másképpen”- meg „túl”- stb. nélkül használni... Ugyanis: például, minden „beszéd” (kimondás és megszólalás:

kozás, amelyre csakis akkor figyelhetünk fel azonban, ha túllépünk a hangsúlyok fel- és áthelyezésén – mondjuk a saját halálunk tapasztalati sajátosságairól a Másik halálával kapcsolatos stb. tapasztalatainkra – és ha valóban a maga „ismeretlenségében” vállaljuk fel azt az „ismeretlent” (ill.: magánvalóságot), amely a halállal való kapcsolatunkat – mintegy belsőleges, mihozzánk tartozó faktum gyanánt – mégis jellemzi, meghatározza és/de konstituálja is.

Azt mondhatnánk: a halálról való vélekedés lehet választás dolga, maga a halál azonban nem!!! Az öngyilkos sem „a halált választja”, hanem „csak” annak a mikor-ját és a hogyan-ját. Ha nem lenne öngyilkos, akkor is meghalna. Ha pedig ő ezt nem „tudná”, nem is lehetne „öngyilkos”. És talán ez a tudat az, ami – borzasztó kétséges módon, de – közelebb is viheti őt a halál „ismeretlenéről” és magánvalóságáról való tudatosságához.

Ezért bizonyára félreértés az öngyilkosságot a halálról való „vélekedés” egy meghatározott(abb) – és helyesbítésre szoruló – módjaként felfogni, mert az nem is „vélekedés” vagy amennyiben az, hát nem a halálról szóló vélemény... Bár, mégiscsak, kapcsolat(ban) – van vagy kerül – „avval”.¹²⁶ Néhány kirívó eset-

parole) voltaképpen „rejtély”, mint ahogyan, végeredményben, minden „fenomén” is az... Bár minden fenomén – már csak a maga fenomenális megmutatkozásánál, jelentkezésénél fogva is – mintegy elhalványítja, ha nem egyenesen ki- meg eltörli azt. (Tehát: a rejtéllyel együtt a megnyilvánulást – a „fenomént” – magát is.) Csak azt lehetne firtatni – most már „filozófia-ilag szólva” – hogy, vajon így a „rejtély” kitüntetettsége, bizony, nem teljesen tüneményes és látszólagos-e? Meg, hogy vajon nem laposodik-e el ily módon a „fenomén”? Csakis arról beszélhetnénk, esetleg, hogy a filozófia *eros*, éspedig a rejtély mélységeinek az aktív (vagyis nem pusztán a *philein* értelmében vett, „erőtlen-ártatlan”) „szeretete”. Tehát a „filozófia” a végképp és teljesen *háziásított* – de, nyilván, borzasztóan „érzékeny”- otthontalanság. Lásd: Lévinas, Emmanuel: *Énigme et phénomène*. In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988, 209–214. o.

¹²⁶ Természetesen nem lehet elégerélyesen és érényesen elítélni és megróni!!! Ennek ellenére az öngyilkosság mégiscsak az emberilénynek az *egyetlen* olyan *viszonyulása* a halálhoz, illetve – vagy: helyesebben – a *saját halálához*, amelyben az a saját maga *tetteként* és mintegy *belsőleg is közvetlenül* vázolódik fel. Ez nyilván sem

től (pl. a csoportos öngyilkosságoktól) eltekintve az öngyilkos leggyakrabban már a „cselekedete” kezdetétől fogva tudatában van a saját halálával szembeni/általi teljes, vonatkozás nélküli stb. abszolút elmagányosodásának és ennek a ténylegességének is. Csakhogy ezt éppen hogy nem egyáltalán a halál, a meghalás „egyetemes” vonatkozásaként, hanem sokkal inkább – vagy ellenkezőleg – az ő személyes-egyéni sorsa esetlegesen kialakult (sújtó) létjellemzőjeként ragadja, ill. valósítja – azaz, teszi is – meg. Ő sem hal meg azonban „másképpen”, mint mindannyian...

Platón, aki Szókratész halálát – nem éppen tisztos – távolról figyelte, azt magyarázza és hiteti el velünk, hogy Szókratész „boldogan” halt meg... Meglehet! A *Kritón*ban és a *Phaidon* Szókratészében is valóban van valami alapvető és megkapó bölcsesség a halállal kapcsolatos „filozofikus” vagy filozófiai „magatartást” illetően... Csakhogy láthattuk, hogy még Platón sem tudta letagadni vagy nem leírni és nem megemlíteni azt a „kis időt”, amelyben – talán valóban boldogan, de – Szókratész is minden *lehetséges kommunikáció* és megoszthatóság nélküli – azaz abszolút módon elmagányosodott – egyedül-levésben maradt és talán *akart is* maradni – a maga halálával. És hogy ez az őt körülvevők számára is pontosan *ekképpen mutatkozott* meg. Még ha ők ezt nem is látták érdemesnek problematizálni... hanem csak „leírni”, ill. „beszámolni” róla...¹²⁷

a halálraítélte, sem a gyilkosságok vagy a balesetek *áldozataira*, sem pedig az ún. öregedéssel halálban elhunytakra nem lehet „érvényes”. De nem érvényes például a *halálos veszedelemmel* való igazán bátor – az avval számoló – szembenézés vagy az „életre-halálra” tett eskü esetében sem. Hiszen mindezek, bár számolnak a halál tényleges és aktuális lehetőségével, tettelesen mégsem azt „célozzák”. Ezt utóbbi vonatkozással kapcsolatosan lásd még *Az összeesküvés – Titok és eskü c. írást a Határ – Hallgatás – Titok c. kötetből.*

¹²⁷ Ennek ellenére elég furcsa tapasztalat olyasmit olvasni, hogy: „Az emberi halálban filozófiai szempontból elsősorban nem annak a mi-sége a fontos, hanem az, hogy mit jelent az az emberi létezés szempontjából.” (Csejtej Dezső: *A halál*

Azaz: a lélek halhatatlanságába vetett hit, meggyőződés vagy bölcsesség, egyáltalán nem befolyásolja és nem is érinti a meghalást magát, illetve annak a (tapasztalatilag is) mihozzánk tartozó magában-valóságát. Úgyhogy, talán éppenséggel ennek a „lerögzítése” és „értelmezése” számítható a halállal kapcsolatos igazi filozófiai-metafizikai feladatnak! Hiszen ez a feladat arra is rákérdez, vajon ez a „transzcendencia” nem „bennünk”, ill. kizárólag a mi létparamétereinkben és létviszonylatainkban „van”-e?

* * *

A „halálról” általában és leggyakrabban a „meghalás” *nélkül* beszélnek. „Meghaláson” ebben az esetben nem halandóságot és még kevésbé egy (személytelen) „szubjektum” valamiféle „tettét” vagy „elszenvedését” kell érteni. Hiszen a meghalás ál-

hermeneutikája. Uo. 84. o.) Csakhogy talán éppen ez a „mi-ség” nélkül „elkészítendő”, helyesebben műveleg preparálandó, „jelentés” az, ami pontosan és elsősorban filozófiai szempontból kérdéses. Másrészt, valószínűleg nehéz lenne „filozófiailag” bebizonyítani a halál közellétének a fenyegetettségében élő – mondjuk, gyógyíthatatlan betegségben szenvedő/élő – ember számára azt, hogy ő „most” filozófiailag jelentéktelen, illetve minden „fontosságot” nélkülöző állapotban vagy helyzetben van... Azon viszont már valóban nem lehetne csodálkozni, ha/hogy ő ebben az esetben nem – vagy sem – „kérne” a filozófiából. Egyáltalában, pontosan a halállal kapcsolatos viszonyában kerül leginkább a felszínre a filozófiának az egyre élettelenebb és egyre álszenteskedőbb emberbaráti embertelensége is. Ténynek látszik, hogy a halálról elmélkedve, a filozófusok messze és fennköltten elkerülik például az onkológiai klinikákat és ehelyett inkább fikcionális irodalmi, illetve szimbolikus-vallási példákat elemezgetnek... Nyilvánvaló, hogy pl. Jézus halála – amelyről meglehetősen tudvalevő, hogy legalábbis „keresztény értelemben”, elgondolhatatlan *a feltámadás nélkül* – valóságos „interperszonális értelemmel” bír (uo. 80. o.), azonban „a vastagbélrák nem a jelenvaló létet támadja meg, hanem az eleven emberi testet” (uo. 85 o.). Azaz a jelenvaló létnek, ahhoz, hogy most valóban filozófiailag vizsgálhassák meg a halálát, mondjuk „eleven testre” már semmi szüksége nincs... vagy ha ő ilyesmivel, minden filozofikum ellenére, mégiscsak rendelkezik, akkor azt sajnálatos és zavaró körülményként majd le kell róla választanunk... Helyesebben, halálának ezt a vonatkozását a thanatológiai gondozásnak a „filozófiai thanatológia” számára természetesen teljesen érdektelen ügyterében kell majd elhelyeznünk...

talában nem a „szubjektumból” kinövő vagy emmanáló „cselekedet” (*actus*) és nem is valami, ami övele – sok egyéb dolog között és mellett – „megtörténik”, azaz, amit szenvedő alanyként (szubjektumként) ő elszenved és/vagy átél. (Például, a kéz- és lábtöréseket elszenvedjük, a szerelem gyönyöreit és kínjait pedig átéljük...) Bár mindegyikük – akárcsak maga a meghalás – „tapasztalat”... Igaz, hogy Gadamer a tapasztalat eredendő *negativitására* figyelmeztet.¹²⁸ Voltaképpen – nem a pillanatonkénti empiria értelmében – tapasztalatnak tulajdonképpen a megrázó, vagyis valami negativitást (is) hordozó esemény számít. Ebből a szempontból: a meghalás a halál „megélése”. Ha azt a személyt, aki ezt „megéli”, továbbra is „szubjektumnak” mondjuk – aki tehát csakis valamiféle „objektummal” szemben azonosul vagy azonosítható – akkor ő – a halál tapasztalata során – nyilván és egyszerűen „eltűnik”... „Eltűnni” itt szó szerint értendő: tovább nem-feltűnni... de esetleg, mégis, hiányozni... De mi köze van a tovább fel-nem-tűnésnek, meg a hiányzásnak is a „meghaláshoz”, mint a meghaló *saját*, helyettesíthetetlen és – talán – a legvégén mindig is közölhetetlenül – helyesebben: a közölhetetlenségben magában – maradó „legvég(e) tapasztalatához”?

Nos, ha azt kérdik vagy kéri, hogy ezt mintegy belülről „leírjuk”: akkor ez maga a filozófiai bornírtság!!! Ugyanis az ilyesmi vagy csak azt jelentené, hogy a halál nincsen, vagy csak azt, hogy létezik ugyan, de mégis „ismeretlen”, vagyis megismerendő; vagy pedig csak azt, hogy halál ugyan „van”, de éppenséggel a maga „ismeretlenségénél” fogva mi végül is azt gondolhatunk róla, amire kedvünk szökken...¹²⁹

Csakhogy, például, az „asszisztált halál” sem értesít „másról”, mint a meghalásban való egyedül(i)ségről. Vajon, külön etikai

¹²⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 243–253. o.

¹²⁹ Bár, „kedvünk” bizony aligha szökken a halálra gondolni...

„fordulatra” van-e szükség arra, hogy ez érthetővé váljék? Vagy, még radikálisabban: szükség van-e az „etikára” ahhoz, hogy „érthetőbbé” tegyük az effajta megtapasztaltság megoszthatatlanságának és közölhetetlenségének a „ténylegességét”, azaz fakticitását? Esetleg pontosan erre alapul a haláletika is: hogyan is kell(ene) „viselkedni” valamivel kapcsolatosan, amivel szembenézni mégsem „lehet”?... És hogyan is „tartsuk magunkat”, miközben éppen a magunk „tarthatatlanságával” „találkozunk”??? Nos, ezzel kapcsolatosan a filozófia meg persze a vallás is, Platóntól kezdve, igazi arisztokratikus illeten!!!¹³⁰ Valóban: csoda és csodálatra méltó!!! De sikerült-e neki valaha is „hatyúddall” nemesülnie?¹³¹ Mit is jelent „meghalni”?

Hiszen azt mondják: a halál „*metaempirikus*”!¹³² Ez talán az „érzékelés” értelmében vett empiria szerint igaznak is tűnhet. Az érzékek (talán) valóban nem „érnek el” a halálig, hiszen – Epikurosz is állítja – a halál „az érzékek megszűnése”... De vajon ez a tény nem csupán a halál (egyik) fenomenális *konstituense-e!*? Azaz nem tartozik-e hozzá – éspedig lényegi relevanciával – magához a halálhoz inkább, mint meghaláshoz? Továbbá: az empiria értelmében vett „érzékek” vajon kimerítik-e valóban azt, amit tapasztalatnak, helyesebben „tapasztalásnak” nevezünk? Ennél a – pusztán „teoretikus”-nak számítható – kérdésnél is fontosabb, hogy vajon valóban igaz-e az, hogy a halál voltaképpen metaempirikus..., mert hát, végül is, nem *tapasztalja-e meg azt* – éspedig mindig a lehetséges tapasztalat (egyik, végső) határán – mindenki, aki meghal? Meglehet, hogy a halál metaempirikus mivolta pusztán látszat, amely helyett a haláltapasztalatot – többek között – inkább *metakommu-*

¹³⁰ Ezzel kapcsolatosan lásd még Csejtei Dezső: *Filozófiai etüdök...* kiváltképp a *Nietzsche halálfelfogása* c. fejezetet.

¹³¹ Platón *Phaidona* szerint: a „hatyúddal” a meghaló boldog, halotti – halálát megérvő és előrejelző – éneke.

¹³² Jankélévitch VI. Uo. 6. o.

nikációs tapasztalatnak kellene neveznünk.¹³³ Olyan élménynek tehát, amelyben és amellyel *együtt* maga a tapasztalat, valamint annak közölhetőségének és megoszthatóságának a feltételei is (fokozatosan vagy nem... de) megszűnnek. Amelyen mégis minden eddig volt ember „átesett”, ill. – legnagyobb valószínűséggel – a mindenkori élők is át fognak esni! Meghalni végül is ténylegesen nem jelent mást, mint az emberi élet véget-érését „megélni”, ill. „megtapasztalni”... Minden más „csupán” a halállal kapcsolatos „gondoskodás”, vívódás és retorika. De ez nyilván nem valamiféle „definíciója” a halálnak, még a legjobb, ill. a legsikerültebb esetben is csak annyit mondhatna: a halál az emberi élet vége... Ellenkezőleg: itt a halál egzisztenciális „fogalmával”, ugyanakkor kategoriális terminusával van dolgunk, amely ezt a „véget” önmagához (és önmagára) tartozó véget-érésként ragadja meg, helyesebben, írja le éppenséggel az őhozzá lényegi vonatkozásként kapcsolódó kommunikálhatatlansággal és egyedül-levéssel egyetemben.

Ismét arról van szó, hogy a halál, ellentétben a *sum* evidenciájával a maga sajátos „ténylegességében” cseppet sem – még filozófiailag sem – lehet „evidens”, hanem, ellenkezőleg, csakis *metafizikai faktum*... Az a feltételezés tehát, hogy a halál, a meghalás ténylegessége nincs túl a lehetséges tapasztalaton – vagyis hogy a meghalásban pontosan olyan, ill. arról a tapasztalatról van szó, amelyben és amely során minden egyéb lehetőséggel együtt a tapasztalás további lehetősége is megszű-

¹³³ A halálhoz, a saját halál tapasztalatához kötődő, illetve azzal egybeeső közölhetetlenségre, kommunikálhatatlanságra már (1918-ban) K. Jaspers is felfigyelt, mondván hogy a meghalásban mindig: „...marad valami egészen közölhetetlen, valami egészen egyedülálló, amit még ő maga sem képes kimondani, s másokkal sem képes közölni.” (Apud Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája*. Uo. 17. o.) Cseppet sem véletlen, hogy ez Jaspersnek fel is tűnt, hiszen ő eredetileg orvos is volt, úgyhogy számára – akkor még – a halálnak, valamint annak végső közölhetetlenségének magához a meghaláshoz való tapasztalati hozzátartozása nem jelentett semmiféle filozófiailag megkerülendő problémát.

nik – egyáltalán nem érinti vagy számolja fel, hanem ellenkezőleg, éppenséggel kiemeli a halál metafizikai és/de mihozzánk tartozó, magánvaló faktum mivoltát. Mint már említettük, ettől még nem válik minden *meta*-t nélkülöző, pusztá „fizikumma”, csakhogy ennek felderítésére – de felvállalására is – egyenesen az alkalmazott filozófiai nyitottságra, kitekintésre és nem valamiféle kiagyalt „metafizikai” elképzelésre vagy szempontra van szükség.

A meghalás, az emberi halál sohasem *pusztán* biológiai, *csupán* az élővilág természeti törvényei által meghatározott esemény vagy folyamat. Ennek ellenére nem hisszük, hogy az efféle tényezőktől valóban olyan egyszerűen el lehetne tekinteni, mint ahogyan ezt a magukat fennköltnek és magasröptűnek tartó gondolkodók (pl. Landsberg vagy Lévinas) teszik akkor, amikor kézlegyintéssel mennek el az olyan *pusztán* „induktívna” (tehát episztemológiailag „erőtleneknek”) titulált megállapítások mellett, hogy bizony: mindeddig, minden egykor megszületett ember meg is halt...

Azt sem hisszük, hogy a test és a lélek elvi és elválasztott ketősségét manapság már komolyan fent lehetne tartani, ha nem más, hát éppen a biológia vagy az agykutatás fejlődése miatt...

Ami pedig a halál etikai vonatkozását vagy „átcsap(at)ását” illeti, nem biztos, hogy ez legelső sorban nem éppen etikailag kérdéses. Szinte a kezdetektől – például Platón *Phaidon*ában is – a lélek halhatatlanságának a gondolata az „evilági” rossz létezéséhez (is) kapcsolódik és pedig nem csupán az „életvitel”, hanem az igazságosság hiányosságait illetőleg is. Ahhoz tehát, hogy számos rossz cselekedet és bűnös ember végül is büntetlenül maradván éli végig – azaz a haláláig – a maga bűnös életét.

Az evilági igazságosság csorbáinak a kiküszöbölését, beleértve a helyes életvitel és a jó cselekedetek sokszor elmaradó elismerését is, a lélek halhatatlanságáról gondolkodó ember

a túl-világi ítélkezés elmaradhatatlanságában reméli...¹³⁴ Valóban, kiáltó – akár égbe-kiáltó – igazságtalanság, hogy olyan emberek, mint például Hitler vagy Sztálin, anélkül távoztak az élők sorából, hogy elképesztő bűneikkel szembesültek volna... De számunkra kétséges, hogy valóban kétségtelennek tartva az ő túlvilági meg-/elítéltetésüket, mást teszünk-e mi voltaképpen, minthogy igenis kivonjuk magunkat ama hatalmas és kétségtelenül etikainak is számító feladat alól, hogy közben „ezen a világon”, vagyis a túlélők, az élők és a megszületendőké számára kimondottan – azaz „gyakorlatilag” is – arról gondoskodjunk, hogy ilyesmi többé ne történhessen meg!

Ha nem is olyan régen – vagyis a XX. század kilencvenes éveinek a közepén – haláltáborok voltak „Jugoszláviában”, az nem pusztán önmagában döbbenetes. Külön súlya is van azért, hogy mindez például Auschwitz után történhetett meg... Úgyhogy mégiscsak felmerül a kérdés, vajon igazán semmilyen kapcsolat nincsen a túlvilági ítélkezésben való emelkedett bizalom, valamint annak a felelősségnek a kétségtelen hiánya között, amellyel mindannyiszor újra és újra lehetővé teszik a borzalmasabbnál borzalmasabb múltjaink ismétlődését, illetve el-nem-múlását? Persze, ha lemondunk – helyesebben: megszabadulunk – a „lélek halhatatlanságának” hitétől és gondolatától, akkor egyenesen az a lehetőség, ill. veszély merül fel, hogy így a halál vajon nem „megsemmisülés-e”. Valóban veszély is meg lehetőség is... mindemellett mégis reális.

Természetesen a megsemmisülés – azaz egy emberi lénynek a teljes, egykori létezésének minden nyomával együttes eltűnése – értelmében vett halál gondolatát talán még nehezebb elfogadni és megemészteni, mint mondjuk annak a metafizikai fakticitását... Ennek ellenére a kettő mégis szorosan

¹³⁴ Itt megint csak akár Platón *Ér*-mítoszára is gondolhatunk, de a helyzet Kant „vallásfilozófiájával” sem áll másképpen.

egybetartozik. Az, hogy az ember halandó, egyúttal azt is jelenti, hogy ő bizony „múlandó” is... A meghalt ember pedig VOLT-ember. Csakhogy: a VOLTságnak sajátos ontológiája van az „időben”, helyesebben abban a dimenzióban, amit mi szokványosan „múlt”-nak nevezünk.¹³⁵ Ez az ontológia pedig a *már-nem-lét* ontológiája.¹³⁶ Ahogyan a múlt sem lehet számunkra „mindaz, ami volt”, éppúgy nem rendelkezünk az összes valaha élt (volt) emberről szóló „információkkal” sem... Ők, akikről tehát voltaképpen semmiféle tudomásunk nincsen és akikről ezért csakis „hipotetikusan” vagy inkább „lehetőség” gyanánt gondolkodhatunk, nos, ők úgy haltak meg, ill. velük a történelem és az emlékezet úgy bánt (el), hogy bizony „valóságosan” is *megsemmisültek*... És ez mindenképpen ahhoz is kapcsolódik, hogy meghaltak és így – volt-ként – váltak képtelenné megsemmisülésük ellenében valahogyan is fellépni.¹³⁷

Lehet azonban, hogy ez csak látszat és a valóságban ők éppen az életük (sorsa) – és nem annyira vagy nem pusztán a haláluk – „miatt” semmisültek meg. Végül is Arisztotelész is már jó ideje halott, azért mégsem semmisült meg, sőt!!! Csakhogy ettől ő még nem válik élővé és a halála sem lesz nem-végérvényes... Igenis: Arisztotelész már nincs és azért nincs, mert meghalt... De mindaz, amit az életében tett, mindmáig tanúsítja, hogy ő bizony VOLT. És éppen a maga sajátos VOLTsága miatt

¹³⁵ Ezt a kérdéskört – ugyancsak az „alkalmazott filozófiai” kihívásoknak megfelelően – a *Múlt és VOLTság* c. tanulmányban elemeztem, amely a *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetben jelent meg.

¹³⁶ Mintegy kontrasztként ezzel kapcsolatosan lásd még a kötetben szereplő tanulmányt a *jövőről*.

¹³⁷ Talán öntudatlanul is, de ez ellen védekezik az anyakönyvvezetés és egy sor egyéb adminisztráció... Evvel azonban az adminisztráció is éppenséggel nem tesz mást, mint hogy ténylegesen el- és felismeri a halál és az idő *Semmivel* tartott kapcsolatának a lehetőség-mivoltát. Hiszen pontosan a megsemmisülés lehetsége ellen védekezik.

tűnik Arisztotelész múlhatatlannak – meg felülmúlhatatlannak is – de csak azok számára, akik (többek között őt sem értvén) nem tudják múlttá tenni, vagyis hiteles értelemben és állandóan „elmúltatni”, azaz: saját MŰLTjükké-téve megismételni őt. Ez vélhetően megint csak egy kellemetlen, kényelmetlen gondolat. A már idézett Vladimir Jankélévitch például nem tudja elfogadni. Azt írja, hogy a volt, az egykori levés ténye elidegeníthetetlen, és lehetetlen, hogy legalább ez megsemmisüljön... Attól fogva, hogy valaki megszületett és élt, már mindig is „maradni fog belőle valami, még akkor is, ha nem tudjuk megmondani, hogy micsoda”.¹³⁸ A „már-nincs”, vagy a már-nem-lét és nem-lét (mondhatnánk: a Semmi) között ugyanis metafizikai különbség van...

Ezt persze el is lehetne – „metafizikailag”¹³⁹ – fogadni... ha a Semmi puszta metafizikai – és nem, többek között, egzisztenciális töltetű – „fogalom” lenne. Így azonban a „metafizikai” helyzet inkább az, hogy a VOLTSág ugyan nem tehető meg-nem-törtétté és ráadásul irreverzibilis is, de azért megsemmisülhet, és pedig pontosan abban az értelemben, hogy már nem tudjuk megmondani, micsoda is maradt belőle... Mi más jelent ugyanis „már azt sem tudni megmondani, hogy mi maradt belőle”, mint hogy voltaképpen már azt sem tudjuk megmondani, ő volt-e egyáltalán? Ha viszont ez így van, akkor az ő tényleges voltsága is pusztán „hipotetikus”. Amit azonban – a puszta feltevésén túl – csak akkor tudunk igazán elgondolni, ha az ő egykori létét annak a *rákövetkező megsemmisülésével egybekapcsolva* ragadjuk meg! Erre a „hipotézisre” valóban éppen azért van mégis szükség, mert egy *lehetőséget tár fel*, úgy a halállal, mint egyáltalán az elmúlással kapcsolatosan: a meg-

¹³⁸ Uo. 451. o.

¹³⁹ Hiszen, végül is mindez például minden egyes valamikori porszem egykori „helyváltatására” is érvényes, úgyhogy voltaképpen semmi köze a halál, a meghalás valóban emberi vonatkozásaihoz!

semmisülés lehetőségét... Amellyel bizony nem árt számolni vagy pedig tisztában lenni... Ez, megismételjük, megint csak nem valami szívderítő, de a vigasztalás továbbra sem számít filozófiai feladatnak.

Mindez azonban távolról sem jelenti, hogy önmagában a halál, minden halál, kimondottan és közvetlenül megsemmisülés is lenne. Ellenkezőleg: az emberi lét történetiségét éppen az jellemzi, hogy a maguk halandóságában élő generációk a már meghalt generációk munkáira alapozzák az életüket, azokat folytatják, gondozzák, változtatják meg, hagyják abba vagy viszik tovább... Végül is egy adott időpontban a Földön maximum négy emberi generáció él(het) csupán, a többi már halott vagy még nem született meg... „Etikai felelősséggel” azonban mindannyiukért tartozunk!

A generációk folytonossága, kontinuitása persze csak látszólag fedheti el, ill. tompíthatja le a halál kérdésének a súlyosságát. Már csak azért is, mert ez a kontinuitás sem tekinthető problémamentesen „örökkévalónak”. Bármennyire legyenek is a halállal kapcsolatos elgondolások vagy rituálék társadalmilag feltételezettek vagy akár „réteg”-, ill. „csoport-specifikusak” – mint ahogyan ezt, némileg jogosan, Norbert Elias hangsúlyozza –, az emberek mégis mindig az önmaguk magánvalóságában tapasztalják meg a halált. Úgyhogy Heidegger valószínűleg mélyebben gondolkodik, amikor azt hangsúlyozza, hogy: „A »meghalás tipológiája« mint azoknak az állapotoknak és módozatoknak a jellemzése, amelyben az elhunyt megélik, már előfeltételezi a halál fogalmát.”¹⁴⁰ Másrészt a halál voltaképpeni fogalma – azaz kategoriális terminusa – sem képzelhető el igazán a „meghalás nélkül”... Többek között ezért is problematikusak az olyan kísérletek, amelyek úgymond a halál „történetének” a megírását célozzák. Hiszen ez leggyakrab-

¹⁴⁰ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 425. o.

ban éppen a halál, ill. a „halálfogalom” problematikusságának a felvállalása – főként pedig az **aktuális** felvállalása – nélkül történik.¹⁴¹

* * *

Márpedig a halál közvetlenül az elmúláshoz kötődik. De nem egyszerűen mint az idő egyik – akár kitüntetett – „attribútuma”, s nem is úgy, mint az egyik dimenziója vagy eksztázisa... azaz: a múltja. A „múlt”, persze, tele van meghalt emberekkel, az egykori tetteikkel, azok egyes nyomaival és egyes tárgyaival is... Tulajdonképpen azonban mindezek leginkább csak a VOLTság horizontjában állnak: úgyhogy egyaránt lehetnek „múlhatatlannok” meg „megsemmisülhetőek” is, hiszen a VOLTság pusztán csak az, ami „már nincs”, vagyis ami a nem-léttel éppen MÁR-ként rendelkezik.

Mit is jelent ez? A VOLT ember nyilván a meghalt ember. A meghalt, a VOLT ember pedig „már nem ember”. Ez azonban nem azt jelenti egyszerűen, hogy „más...” mint ember, hanem azt, hogy emberként való létezésének és megnyilvánulásának az összes lehetősége egykoron – MÁR – megszűnt... vagy „kiiktatózott”, és hogy ez éppen az ő halálával történt meg. Látszólag ezáltal a VOLT ember már a „múlt-é” (is), helyesebben, látszólag már ahhoz tartozik... Egyéb – és régebbi – elemzéseink azonban bennünket arra a következtetésre vezettek, hogy a VOLTság nem „önműködően” konstituálja azt, amit mi „múltnak” szoktunk nevezni.¹⁴² A „Múlt” konstituálásához ugyanis a SOHA-

¹⁴¹ Philippe Arièsnél pl. teljesen nyilvánvaló a jelenkor kritikája, csak hogy nem a „halálfogalom” – kiváltképpen aktuális – problematizálásából kiindulva, hanem a halállal kapcsolatos *egykori* viszonyulásra alapozottan. Lásd: Uo. II. kötet 436–440. o., valamint: Ariès, Philippe: *La mort inversée – Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*. In *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Éditions du Seuil, Paris, 1975, 178–200. o.

¹⁴² Lásd ismét a *Múlt és VOLTság* c. írást. Uo.

SEM is, hozzátartozik, és pedig éppenséggel a „MÁR nincs” azaz a „MÁR-ként nem-lét” formájában.¹⁴³

Ami/aki VOLT, az SOHASEM lesz/van MÁR. Ennek ellenére a múlt mégsem pusztán – az egyébként eléggé ismeretlen – VOLTság..., hanem sokkal inkább egy mindig jelenlevő feladat: Múlttá tenni, el-múlt-tatni azt, ami VOLT! Úgyhogy a VOLT emberek sem azáltal válnak „múlttá”, hogy „megalapítjuk” az ő már-nem-létüket, hanem azáltal, hogy emellett, lehetséges vagy tényleges megsemmisülésükkel együtt, az ő volt létüket saját hagyományainkként ismerjük és vállaljuk – természetesen, kritikailag is – fel. Valami egykoron megtörténtet (pl. a holokausztot) manapság *lehetetlenné* tenni, tulajdonképpen nem is más, mint annak a felszámolhatatlan VOLTságának az el-Múltatása, és nem az, hogy, „megemlékezzünk” vagy éppen „nem beszélünk róla” vagy hogy „elfelejtjük” azt. De ugyanezt jelenti egy-egy egykori „nagyszerűség” megértése és újbóli megkísérlése – tulajdonképpeni **ismétlése** – is... Azaz: végeredményben a Múlt is a lehetőség zónája, ezért is élhetnek azzal vissza annyiszor... Ehhez azonban – némileg ellentmondásosan – az is hozzátartozik, hogy „az értelmes élőlényeknek – ahogy Heidegger mondja – először halandóvá kell *válniuk*”.¹⁴⁴ Ez nyilván nem azt jelenti, hogy racionális megfontolásokból le kellene mondaniuk, mondjuk, a „hallhatatlanság létező tulajdonságáról” és helyette – inkább – halandókká kell lenniük... Hanem az embereket, mint már említettem, azért nevezik halandóknak, mert meg képesek halni – azaz képesek a halált mint halált (önmaguk számára

¹⁴³ Mégiscsak szimptomatikusnak kellene tekintenünk, hogy amikor az időt igyekszünk a halál alapján megragadni (Heidegger), de akkor is, amikor, fordítva, a halált készülünk az idő alapján elgondolni (Lévinas), mindig valahogyan *ki kell kerülni*, illetve meg kell *haladni* a „nagy” és pusztán úgymond önmagában megvizsgálendő *Idő* filozófiai kategóriáját!

¹⁴⁴ Heidegger, Martin: *A dolog és A nyelv*. Uo. 43. o.

is) lehetővé tenni. Az emberek tehát nem egyszerűen azért „halandók”, mert az életük „véges”.

Lehetővé tenni az (emberi) élet végességét mint halált, ez az embernek a maga legvégső – de bizonyos, meghatározatlan stb. – lehetőségére való (fel)szabadulását is jelenti. A halál, mint halál csak az ember számára létezik... vagyis az „értelmes” módon is (akár a halál kínzó „tudata”, „gondolata” gyanánt) hozzátartozik az ember létéhez, életéhez... és a szabadsághoz is... Hiszen a halált mint az emberi élet végességét „lehetővé tenni” nem is jelent mást, mint felszabadulni, ill. felszabadítani őt életének a legvégsőbb, legbizonyosabb, de azért a legmeghatározatlannabbnak és meghaladhatatlannak megmaradó lehetőségére.

Egyáltalán nem arról a szabadságról van itt szó, hogy például az ember önként és tudatosan olthatja ki a saját életét... bár ezt is számosan az emberi szabadság egyik – kitüntetett – „ismeretőjegyeként” vagy „bizonyítékaként” kezelik. Mégis, a halál kérdésköre újraproblematizáltatja velünk a szabadság ügyét is, hogy hogyan lehet egy véges, ráadásul lényegileg és végképp halandó lény „szabad”?

Azonban akárcsak a „végességet” meg a „halált”, mi a szabadságot is pusztán csak *adottságként* tanultuk meg elgondolni. Még akkor is, amikor róla éppen a „lehetőségek” (szemben a korlátok és a béklyók) adottságaként elmélkedünk.

A szabadság valami, amivel „rendelkezünk” – vagy nem –, vagy pedig olyasmi, ami számunkra, mintegy keretként, lehetővé tesz – vagy nem – valamit. Ha ez az adottság a rendelkezésünkre áll, azt mondjuk: szabadok vagyunk; ha azonban nem áll a rendelkezésünkre, akkor bizony a sorsunk elnyomott- és szolgasors.¹⁴⁵ Csakhogy, például az elnyomott- és szolgasors alól való felszabadulás vágyát és szükségletét az alaposabban gon-

¹⁴⁵ A szabadság ügyéről lásd bővebben a *Hagyomány és a szabadság kérdése* – Gadamer és Heidegger c. tanulmányt. In Király V. István: *Kérdő jelezés...* Uo.

dolkodók, bizony, sokszor – szabadságvágy helyett – inkább egyenesen *uralom-vágyként* gyanúsítgatják. És – ismételtelen – nem alaptalanul! Hiszen, ha például a szabadság ráadásul még viszony-fogalommá is minősül, akkor „viszont”, ahogy azt Arisztotelész a *Kategóriákban* meg is jegyzi: a szolga nem általában „az ember” szolgája, hanem az úré... Vagyis, ily módon a szolga „felszabadulása” öneki nem egyáltalán „emberré” – hanem csakis (az) úrrá-válását jelentheti. Tehát azt, hogy (más) szolgák felett, immár ő ur(al)kodik...

Nem véletlen tehát, hogy Zygmunt Bauman a szociológus érzékeny szemével fel is ismeri, hogy történelmileg és társadalmilag a „szabadság” nem is annyira jogként, hanem inkább *elő-jogként* (*privilegium-ként*) született meg. És csak tisztesség kérdése bevallani, hogy *privilegium* mivoltát mindmáig meg is őrizte némileg. Vagyis, ha viszony-fogalom a „szabadság”, akkor az *aszimmetrikus* viszonyokat ragad meg.¹⁴⁶ Másrészt, ugyanolyan fontos megjegyezni azt is, hogy a szabadság eme előjogait egykor mégiscsak „ki kell harcolni”, éspedig mindig egy olyan „helyzetből” kiindulva, amelyben azok *hiányzanak*. Azaz, még az előjogszerűen „érvényesített” szabadság is egy olyan horizontból származik, amelyből az még „hiányzik” vagy körvonalazatlan... de amelyben mégis megfogalmazódik az igénye, ill. szükséglete. Vagyis: bár nem tételezhető egy elvont módon mintegy rendelkezésre álló, potenciális, de már „körvonalazódott” szabadság, a tényleges szabadságok mindig a léttel létviszonyban levő létező létében – annak lehetőséghorizontjaiban – artikulálódnak, mint szabadság a jóra és a rosszra; az igazra és a hamisra; a méltányosra és a méltánytalanra... stb. Úgyhogy történelmileg is a szabadságot olyasvalaminek élték meg, mint ami inkább az egyes egyedek sorsában vesz részt, akárcsak maga az individualitás, éspedig úgy, hogy mindkettőt

¹⁴⁶ Bauman, Zygmunt: *Libertatea*. Du Style, London, CEU Press, 1998, 36. o.

valamiféle érdemként és nem egyfajta egyetemes feltételként értelmezték.

Azaz, a szabadság nem is állapot és nem is ajándék – vagyis nem pusztán egyfajta „adott” vagy „adódóként” körvonalazódó létközeg. Ez persze megszabadítja a szabadságot a maga pusztán „eszmény”-mivoltától is, de – tegyük hozzá – nem szabadítja meg a felelősség-, ill. teher-mivoltától. Akárcsak az „egyénisége”, az embernek a szabadsága sincs minden további nélkül „kéznél”, mint valami, amit csak elő kellene/lehetne vennie, vagy amire/ amit csak hivatkozni/hívni kell... Másfelől, ha a szabadságot a leggyakrabban használatos értelemben kezeljük, akkor az emberi vágyak beteljesülése előtti akadályok hiányát jelenti. Főként azt, hogy más személyek ne gátoljanak kívánalmaink beteljesülésében.¹⁴⁷ Csakhogy ezt a szabadságot – figyelmeztet Isaiah Berlin, némileg Schopenhauerre is emlékeztetve – akár a vágyak teljes kioltásával is el lehetne érni. Azonban Berlin Schopenhauerhez mérten annyiban következtelen, hogy nem veszi észre, hogy végül is a „vágyak teljes kioltása”, csakis az emberi lény kioltásával együtt képzelhető el „valóságosan”, hiszen szükségletek és a hozzájuk (is) kapcsolódó vágyak nélkül miféle lény – vagy lény lenne-e még egyáltalán? – az „ember”? Persze Berlin ilyen messzire nem gondol, hanem csak azt akarja kifejezni, hogy létezik, ill. lehetséges egy „negatív”-nak nevezhető szabadság –, mondjuk Epiktétosz szabadsága, aki azt hangoztatta, hogy sok ember rabszolga létére szabadabb, mint az ura...¹⁴⁸ Ezt azonban meg kell különböztetni a szabadságnak attól az értelmétől, amelyet bármely elnyomás korlátoz, tönkretesz vagy megsemmisít. Azaz a szabadságot mint „erkölcsi győzelmet” meg kell különböztetni annak egy sokkal „fontosabb” – és konkrétabb – értelmétől, hiszen enélkül fennáll a veszély,

¹⁴⁷ Lásd: Berlin, Isaiah: *Patru eseuri despre libertate*. Editura Humanitas, București, 1996

¹⁴⁸ Uo. 52. o.

hogy az elnyomást éppen a szabadság nevében igazoljuk. Persze ez – főként itt Közép-Kelet-Európában – elég tartalmatlan érvelésnek látszik: sokszor éppenséggel a „negatív” szabadság bensősége alapozta és alapozza meg ma is a pozitív szabadság kívánalmainak a *tartalmasságát*. E nélkül „a láncoktól való megszabadulás” – ha megvalósul – sokszor éppen olyasmihhez vezet(hetett), amit Erich Fromm – akárcsak Dosztojevszkij Nagy Inkvizitora – a szabadság terhének és a szabadságtól való félelemnek és menekülésnek hívott. Bár, úgymond „vágyták”, az emberek gyakran mégsem tudtak/tudnak tehát igazán mit kezdeni a „pozitív” szabadsággal, hiszen azt nem is a negatív szabadság interioritásában vázolták fel, mint valódi lehetőséget. Azonban Berlinnél a szabadság mindkét vonatkozásának alapvető gyengéje mégiscsak az, hogy a szabadságot ő is voltaképpen mint „állapotot” vagy inkább mint „helyzetet” és nem mint lét-konstituáló és lét-körvonalazó tényezőt ragadja meg. (Bár elismeri a pozitív és a negatív szabadságnak egyfajta „dialektikáját” is.)

Mindenképpen, egyre közösebb és dominánsabb vonatkozásává válik, hogy az emberi szabadságot csak és főként társadalmi és politikai szabadságként, ill. erkölcsi felelősségként határozzák meg. Az a gondolat, hogy például a megismerés, a művészet, a technika, ill. az emberi tevékenység számos egyéb formája stb. mind maguk is csakis a „szabadság” alapján – és módján – léteznek (és létezhetnek is), fel sem merül... Kétséges ugyanis, hogy valóban „A szabadság alapvető értelme az, hogy ne legyünk láncokban, bebörtönözve, vagy mások rabszolgái...”¹⁴⁹

Ha azonban most, emellett, azt is mondjuk, hogy a szabadság, az emberi szabadság, voltaképpen lét-jellemző, akkor ezzel nem egy „attribútumra” gondolunk, amellyel kívánt esetben az ember rendelkezik, más esetekben pedig (például a rabszolga-

¹⁴⁹ Uo. 70. o.

ságban) „nem”... A leláncolt ember sohasem vágyhatna/törekedhetne a maga szabadságára és még kevésbé vívhatna érte kockázatos harcot..., ha avval semmiképpen nem „bírna” némileg!!! Aki „született” – azaz, aki a természete szerint lenne – szolgál, az sohasem törekedhetne a „szabadságra”. De ha, mondjuk, nem is született „erre”, azaz „harcol” vagy törekszik a maga szabadságára, ez a „szabadságvágy” akkor is megmarad(hatna) pusztá uralkodásvágyának. Talán emiatt is, mint voltaképpeni létjellemezőt, nem is tudták a szabadságot igazán az emberhez, hanem csakis az istenihez (a mindenhatósághoz) kötni. Csak az Isten az, aki a létében is rendelkezik a maga szabadságával, és pedig – bizonyára nagyon is „antropomorf” módon, azaz – úgy is mint Úr, mint szerető és büntető és úgy is mint egy olyan teremtő, akinek a szolgálói a maguk létét is köszön(t)hetik... (Arról nem is beszélve, hogy az emberi – Isten előtti – felelősség értelmében vett szabadság, egyenesen az „eredendő bűnhöz” kapcsolódik...)

Mindezeket kérdésessé tenni voltaképpen nem jelent mást, mint a szabadságot ontológiai mélységekbe vonni. Ezzel az – legalábbis időlegesen – természetesen lekerül az „értékek” listájáról (azaz: még csak „alapértékké” sem válik)... Ugyanis, azelőtt, hogy „negatív” vagy „pozitív” legyen, valamint azelőtt, hogy az értékek rangsorába felvétessen: a szabadság lét-jellemző. Éspedig egyáltalán az **értelmek** lehetőségének az egyik, voltaképpen mindig is ténylegesen artikulálódott, de azért mégis „transzcendentális” horizontja. Ez persze egészen más, mint az a meggyőződés, hogy az ember szabadnak „született”, csak hogy ezt a „társadalomban” elveszítette vagy újból és újból elveszíti.

Voltaképpen a szabadság nem más tehát, mint a *létre nyitott lét*, ill. *létezés*. A létre nyitott létezés és létező az, amelyet a maga léte a létre – azaz/és a lét felé – hajt. Ezért is keresi állandóan a szabadság azt a létet, amelyből – mindig is nyitottan – ered.

Az emberi létezés keresés, a megismerő keresés pedig kérdés.¹⁵⁰ A létre nyitott lét kérdező keresése ezért természetes, szerves lényegisége szerint kérdező a létre és a saját létére is. Azaz, a lét kérdését kérdezi és eközben a létét problematizálja, ill. tematizálja. De nem úgy, mint a filozófiának egy „diszciplínáját” vagy ágazatát, hanem mint a *szabadság* keresésének, ill. az azon *alapuló* „keresések” egyik tulajdonképpeni kérdezői irányát.

A létre nyitott létező létezése – azaz a szabadság artikulálása – mindig tényleges és aktuális. Azaz: történeti. Ezért a filozófiának is a szabadság(á)ba való beállítódását és a saját kérdező kereséseinek a nyitottságát is újra és újra ki kell vívnia! Éspedig a „problémák” adott állapotának a függvényében, ill. attól elrugaszkodva.

Az, hogy a szabadság mindenekelőtt létre nyitott lét, ill. létezés, azt is jelenti – megismételjük – hogy az elsősorban nem valamilyen „állapot” vagy adottság, hanem olyan létjellemező, amelynek magának is *létkaraktere*, létjellege van. Éspedig egy olyan létező létjellemezője, amelynek *nyitott létviszonya* van a léttel, a többi létezővel és önmagával is. Ez tehát a lehetőségeknek az újra és újra való feltárása, ill. az újabb lehetőségek feltárása. Csak ennek alapján rögzítődnek azután a szabadság adott, ill. kidolgozandó paraméterei és nyitásai is...

Úgyhogy, bár ez minden bizonnyal paradox módon hangzik, mégis azt kell mondanunk, hogy szabadság *nélkül* az emberi halál, azaz a „halandóvá válás”: **lehetetlen!!!** A kérdés már csak az, hogy vajon ez fordítva is érvényes-e? Vagyis, hogy lehetséges-e a szabadság, a tényleges emberi szabadság, halandóság, ill. halál nélkül?

Persze a „szabadság” szónak, mint említettük, más értelmei is vannak. „Szabad” például az, ami nem szorul megalapozásra,

¹⁵⁰ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 91. o.

ami az önmagunkból fakadó – mondjuk: „akaratlagos” – kezdeményezés képességét és realitását hordozza. A szabadság továbbá valamire-való szabadság – például a jóra és a rosszra való képesség, de úgy is, mint kötődés valamihez, vagyis a megtartás és a valahova tartozás szabadsága is.¹⁵¹ Mindezek természetesen a szabadságot kényszerű „meghatározatlanságban” tartják, hiszen nem szólnak azokról az eszközökről és körülményekről, amelyben az mintegy „valóban” – a „valóságban” – meg is valósítható.¹⁵² Arról nem is beszélve, hogy a tényleges szabadságot állandóan mint valami „korlátozottat” – azaz: szabályok által elrendezettet – is be kell mutatni... Ebben az értelemben a „formális” szabadságok valóban a „reális” szabadságokkal való „ellentétükben” mutatkoznak meg. A kérdés csak az, hogy mármost mi is lesz itt a gondolkodói feladat? Vajon abban áll majd, hogy „kidolgozzuk” a szabadságnak egy olyan „általános” fogalmát, amely annak minden vonatkozásával megbirkózik, vagy netalán abban, hogy mintegy „tipologizáljuk” a „szabadságokat”? Ha a szabadság létre nyitott lét(ezés)ként létjellemző és létkonstituens, akkor vajon annak minden egyes „fogalma”, ill. artikulációja nem éppen ebből nő ki? Az egyszerű *sum*, a „vagyok” faktuális evidenciája, mindenekeelőtt, csakis azzal együtt konstituálja az „Én”-t (mint önmagát), hogy az „én” – azaz: „ő” – úgy van, hogy halandóként (is) véges. A *sum*, valamint a „halál” *faktuális egymáshoz küldése*, az „individualitást” – amelyről fentebb a szociológusok szóltak – végeredményben pontosan, mint a többi közepette körvonalazódó önmagáért való gondot, feladatot és felelőséget konstituálja! Azaz, a *sum* és a halál *együttesen* mégiscsak a szabadsághoz küldenek.

¹⁵¹ Heidegger, Martin: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). T-Twins Kiadó, Budapest, 1993

¹⁵² Mossé-Bastide, Rose-Marie: *La liberté*. Presses Universitaire de France, Paris, 1965, 6. o.

Annak a megvilágítása, hogy vagyok, annak a megvilágításával együtt, hogy halandóként létezem, éppenséggel *minden* „vagyok” *egyedi és megismételhetetlen* mivoltát tünteti fel! Éspedig nem „általánosságban” – vagyis, úgy, hogy az „emberi”-nek nevezett faj „egyéneknek” nevezett létező egyedekből, helyesebben „példányokból” áll – hanem a lehető legszerveesebb módon. Vagyis olyan módon, ahogyan az egyén egyéni életének egyáltalán értelme lehet – legyen ez az értelem akár annak a „közügyekért való feláldozása” is... Mert „értelme” csakis a szabad-létnek van, mert csakis a szabadság az, amiből, ill. aminek az ontológiai-egzisztenciális közegében bármilyen létező – „beleértve” a halandókat – egyáltalán értelmet nyerhet.¹⁵³

* * *

Persze ilyenkor mindig felmerül az aggódo kérdés: ily módon gondolkodva nem maradunk-e meg a pusztában Én-en belül? Beláthatjuk, hogy az eredmény, amelyre jutottunk, voltaképpen abban áll, hogy mindenféle „értelem” – vagyis az „*értelmesnek*” *mondható lény is* – csakis a *sum*, a halál, valamint a szabadság *hármias* horizontjában konstituálódik! Ebből azonban rögtön az is kiderül, hogy ez bizony egyáltalán nem a pusztában belterjes Én, hanem olyasmi, amibe éppen az őt konstituáló szabadság mindig is *bevonja*, ill. „beszívja” a Másikat, de a „dolgokat”, a „világot” stb. is... Vagyis, hogy ez a létező igenis a „világban” van, éspedig úgy, hogy – „benne” és vele együtt – maga is egy „világ”. De cseppet sem „általában”, hanem nagyon is meg-

¹⁵³ Ezért is lehet „teher” a szabad-lét, hiszen annak az „értelme” nem egyszerűen valami, amit „megtalálunk”, hanem olyan *keresés*, amely önmagára kérdezve (azaz: önmagát kérdésessé téve) építi ki – eközben – a maga *halandóan* levő (*sum*) létének a vonatkozásait is. Úgyhogy az a megállapítás, hogy a modernitás „individualitás” helyett inkább elmagányosodott egyedeket „termel”, nemcsak, hogy nem szabály, hanem körtünet, éspedig a „szabadsággal” kapcsolatos értetlenség körtünete. Lásd: Fromm, Erich: *Frica de libertate*. Editura Universitas, București, 1998, 201. o.

határozottan. Ehhez a meghatározottsághoz azonban a *sum*, a halál meg a szabadság egyaránt „hozzátartozik”, méghozzá minden faktikusságukkal, ill. „következmenyekkel” együtt!!! Más szavakkal: (a) szabadság nélkül, az emberi halál, de a „halandóvá válás” is lehetetlen!!! „Halandóvá válni”, amelyről Heidegger beszél épp a halál metafizikai fakticitásának – vagy, megfordítva, a halál fakticitásának a lényegi metafizikai mivolta – felismerését és felvállalását jelenti. Azaz nem mást, mint hogy a halál nélkül szabadság sem létezhet. Vagyis nélküle nem lehet „valóságos” (vagy: a „valóságban”) *sum* sem! A *sum*, a „halál”, valamint a „szabadság” így együtteredőeknek, azaz *koorigináriusoknak* bizonyulnak. Ennek a felmerítésében éppen a halállal kapcsolatos „tematikai” tudatosságnak jut kitüntetett szerep, hiszen ez az egyetlen, amely – bár nap mint nap „beáll” – tulajdonképpen sohasem válhat mégis a „meg- vagy a félreértés” számára pusztán „adottsággá” és még kevésbé úgynevezett – ismeret formájában elnyerhető vagy megmutatkozó – „evidenciává”.¹⁵⁴ Azaz: a halál mindvégig metafizikai faktum... és, ameddig egyáltalán az ember van... addig – tehát mindvégig – az is marad. Tehát amit oly fennköltén vagy tartalmatlanul az „emberi élet értelmének” szoktak nevezni, mint amit a halál – esetleg az emberi faj halála – veszélyeztet vagy éppenséggel kizár, nos az voltaképpen csakis „belülről” fakadhat. Ezt csak rossz – és ráadásul nehezen leküzdhető – divatszóval nevezték annak idején „abszurdnak”. Hiszen ez nem jelent mást és többet, mint valami renden kívülit vagy az összhang(zás)tól elütőt, ami emiatt ráadásul még süket fülekre is vall. Ahhoz persze, hogy valaminek a „hamisan hangzását” felismerjük, az

¹⁵⁴ Az *arbor scientiarum* karteziánus hasonlata, bár nincsen híján némi iróniának – hiszen annak a „gyümölcse” (amihez tehát a „bűnbeesés” kapcsolódik) éppen az erkölcs... mégis híján van valami másnak: éspedig a *talajnak*. Az *arbor scientiarum* gyökérzete – ami tehát éppen a teológiai „metafizika” – nem kapaszkodik és nem mélyed ugyanis semmibe...

összehangzó rendre és annak a fenn(en)hangzására is szükségünk van. Márpedig ezt a rendet minden bizonnyal a halál nem egyedül bontja meg...¹⁵⁵ Talán ezért is beszél Jankélévitch a halálról, ezúttal találóan, mint a „rend(en)kívüli rendről”. De ennek is csak akkor van értelme, ha abban nem pusztán adottságot, hanem inkább a saját létünkhöz tartozó, de mégis ahhoz bennünket visszafordító és csupán metafizikaiként megragadható faktumot látunk. Abban azonban Heideggernek bizonyára igaza van, hogy, ahhoz, hogy a halál faktum mivolta bennünket valóban visszafordítson a saját létünk „felé”, mindenekelőtt az szükséges, hogy mi magunk forduljunk – mintegy „előre” – a halál felé. Ez pedig „etikailag” sem közömbös és még kevésbé „lefejező”. Végül is arra figyelmeztet – és csak azt „kéri” –, hogy a mi magunk – és éppenséggel a halálunk révén – egyedüli és egyedi létét a Másikkal, a Másokkal és a többiekkel, valamint a természettel és a történelemmel való együtt-létben, a megismételhetetlenség és a vég-nélküli elodázhatatlanság lehetetlenségével *egyetemben* vállaljuk fel, mint pontosan *ebben* a létezésben artikulálódott és csakis vele kapcsolatos, ill. összekapcsolható általános felelőséget. Ez persze, nem is kevés!!! Az igazi bölcseknek azonban mégiscsak és pontosan ez a „legkevesebb”. Ők ugyanis világosan látják, hogy „A halál nem eseménye az életnek. A halált az ember nem éli át.” Úgyhogy arról „beszélni” akarni, – hát még „leírni” azt – bizony eleve a lehető legteljesebb „értelmetlenség”.¹⁵⁶ Azaz ismét újraéled a halál nélküli élet és az élet nélküli halál régi, de most már frappánsan szűkszavú (és rendben megszámozott) gondolata, helyesebben csak „beszéde” – vagyis: hallgatása. A valóságban azonban semmi sem éled újra, hanem csak fo-

¹⁵⁵ Az „abszurd” egész irodalma: Camus, Dürrenmatt, Ionesco, de mifelénk Paskándi Géza is igazolja ezt.

¹⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófia értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963, (6.4311) 176. o.

lyatódik...¹⁵⁷ Ami folytatódik, az pedig nem más, mint a halálról a *meghalás nélkül* folytatott gondolkodás!!!

Talán még szimptomatikusabb, hogy a természettudományokat annyira becsülő Ludwig Wittgenstein (is) milyen könnyedén siklik éppen itt át azok felett. Hiszen például a „biológia” nevezetű természettudománynak és annak egynéhány ágazatának éppen az az egyik fő problémája és igyekezete, hogy a halált mintegy *belevonja* az élet megragadásába. Más kérdés, hogy ez mikor, kinek és mennyire sikerül? De „tény” hogy a biológia pl. már a *Tractatus* megírása előtt kimutatta (gondoljunk csak Xavier Bichatra, akire már Schopenhauer is utal), hogy az élőlények meghalása – még a hirtelen halál esetében is – *egy folyamat*, vagyis „folyamatos”... A halál biológiai ismerete azonban nem pusztán a biológia vagy pedig az élet miben-

¹⁵⁷ Ez a „folytatódás” pedig – természetesen?! – tovább folytatódik... Mondjuk a „professzionális” analitikus filozófiában. Thomas Nagelnél is olvashatjuk, hogy ameddig egy személy létezik, nem halt meg, s ha egyszer már meghalt (halott), akkor már nem létezik (nincsen)... Úgy tűnik tehát – következtet Nagel –, hogy nem létezik egyetlen olyan voltaképpeni momentum sem, amelyben a halált a szerencsétlen áldozathoz attribuíhatnánk. Következésképpen: szigorú értelemben sem a halálnak nincsen anyja, sem pedig az anyának nincsen halála! Az azért mégiscsak – **nem meghal!** – hanem inkább csak halottá válik valahogy..., azaz, valahogyan „megfosztódik” az élettől. Vagyis egy olyan „jő”-től fosztódik meg, amelyből az, aki többet él, többnek is örvend... A halál ehhez mérten pedig persze „rossz”, „de nem egy olyan rossz, amelyből Shakespeare többen részesült, mint Proust”. (Lásd: Nagel Thomas: *Vésnice întrebări*. Editura BIC ALL, Timișoara, 2004, 18–19. o.) A halál tehát egyrészt éppen **meghalás-ként**, másrészt pedig éppen annak a „személyhez”-tartozásaként nincsen, illetve – ezáltal – nem is képezi-képezheti a komoly, „professzionális” meditáció vagy a problematizálás „tárgyát”. Emiatt persze, minden, ill. mindenféle halál is egyre megy... vagyis nem „létezik” – meg ugye értelmetlen – állítható az eutanázia kérdésével kapcsolatban is. Egyébként ugyanis felmerülhetne esetleg az a – legalább a palliatív medicina színvonaláig elérő – „filozófiai” kérdés, hogy vajon az emberek ugyanolyan mértékben részesednek-e – immár nem a „fogalmi” halálból, hanem – a tényleges **meghalásból**, akkor, amikor annak egy hosszan tartó, kínzó fájdalommal terhes, méltóság- sőt, identitásfosztó stb. „változatában” részesülnek, mint amikor másmilyenben? A többi kérdésről nem is beszélve!

létének az – egyelőre még kidolgozandó – ismerete szempontjából fontos. Hanem sokkal inkább amiatt, hogy a biológia – még ha el is ismeri, hogy az emberi halál túl, helyesebben *kívül* van az empiria értelmében vett „tapasztalaton” – nos, még akkor is azt bizonyítja, hogy a halál mégis folyamat és nem „aktus”. Mégpedig a *meghalás* folyamata. Vagyis – ellentmondásokkal telítetten, de mégis – a biológia felismeri azt, amit viszont a filozófia évezredek óta nem képes fel-, ill. elismerni. Nyilván, a biológiának sem sikerül(het) teljesen „interiorizálnia” halált, de kétségtelené teszi, hogy bár „az élet és a halál korrelatív fogalmak és azokat egyaránt nehéz „meghatározni”, mégis, a kettő között fennmarad a *reverzibilitás lehetetlensége*, ez pedig a *halált az élet terminusává* (kiemelés tőlem – K. V. I.) teszi, és *nem* megfordítva.”¹⁵⁸ Ennek alapján azután többek között olyan valóban alapvető dolgok történhetnek meg, mint pl. a szervátültetések, amelyek csak azért lehetségesek, mert az emberi „szervezet” sem egy csapásra „hal meg”, még biológiailag vagy fiziológiailag, de citológiailag sem... Ami tehát mármost a halál „pillanatát” illeti, az nem csupán a pillanatnak az idő „kategóriáján” belüli – látszólag pusztán teoretikus – problematikusságához irányít, hanem látjuk, meghamisítja a meghalást. Ha a halált, a meghalást mindenáron az „idő” – annak a folyása, vagy a tartama stb. – szempontjából akarjuk specifikálni, akkor az a meghatározott emberi élet ki-tartásának – vagy ahogy korábban mondtuk: a túl-élésnek – a vége. Ezt pedig voltaképpen nem „mérni”, hanem – végre! – lerögzíteni kellene.

Az a kijelentés tehát, hogy a halált az „ember nem éli át”, végeredményben éppolyan üres, mint amilyen régi, és bár ezt el kell

¹⁵⁸ Debru, Claude: *La mort, fonction de la vie?* In Actes du XXXIVe Congrès International de L'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Poitiers, 27-30 aout 1992 – Société Poitevine de Philosophie, 1996

ismerni, ebben az esetben maga a kijelentő már jó előre – tisztességet mímelve – ezt be is jelenti nekünk...¹⁵⁹

Senki sem tagadja, hogy itt számos biológiai, bioetikai, fiziológiai, neurológiai, pszichológiai és orvostudományi stb. probléma húzódik. Az alapvető kérdés azonban mégiscsak az, amit sok nyelv erőfeszítése úgy igyekszik kifejezni, hogy azt mondja: „meghalni a halált”. Ez távolról sem egyszerű pleonazmus, hanem egyenesen arra hajt, hogy elszabadítsa a gondolkodást nemcsak az „élet” és a „halál” terminusainak a pusztá ellentéttségétől, hanem azok úgymond „korrelatív” vagy „dialektikus” összemérésétől is. Hogy ilymódon megnyissa az egyébként is igen keskeny utat, a halál voltaképpeni kitüntettségének – annak a történésjellegével együttes – megragadására ill., vagy helyesebben, a lerögzítésére és körvonalazására.

Azaz: a halál metafizikai faktum mivoltát igyekszik lerögzíteni, körvonalazni és némileg, ki is mondani. Ezen mit sem változtat az, hogy az emberi lény számára a halál jelentése és jelentősége – értelme – sohasem szorítkozik és nem is szorítkozhat kizárólag a „meghalás” eseményeire ill. folyamatára. Ellenkezéleg: a halál körülöttünk beálló és bennünket alapvetően érintő és megrázó eseményei ősidők óta foglalkoztatják és meg

¹⁵⁹ Magát Wittgensteint persze sokféleképpen lehet(ne) – állítólag!!! –, értelmezni. Az itt tematizált problematika azonban pontosan azt mutatja meg, hogy mennyire nem jelent – legalábbis ekkor még – Wittgenstein törést a metafizikai tradícióban és még kevésbé azzal szemben. Ez még akkor is így van, ha pl. a fentebb idézett mondatokról azt mondjuk, hogy vannak „lényegtelen” és „lényeges” (az esztétika és az etika) „kimondhatatlanok”, és hogy a filozófia, bár róluk „semmit nem mond” mégis „szuggerál”, illetve hogy amit szuggerál, az egy „etikai/etikus élet”. A „kimondhatatlan” kétségkívül létezését azonban mégiscsak meg kell „tapasztalni”, ha nem másképp, hát úgy, hogy beleütközünk. Lásd még: Pepaix, Daniel: „*La mort n'est pas un événement de la vie*” (aphorisme 6.4311) *Que veut dire ici Wittgenstein?* In Actes du XXXIVe Congrès International de L'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Poitiers, 27-30 aout 1992 – Société Poitevine de Philosophie, 1996

is mozgatják az embereket... Akár a tőle való szorongás és félelem vagy a szeretteink iránti féltés stb. formájában is. Azonban ezekben a spontán vagy reflektált jelentés- ill. értelemképződésekben a legtrikább esetekben – és ezekben is mintegy annak a közvetlen nyomasztása és e nyomasztás elhessegetése formájában – van a halál valóban a meghalással, mint voltaképpeni történéssel összekapcsolva. Azaz a „halál” mint „fogalom”, ha nem is elválk, de tulajdonképpen elkülönül a „meghalástól”, mint folyamatszerű, tényleges „eseménytől”, mondván, némi alappal, hogy ez utóbbi „nem ragadható meg a fogalomban”... Másrészt azonban, miféle „halál-terminus” vagy „halál-fogalom” már/vagy még az, amely nem vonatkozik a meghalásra? Az a halál, amelyre a *memento mori* alkalmával gondolnak, mégsem lehet voltaképpen – és „következmények nélkül” – egészen és teljesen más, mint az, amelyet meghalnak vagy meghalunk... Ha jobban belegondolunk, akkor rájövünk, hogy itt egy pusztán skolasztikus problémát nemesítenek – a megrázó kódolás valóságos ürügyén – fennköltté. Végül is a „fenyőfa” fogalom sem azonos soha az „általam éppen látott” fenyővel... úgyhogy a „halál-terminus” sem azonos a „meghalással”. Csak-hogy, akárcsak a „fenyőfa-fogalomnak” a fenyőfa-mivolthoz, a „halál-terminusnak” is vonatkoznia kell(ene) a meghaláshoz. Persze, nagyon is megtörténhet – mint ahogyan voltaképpen ez is a helyzet, hiszen Kierkegaard le is szögezte: a halál... nem halálos – hogy skolasztikus érvekkel támogatva a halált a meghalás nélkül gondoljuk el, a meghalás pedig halál nélkül „esik meg” mivelünk... Ennek a „veszélyét” pedig a halálnak minden olyan „fogalma” eleve hordozza, amely – „megkülönböztetvén” a „halált” a „meghalástól” – egyúttal szét is választja azokat. Mindezeknek a maguk skolasztikai vagy akár „hitbéli” vonatkozásuknál egy sokkal lényegesebb aspektusa is van! Egy szeminárium alkalmával az egyik hallgató azt a kérdést szegezte nekem, hogy: „Honnan tudom én – mármint ő – biztosan azt,

hogy meg fogok halni?” Nem tagadom, hogy a kérdés – talán „naivan”, de – váratlanul ért, hiszen a Filozófia Karon hangzott el... és nem például a teológus hallgatók köréből jött. Ennek ellenére számomra ezek a kérdések – és az effajta kérdések „veszélyei” – nem annyira és főként nem elsősorban a „tudás”, a „bizonyosság”, valamint a „bizonyos tudás” ismeretelméleti vagy episztemológiai nehézségeit problematizálják, hanem sokkal inkább a „kérdés” meg a „kérdés” egzisztenciális ügyeinek a súlyát – vagy inkább: a súlytalanságát – körvonalazzák. Azt tehát, hogy mennyire vagyunk vagy válunk mi képesekké és hajlandókká is valóban *kérdezni* egy olyan kérdést, amelynek a sajátossága éppen az, hogy bennünket mintegy „önmagában tart”, ill. egyenesen „tartalmaz”...? Azaz: fog!

Pontosan ebből a szempontból, az a kérdés, hogy, „Honnan is tudom én biztosan... hogy meg fogok halni?...” teljesen általános-elvont és teljesen tartalmatlan. Vagyis olyasmi, amit végül is mindenre és mindenkor rá lehet dobni... (mert azért annak a „kérdéséről” most mégsem beszélhetnénk). Hiszen ez – vagy ugyanez – a kérdés akár úgy is szólhat, hogy: „Honnan tudom én biztosan, hogy holnap reggel (is) felkel majd a Nap?”

Erre a – talán ugyancsak meglepett – csillagász persze válaszként előhozakodhat egy csomó feljegyzett tapasztalattal, számítással, képletekbe foglalt törvényekkel stb., valamint azzal is, hogy az egyébként manapság állandó megfigyelés „alatt” tartott égbolton vagy a naprendszerben semmi olyan körülmény nem mutatkozik, amelyről azt feltételezhetnénk, hogy esetleg a „holnap reggeli napkeltét elhalasztaná vagy felfüggesztené...” Mindezeket kiegészítve a csillagász azt is mondhatná még, hogy voltaképpen a napkelte nem is „egyszerre áll be” a Földön, hanem itt a Nap állandóan, egy és ugyanabban a pillanatban, „kel is meg nyugszik is valahol”... De vajon, mindez meggyőznét-e ezt a „kérdőzt” arról, hogy valóban, „holnap is lesz napkelte?” Vajon mindezek az érvek „biztosítják-e őt afelől”, hogy mond-

juk annak a beállta előtt néhány másodperctörredékkel nem jön-e közbe, nem történik-e mégis valami, ami megakadályozza azt!?!

Némileg „hasznos” a helyzet „a halállal” is. Azaz: onnan (is) tudjuk biztosan, hogy meg fogunk halni, hogy eddigi tapasztalataink szerint mindeddig minden egyes megszületett ember meg is halt. Ez persze egyelőre pusztán „biológiai” ismeretnek, ill. érvek látszik, hiszen egyrészt nemcsak az emberre, hanem általában az élőlényre is érvényes – főként miután az egysejtűek halhatatlanságának a mítosza is eltűnt akkor, amikor azokat „populációként” kellett megragadni. Másrészt pedig ez azért mégiscsak „pusztán” egy statisztikai-antropológiai ismeret, amelyről „tudvalevő”, hogy nem szolgáltat bizonyos bizonyosságokat...

Csak hogy, a halál, az emberi halál, a mi halálunk stb. „bizonyosságának” – főként ha annak a „kérdését” valóban tartjuk és fenntartjuk – sajátos bizonyossága (is) van! Szemben a „holnap napkelte” bizonyosságával, a halál bizonyosságát ugyanis pontosan az „igazolja”, helyesebben hitelesíti annak a kérdését valóban súlyal kérdező számára, hogy valójában minden várakozás, elvárás vagy adott halál-„fogalom” *ellenére* történik meg!¹⁶⁰ A halálnak, a meghalásnak minden „antropológiai” töltete (helyesebben: súlytalansága), valamint annak a statisztikai indifferenciája *ellenére* való mindenkori megtörténe, sokkal *bizonyosabbá* teszi a halál kérdését valóban kérdező – azaz a magát a saját kérdése nyitottságában tartó – ember számára, mint bármely pusztán „természeti” esemény jövőbeni bekövetkeztének vagy megtörténeének a bizonyossága... A halál bizonyosságát tehát éppen az „bizonyítja”: hogy *meglepően* bizonyos!¹⁶¹ Már-

¹⁶⁰ Lévinas „esete” is pontosan ezt szemlélteti!

¹⁶¹ Ez voltaképpen a halál metafizikai faktumának vagy fakticitásának az egyik izülete, jellemzője, de „következmenye”, kinövése is.

pedig a „holnapi napkeltével” feltehetően nem ez a helyzet. Senki sem fog rajta „megleپődni”, bármennyi üres kérdéssel tette is volna azt kérdésessé akárki! Azonban az effajta kérdést meg az effajta kérdezőt a halál mindig is „meg fogja lepni”, és pedig a lehető legtriviálisabb – akár a „legbiológiaibbnak” is mondható – és legsúlytalanabb értelemben. Ő ugyanis, bár meglehet, hogy állandó szorgalommal és művi aggodalommal „gondolt a halálra”, mégis – és mindig is – azt a meghalás nélkül „gondolta el”¹⁶²... Ennek ellenére – némileg a kérdezőt is mentegelve – a halállal kapcsolatos gondolataink problematikusága szorosan kapcsolódik a *jövővel* kapcsolatos „általánosabb” ontológiai kérdések tisztázatlanságához is.

A „jövő” ontológiai mibenlétéről és szerkezetéről végül is épp olyan keveset tudunk, ill. épp olyannyira kevésbé tematizáljuk azt, mint általában pl. a múltat. Éppenséggel a jövő ontológiai *még-nem léte az*, amellyel kapcsolatosan oly keveset tudunk és amely bizonyára az Időn „belül” is a legalapvetőbb gondokat okozza, ill. okozhatja.

Más kérdés, hogy ezt a jövőt konstituáló „még-nem-lét”-et, helyesebben annak a mindig is hipotetikus, ill. hipotetikusnak tűnő hüposztázisát valóban el tudnánk-e vagy el *kényszerűlénke* gondolni a halál nélkül? Annyi mégis bizonyosnak látszik, hogy a téma maga, – a maga saját horderejében – „szélesebb” (mint ezt a fentebbi példa is megmutatta) „a halál” kimondott vagy meghatározott tematikájánál.¹⁶³

* * *

Sum nélkül nyilván „halál” sincsen, mint ahogy *halandóság* sincs szabadság nélkül. És ez megfordítva, mindegyikükről

¹⁶² Itt ismét megcsodálhatjuk Tolsztoj prózapoetikájának fantasztikus mélységeit.

¹⁶³ A jövő kérdésének a kimondott felvázolását és elemzését lásd ebben a kötetben *A jövő ... c. tanulmányban*

külön-külön, de együtt is elmondható. Emiatt azonban minden *narrative* konstituált „élettörténet” eleve éppen az élet történésének az „egészt” véti el – és pedig szükségképpen – hiszen az effajta narratíva mindenekelőtt csak a *post festumra* hagyatkozva, azaz utólagosként lehetséges.¹⁶⁴ Márpedig ha az élet mégiscsak a „halál” tart, akkor annak a végéig/végénél „levő” végéről... már csak az „életrajz” formájában lehet „történeteket mesélni”. Ugyanígy és ugyanezért az „önéletrajz” sem lehet lényegileg különböző a fentebbi narratíváktól.¹⁶⁵ Ellenkezőleg: az önéletrajz éppenséggel az egyik legkomolyabb figyelmeztetés avval a töréssel kapcsolatosan, amely a „történelem” és az „emlékezet” között minden egyes – sorsszerűen utólagos – történelmi narratívában felreped, és amely csak ráéppül, helyesebben csak elmélyíti azt a többértelműséget, amelyet voltaképpen már önmagában a „történelem” szó hordoz és meg is jelenít. Eszerint az egyaránt jelenti a „megtörtént dolgokat” (*res gestae*), valamint a róluk szóló tudósítást (*historia rerum gestarum*) is. Ami pedig az életrajzot illeti, nos azt mindig Mások írják a Másikról, ezért egészen más jellegű, mint az elsősorban mégiscsak a *post festumokhoz* kapcsolódó, bár a jelenbeli történések horizontjában vissza- ill. előrevetülő személyes „élettörténet”... Vagyis, ahogy Jankélévitch írja: „Számomra a születés soha sincs a jövőben és a halál sincsen sohasem a múltban.”¹⁶⁶

Annál inkább meglepő, hogy amikor az „életegészről”, mint „az elbeszélés tárgyáról” beszélnek, akkor mégis valahogyan a halál „nélkül” teszik! Főként, ha ezt éppenséggel az „önma-

¹⁶⁴ A kérdés problematikusága láthatólag nincs eléggé tudatosítva, pl. Paul Ricoeur-nél sem. Lásd: Ricoeur, Paul: *Az „oltvány”, az „üledék” és az „emlékezet” – Két beszélgetés Tóth Tamással*. In *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest 1997/5-6

¹⁶⁵ Lásd még Tengelyi László alapos és gondolatgazdag könyvét: *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998, 27. o.

¹⁶⁶ Jankélévitch VI. Uo. 31. o.

gunkból való kilépés velünk szemben támadó igényével” egyetemben, „sorseseeményként”, vagyis új kezdeteket teremtő önidegenséggént ragadják meg.¹⁶⁷

Sőt! A dolog annál problematikusabbá válik, minél mélyebben merülünk bele a „sorseseemény” egy olyan meghatározásába, amely úgy szól, hogy „a sorseseemény fogalma, egy olyan jelenre utal, amely *soha nem volt jövő*”.¹⁶⁸

Vagyis, ha a halál számomra soha nincsen a múltban... akkor az a „sorseseemény”, amely viszont soha nem volt jövő, nem is érhet el a halálig! Azaz nem is válhat „élettörténetté”, vagyis az „egész élet”, az „élet-egész” történetévé... Bármennyire legyen is az – egyébként rendkívül tartalmas – önidegen önazonosság.¹⁶⁹

Tehát: a halál megint csak nem az „élettörténet” eseménye; esetleg csak a mások halála lehet az, ami ebbe belevonódhat. Másrészt, azonban a halál – a meghalás – mindenképpen és mégiscsak az élettörténet „legutolsó” (sors?-)eseménye, amely bár mindig is jövő „volt”, mégis minden egyes alkalommal az uralhatatlan és a „vad” önidegenség – nem tudni, hogy az értelemképződés – „hirtelenségével” és döbbenetével együtt áll elő. Pontosan emiatt, az élettörténet „narratívé” nem is lehet „egész”, mert azt már nem értelmezhetjük „retroaktív idő-konstitúcióként”, hiszen nem marad, aki ezt vagy azt elvégezzé. Bár a jövőre

¹⁶⁷ Tengelyi L. Uo. 47. o.; 194–195. o.

¹⁶⁸ Uo. 200. o.

¹⁶⁹ Pusztán teoretikusan: az élettörténettel önidegenséggént feltoluló önazonosság, mint az élet-egész valóságos sorseseeménye, csakis az *öngyilkosság* kapcsán gondolható el, mint ami egyúttal az elbeszélhető élettörténet egésze is... Az öngyilkos „meghalását” azonban – nyilván – ez sem „tartalmazhatná”. Hiszen az valóban lehetetlenül valóságos és valóságosan lehetetlenség is: olyan jelen, amely már volt jövő, csakhogy benne jövő már sohasem *lesz*. Végül is ki mondta, hogy az olyasminnek, mint az öngyilkosság, köze lehetne az „élettörténethez”?... Talán így a „sorseseemény” sem más, mint az élettörténet megnyugtató önmegrázkód(tat)ása, amit a halálnak természetesen megint csak nem ildomos megzavarnia.

¹⁷⁰ Uo. 202. o.

való tekintettel valóban: „ez a jövő *nem fog jelenné válni* anélkül, hogy *ne vált volna máris múlttá*”.¹⁷⁰ Annak ellenére, hogy a „máris”-nak a halál, a meghalás esetében semmi értelme nincs, mert semmiféle eldöntetlenségre nem mutat. Ráadásul pontosan ez a halál „valósága”.

Ha tehát a halál mégiscsak valamiképpen valóban hozzátartozik vagy legalábbis „kapcsolódik” az emberi élethez, akkor bizony ezzel az „élettörténetnek” is számolnia kell(ene). Főként azokban az esetekben, amikor ezt a „történetet” a fenomenológia zászlaja alatt építik és cizellálják.

Ha a halálnak, mint meghalásnak a metafizikai faktumát, ill. metafizikai faktum mivoltát megragadtuk és azt a *sum*, valamint a szabadság egymáshoz kapcsolódó horizontjaiban le is rögzítettük, ill. körvonalaztuk és megnyitottuk, akkor ezzel együtt már csak annak a „mikor”-jával, ill. „hogyan”-jával kapcsolatos reflexiókra és viszonyulásokra szorítkozhatunk és kényszerülünk. Ezek nyilván még nem a holttest gondozásával, a gyásszal vagy a „temetkezési szokásokkal” kapcsolatos – és önmagukban is szerteágazó – problémák, hanem igenis az élő embernek a halál önmagából fakadó meghatározatlanságával összefüggő – ennek a „kiküszöbölésére” törekvő – történelmi kérdései. A kérdés, hogy „Mikor halunk meg?” és az is, hogy „Hogyan halunk meg?” az emberiség reális és őt meg is mozgató problémái.¹⁷¹ Tudományágak egész sora, a technika számos területe, számos „szolgáltatás” (pl. az egészségellátás, az életbiztosítás stb.) az életvitellel való törődés stb. egyszerűen elképzelhetetlenek effajta problematizálások nélkül. Hiszen mindezek végső soron nem pusztán a meghatározott és körtünetileg is azonosított „problémákat” célozzák meg, hanem – éspedig pontosan a dolgok lényegében – a halál, helyesebben az elhalálozás mikor-jára és hogyan-jára is utalnak. Nem véletlen, hogy a filozó-

¹⁷¹ Mindenesetre, sokkal „reálisabb”, mint az, hogy meghalunk-e egyáltalán?

fia is „ősidők” óta problematizálja, milyen is lehet az emberhez méltó halál.¹⁷²

Mi mászt kérdez, mint hogy „hogyan” is haljunk meg emberi módon? A gyógyítás, valamint az orvosi ellátás sem céloz meg végül is mászt, mint az emberi élet méltó – „egészséges” – meghosszabbítását. Azaz, voltaképpen a halál „mikor”-jának a kitolását.

Vagyis: ha a halált illetően ugyan nem is választhatunk, annak hogyan-ját és mikor-ját valamilyen módon mégiscsak „befolyásolhatjuk”. Ez pedig azért és annyiban áll vagy állhat a szabadságunkban, amennyiben – és amilyen viszonyban – a szabadság maga áll a halállal.¹⁷³ Ez a „viszony” azt is pontosan jelzi számunkra, hogy a „hogyan” és a „mikor” voltaképpen összefüggése nem pusztán azok elválaszthatatlanságában áll, hanem, még mélyebben, magában a meghalásban rejlik... Hiszen „mi” a meghalás mikor-ját gyakran éppen a hogyan méltóságának a rovására „toljuk ki”. Másrészt pedig, nyilvánvaló, hogy a meghalás hogyan-jával kapcsolatos tényleges és minőségi „döntések” némileg mindig is annak a mikor-ját hozzák közelebb.¹⁷⁴

Azaz, a mikor-ral és a hogyan-nal kapcsolatos szabadságunk csak látszólag érintik vagy érik el a halállal kapcsolatos „szabadságunkat” is. Hiszen egyedül a halál mint meghalás az „ami” – szabad – kapcsolatban „van” magának (önmagának) a szabadsággal való egymáshoz küldésével. Mindez azonban nem változtat azon a praktikus filozófiai – vagy akár erkölcsi – ténylegességen

¹⁷² A számtalan és ősi *ars moriendi* elegendő bizonyíték erre. Lásd: Eliade Mircea: *Arta de a muri* Editura Moldova, Iași, 1993

¹⁷³ Minden bizonnyal ezért is tűnik vagy látszhat éppen az öngyilkosság az emberi szabadság legvégsőbb, legmagasabb és legnyilvánvalóbb bizonyítékának.

¹⁷⁴ Ehhez szorosan kötődik egy némileg új „tudományág”, illetve „szakma” megszületése. Természetesen a „thanatológiáról” van szó, amely az „elhalálozó” pszichológiai és egzisztenciális tanulmányozását, ill. gondozását vállalja – a hozzá közel állók helyett vagy velük együtt – magára. Lényegében nagy előrelépésnek számítható...

és kérdésen, hogy a halálhoz mint meghaláshoz való viszonyulásainkban annak a mikor-jának, ill. hogyan-jának az elválaszthatatlansága ellenére, számunkra ez a két terminus mégis *külön* hangsúllyal szerepelhet, és hogy pontosan ez az, ami azok elválaszthatatlanságának a meghatározott – „konkrét” – módját is mindig megszabja. Csakhogy egyenesen emiatt a kérdés végül is az lesz, hogy vajon *ez* a szabadság voltaképpen kinek a szabadsága? Ha ugyanis a halál metafizikai faktumként meghalás (is), azaz a végképp és a kommunikálhatóság-nélküliségben „elmagányosodott” ember egyedüli és végső „története”, akkor voltaképpen annak a hogyan-jával és mikor-jával kapcsolatos lehetséges lényegi döntés (azaz: szabadság) is tulajdonképpen az ő lényegi ügyterébe tartozik! Lévéen tehát, hogy a halálról gondolkodni a legközvetlenebbül mégiscsak azt jelenti, mint a meghalásról, a meghalásunkról gondolkodni... az effajta meditáció egyúttal azt is jelenti szükségképpen, hogy annak a lehetséges miként-jéről is gondolkodnunk kell! Az eutanázia kérdése épp ezt problematizálja, ezért a halálról való gondolkodás a lehető legszerveesebben veti fel, ill. találkozik az eutanázia lehetőségei tematizálásával.

Exkurzus Az eutanázia, avagy a méltóság(á)hoz segített halál

MOTTÓ:

„Az szeret engemet igazán,
aki segít nekem meghalni.”¹

(Kijelzés)

Az „eutanázia” görög neve eredetileg (is) „jó halált” jelentett. Az azonban, hogy hogyan is gondolkodtak a halálról és hogy mit is tekintettek az emberek egyáltalán halálnak, ill. kiváltképpen „jó” halálnak, nos az koronként, kultúrákként és civilizációkként is állandóan változott. Kezdve mondjuk attól, hogy pl. a görög kultúrában és filozófiában magának a filozófiának, a filozófiával való foglalkozásnak az egyik alapvető és szinte állandó értelme éppenséggel, a *meléte thanátou*, vagyis a halálra, a méltó halálra való felkészülés kimondott gyakorlása volt. Ez tagolja tehát lényegében azt is, hogy mit értenek itt „jó halálon”. Ennek ellenére a hippokratészi eskü már ekkor megtiltja az orvos aktív közreműködését az élet befejezésében.

Ezzel kapcsolatosan, ill. bizonyos értelemben ezzel szemben a kereszténység már mintegy eleve idegenkedik az eutanázia, vagyis a „jó halál” mindenféle gondolatától. És elsősorban bizonyára nem is azért, mert attól idegenkedik, hogy az olyan tömör és tömény negativitáshoz, mint a halál, valamiféle pozitívumot – vagy-

¹ Párbeszéd-részlet Alejandro Amenábar *Belső tenger (Mar adentro)* c. filmjéből.

is a „jóság” attribútumát – illeszen, sokkal inkább azért, mert a keresztény világnézetben maga a halál kimondottan és *sui generis* a bűnhöz, éspedig az eredendő bűnhöz kapcsolódik. Úgyhogy lehetetlen is azt a „jó-ság” bármiféle minőségeivel összeházasítani. Hiszen az ótestamentumi zsidóság és kereszténység szerint a halál, a „biztos” halál pontosan a bűnből fakad... A halál nem is más, mint éppen a bűn zsoldja, a bűn büntetése. Ilyetén nem is lehet az semmiképpen valamiféle jóvá vagy könnyűvé stb. teendő dolog.

Nem is annyira a halál meghalás-mivoltában rejlő immanens negatívum, hanem sokkal inkább annak a büntetés mivolta az, ami a kereszténységet lényegében vagy igazából eleve az eutanázia elvi, *a priori* elutasítására sarkallja. Inkább, ill. közvetlenebbül, tehát mint mondjuk az élet szent, isteni eredetével kapcsolatos meggyőződés vagy az ez iránt való tisztelet, hiszen az „életből” az idők során maga a kereszténység elég sokat kioltott, ill. például manapság is alig indul harcba – tehát **öldöklésre** – civilizált nyugati hadsereg a tábori lelkészek megnyugtató-nyugtató segédlete nélkül... Az is igaz azonban, hogy az „eutanázia” címen a náci Németországban minden szempontból elképesztő tömeggyilkosságok történtek. A szellemi vagy a testi fogyatékosokat vagy a degeneratív betegségekben stb. szenvedőket ebben az országban ekkor „eutanázia” címen és a „fajhi-giényiára” való hivatkozással egyszerűen elgázosították...² Mint „életérték nélküli életeket”. Ezért is vonakodik a németység ma is attól, hogy azt, amiről itt szó van, a maga nyelvén „eutanázia”-ként nevezze meg, és helyette inkább a *Sterbehilfe* – helyesebben az *aktives Sterbehilfe* –, a „meghalni segítés” kifejezést használja. Állítólag hasonló okokból óvakodik a magyar nyelv is az „eutanázia” kifejezésétől, és helyette emiatt inkább a német *Sterbehilfe*-nél sokkal leereszkedőbb „kegyes halál” megneve-

² Foot, Philippa: *Euthanasia*. In *Philosophy and Public Affairs*, 1977, nr. 2, 85–112. o.

zést alkalmazza. Egy olyan kifejezést tehát, amelynek az értelme az ontológiai szituációk, ill. az esetleges „jogok” érvényesítése helyett az effajta halált – az effajta meghalást – inkább valamiféle „kegyek” jóindulatú és megértő-leereszkedő gyakorlásaként fogja fel... Meglehetősen hasonló a helyzet az angolban is gyakran használatos *mercy killing* terminussal is, mert ez is irgalmas, kegyelmes, jótéteményszerű stb. tulajdonságot – ráadásul persze „ölést” is – jelent...

Ezek a terminológiai inkonzisztenciák, tapogatózásszerű tévovaságok és homályosságok azonban – a maguk módján – nagyon is beszédesek. Mert arról árulkodnak voltaképpen, hogy a halálfenomén ősi, eredendő és egyetemes mivolta ellenére, mi emberek még távolról sem – sőt, a kezdetektől fogva nem – szembesültünk annak a sajátos lehetőség-mivoltának az ugyan-csak sajátos mihozzánk- és miránk-tartozásának és tartásának a nagyon is súlyosan és sokféleképpen tagolódo lehetséges teljességével. Bizonyára csak ezzel magyarázható az a tényleges helyzet, hogy igazából alig van még ma is **szavunk** azon és arról gondolkodni, ill. beszélni, amit az eutanázia ősi görög neve eredetileg is csak megcélzott. Hiszen ez akkor is az értelmek olyan sokirányúságában történt, ill. – emiatt is – a terminus még ma is a történetének az olyannyira széles és ellentmondásos polivalenciájában áll, hogy ténylegesen már alig lehet annak valamilyen valóban magvas és sajátosan körvonalazott jelentést tulajdonítani. A legfőbb probléma látszólag persze az, hogy nyelveinkben az „élettől” való mindenféle „megfosztás” – többnyire, egyenesen, egyszerűen és egyáltalán – „ölést” jelent, ill. kimondottan ölésnek minősül. Márpedig az „ölés” terminus elsősorban a „meggyilkolás” értelmében vonatkozik – egy persze nagyon is általában vett emberi vagy akár állati – „életre (annak kioltására)”...³

³ Lásd: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Főszerk. Benkő Loránd, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967

Egyáltalán, ill. mindenféle körülményre – pl. az életnek a minőségére stb. – való valamilyen tekintet nélkül.

Világos, hogy ilyen feltételek közepette, az „eutanázia” – minden „jó”-ra, jóságra való törekvése ellenére – mégiscsak megmarad, ill. már-már sorszerűen nem is lehet más, mint csupán valamiféle „ölés”... Vagyis olyan negatívum és negáció, amely ráadásul és egyébként is magának az emberi halálnak, a meghalásnak a számunkra felszámolhatatlan negativitásával, negatív jelentésével társul... Ilyetén az „eutanázia” – mintegy sorsszerűen és lerázhatatlanul – valami olyasminek látszik mindig, mint ami magát – álnok és feltétlenül gyanús módon – egyfajta „jó emberölésnek” igyekszik/igyekezne bemutatni!

A nyelv ínségei mögött azonban mindig a létezés – meg persze a gondolkodás – ínségei húzódnak! Vagyis: lényegében egzisztenciális és persze történelmi elégtelenségek. Nevezetesen éppenhogy és egyáltalán az embernek a saját halandóságával, ill. a maga saját halálával való szembesülésének a **léttörténeti** elégtelenségei. Az a – már többször emlegetett – heideggeri megállapítás, hogy voltaképpen az ember még most és még ma sem halandó, bár az élete mindig is véges – tehát mindig és mindenkor meghal... – éppen ezt ragadja meg és mondja is ki a lehető legradikálisabban és súlyosabban. Hiszen lényegében épp arról van itt elsősorban szó, hogy az évezredek során az ember a maga halandóságáról, a „halál(á)ról” stb. éppenhogy többnyire a meghalás(a) nélkül gondolkodott.

Azért nincsenek tehát szavaink a nyelvben arra, hogy bennük és velük igazán súllyal, de nyitottan és valóban tartalmasan, ill. célzottan elgondolkodjunk az „eutanázián”, – mert voltaképpen még hiányzik magába a meghalásba – az emberi élet tényleges beveződésébe és bevezésébe való lehetséges lényegi belegendolás, amely révén mi emberek – tehát: véges életű „tudatos” lények – tulajdonképpen és valóban **lehetővé tehetnénk** magunk számára a mi (mindenképpen) halandóságunkat,

a halál(unka)t, ill. kimondottan a meghalás(unka)t is. Ennek ellenére végeredményben és általában az emberek mégiscsak úgy gondolkodtak a halálról, mint az élet valamiféle – bár többnyire körvonalazatlanul felvázolt – befejezéséről. Vagyis mint az élet beveződéséről, bevezetéséről. Csakis ebben a lényegi vonatkozásban van ugyanis egyáltalán némi értelme valamilyen „jó halálról” beszélni. Tehát vagy mint valamiről, ami esetleg – vagy tulajdonképpen – egy „jó életet” végez be, ill. kellene, hogy bevégezzen „jól”, vagy mint ami a maga sajátos – éspedig pontosan annak a beveződéseként való – **élethez-tartozásával**, mégiscsak valamilyen külön odafigyelést érdemel. És ami, ezért, „önmagában” vagyis a maga nemében is lehet, ill. kell hogy legyen „jó”.

Ami azonban az eutanázia tematikájának – azaz kérdéses ügyének – a mostani **aktualitását** illeti, az ma is többféle. A legkérőbbnek meg a leghangosabbnak ez esetben is a dolog divat- és zurnalisztikai aktualitása számít. Szinte nap mint nap azt tapasztaljuk, hogy a bulvársajtó meg a mindenféle „média” fáradhatatlan kampányszerűséggel kapdossa fel mindig az eutanáziával kapcsolatos „ügyeket” és „vonatkozásokat” meg nyilván az „eseteket” is... Azokat az „eseteket”, amelyek kapcsán eközben természetesen mindenféle világnézet, valamint az azokat „megtestesítő” intézmények és szervezetek képviselői – és persze az ún. „közvélemény” is – mindig megmásíthatatlanul és tévedhetetlenül foglalnak állást és nyilatkoznak. Mindezeknek az állásfoglalásoknak a nagyon is átlagos hangoltságai a kérdés „teoretikumába” is többnyire begyűrűznek, még hozzá olyannyira, hogy a leggyakrabban eleve meghatározzák és körbeszabják azokat.⁴

⁴ E tekintetben az egyik legbeszédesebb példa Raphael Cohen-Almagor: *Euthanasia in the Netherlands: The Policy and Practice of Mercy Killing* c. könyve (Kluwer Academic Publishing, Dordrecht, Boston, 2004, 195. o.)

De bennünket egyáltalán nem „ezért” érdekel vagy foglalkoztat itt és most az eutanázia dolga. Hanem – „egyszerűen” és tömören, ill. egyenesen és valóban egyes szám első személyben fogalmazva, valamint újra kihangsúlyozva a dolgokat – csakis azért foglalkoztat az eutanázia kérdése, mert én kimondottan halandónak tudom és félem magamat... és természetesen azokat is, akik körülöttem – énhozzám közel vagy éppen távol – állnak... Elsősorban ezért szeretném tehát a **lehetőségekhez mérten** az eutanázia – megismétlem: nem rajtam „kívül levő”, hanem éppenhogy énhozzám, ill. a világomhoz súlyos és nyomasztó **lehetőségként** tartozó és arra is tartó – ügyét és témáját némileg megérteni. Emiatt azután a fentebb használt „a lehetőségekhez mérten” kifejezés is szó szerint veendő itt, mert egyenesen és kimondottan azt a kívánalmat és szándékot jelenti – vagy legalábbis kellene, hogy jelentse –, hogy a halálomat, ill. egyáltalán magát a halált egy nagyon is sajátos – de azért igazságtényes és valóban énhozzám, valamint a világomhoz tartozó – **lehetőségként** igyekezzem majd megragadni, megérteni és faktikusan is körvonalazni. Az eutanázia lehetősége révén, ill. annak a kihívásaiban. Hiszen maga az eutanázia is – voltaképpen és mindenekelőtt – **lehetőség**. Mint ilyen és mint minden lehetőség: **kérdéses**. Azaz, az eutanázia nem egyszerűen csak esetleges, bár tényleges „lehetőségként”, számba veendő ún. „potencialitás” vagy „virtualitás” gyanánt... hanem éppenséggel, lényegileg és egyenesen a maga sajátosan körvonalazott-körvonalazandó lehetőség-mivoltából fakadóan kérdéses, ill. kimondottan – tehát ontológiai szerkezetére való tekintettel is – tulajdonképpen **kérdés!** Éspedig: **létkérdés!**

De végtére is, **kinek** a kérdése az eutanázia kérdése? Ugyan ki más kérdése lehetne, mint pontosan a halandó emberé? Vagyis: ki más kérdése lenne és lehetne az eutanázia kérdése, mint azé a létezőé, aki létezve, **ebben** a kérdésében éppen saját magára, a maga saját létére – ezzel pedig szükségképpen a maga saját halálára (is)

– kérdez? És aki, ezáltal és ugyanezért, a halál nagyon is sajátos problematikusságában a maga számára pontosan az eutanázia kérdéses lehetőségét nyitja meg, körvonalazza, mérlegeli és vázolja kérdésesen fel. Ismétlem: kimondottan és kimondott kérdésként.

Több oka is van azonban annak, hogy az eutanázia ügye főként csak az utóbbi időben, ill. elsősorban csupán a második világháborút követően került az érdeklődés immár megkerülhetetlennek és kiiktathatatlannak bizonyuló fókuszába. Hiszen éppen ebben a korszakban változtak meg radikálisan az emberi élet befejezésének – *recte*: az emberek **meghalásának** – a körülményei. Elsősorban az általános életszínvonal növekedésével párhuzamos orvosi, ill. közegészségügyi ellátások és gondozás fejlődésének és kiterjesztésének-elterjedésének köszönhetően a civilizált országokban az emberek átlagos, ill. várható életkora ugyanis jelentősen növekedett. Ezzel együtt az „elhalálozási okok” és az elhalálozás módjaitak, mikéntjének a szerkezetében is fontos változások mentek végbe. Mert ha még a múlt század negyvenes éveiben is az emberek többsége akut betegségek, ill. balesetek stb. áldozataként halt meg, mára már többnyire a krónikus, tehát a hosszan tartó és evolutív-degeneratív betegségek képezik a civilizált országok polgárainak a legfőbb halálokat.⁵ Amelyek persze az idő és az egyre idősebb emberek életének a minőségét és méltóságát is érintik, befolyásolják. Így pl. az 50 éven felüliek öngyilkosságának a felét, a 70-en felüli idős emberek esetében pedig az öngyilkosságok 70%-át azonosították a civilizáltabb országokban a krónikus betegségek okozta szenvedés, ill. az ezzel összefüggő mindenfajta emberi kilátás- és méltóságvesztés eredményeként.⁶

Mindezek következtében manapság a halállal kapcsolatos gondolkodásban, mentalitásban és gondoskodásban is egyre in-

⁵ Meckelprang, Rommel W.; Meckelprang, Rommel D.: *Historical and Contemporary Issues in End-of-Life Decisions: Implication for Social Work*. In *Social Work*, Vol. 50, 2005 oct. 315–325. o.

⁶ Uo.

kább és egyre kimondottabban kerül az érdeklődés középpontjába **maga a meghalás**, vagyis hogy *Hogyan?*, ill., hogy *Mikor?* is hálnak/halunk meg. Ezek a kérdések pedig egyre hangsúlyosabban nagyon is sajátlagos és egyre megkerülhetetlenebb kihívásokká csomósodnak a halállal kapcsolatos mindenféle foglalatosság hagyományos módozatai számára.⁷ Azt tehát, hogy az így felmerülő – tehát lényegében nagyon is újszerű – „bioetikai”, orvosi, deontológiai és kiváltképpen „thanatológiai” és jogi problematikát mennyire hajlandóak és képesek ezek a hagyományok a maguk tulajdonképpeni **újszerűségében**, valamint ezzel együtt felvállalni, illetve, általuk ösztönözten vagy kényszerítve, egyáltalán a halál problematikáját radikálisan újragondolni.

Az eutanázia – mint már fentebb is említettük – mindenekelőtt, persze, **lehetőség**. Olyan lehetőség azonban, amely a halál sajátosan emberi, sajátosan jelenvalólétbeli – egyaránt ontológiai és egzisztenciális – lehetősége és lehetőség-mivolta közepette tagolódik. A kései Heidegger terminológiájával szólva, az eutanázia pontosan a „**halandóvá válás**” egyik nagyon is sajátos, meghatározott és faktikus lehetősége. Mint ilyen, az eutanázia nyilvánvalóan elsősorban közvetlenül magához a **meghaláshoz**

⁷ Az eutanáziával, valamint az „orvos által asszisztált” öngyilkossággal kapcsolatos viták különösen azután élesedtek ki, miután 1997-ben Oregon Államban legalizálták az „orvos által asszisztált öngyilkosságot”, ezt követően pedig 2002-ben Hollandiában és Belgiumban az eutanáziát. Manapság e törvénykezési hatásoknak, ill. érvényesülésének az elemzése folyik, párhuzamosan a kiterjesztése – pl. a gyógyíthatatlan, mindenképpen halált és uralhatatlan szenvedéseket okozó betegségekkel, fogyatékosokkal született csecsemőkre és a kiskorúakra való kiterjesztésének – lehetőségeinek a mérlegelésével. Ezzel ugyancsak párhuzamosan az Európai Unió törvénykezése is egyre halaszthatatlanabban várja el a nemzeti eutanáziai törvényeknek a kialakulófélben levő európai törvénykezéssel való összehangolását. Lásd még: Johansen, Sissel; Holen, Jacob Chr.; Kaasa, Stein; Loge, Jon Havard; Matersvedt, Lars Johan: *Attitudes toward, and wishes for, euthanasia in advanced cancer patients at a palliative medicine unit*. In *Palliative Medicine* vol. 19, 2005, 454–460. o.

kapcsolódó lehetőség. Ezen „belül” pedig ahhoz, hogy Hogyan?, ill. – közvetve – persze ahhoz is, hogy Mikor? is halunk meg. Úgyhogy az eutanáziának még a pusztán „neve” sem képzelhető el a (saját) halálhoz – pontosabban magához a (saját) meghaláshoz – való kimondott és tematikus **előrefutás** valamilyen elgondoltsága-felvázoltsága nélkül. Hiszen az eutanáziában lényegében nem más van tematizálva vagy „problematicus”, mint a meghalásként értett **saját, ill. a meghalóhoz sajátként tartozó halál**. Többnyire annak az egész, súlyos és tényleges nyomasztásával és „problematicusságával” egyetemben. Emiatt azután az eutanázia egy olyan lehetőség, amelyet vitatnak. A viták során pedig a legtöbbnyire a különböző erkölcsi – beleértve a deontológiai vonatkozásokat is –, a különböző világnézeti-ideológiai, valamint az ezekkel igencsak szorosan kapcsolatos jogi meg persze a hozzájuk szervesen kötődő politikai⁸ megfon-

⁸ A törvényeket meghozó politikustestületek ugyanis voltaképpen állandóan ki vannak szolgáltatva nem csupán a saját világnézeti meggyőződéseik többnyire automatikus kényszerének, de a mindenféle egyéb kihatások által manipulált és a szavazások eredményeit is folyamatosan meghatározó **közvéleménynek** – pontosabban a közvélemény előítéleteinek – is, amelyekhez többnyire igazodniuk kell. Nem szabad figyelmen kívül hagyni azonban, hogy ezt a közvéleményt is – voltaképpen többnyire teljes egészében – alakítják és formálják. A közgondolkodás végtermékei nem maguktól teremnek. Nem önmaguktól alakulnak ki és hatnak az olyan közzelfogásszerű benyomások sem, amelyek szerint az eutanázia lehetősége nagyjából olyan – persze: „természetellenes”, „felületes” és „túrhetetlen” – szabadság a meghalás módozataival kapcsolatosan, mint amilyen természetes más vonatkozásban az, hogy az emberek mindig megválogatják például a villamost, amelyre felszállnak... Egy szó sem esik ilyenkor „természetesen” arról, hogy – ellentétben a villamosokkal – a halált magát nem lehet sem válogatni, sem felcserélni vagy pedig arról „átszállni”... Esetleg csak azt – lehetne – némileg megválasztani, hogy hogyan is történjen meg. De ezzel kapcsolatosan is az így „kitermelt” közvélemény olyanfajta elképzeléssel van többnyire felszerelve, mintha az eutanázia valójában azt jelentené, hogy mármost a borongósabb vasárnap délutánokon alaposabban elkedvetlenedett embereket mondjuk a közeli euthanatológiai bizstróban kedélyes körülmények közepette – jutányos áron vagy egyenesen társadalombiztosítási szolgáltatásként – végérvényesen át- vagy túlségítik az élet összes fáradalmain/bonyodalmain... Ennek ellenére a felmérések gyakran arról tanúskodnak mégis, hogy az emberek döntő többsége támogatja az eutanázia valamilyen módozatát.

tolások merülnek fel és kerülnek előtérbe. Gyakran ún. filozófiai körítettségben. A kimondottan ontológiai-egzisztenciális természetű felvetések azonban szinte teljesen hiányoznak. Pedig már kezdettől fogva meglehetősen kérdéses az, hogy valójában mennyire is vannak vajon ezek az erkölcsi, deontológiai, világnézeti és ideológiai-politikai stb. felvetések, egyáltalán és igazán tisztában éppenséggel **önmaguknak** és éppenséggel a *halál általi* – és pedig eredendő és – nagyon is ontológiai természetű **meghatározottságával**?! Még kérdésesebb azonban, hogy vajon mennyire sajátítják el, teszik a magukévá, ill. „interiorizálják” és érvényesítik ők éppen önmaguk ezt a halál általi, nagyon is eredendő és egyenesen gyökérszerű – tehát: gyökeres! –, ismételt, ontológiai meghatározottságát?!

Közvetlen egzisztenciális – vagyis: közvetlenül **életbevágó** – „fontosságán” és súlyosságán túl, az eutanázia kérdésének és tematizálásának a tulajdonképpeni filozófiai, ill. aktuális létörténeti kitérítettsége mindenekelőtt pontosan abban áll, hogy mindez közvetlenebbül fordít(hat)ja vissza az etikát, a jogot, a világnézeteket – meg persze a filozófiákat, ill. a mindezeket „művelő” embereket! – az **önmaguk halálban, emberi halandóságban rejlő, nagyon is faktikus-tényleges és lényegi ontológiai eredetének a forrásvidékeihez**! És nyilván, ennek az eredetnek az explicit-történelmi feltáráshoz és felvállalásához is. Az eutanázia kérdése annak a belátásához is elvezethet, hogy – éppen ezért – ez az eredet, ill. forrásvidék voltaképpen sohasem lehet/válhat teljesen lefedhetővé és „uralhatóvá” (szabályozhatóvá és beskatulyázhatóvá) semmiféle etika, deontológia, jogrendszer, világnézet vagy eljárás stb. számára hanem – ellenkezőleg – csakis ennek az eredetnek az ugyancsak kizárólag filozófiailag lehetséges-hozzáférhető vizsgálata szolgáltathatja azt a – persze, mindig is történelmileg alakuló és megmutatózó, újrakérdező és újra megkérdő – nyitást is, amely révén mindezek az egzisztenciális régiók (etika, deontológia, jog, világnézet

stb.) – mindenkor kérdésesen, immár valóban és faktikusan is visszakapcsolód(hat)nak a maguk aktuális történelmi (ontológiai) gyökereihez és eredeteihez is. Ideértve annak a belátásának az eleve megnyíló lehetőségét és esetleg szükségességét is, hogy az eutanázia ontológiai gyökereinek a vizsgálatánál eleve nem „egyáltalán” vagy „általában” az „élet”-ből, hanem éppen hogy a **halálból**, ill. annak kimondottan a **meghalásként** – a maga meghalásaként – való **élethez-tartozásából** kell kiindulni.⁹ Az eutanázia eleve és egyáltalán nem valami máshoz... hanem pontosan az **éppen meghaló élethez**, valamint egyenesen magához a meghalás sajátos „megéléséhez” irányít és kötődik. Pontosabban: éppen ezt jelenti; egyébként is, többnyire **nem** az „élet”... hanem az **élő** hal meg... és csak emiatt lehet és van az **élet halálának** mint perspektívának súlya meg artikulált – de egyre tagolandó! – jelentősége is.

Tehát az eutanázia ontológiai-hermeneutikai specifikuma, ill. alapvető szituáltsága az éppen meghaló vagy az éppen magára, a – többnyire saját – meghalására is kimondottan tekintettel levő élő és élet ontológiai specifikuma. Azaz egyáltalán nem valamilyen általában vett (fogalmi) „élet” vagy valamilyen ugyancsak általában vett (fogalmi) „halál” ugyancsak „fogalmi” – és többnyire ellentézettség – specifikumairól van itt szó, amelyeknek azután a különböző (etikai, deontológiai, jogi, világnézeti stb.) „meghatározásait” szortíroznánk, hanem mindenekelőtt annak a belátásáról van inkább szó, hogy kizárólag és csakis **halandó lények** lehetnek olyanok, ill. azok, akik számára a kapcsolatok, az együttélés szabályai, „imperativusai” meg a „maximái” és általában mindenfajta törvényei vagy kötelességei és problémái egyáltalán és eleve értelemmel, valamint valóságos súllyal bírhatnak!!! Beleértve tehát azok betartását és áthágását és ter-

⁹ Nem pedig valamiféle – és inkább keretszerű – egyéni „öndeterminációhoz” való „jogból”.

mészetiesen mindezeknek a megjutalmazását vagy -büntetését is. Ezzel szemben, ha alaposabban belegondolunk, kiderülhet, hogy a valamiért éppen a „halállal” kapcsolatosan minduntalan előhozakodó „halhatatlan” terminus szükségképpen valami olyasmire vonatkozik (vagy legalábbis utalni próbál), ami – „meghatározás szerint” – az élő személy létét illetőleg **érinthetetlen**. Ezért már csak a meglehetősen tolakodó és hagyományosabb „metafizikai” indokokból sem árt ebbe – vagyis a „halhatatlan(ság)ba” – valóban alaposan belegondolni.

„Élettelen” halott persze csak az lehet, aki élt. A kövek, bár szintén élettelenek, mégsem halottak. A halál, a halott élettelen-sége is tehát valójában az emberi élethez tartozik, persze, mint annak az elvesztése, elvesztettsége. Nos, a halhatatlansággal is némileg hasonló a helyzet. Ugyanis az ún. metafizikai „örök létezők” (*aei ontá*, ahogyan Arisztotelész is nevezi őket)... nem feltétlenül „halhatatlanok” is egyben. Hiszen, meglehet, nem éltek – vagyis: nem élnek – sohasem. Halhatatlan is csak az lehet tehát, ami élt és ami – következésképpen – él is... szüntelenül vagy örökké. Az ilyesmit ugyanis épp azért hívjuk, ill. kell hívunk „halhatatlannak”, mert úgy gondolunk rá, mint ami – élve! – híján van a halálnak. Tehát mint ami mindörökké-élve van. Az ilyesminek az élő-léte – pontosabban: a „puszta élete” – az, ami feltétlen, ill. nem „függ” és nem is érinthető meg semmitől. Élő-léte semmiképpen nincs semmilyen kapcsolatban tehát a Semmivel. Mindannak, ami „halhatatlan”, a felszámolhatatlan és megszakíthatatlan folyvást-élő Hogyan?-léte is szükségképpen és teljességgel csakis: **indifferens lehet!** Lehet ugyan... „így” is meg „úgy” is, vagy lehet akár „ilyen” is meg akár „olyan” is... de, mindezek az ő számára csupán **esetleges** és **közömbös** eshetőségek „lehetnek” csupán. Semmiképpen sem lehetnének azonban az ő létében az élő-létéhez kapcsolódó, ill. ahhoz visszakötődő – vagyis valóságos és emiatt súllyal is bíró – **(élő-lét)lehetőségei**, amelyek tehát az ő élő-létét valóban

létszerűen érinthetnék vagy azt igazán, súlyosan és kockázatosan valahogyan befolyásolhatnák... „Halhatatlanságától” fogva úgysem kockáztatja, kockáztathatja az életét, az élő-létét soha és semmi. Ő maga sem kockáztathatja vagy teheti kockára az ő örök, halál nélküli élő-létét, életét.

Önmaga számára kimondottan, létszerűen és szükségképpen **mindegy**, ill. **súlytalan** tehát az, hogy Hogyan? is van meg az is, hogy Milyen? is mindaz, amire – mi emberek! – a „halhatatlan” terminussal – voltaképpen és többnyire nyilván gondolatlanul – utalgatunk. Mert valójában mindig lehetetlen az ő számára, hogy élve ne legyen, ill. hogy ne élve legyen. Függetlenül tehát attól – is! –, hogy Hogyan? is van ő élve, mindig, vagy akár éppen...

Szigorúan véve tehát a gondolkodás dolgát: a halhatatlannal semmilyen egyéb meghatározott minőség nem gondolható együtt, mint annak valamiféle „állandó” – tehát lényegében örök – élő minősége. Ezzel szemben ahhoz állandó – tehát „örök” – jelleggel, éppenhogy **bármilyen** (más) minőség, és éppenséggel **bármikor** társulhat... Csakis esetlegesen, ill. voltaképpen csakis súlytalanul, végtére is az örökbe, az örök élő-létbe vesző kimondott lét-nyomatalsággal és lét-súlytalansággal. Az ilyesminek tehát az ún. jóra vagy az igazságosságra vagy akár a jogosságra stb. való valamiféle „törekvése” – főként pedig az effajta törekvéseknek a valamiféle „állandósága”, ill. „szabályszerűsége” – teljesen érthetetlen meg teljesen értelmetlen is... Ha ugyan nem egyenesen fából vaskarika!

Mindenesetre, az ilyesmi – vagyis a halhatatlan – voltaképpen, teljes egészében és örökre „innen” van mindenféle „jó”-n vagy „rossz”-on, „igazságos”-on vagy „igazságtalan”-on, „jogos”-on vagy „jogtalan”-on stb. is. Úgyhogy ezekhez-ezekig tulajdonképpen nem is érhet – és pedig sohasem – el. Vagyis: „túl” sem kerülhet semmikor a „jó”-n és a „rossz”-on sem.¹⁰ Azaz:

¹⁰ Nietzsche Kant-kritikája természetesen ezzel a megfontolással is lényegileg számol.

nemcsak, hogy nem „alapozhatja” meg az „etikákat”, a „jogrendszereket”, a „világnézeteket” stb., hanem voltaképpen meg sem bírálhatja azokat. Hiszen tömören fogalmazva: nincs lehetősége halandóvá lennie-válnia sem! Még esetleges eshetőség gyanánt sem!

Tehát az olyasmi is, mint az „etika”, mint a „deontológia”, mint a „jog” és mint az igazságosság... csak és csakis az olyan létezők, lények számára bír egyáltalán értelemmel, súllyal, tétellel, jelentőséggel és hozzáférhetőséggel, akik a létükből kifolyólag valamiképpen arra „kényszerülnek”, hogy számukra az ő Hogyan?-létük is jelentéssel, súllyal és értelemmel bírjon, ill. rendelkezzen. Vagyis, az olyanok számára, akik halandóak, ill. meghalnak!

Értelem persze csakis az értelmezésben van meg lehet, és minden értelmezés voltaképpen kivetülés és kivetítés a lehetőségekre, a lehetségesre. A lehetőségek horizontját pedig legmélyebben éppenséggel a **lehetetlenség** lehetősége nyitja – kérdésesen! és faktikusan – meg. És ugyanaz tagolja mindvégig súlyosan tovább. Mint például a halál esetében.

A halál, a meghalás pontosan olyan tehát, ami a létezés legmélyében, illetve a legmélyéből eredendően tagol – bár többnyire és ténylegesen éppenhogy atematikusan, de mindenképpen az eredetükre és az **értelmükre** való ontológiai tekintettel – mindenféle etikát, ideológiát, deontológiát, jogot, politikumot sőt! „világnézetet” – és filozófiát-metafizikát is. Ezzel pedig sem az etikáknak, sem a jogrendszereknek, sem az ideológiáknak-politikáknak, sem pedig a deontológiáknak meg persze a világnézeteknek és a „metafizikáknak” sem ártalmas tisztában lenniük. Főként akkor nem, amikor éppenhogy a halálról – azaz: pontosan lényegük egyik „alapjáról”, forrásáról és gyökérzetéről – „ítélkeznek” magasan! Persze, ezeknek a vonatkozásoknak – legalábbis – a belátására az eutanáziával kapcsolatos meditáció éppenséggel kitüntetett tematikus és alkalmazott filozófiai alkalom lehet. Mert természetesen az eutanáziával kapcsolatos

tos – immár visszaforduló – fejtegetéseket is mindenekelőtt ezeknek a belátásoknak kell irányítaniuk. Hiszen: a halál ontologikumától, vagyis a halál faktikus metafizikumától függ, illetve: kell tulajdonképpen függenie a kérdésnek, hányadán is állunk mi az eutanáziával! És csak származékosan, ill. csak is másodlagosan attól, hogy miképpen illeszthető „az” vagy „ez” bele bizonyos világnézetek, „metafizikák” vagy „etikák”, „deontológiák” és ideológiák vagy jogrendszerek stb. többnyire *a priori*, mindig kész és alig kikérdezhető keretrendszereibe vagy azoknak az időszerű „továbbfejlesztéseibe”, ill. „aktualizálásaiba”.¹¹

Az eutanázia – ontológiai, egzisztenciális és hermeneutikai – szituáltságát tehát elsősorban a fentebbi megfontolások „paraméterei” képezik. Ugyanehhez szituáltságához tartozik hozzá továbbá az is, hogy – mint már említettük – az eutanázia tulajdonképpen kimondott, ill. egyenesen és közvetlenül **tematizáló** előrenyúlás és előrefutás magához az eközben ugyancsak kimondottan tematizált, ill. közvetlenül **meghalásként** értett és felvázolt – elsősorban – **saját** halálhoz. Amely ekképpen, ráadásul, a maga egzisztenciális közelségében, valamint a hozzá előrefutóhoz való kimondott hozzátartozásában lepleződik le és leplezi is le magát. Mint egyenesen az ő saját halála, amelynek sem a Hogyan?-ja, sem pedig – származékosan – a Mikor?-ja nemcsak, hogy nem „mindegy”... hanem pontosan és kimondottan az ezekkel a kérdésekkel kapcsolatos döntés **kérdéses** témáját képezi! Itt tehát már nincs és nem is merül fel a halállal kapcsolatos semmiféle „letagadás”, tőle való „elfordulás” vagy/és talán menekülés sem. Hiszen itt már kimondottan és valóban a halandóról, a halandó emberről van szó, aki többnyire éppen a halálán van vagy haldoklik. Vagyis nem pusztán – vagy „ál-

¹¹ Érdemes megjegyezni, hogy az eutanázia a halál, a meghalás ontologikumához – és metafizikumához – lényegében és természetesen a természetjogi elképzelések többnyire ontoteológiai vázlatai **nélkül** utal, ill. tartozik.

talában” véve – olyan emberről van szó, akinek ugyan az élete mégiscsak véges, de aki számára az egész élete folyamán az élet végének a neve legtöbbszörre egy olyan „fogalmi” „halál” vagy „halálfogalom”, amely azért mégsem jelent(i) – kell, hogy jelentse(n) – feltétlenül (a) meghalás(á)t (is)... Tömören szólva, az eutanázia inkább előrenyúlás, előrefutás, ill. felvázoló kivetülés, és nem „általában” vagy „egyáltalán” a halálhoz, ill. a halál sajátlagos lehetőségéhez, hanem sokkal inkább magához a valóban küszöbön álló **saját meghaláshoz!** Elsősorban a saját meghaláshoz való – **fogó** és **(meg)fogott** – tagolt előrefutás és előrenyúló kivetülés, amely, egyben, mintegy „maga elé hozza” az ember meghalás(á)t. Miközben – általa (meg)fogottan – szemtől szembe, éppenhogy öelötte, vagyis a halála előtt áll. Olyannyira, hogy látszólag az eutanázia csakis azt valósítja meg, ami egyébként – megintcsak látszólag – mindenképpen (éspedig „hamarosan”) megtörténne/megtörténik, hiszen a halandó, a haldokló – a halálán, a „végső stádiumban” levő ember – haldoklása végére is azt jelenti: meghalásban lenni, épp meghalni...

Eutanázián – még „technikailag” is – többnyire éppen azt a halált okozó, ill. halált eredményező orvosi vagy az orvos által „asszisztált” beavatkozást szokták manapság érteni, amelynek az eredményeképpen egy (kimondottan) gyógyíthatatlan és immár fizikailag és/vagy lelkileg és/vagy egzisztenciálisan súlyosan szenvedő beteg ember halálát, kegyeleti, ill. egyenesen a haldokló érdekére tekintettel levő megfontolásokból, viszonylag gyorsan és fájdalom nélkül előidézik.¹²

Ez a „meghatározás” persze a „tulajdonképpeni”, az „akaratlagosnak”, „közvetlennek” és szándékosnak is nevezett „aktív” eutanáziára, valamint arra a formájára vonatkozik, amelyet – lényegében helytelenül – „orvos által asszisztált öngyilkosság-

¹² Školka Enikő: *Aspecte ale asistenței bolnavului aflat în stadiul terminal – Posibilități, limite și dileme fundamentale* Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004, 23. o.

nak” neveznek. Ezek mellett még – ugyancsak főként technikai szempontból – a „közvetett” és a „passzív”¹³ eutanáziát is emlegetik, amely elsősorban bizonyos, egyébként lehetséges orvosi eljárások szándékos mellőzésében vagy felfüggesztésében/megszakításában áll.¹⁴

Tulajdonképpen „eutanáziának” az az aktív vagy passzív és halált okozó orvosi, ill. orvosilag felvázolt eljárás számíthat elsősorban, amelyet a beteg egyértelmű kérésére, ill. ez irányú döntésére való tekintettel kezdeményeznek vagy „mulasztanak” el. Azzal a pontosítással, hogy egy effajta igény, kérés vagy döntés, értelemszerűen egyben a (gyógyíthatatlan) beteg – testi, lelki, kognitív-egzisztenciális – szenvedéseinek a tényleges méreteiről és annak az ő számára ugyancsak tényleges elviselhetetlenségéről stb. is „árulkodik”. Gyakran azonban az effajta döntést és kérést nem maga a beteg – hanem valamilyen hozzátartozója vagy meghatalmazottja – hozza meg, ill. nyilvánítja ki, mivel maga a beteg ember immár döntésképtelen, vagy pedig – mint pl. a kiskorúak esetében – „jogilag” stb. nem számít kompetensnek. Ez valóban számos etikai, deontológiai és jogi problémát jelenthet, ám a dolog ontológiai és egzisztenciális jelentősége voltaképpen mégiscsak az, hogy lényegében a „környezet” halandóvá válásáról is tanúskodik.¹⁵ Ennek a szempontjából és ennek a függvényében teremtődik ekkor egzisztenciális döntésbeli kapcsolat, ill. hangolódás az immár – vagy a még – döntésképtelen haldokló személyes halálával is.

¹³ Anita Hocquard teljes joggal jegyzi meg, hogy az effajta „osztályozások” többnyire már eleve etikai-jogi kritériumoknak felelnek meg, úgyhogy kétséges, hogy ezek alapján lehetséges-e egyáltalán a dolgok ugyancsak etikai-jogi tisztázása. Annál is inkább, mert ezeket a kritériumokat tulajdonképpen kultúráként és országokként is más és másképpen értelmezhetik. Lásd: Hocquard, Anita: *Leuthanasie volontaire*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 11. o.

¹⁴ Školka, uo. 109–110. o.

¹⁵ A „környezet halandóvá válásával” kapcsolatosan lásd részletesebben Király V. István: *A halál és a meghalás...* Uo. 134–138. o.

Ebből kifolyólag az eutanázia tematizálásának a másik filozófiai-egzisztenciális kitüntetettsége éppen abban áll, hogy annak a kérdése mindenképpen magával vonja, ill. felveti a „környezet halandóságának” és halandóvá válásának a kérdéseit is. Pontosán arról van szó az eutanáziát illetően, hogy megtörténéséhez az azt igénylő embernek mások közreműködésére-segítségére van szüksége. Akik mindeközben csak úgy mérlegelhetik, ill. ismerhetik el és vállalhatják fel hitelesen-tartalmasan az éppen aktuális kérés mindig egyedi megalapozottságát és értelemszerűségét, ha azt a halandóságra, ill. – közvetve – a saját maguk halandóságára és saját maguk tényleges meghalásának a lehetséges – „hasonló” – módozataira is kivetítik. Ha tehát az eutanázia a halandóvá válás egyik kimondott lehetősége és módozata, akkor az mindenképpen nem pusztán egy elszigetelt „egyed” vagy egy önmagába zárult „Ego” halandóvá válását, hanem egy meghatározott módon és szélességben strukturálódó világ halandóvá válását is jelenti és implikálja mindig!¹⁶

Mindenképpen: az eutanáziában nem pusztán és nem egyáltalán a halál, ill. a meghalás az, ami valóban már kikerülhetetlen „küszöbön állóként” fedődik fel és ragadtatik meg, hanem annak az előrelátható Hogyan-ja is, beleértve természetesen a meghalás „várható” vagy „előrelátható” Mikor?-ját is! Éspedig pontosan **ennek** a halálnak, **ennek** a meghalásnak az **ehhez** a meghatározott emberhez, valamint annak a saját emberi életéhez, az ő maga (jelenvaló) lét(é)hez tartozó, ill. azzal kapcsolatos kimondott méltatlanságában vagy egyenesen annak a lehetséges emberi méltóságában. Ezen odatartozás egyetemességének – tehát: a világra utaló reflexivitásának is – a körvonalazottságában! Abban az emberi méltóságban, amely egyébként éppen a halál

¹⁶ Ezért az eutanázia „elvi” vagy eleve eldöntendő jogi, esetleg valamilyen deontológiai és „erkölcsi” tilalma közvetve az illető jogi, ill. deontológiai és erkölcsi világ „halandóvá válásának” a problematikusságáról is árulkodik mindig!

emberi egyetemessége révén és éppen a meghalásban kap különleges súlyt és hangsúlyt. Hiszen itt és ilyenkor sohasem valamiféle időleges méltóságsértésről vagy méltóságvesztésről van szó, hanem olyanról, amely éppenséggel az élet bevezetését, befejezését érinti és mint ilyen – közben! – egzisztenciálisan az élet egészére is visszasugárzik.

Amikor az élethez való jog (biztosítása) mellett a halálhoz, a meghaláshoz való jog biztosításának a problémáit firtatják, akkor voltaképpen ismét – bár meglehetősen külsődlegesen – van szó arról, hogy amennyiben a halált valóban és komolyan az élethez tartozó sajátos valamiként – azaz: annak a ténylegesen megélt végeként, tehát az élet ténylegesen megélt végét-éréseként – ragadjuk meg, akkor az emberi élet emberhez méltó méltóságaihoz annak a méltó befejezése is valóban hozzátartozik. Vagy legalábbis hozzátartozna! Az eutanázia tehát mindenekelőtt lehetőség. Ez azt is jelenti, hogy „feltétlen érvényessége” sincsen. Nem és nem is lehet a meghalás kizárólagos vagy „egyetemes” módzata. Ennek ellenére lényeges, hogy az eutanázia valóban olyan lehetőség, amely pontosan a halálnak a nagyon is sajátos és ontológiai-egzisztenciális lehetőség-mivolta közepette tagolódik.

A legkörvonalazottabb mélységgel és világossággal egyáltalán a halál sajátos lehetőség mivoltát az emberi lény számára filozófiailag bizonyára – mint erről már szó is volt – Martin Heidegger fedte fel és elemezte. Eszerint a halál lehetőség mivoltának az első ontológiai, ill. egzisztenciális sajátossága az, hogy a halál lehetősége biztos, ill. **bizonyos** lehetőség. Nem fordulhat elő, hogy ne legyen, ne történjen meg... ezáltal – a halál egyben **meghaladhatatlan** lehetőség is.¹⁷

Mindezek függvényében világos, hogy az eutanázia kapcsán, tulajdonképpen magában az eutanáziában értelemszerűen a ha-

¹⁷ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 430. o.

lálnak úgy a bizonyosságát, akárcsak meghaladhatatlansága is kimondottan érvényesíthető és megragadható. Miközben az eutanáziában igencsak tagolt erőfeszítés körvonalazódik arra való tekintettel is, hogy a halálnak a **meghatározatlanságát**¹⁸ csökkentsék, ill. egyenesen felszámolják. Márpedig a halál lehetőség mivoltának a meghatározatlansága Heidegger szerint is pontosan arra vonatkozik, illetve egyenesen azt jelenti, hogy annak éppen a Mikor?-ja meghatározatlan és többnyire meg is határozhatatlan. Ezzel kapcsolatosan pedig Heidegger kiváltképpen azt meríti fel, hogy a mindennapiságban – eme tényleges meghatározhatatlanság ürügyén – a jelenvalólét többnyire éppenhogy **menekül** a halál(a), Mikor?-jának a meghatározásameghatározottsága elől...¹⁹ Ha azonban az eutanázia valóban és pontosan a meghalás Hogyan?-ja, Miként?-je feletti kimondott és körvonalazott döntést, valamint pontosan ilyen irányú ténykedést jelent, akkor értelemszerűen a meghalás előrelátható Mikor?-ját is szükségképpen érinti. Éspedig meglehetősen felvázolt és tagolt, ill. „kiszámítható” és ténylegesen „ki is számított” módon. Vagyis a halálnak mint meghalásnak az eutanázia gyanánt tagolódo lehetőségében a halál lehetősége egyrészt megőrzi és meg is erősíti a maga biztos-bizonyos, valamint meghaladhatatlan mivoltát, másrészt pedig lényegében felszámolja annak a meghatározatlanságát – úgy a halál, a meghalás Mikor?-jára, akárcsak elsősorban annak a Hogyan?-jára való tekintettel! Úgyhogy az eutanázia eleve és semmiképpen sem tekinthető a halálhoz való, valamiféle „menekülő”, **hiteltelen** viszonyulás-

¹⁸ Uo. 441. o.

¹⁹ „Ez a meghatározás azonban nem jelentheti azt, hogy kiszámítjuk az elhunyas mikor-jának a bekövetkezését. A jelenvalólét inkább menekül az ilyesfajta **meghatározás elől**. A mindennapi gondolkodás a bizonyos halál meghatározatlanságát olyanképpen határozza meg, hogy a meghatározatlanság elé a legközelebbi hétköznapi átlátható sürgős elintéznivalóit és lehetőségeit tolja.” Uo. 441. o. (Kiemelés tőlem – K. V. I.)

nak, amelyet ráadásul nem is „szabályozni”, hanem végeredményben kényelmesen csak tiltani és büntetni kellene...

Ellenkezőleg, az eutanázia éppen hogy a halál sajátos lehetőség mivoltának, a **vonatkozásnélküliségének**²⁰ az egyenes és kimondott felvállalása. Hiszen aki dönt – és akik döntenek – a döntésben ilyenkor valóban és kimondottan „a végnél, a végénél tartózkodik”/tartózkodnak,²¹ mint bizonyos és immár – kimondott „lenni-tudásként” – meg is határozott, fel is vázolt, valóban és faktikusan végső lehetőségnél, amelyet nagy egyértelműséggel – és pontosan meghalásként! – „egyedül neki magának kell magára vennie”.²² Ekkorra már – „A halál nem pusztán csak ‘hozzátartozik’ a saját jelenvalóléthez, hanem arra *mint egyedülire tart igényt*.”²³ Ekkor tehát a halál, a saját halál egyúttal mint a **legsajátabb** lehetőség is lelepleződik, felfedődik és **fel is vállalódik**.²⁴ Mint ami a mindenkori meghalóra (ill. énrám), azaz saját magára (vagyis saját magamra) tart és tartozik.

A halál, a meghalás „vonatkozásnélkülisége”, valamint az az ezzel is kapcsolatos körülmény, hogy a halál, a meghalás a jelenvalólétre mint „egyedülire” tart igényt, egyáltalán nem jelenti – Heidegger számára sem – azt, hogy ne lenne semmiféle „**interperszonális**” súlya, jelentése vagy jelentősége. Azonban ezek az interperszonális jelentések, ezek az „értelmek” stb. távolról

²⁰ Uo. 441. o.

²¹ Uo. 445. o. Az itt kifejtett heideggeri elemzések azt is szemléltetik azonban, hogy még Heidegger sem tulajdonított megfelelő egzisztenciális analitikai jelentőséget a meghalás meglehetősen sajátos problematikáinak. Mindez persze főként azzal magyarázható, hogy Heidegger mindvégig elsősorban – és jogosan! – amellett kardoskodott, hogy a jelenvalólétnek nem pusztán életének e végső és immár mondjuk „gyógyíthatatlanul beteg” „végső” fázisában, hanem a maga lehetséges egészletére való tekintettel kell(ene) „halandóvá válnia”.

²² Uo. 448. o.

²³ Uo. 448. o.

²⁴ Uo. 448. o.

sem befolyásolhatják vagy számolhatják fel azt az alapvető önmagamra utalást, ill. hogy márpedig és mindenképpen a halálomat, a meghalásomat csak és csakis önmagamnak lehet és kell magamra vennem, és hogy azt egyébként sem, semmiképpen nem ruházhatom, testálhatom át másra vagy másvalakire. Azaz: a halálomat éppen meghalásként kell magamra vennem. Az ilyesmi kiváltképpen az önmagunk-előzésnek, ill. az előrefutásnak az olyan egzisztenciális módozataiban történik meg, amelyek közvetlenül ezt tematizálják és érvényesítik... Mint pl. a végrendelkezés, ill. főként az esetleges eutanáziával vagy például az „ártatlanabbnak” tetsző temetkezési ceremóniákkal, temetkezési módozatokkal kapcsolatos végrendelkezés és döntés.²⁵

De min is alapszik voltaképpen az ilyen végrendelkezéseknek, ill. egyáltalán a végrendelkezésszerű döntéseknek a **mások** számára való – azaz: az őket bevonó, sőt, az őket egyenesen **kötelező – tulajdonképpeni** érvényessége? Vajon a végrendelkezéseknek még mondjuk a jogi érvényessége is lényegében és eredetében nem csakis a fentebb felvázolt ontológiai alapokon születhet-e meg és érvényesülhet is mindig? Hiszen voltaképpen mi másra alapozódhatna pl. a saját meghalásomra – esetleg eutanáziámra – vagy „egyszerűen” csak a saját temetésem „megrendezésére” vonatkozó végrendelkezéseimnek a mások, az azt végrehajtók, az azt érvényesítők számára való érvényessége, ha elsősorban nem éppen arra, hogy ők („interperszonálisan” ugyan, de) belátják, ill. el is ismerik és fogadják a dolognak – azaz: a meghalásomnak, a halálomnak, ill. az azzal kapcsolatos ügyeknek – a lényegében, de nem „kizárólagosan” – **én-hozzám- és énreám-tartozását!** És arra, hogy pontosan emiatt „érezik” ők saját magukat is – bizonyára többnyire „fájdalmasan”,

²⁵ Azaz, hogy hova, hogyan, milyen állapotban (pl. elégetve, elhamvasztva vagy nem), milyen – „világi” vagy „vallásos” – ceremóniákkal vagy ceremóniák nélkül stb. temessenek el.

nyomasztóan, de lényegileg – **kötelezve** az én ez irányú rendelkezéseimnek, döntéseimnek a maradéktalan betartására, ill. érvényesítésére! Ebből azonban elsősorban és pontosan az a leglényegesebb következtetés ered, hogy végeredményben a halállal, a meghalással kapcsolatos interperszonális ún. „vonatkozások” is pontosan a halál, a meghalás ontológiai **vonatkozásnélküliségének** az egyébként egyetemes alapjain, valamint annak az értelmében körvonalazódnak és körvonalazódhatnak csupán! Az interperszonalitás határozza meg ugyanakkor a meghalónak, a haldoklónak a (saját) meghalására vonatkozó – vonatkozásnélküli! – választásai, döntései mások számára (orvos, thanatológiai gondozó, közjegyző, jogász, közelálló családtag stb.) való interperszonális **imperatív** jellegét és lényegi érvényességét is. Tehát elsősorban nem valamilyen „esetlegesen érvényben” levő erkölcsi szokás- vagy jogi szabályzatrendszer. Ugyanerre reagál, ill. ugyanezt „epifenomenalizálja” pl. a halálos ágyban kinyilvánított kívánalmak „feltétlen” érvényessége iránti általános tisztelet is.

Tehát éppen mert a meghalás magánvalóan **vonatkozásnélküli**, csak azért, ebből eredően bír a halandónak vagy az éppen haldokló meghalónak az ezzel (is) kapcsolatos döntése sajátos **interperszonális** súllyal, érvénnyel és tagolódással, **mások**, a **másik** – elsősorban a közelállók, ill. a mellette-körülötte levők (pl. az ápolók, az orvosok, hozzátartozók stb.) számára is. Egyébként az ilyen döntés inkább valamiféle – legalábbis részben mindenképpen „külsődlegesnek” megmaradó – „egyezkedésszerű” ügylet lehetne. A valóságban éppen hogy nem lehet nem tekintettel lenni az ilyesfajta – rendelkező – döntésekre, vagy pusztán külsődleges viszonyban maradni azokkal! Ugyanezért tevődik át döntésképtelenség esetén az ilyen döntés éppen a közelállók hatáskörébe – mert mindig konkrétan, ill. *phronésis*-szerűen szituálódó és körvonalazódó „élettörténeti” interperszonalitást és effajta közösséget nyilvánít ki, ill. kép-

visel. Olyan interperszonalitást, amely tematikusan egyrészt a meghaló meghalásának a vonatkozásnélkülisége értelmében, másrészt a vele való élettörténeti mellette, együtt-levésből nyer voltaképpen egzisztenciális – tehát nem feltétlenül „jogi” – **jogot** és alapot is arra, hogy ő (vagy ők) a döntést magára/magukra átvállalva eme választását/választásukat valóban megtegye/meghozzák. És arra is, hogy – a lehetőségekhez mérten – kieszaközljék, hogy az illető döntés ténylegesen is érvényesítődjék.

Az eutanázia körülményei közepette szükségképpen konstituálódó interperszonalitás természetesen nem merül ki csakis a fentebb említett vonatkozásokban. Sőt, többnyire ténylegesen és gyakran elsősorban éppen hogy azzal a személlyel kapcsolatos, aki „elvégi”, aki kimondottan végrehajtja... Vagy éppen segédkezik abban. Ezzel kapcsolatos, ezért ugyanilyen lényeges annak a kihangsúlyozása, hogy ez az interperszonalitás (is) a lehető legteljesebb mértékben **reflexív**! Hiszen a tényleges interperszonalitásnak éppen az a hitelességi feltétele, hogy a maguk részéről ezek a személyek is – személyesen is! – ugyancsak hitelességre törekvő viszonyban-kapcsolatban legyenek **a saját halandóságukkal**, azaz a saját maguk, előretekintve ténylegesen meghalásként felvázolt – bár (egyelőre) nem „aktuális” – halálával is! Csak így és csak ebben a légkörben, ill. kontextusban születhet meg számukra az „aktuálisan” éppen a halálán levő másik személynek-egzisztenciának az eutanázia-igényével való minden tulajdonképpeni – **mérlegelő** – **találkozása** is! Ezért az eutanázia nem is jelent – legalábbis ebben a lényegi vonatkozásában – mást, mint a jelenvalólétek egy meghatározott **találkozását** a maguk – és az egymás – biztos-bizonyos, meghaladhatatlan, és/de magát az elhalálózást illetőleg sohasem előre lefedhető-uralható – ezért és eközben vonatkozásnélküli! – saját halandóságában. Olyan találkozást, amelyhez és amelyben: lényegében mindegyiküknek és mindannyiuknak kimondottan „halandóvá” lehet és kell válniuk.

Emiatt a „döntés” sohasem származik csupán a külsőként értelmezett és már meglevő – vagy meg-nem-levő – jogi, deontológiai stb. rendelkezések „kereteiből”..., hanem aktuálisan mindig csakis azokból az ontológiai-egzisztenciális forrásokból fakadhat, amelyekből, rejtetten és többnyire belátatlanul, valamint felvállalatlanul, de voltaképpen ezek a szabályozók maguk is származnak. És amelyekből kifolyólag az érvényességüket és a hitelességüket is lényegében elnyerik. Mindez távolról sem jelenti, hogy ebben a végső formájára-állapotára való tekintettel valóban interperszonálisnak bizonyuló döntésben, ill. annak a közösségében-találkozásában részt vevő személyek – már csak a helyzetek, ill. „szerepek” meglehetősen radikális különbözősége okán is – azonos súllyal rendelkezzenek, szerepelnének!!! Végeredményben kizárólag az „egyikük” haláláról van aktuálisan szó! De azt sem jelenti, hogy pusztán külsődlegesen, tehát csupán a keretszerűen felvázolódó személyes jogokhoz – mondjuk a „méltó meghalás” sok helyen egyébként is hangosan vitatott „jogához” – rendelhetnénk itt más személyeket (pl. az orvost, a közelállót stb.) terhelő – ugyancsak pusztán keretszerűen kodifikált – „deontológiai” – kötelességeket.

Ellenkezőleg, inkább a személyi jogok, valamint a kötelességek lényegi-tartalmi-minőségi **találkozásáról** kellene itt is beszélni, hiszen amikor egyrészt a méltó meghaláshoz való jogról van szó, akkor erről nem pusztán – és sohasem! – az éppen haldokló és esetleg az eutanáziáját aktuálisan igénylő személy jogaként van szó, hanem olyasmiként, ami egyrészt személyként – szükség esetén – magát az orvost vagy akár a jogalkotót is nyilván megilleti-megillette. Másrészt, ezzel együtt, mint már említettük, azt is fel kellene vetni, hogy az eutanázia – már pusztán a maga interperszonális kérdésként való felmerülésével – egyben kikerülhetetlenül implikálja mindegyiküknek a saját maga halandóságához, saját maga

halálához-meghalásához való (autentikus vagy nem autentikus) viszonyulása körvonalazott lehetőségét is. Ami tehát személyesen például az orvos személyét vagy egy másik közelálló személyét is érinti. Ezért is eleve téves az ún. „eutanázia-probléma” középpontjába az ún. orvosi deontológiai kérdéskört és ezzel együtt az orvos személyét állítani.²⁶ Az eutanázia-kérdés középpontjában ugyanis nem áll és nem is állhat sohasem más, mint az éppen halálán levő és a meghalása méltóságát eutanázia gyanánt igénylő-követelő ember,²⁷ akit az eutanázia ténylegesen a meghalás lehetséges méltóságához segít.

Mindenesetre az eutanáziával kapcsolatos vitákat és megfontolásokat csakis a halál, a meghalás sajátos ontologikumával, ill. egzisztencialitásával és metafizikai fakticitásával kapcsolatos belátásoknak kell(ene) irányítaniuk. Hiszen ez – és csakis ez! – világítja meg, hogy voltaképpen **kihez is tartozik a halál!**..., hogy miképpen tartozik hozzá az ember a maga halálához, ill.

²⁶ Arról nem is beszélve, hogy ily módon egyrészt az „orvos” személye is teljesen absztrakt, elvont személy marad. Hiszen, egyáltalán nem minden és „mindenfélé” orvosról – pl. nem fogorvosról, nem boncolóorvosról és nem is szépségszobrászról stb. – van többnyire szó az eutanázia esetleges, ill. lehetséges „végrehajtója” gyanánt, hanem mindenekelőtt olyanról, aki – mellesleg éppenhogy **saját döntései** alapján – már eleve azoknak a betegségeknek a kezelésére szakosodott, amelyek esetében meglehetősen valószínű a gyógyíthatatlan esetek előfordulása, vagy pedig amelyek az orvostudomány mindenkori állása szerint már eleve gyógyíthatatlannak minősülnek. Amelyek kezelése már eleve nem is gyógyítás tehát, hanem inkább tünetkezelés, ill. kísérleti kutatás. Másrészt az is alaposan kérdéses, hogy egyáltalán maguk a deontológiai megfontolások és vonatkozások eleve és automatikusan erkölcsiek-e? A deontológiai vonatkozások kodifikációi ugyanis éppenhogy a **személytelenség absztrahálva** fogalmazzák meg előírásaikat, úgyhogy cselekvő alanyaik is inkább az átlagosság általában vett – és mögéjük megbúvó – mechanikumai, mint „ez” és „ez” a meghatározott, a hivatását konkrét személyében gyakorló (szak)ember.

²⁷ Az orvos személyének, ill. az orvosi deontológiai kérdéseknek az eutanáziával kapcsolatos kérdések középpontjába állítására, ill. ennek a tévességére a legmeggyőzőbben Lippai Cecília hívta fel utoljára a figyelmemet az *Eutanázia, jelenvalólét és necro-philía* c. mesterképzős dolgozatában (kézirat).

hogy miképpen tartozik az emberhez a saját halála! Az ilyesmi persze a halállal, a saját halál meghalásával kapcsolatos „döntések” kompetenciaterületeit, ill. kompetenciabirtokosait is körbeszabja! Röviden: elsősorban mindenki, ill. bárki csakis a saját halálával, a saját maga meghalásával kapcsolatosan hozhat, ontológiailag és egzisztenciálisan is „megalapozott”, így és ennyiben mások számára is jelentéssel és érvényes döntéseket. Eme döntéseknek a „mások számára való érvényessége” pedig csakis azt jelenti és jelentheti, hogy az egyedül kompetens döntéshozó döntésével kapcsolatosan tulajdonképpen nincsenek és nem is lehetnek egyéb „etikai”, „deontológiai”, „jogi” stb. megbízások vagy mérlegelő kötelezettségek, mint a szóban forgó döntés – az egyén saját halandóságára is tekintettel levő és mérlegelő – érvényesítésének az előmozdítása. Mégha ez a konkrét egyén halál(á)nak a – pillanatnyi, hiszen másféléről nem is beszélhetünk – megakadályozásától való tartózkodást jelenti is. Ebben pedig mindenféle „halál-etika”, „thanatológiai deontológia”, ill. valóban hitelességre törekvő jogi szabályozás voltaképpen kompetenciája is – lényegében – kimerül, ill. ezen felül csakis az eutanáziával való esetleges visszaélések lehetőségeinek a megakadályozására stb. korlátozódik. Csakhogy az eutanáziával való visszaélések lehetősége még nem ok annak az elvetésére is, persze annak elfogadására sem. Annál is inkább mert az ilyesmi – vagyis az „eutanáziával való visszaélés” – már nem eutanázia, hanem többnyire valóságos gyilkosság. Erre való tekintettel kell tehát az eutanáziát szabályozni és felügyelni is, ideértve a halálnak az ún. „pedagógiai” funkcióit is, amelyeknek a „hasznában” azután, mi emberek – akár a filozófusok buzdításaira is hallgatva –, valóban mintegy „tanítómesterré fogadhatnánk” végre a halált. Azaz ezekben a „funkciókban” a szabályozók és a felügyelők akár pedagógiailag is segédkezhetnének valóban halandóvá lenni, halandóvá válni az egyébként mégiscsak – úgyis – véges életű emberi lényeknek, azok élő, ill. eljövendő generá-

cióinak.²⁸ Hiszen az etikus aggódók, a metafizikusok, a deontológusok, valamint a jogtudorok és az ideológiák meg a világnézetek dörgedelmes hirdetői maguk is halandók. Úgyhogy öneik is előbb-utóbb a halállal, a meghalással, tehát a maguk meghalásával kell majd, így is, úgy is, „elszámoltatniuk” a halál, a halandóság által – ontológiailag! – mindenképpen megalapozott, ill. az abból – ugyancsak ontológiailag! – mindenképpen eredtetett etikai, ideológiai, jogi, világnézeti stb. „rendszereiket”. Annál is inkább, mert egy effajta – és egyre többek által szorgalmazott – pedagógia érvényesülése, valamint az eutanázia-kérések számának az esetlegesen várható statisztikai megnövekedése között semmiféle közvetlen „szociológiai” kapcsolat nincsen. Ez ugyanis számos egyéb tényezőtől sokkal közvetlenebbül „függ”. Például attól, hogy mikor mennyi olyan ember kerül életének a végső stádiumába, akinek a betegségei okozta szenvedései már valóban méltatlanoknak és elviselhetetleneknek bizonyulnak...²⁹ Vagy attól, hogy egyáltalán mikor, hol és mennyire tájékoztatják,

²⁸ Ami a thanatológiai nevelést illeti, az persze egyaránt vonatkozik a mindenféle nevelési intézetekben, iskolákban és az egyetemeken elvégzendő munkára. Beleértve a „szakemberek” képzését is, hiszen a végső stádiumban levő emberek gondozása és „ellátása” sajátos felkészültséget, kompetenciát igényel. Úgy a kimondott szakemberek, akár csak az illető hozzátartozói részéről. Ez utóbbiak tájékoztatása, tanácsadása stb. is effajta nevelési feladatnak számít. De nemcsak erről van szó, hanem a médiák csatornáin felvállalt tájékoztatásról és nevelésről is. Ebből a szempontból pedig nagyon érdekesek azok a már évek óta folyó próbálkozások, amelyeket a BBC, ill. a *Discovery Chanel* kezdeményezett a maga ún. „thanatológiai” filmjeivel, és amelyek sokkal inkább tudományos és dokumentumértékű produkcióknak, mint egyszerűen csak „népszerűsítő” alkotásoknak tekinthetők.

²⁹ Bár nem feltétlenül tanácsos, ill. célravezető dolog ilyenkor „statisztikákba” vagy „százalékokba” bonyolódni, mégis megjegyezhetjük, hogy a Hollandiában elvégzett ez irányú kutatások és felmérések meglehetősen egyértelműen bizonyítják például, hogy az eutanáziakérések számának az alakulása mindenekelőtt a paleatív gondozás eredményességétől, vagyis az elviselhetetlenül kínzó tünetek méltányosan eredményes kezelésétől függ. (Hollandiában persze csak azért lehet effajta „valóságos” kutatásokat végezni, mert ott már jogilag szabályozottan engedélyezett az eutanázia. Ott, ahol ilyen jellegű engedélyező szabályozók nincsenek, nem lehet az eutanázia dolgát még tanulmányozni sem. Ez persze azt is jelenti, hogy az

világosítják fel az igencsak szenvedő beteg embereket a betegségük valódi természetéről, annak a tényleges „állapotáról” és bajainak-szenvedéseinek a várható kimeneteléről, ill. az ezzel kapcsolatosan ugyancsak várható – a meghatározására való tekintettel lényegileg a beteg „informált” belátására „érdemes” – emberi méltóságot érintő következményeiről.³⁰

eutanázia minden tilalma voltaképpen a konkrét tanulmányozása hiányában érvényesül. Hiszen ilyen körülmények közepette nemigen van mit és főként hogyan tanulmányozni – leszámítva a „véleményeltározásokat”. Mindez ráadásul éppen ezeket az állapotokat állandósítja.) Lásd: Georges, Jean-Jacques; Onwuteaka-Philipsen, Bregje D.; van der Wal, Gerrit; van der Heide, Agnes; van der Maas, Paul J.: *Differences between terminally ill cancer patients who died after euthanasia had been performed and terminally ill cancer patients did not request euthanasia*. In *Palliative Medicine*, nr. 19, 2005, 578–586. o. De más kutatások is hasonló eredményekre vezettek. Lásd még: Johansen, Sissel; Holen, Jacob Chr.; Kaasa, Stein; Havard Loge, Jon; Matersvedt, Lars Johan: *Attitudes toward, and wishes for, euthanasia in advanced cancer patients at a palliative medicine unit*. In *Palliative Medicine* vol. 19, 2005, 454–460. o.

³⁰ Számos országban – például Romániában, de máshol is – szerteágazó deontológiai aggodalmak közepette nem számít az orvosi kötelességek sorába a beteg ember – saját egészségi állapotára vonatkozó – közvetlen és valószínű tájékoztatása. Természetesen főként a gyógyíthatatlan, a degeneratív, ill. a közvetlenül halált okozó betegségekről/betegekről van szó. A „tájékoztatás” többnyire kimerül a családtagok, ill. a hozzátartozók informálásában, az ő belátásukra és „kompetenciájukra” bízva magának a beteg embernek az esetleges felvilágosítását is. Ilyen körülmények közepette természetesen az eutanázia „kérdése” és „lehetősége” is csak meglehetősen „sajátosan” merülhet fel. Lásd még: Dominique, Thouvenin: *Le secret médical et l'information du malade*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1982, 167–198. o. Ezzel szemben az Amerikai Egyesült Államokban, Kanadában, Japánban stb. többnyire orvosi kötelességként van előírva a betegek közvetlen személyes tájékoztatása. Ennek a nagyon is deontológiai mentalitásnak az egyik következménye éppen az ún. *Hospicerendszer* kiépülése és folyamatos fejlődése-fejlesztése volt. Ez azonban egyáltalán nem valamiféle „alternatívája” az eutanáziának! Sőt, ebben a rendszerben többnyire a betegek öngyilkosságát sem akadályozzák kimondottan meg. Azt is előzetesen és egyértelműen tisztázzák többnyire, hogy a beteg kit hatalmaz fel az életével, ill. az állapotával kapcsolatos döntésekre az esetben, ha betegségének a kimenetele immár a döntésképpességét is aláássa. Mindaddig azonban a *hospice*-betegek eleve írásban rögzíthetik azon akarataikat, hogy milyen körülmények között kívánják, hogy életük meghosszabbítása

Mindenesetre: az eutanáziát lényegileg az különbözteti meg a gyilkosságtól, hogy többnyire a haldokló, a halál küszöbén levő – ill. a maga halandóságához küszöbön állóként egzisztenciálisan előrefutó³¹ – ember kimondott döntése nyomán, ill. annak vagy a képviselőjének a kimondott kérésére – tehát nem csak a beleegyezésével, hanem lényegében az ő döntésbeli kezdeményezésére – történik meg. Szemben tehát a gyilkossággal, az eutanázia semmiképpen nem számolja fel a saját halállal való vonatkozás nélküli szembesülés lehetőségeit.³² Az öngyilkosságtól pedig az eutanáziát az különbözteti lényegében meg, hogy az eutanázia nem számolja fel a halál, a meghalás hangsúlyozottan metafizikai faktum mivoltát és nem változtatja azt – mint az öngyilkosság – *brutum factum*má.³³ Bármennyire is nevezzék – átvitt értelemben és voltaképpen tévesen – az eutanázia egyik módozatát „orvos által asszisztált öngyilkosságnak”. Hiszen pusztán arról van ezekben az esetekben is szó, hogy egyrészt a halált okozó szert, valamint annak a célravezető „adagjait” or-

érdekében szakítsák meg a már folyamatban lévő, ill. ne kezdeményezzenek újabb „kezeléseket”. Lásd: Školka Enikő. Uo. 103–104. o. „Azáltal, hogy a beteg *hospice*-rendszert választja, ő egyben kinyilvánítja saját halálának az elkerülhetetlenségét is, és elfogadja, hogy betegségének a megállítására többé már nem kezdeményeznek kísérleteket.” Apud: Školka E. Uo. 103. o.

³¹ Semmi rendkívüli nincsen, ill. nem is lehet abban, ha egy egyébként még „teljesen egészséges” ember arra a lehetőségre gondolva, hogy ő talán majd a döntésképpességét is fenyegető vagy alááso betegségben fog esetleg gyógyíthatatlanul szenvedni, erre való tekintettel „előre” rendelkeznek azzal kapcsolatosan is, hogy milyen – ilyen! – körülmények között részesüljön majd eutanáziában.

³² Az eutanázia és a gyilkosság különbségeire a későbbiekben hamarosan részletesebben is visszatérünk.

³³ Ez az eutanázia és az öngyilkosság közötti lényegi „különbség”, és nem az, hogy az öngyilkos „esetében” mondjuk nem állapítható meg egy gyógyíthatatlan betegség fennállása... ahogyan ezt a kérdésben kutakodó néhány orvos gondolja. Lásd például: Mystakidou, Kyriaki: *The evolution of euthanasia and its perception in Greek culture and civilization*. In *Perspectives in Biology and Medicine*, Vol. 48, nr. 1, 2005, 95–105. o.

vosi szakmai hozzáértéssel állapítják meg, másrészt pedig arról, hogy azt az illető beteg lényegében saját kezűleg adminisztrálja saját magának. Tulajdonképpen tehát nem is elszigetelő-elszigetelt öngyilkosságról, hanem speciálisan meghatározott interperszonális euthanatológiai közlésről, **kommunikációról** és segédletről van szó.

Ettől függetlenül, az eutanázia megelőzően tagolódó, ill. közvetlen jelenvalólete többnyire mégis a (már) beteg – és pedig a már gyógyíthatatlan és betegségének és az életének a „vég-ső stádiumában” levő – jelenvalólet. Ő tehát nem – vagy nem „kimondottan” – a kierkegaard-i értelemben vett „halál-beteg”, hanem többnyire ténylegesen a halálosan beteg, a beteg a halálánál levő ember. Vagyis, mindenképpen a „páciens”, nem másvalaki. De nem is az Akárki! Hiszen az eutanázia jelenvalólete a maga halandóságát és meghalását is felvállalva egzisztenciálisan egyenesen maga dönt!

Az eutanázia tehát – mint mondtunk – lehetőség. Mint ilyen, semmiféle „feltétlen érvényessége” nincsen, ettől azonban még valóságos, faktikus lehetőség. Azonban most már az is láthatóvá válik talán, hogy az eutanázia faktikus-valóságos lehetősége lényegében olyasmi, mint amit Arisztotelész – és az ő nyomán Hans-Georg Gadamer is – *phronésis*-ként értelmeztek. Márpedig a *phronésis* pontosan az az alapvető és lényegi erkölcsi-gyakorlati belátás, amely tulajdonképpen mindig a konkrét szituációra irányul, és mint ilyen, eleve „nem rendelkezhet a megtanulható tudás előzetességével”.³⁴ A dolog ilyenkor ugyanis mindig megköveteli az „önmagunkkal való tanácskozást”.³⁵ A *phronésis*-nek az alapjaiban van tehát benne a megér-

³⁴ Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 38. o.

³⁵ Uo. 227. o.

³⁶ Uo. Az eutanázia kérdésének a *phronésis* szempontjából való megvilágítását főként Sipos Erika szorgalmazta a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen 2005 júniusában megvédett mesterképzős disszertációjában, amelynek a címe: *Heidegger és az eutanázia kihívása* volt.

tés.³⁶ A megértésről pedig láttuk, hogy az lényegileg kivétel. Kivétel és nyitás a lehetőségekre, ill. a lehetségesre, amelyeket és amelyet voltaképpen mindig a lehetetlenség lehetősége tagol. Ebben az összefüggésben elsősorban arról van szó, hogy valójában sohasem sajátíthatjuk el előzetesen azt vagy az olyan irányú tudást, amely arra vonatkozik, hogy mármost hogyan is „erkölcsös”, hogyan is „kell”, tanácsos meg „illik” stb. meghalni. A meghalásnak ugyanis nincs és nem is lehetséges semmiféle elsajátítható és átadható-tanítható *know how*-ja. Az „eutanázia” neve – amely ugye „jó halált” jelent – sem ebben a valamilyen tanulási folyamatban elsajátított, ill. technikailag ily módon „átadott”, „gyakorolt” vagy „művelt” értelemben nevezi „jó”-nak azt a halált, amelyet értelmez. Hanem pontosan meghalásként, ill. kimondottan az „adott” meghalásra – az éppen meghaló meghalására – problematikusan vonatkoztatott módon.

Ebben az értelemben tulajdonképpen nem állítható szembe „egyik vélemény a másikkal”. Hiszen a vélemények, ill. az „álláspontok” lényegileg nem vonatkoznak – és nem is vonatkozhatnak! – ugyanarra a „dologra”. Ezért az előző mondatok sem foglalnak állást sem az eutanázia mellett, sem pedig ellene. De kiállnak a meghaló ember azon lehetősége mellett, ill. ama lehetőségéért, hogy márpedig a saját halálával – azaz: a saját maga meghalásával – kapcsolatosan ő viszont állást foglalhasson, ill. kimondottan dönthessen – *pro* vagy *contra* – ez ügyben! Ugyanezeknek a szempontoknak kell(ene) ezért a kérdés orvosi deontológiai vagy jogi stb. vonatkozásainak a körvonalzásait is irányítaniuk. Márpedig az eredeti orvosi, a hippokratészi eskü, amely, köztudomásúlag kimondottan tiltja az eutanáziát és az orvos által asszisztált „öngyilkosságot”, inkább leegyszerűsíti, mint felvállalja a voltaképpen **erkölcsi** – és nem pusztán „deontológiai”, hanem lényegében csakis *phronésis*-szerű – kérdést. Az ontológiai vonatkozásokat és utalásokat pedig egyenesen elfedi.

Ez utóbbiak értelmében azonban az eutanázia ismételt olyan lehetőség, amely szélesebb viszonylatban, egyenesen magához a halál, az emberi halál *sui generis* lehetőség-mivoltához küld. Ez a küldés persze faktikusan is lényeges, mert arra utal, hogy visszagondoljunk az ember „mindvégig” halandó voltára... Nem pusztán a halálához közeledve, életének immár kimondottan a végső stádiumában vagy egyenesen haldokolva válik az ember halandóvá! „Halandónak lenni” az élet egzisztenciális végén, annak a tényleges egzisztenciális bevezetéseként annyit jelent: „valamilyen módon” meghalni! A halálhoz, a halálomhoz való ama előrefutás, amelyről Heidegger is annyira alapvető súllyal és értelemmel szól, pusztán délibáb marad mindaddig, ameddig – minden hétköznapi vagy nem-tulajdonképpen valóban fennálló lehetősége vagy veszélye ellenére – nem vonatkozik a meghalásként értelmezendő halál mindenképpen **valamilyenségére!**

Amiből kifolyólag tehát a meghalás – a meghalásom!!! – akár „ilyen” is, meg „olyan” is és „másmilyen” is lehet!³⁷ És ami – éppen a halálnak, a halálunknak az egzisztenciális mihozzánk-tartozása következtében és/de mindenféle voltaképpen meghatározatlansága ellenére – az egzisztencia, a jelenvaló lét számára: vélhetőleg **sohasem mindegy!**

A halandóvá válás értelmében érvényesített lehetséges előrenyúlás és előrefutás a halálhoz, nagyon is „természetesen” és szervesen jelenti vagy jelentheti az arra való tekintettel előrenéző maga-előző előrefutást is, ami kimondottan a meghalásunk Hogyan?-ját illeti.³⁸ Hiszen az erre vonatkozó előzetes,

³⁷ És ami miatt a „halhatatlannak” meg a „halhatatlanságnak” – amelyről az *Exkursus* elején kellett beszélnünk... – eleve és egyáltalán semmiféle „közé” vagy „kompetenciája” nincsen és nem is lehet a halál és a meghalás kérdéseihöz!

³⁸ Bár az emberi életnek egy döntés következtében, ill. folyományaként való bevezetése – akár csaka balesetek vagy gyilkosságok és az öngyilkosságok áldozatainak a halála – valóban nehezen számítható „természetes” halálnak. Miközben a valamilyen „civilizációs betegség” következtében beálló halál többnyire problémamentesen „természetesnek” számít... Alig kérdezzük azonban, hogy vajon egy

horizontszerű, de azért körvonalazott döntés egzisztenciális és ontológiai értelme pontosan az, hogy mindenképpen magához a halálhoz és a meghaláshoz való előretételezés értendő, és pedig mindig is kimondott és tematikus – tehát nem pusztán benne értett, vagy úgymond benne csak általánosan „feltételezett” – előrefutás. Amelyben persze egészen másról „rendelkeznek”, mint pl. azokról a vagyontárgyakról, amelyekkel kapcsolatban rendszerint nem szokták firtatni a (vég)rendelkezés „jogát”. Vagyis, amelyben éppenhogy akár a lehetséges eutanáziáról (is) döntenek és rendelkeznek, olyannyira világosan, hogy meglehet, a tényleges történések szituáltsága okán maga a döntés esetleg – majd – feleslegesnek és tárgytalannak bizonyul. Mert mások lesznek/lehetnek majd az előre teljességgel mindig uralhatatlan tényleges „körülmenyek” is.³⁹

Mindenesetre talán már az eddigiekből is kiderült, hogy a **halállal** kapcsolatos ontológiai vizsgálódások **végigvitele**, végigkérdezése szükséges előbb ahhoz, hogy valóban megérthessük és „megítélhessük” az **eutanáziához** (is) kötődő – általában „erkölcsi” nevezett, de többnyire csupán világnézeti

vegyesekkel, műanyagokkal, orvosságokkal, környezeti szennyeződéssel, mindenféle stresszel stb. telített **élet** vajon „természetesnek” számítható-e? Vagyis, alig kérdezzük még most is, hogy egy egyre nem-természetesebb – de azért cseppet sem feltétlenül „embertelenebb” – életet vajon miért kellene feltétlenül – persze: művilág – „természetesnek” kikiáltott módon befejezni? Nyilván ez is sokat mond a „természetjogi” megközelítések valóságos mélységeiről. Arról, mit is mondanak ezek tulajdonképpen azzal kapcsolatosan, hogy: csak mert az ember a **természete** szerint halandó, kizárólag azért építheti ki és fejezheti be az életét mindenféle nem-természetes módon.

³⁹ Habár végrendelkezhettek az eutanáziára vonatkozó körülményekkel és kérdésekkel kapcsolatosan előre, akkor is megtörténhet, hogy esetleg ténylegesen egy hirtelen szívinfarktus áldozataként halok majd meg. De persze folyamatosan meg is kerülhetem az effajta előretételező rendelkezés szorongásait anélkül, hogy megkerülhetném a kínzó meghalás esetleg teljesen „embertelen” és méltatlan sanyarúságait, ill. ezeknek a tényleges és bizonyára kihívó-megpróbáló tapasztalatait... Ahogyan ez Tolsztoj Ivan Iljicsével is megtörtént.

meghatározott – etikai és morális, valamint jogi, deontológiai és thanatológiai megfontolásokat, vonatkozásokat, és az ezekkel kapcsolatos voltaképpeni – tehát: valóban „legitim”! – „kompetenciákat” is! Csak ezek alapján gondolkodhatunk a „világ-nézetekről” is hiteles módon! Vagyis nem csupán arról, hogy mit „ábrázolnak”, hanem arról is, amit voltaképpen (meg) **mutatnak/mutathatnak** ezek a „nézetek”. Mert különbség – és pedig lényegi különbség – van az „ölés” mint egyfajta általánosan vagy példányszerűen értelmezett „élőlénynek”⁴⁰ az általában és példányszerűen felfogott „élete” ugyancsak általában vett „kioltása”, az attól való megfosztása, valamint a között, amit az éppen meghaló és ráadásul már valóban halandóvá is vált, és/de kilátástalanul szenvedő embernek az általa, ill. az ő élettörténeti interperszonalitása révén és annak a folyamánként kinyilvánított elvárásai értelmében az jelent, hogy: a méltóságához – azaz a saját súlyos méltóságára – segítik-segítjük az ő halálát, az ő meghalását. Akár úgy is persze, hogy az orvosi deontológiai s egyéb erkölcsieskedő nyüzsgést félretéve, mondjuk nem hosszabbítjuk meg művileg a meghalni akaró, szenvedő emberek haldoklásait – az „élet” meghosszabbítása, ill. mindenféle csodavárás címén. Mert ezekben az esetekben voltaképpen nem az „életét”, csak a haldoklását „hosszabbítják” meg

Mindezek alapján és az eddigieket egyben össze is foglalva léphetünk most már tovább, hiszen az eutanázia ontológiai-hermeneutikai sajátosságát – amelyről az *Exkurzus* elején volt szó – immár annak az egzisztenciális ontológiai **szerkezetére** való tekintettel is erőteljesebben és hitelesebben körvonalazhatjuk.

Eddigi vizsgálódásaink eredményeiként az derült ugyanis ki, hogy az eutanázia egyrészt a halandóvá válásnak, másrészt pedig magának a meghalásnak a kimondott és bizonyára egzisztenciális szerkezetére való tekintettel is igen sajátosan körvona-

⁴⁰ A nyelv ugyanis – legalábbis a magyar – egyaránt beszél disznó- meg emberölésről!

lazódó és tagolódó *egyik* egzisztenciális-ontológiai **lehetősége**. Mint minden lehetőséget, nyilván az eutanázia lehetőségét is bizonyos és meghatározott **feltételek** konstituálják és tagolják. Ezeknek a feltételeknek az értelmében és a függvényében pedig most már az is láthatóvá válik, hogy az eutanázia tulajdonképpen nem más, mint az ember halandóvá válásának, ill. meghalásának **döntés, közlés és párbeszéd** (kommunikáció), valamint **együtműködés** révén és által együttesen körvonalazódó és tagolódó lehetősége!⁴¹

Úgyhogy mindezeknek az eredményeknek az alapján, ill. mindezen lehetőségek segítségével most már valóban megrajzolhatóvá és tagolhatóvá lett az eutanázia igencsak sajátlagos ontológiai-egzisztenciális szerkezete is. Ezzel együtt persze meghaladhatóvá vált a róla való „értekezés” és gondolkodás többnyire pusztán formálisnak megmaradó és igencsak kétséges-homályos színvonala is.

Ezek szerint: bár az eutanázia valóban **tetté** – illetve kimondottan „tettlegessé” – változtatja-alakítja a halál, a meghalás folyamatának-eseményeinek a faktumát... annak az ontológiai-egzisztenciális szerkezete mégis gyökereiben és alapjaiban **különbözik** a meghalás **összes többi** tényleges vagy lehetséges módozataitól! Elsősorban persze a gyilkosság (az emberölés) és az öngyilkosság egzisztenciális-ontológiai struktúráitól különbözik, amelyekkel ennek ellenére az eutanáziát oly gyakran és oly gondolattalanul tévesztik vagy keverik állandóan össze. Hiszen, például, az öngyilkosság, bár „tartalmazza” a meghaló döntését, az tettének a megvalósítása-elkövetése során többnyire mégiscsak híján van a másokkal való dialógusnak és közlésnek, de a másokkal való együtműködésnek is. Ami pedig a gyilkos-

⁴¹ A félreértések elkerülése végett pontosítani kell azt, hogy jelen esetben természetesen nem a meghalás konstitutív kommunikálhatatlanságáról van szó, hanem arról a kommunikációról, amely viszont a halandóvá válással, ill. a döntéssel kapcsolatos.

ságot, azaz a másik ember kimondott megölését illeti, nos abban az **áldozat** sohasem vesz részt a saját meghalásában egy, a saját maga által meghozott ez irányú döntés értelmében, és a gyilkosság ontológiai-egzisztenciális szerkezetéből az elkövetővel (a gyilkossal) folytatott ez irányú dialógus-közlés, valamint a vele való – ugyancsak ez irányú – együttműködés is hiányzik. Megjegyzendő továbbá, hogy az ún. „természetes” halál egzisztenciális-ontológiai szerkezetéből is éppenséggel a döntés az momentum, amely mindenkor hiányzik. Következésképpen: a meghalás összes többi lehetőségeihez és módzataihoz mérten az eutanázia egzisztenciális-ontológiai szerkezete igencsak alapvető különbségeket-sajátosságokat mutat, úgyhogy nem is lehet ez előbbiekkal csakis felületesség és gondolatlanság miatt összetéveszteni.

Remélhetőleg most már nagyon is világossá vált, hogy az eutanázia – bár valóban olyan cselekedet, amely többnyire közvetlenül idézi elő a halált – távolról sem valamiféle gyilkosság. Hiszen: bár a „halálát meghaló haldokló” a saját – esetleg az implicite felhatalmazott másik ember – erre vonatkozó döntése, illetve egyfajta dialógus és közlés, valamint – már csak dialogális értelemben is vett – együttműködés következtében és értelmében ugyan valóban áldozat, de egyáltalán **nem** az eutanáziát végrehajtó, vagy az abban (őneki) segédkező másik ember áldozata ő, hanem csakis a betegségének, állapotának és helyzetének az áldozata. Ami ő maga által és ővele az eutanázia során történik, az távolról sem valamiféle emberölés, inkább méltó módon meghalni, ill. a méltó halálba segítés, amely nem csupán lehetővé teszi, hanem egyenesen feltételezi a meghalónak a saját, konstitutív halandóságával, sőt, a saját halálával való kimondott szembesülését, ill. annak a felvállalását is. Ami így, nem pusztán a kimondott lét- és halál-értelmek körvonalazott explicitálása, hanem azoknak az – ugyancsak kimondott és kifejezetten egészen az **alkalmazásig végigvitt** – **értelmezése**-megragadása is! Olyan értelmezése,

ill. az értelmeknek olyan a jelenség ontológiai-egzisztenciális szerkezetére való tekintettel végigvitt kimondott megragadása, amely – sajátos szituáltsága folytán – akár „deontológiailag” is! – pontosan az értelmek körvonalazottságainak, ill. horizontjainak az így konstituálódó és felnyíló – lényegében ugyancsak ontológiai-egzisztenciális – **kötelezettségeibe** torkollik! Lényegében különbözik tehát holmi „kegyek” leereszkedő vagy éppen irgalmas gyakorlásától. Az pedig, hogy a (büntető)jogi rendszerek, valamint a deontológiai konstrukciók minderről többnyire alig rendelkeznek tudomással, megint csak azokról a léttörténeti elégtelenség(ek)ről, ill. alkalmatlanság(ok)ról árulkodik, amelyekről ugyancsak az *Exkursus* elején volt szó.

Valóban – egy még a római jogból eredeztethető hagyomány áramában – az emberek életüktől való megfosztásának, ill. az emberi halál okozásának minden egyes módzata, jogilag – többnyire, de nem mindenütt⁴² – emberölésnek, ill. gyilkosságnak számít, ami meghatározott **büntetőjogi** reakcióra és kezelésre – értsd: büntetésre – szorul. Olyannyira, hogy az emberek életének még a saját kezűleg elkövetett kioltása – tehát még az öngyilkosság is – legalábbis nyelviileg, „gyilkosságnak-gyilkolásnak” számít.⁴³ Eközben persze a büntetőjog folyamatosan azzal az igénnyel áll elő, hogy nem csupán az emberek, a személyek életét, testi épségét, egészséget stb. védelmezi, hanem ezen túl – erkölcsi szempontok alapján – azok szabadságát, méltóságát és becsületét is megóvja.⁴⁴ Nyilván nem az embereknek, a személyeknek az önmagukhoz való viszonylataiban,

⁴² Például az eutanázia Hollandiában és Belgiumban már nem számít emberölésnek vagy gyilkosságnak.

⁴³ Ha maradt, akit... az öngyilkossági kísérletek tetteseit-elkövetőit sokfelé és sokáig büntetőjogilag is felelősségre vonták. A ma is érvényesülő – és a holttestet is sújtó – egyházi büntetésekről nem is beszélve.

⁴⁴ Lásd: Antonius George: *Ocrotirea penală a vieții persoanei* In: *Revista de Drept Penal*, București, Anul IX, (2002), Nr. 1, 9. o.

kapcsolataiban, hanem főként másokhoz, ill. a társadalomhoz mérten. De sem a jogi – pl. a büntetőjogi – sem pedig az orvosi deontológiai *statu quo* nem kötelezi és nem is kötelezheti a dolgok filozófiai elemzését az égvilágon semmire! Ez utóbbi ugyanis mindig „magukra a dolgokra” és természetesen első-sorban nem a mindenkori *statu quo*, hanem a **lehetőségek** hitelességi horizontjai szempontjából és irányában koncentrálnak. Úgyhogy ebben a kérdésben is vélhetőleg az a helyzet, ill. tendencia, hogy – akárcsak az öngyilkosság esetében egykoron – a különböző jogrendszerek és joggyakorlatok – meg persze az orvosi deontológiák – egyre inkább belátják és felvállalják nemcsak a meghalás, hanem egyáltalán a halandóvá válás lényegi ontológiai-egzisztenciális hovatartozását, valamint lehetőségeinek a holdudvarát és súlyát. Azt tehát, aminek az elemzésére, ill. felmutatására bizonyára kizárólag a filozófia képes és hivatott. Hiszen – többek között – pontosan ilyesmire nyithat a filozófia ablakot, és ugyancsak többek között, ebben áll a filozófia alkalmazott méltósága is. A filozófiáról persze azt szokták többnyire mondogatni, hogy sohasem eredményez semmiféle valóságos és tulajdonképpeni tudást... Meg azt is, hogy a filozófia belátásai nem alkalmazhatók / „hasznosíthatók” voltaképpen semmi-ben... Nos, a fentiekkel együtt az itt olvasható meditációk egyik legfontosabb eredménye talán pontosan **ennek a megcáfolása** lehetne, és pedig az igencsak „időszerű” (eutanázia) és/de egyben mindenkor égető kérdés – vagyis a halál kérdésének – ki-mondott elemzése során. Ezáltal az eutanázia kihívásával törté-nő valóságos szembesülés, másrészt pedig egyáltalán minékünk, embereknek a magunk halandóságával és halálával való szem-besülésünkben kialakítandó hitelesebb és tagoltabb tudatosság, ill., harmadrészt, a filozófia, a filozofálás értelmével és – miért ne?! – az erejével való újrakérdező és újrafogalmazó találkozás válhat nemcsak „lehetővé”, hanem kimondottan ténylegessé is. Mindezek eközben arra is rávilágítanak, hogy az eutanáziával

kapcsolatos problémák is lényegében éppen az ember halandó-ságának, nevezetesen az ember halandóvá válásának a bizonyára a kezdetektől való léttörténeti problematikusságából fakadnak. Ezáltal minden alkalommal ezekhez küldenek vissza, majd to-vább. Az eutanázia kérdése ebből a szempontból is az eutanázia kérdése bizonyára valóságos filozófiai és egzisztenciális – azaz léttörténeti – esély. Olyan kihívás és alkalom tehát, amelyre al-kalmasint valóban alkalmassá kell(ene) végre lenni-válni! Mert ez nemcsak a meghalásunk miként-je, hanem a léttörténet lehe-tőségeinek az alakulása szempontjából sem mindegy! És mert, egyébként is a dolog, az ügy valódi **tétje** pontosan **ez!**

*

A kérdés végül is az, hogy *ez* a szabadság voltaképpen **kinek** a szabadsága? Ha ugyanis a halál metafizikai faktumként meg-halás, azaz a végképp, a kommunikálhatóság-nélküliségben „elmagányosodott” ember egyedüli és végső „története”, akkor voltaképpen annak a hogyan-jával és mikor-jával kapcsolatos döntés (azaz: szabadság) is lényegében az ő egyedüli ügyterébe tartozhat! Ezen mit sem változtat, hogy ő abban a helyzetben esetleg már „döntésképtelen”, vagy ha „képes lenne is erre”, ak-kor sem „közölhetné” azt stb. Hiszen ez pusztán a (metafizikai) tények félremagyarázása, mert a dolog úgy van beállítva, mint-ha voltaképpen *a halállal* kapcsolatos döntésről lenne (lehetne) itt szó... Márpedig ilyesmiről nemhogy a „haldoklóval”, de az élővel kapcsolatban sem beszélhetünk...

„Metafizikailag” a „döntés” kizárólag az „élő” emberre vonat-kozik – és kizárólag a halál mikor-jára és hogyan-jára szorítko-zik. Csakhogy láttuk: ahhoz, hogy ő valóban dönthessen, először „halandóvá kell válnia”. Ám – épp metafizikailag, vagyis pontos-an a meghalás „lezajlása” miatt – ehhez nemcsak egyedül neki kell halandóvá válnia, hanem a „többieknek” is. Hiszen könnyen megtörténhet, hogy az efféle döntés *nélküli*, de azért tényleges

meghalásában ő (már) valóban döntés- vagy véleménynyilvánítás-képtelen. Nem mintha az „egyébkénti” meghalásában ő valóban más-(féle) halált halna vagy halhatna meg. Vagyis a halál „interszponális” vagy – még félrevezetőbb terminussal – „interszjektív”⁴⁵ értelmének és jelentőségének csak akkor van igazán értelme, ha az pontosan és egyenesen „halandóvá válást” jelent, és ha ezt a jelentést egészen a meghalásig tolja ki! Ez pontosan azt jelzi, hogy a maga nemében a halandóvá válásnak az értelme is egzisztenciális és – mint ilyen – interegzisztenciális. Mindez azonban megkerülhetlenné teszi az öngyilkosság ügyének az újratárgyalását, mert felmerül a kérdés, vajon az öngyilkosság nem értelmezhető-e úgy is, mint a „halandóvá” vált egyén cselekedete egy még-nem-halandóvá vált „környezetben”? Remélhetőleg világos, ill. kiderül, hogy itt sem az öngyilkosság állítólagos „autenticitását”, sem a „normalitását” és még kevésbé a normativitását nem „pártfogoljuk”...

Ellenkezőleg, éppen az öngyilkosság „abnormitásáraól” beszélünk... Egy halandóvá vált, halandóságát felvállaló és annak a súlyát fel is mérő „környezetben”, bizonyára sokkal kevesebben „lennének” öngyilkosok, ellenben könnyebben kommunikálnának a halál mikor-jával és hogyan-jával kapcsolatos döntések – legalábbis illetőségi – kérdéseiről...

Mint már felvetettük, az embereknek – az emberek által – megadatott a tárgyak, a javak feletti végrendelkezés joga. A dolgok felett ugyan rendelkezhetnek tehát, de a „felett” ami (végül is) a leginkább a sajátjuk: azaz a halálukkal kapcsolatos – és

⁴⁵ Az „interszjektív” kifejezés elsősorban azért problematikus, mert az a „szjektivitás(ok)nak”, ill. „szjektumoknak” egy olyan elvont és mesterségesen kialakított szférájára utal, amelyek már csak így – meghatározva – vonatkoznak (meglehetősen csodával határos úton) mindenféle más módon ugyancsak meghatározott „objektivitáshoz” meg „objektumhoz” is. Azaz, az ún. „interszjektív” ügyek végeredményben egymáshoz is és az egymás- „közötti”-ségükhöz is csak elvontan kapcsolódhatnak.

megismétlem, kizárólag annak a mikor-jára és az avval szükségképpen mégiscsak (metafizikailag) egybekötött hogyan-jára szorítkozható – döntéseik felett azonban már nem! Ennek ellenére, pontosabban, ezzel együtt, ők is – vagyis ezek az emberek is – mégiscsak meghalnak, és pedig pontosan úgy, ahogyan ezt metafizikai faktumként megragadtuk.⁴⁶ De vajon a maga „tettével” az öngyilkos végeredményben nem éppen ezt az egzisztenciális helyzetet utasítja-e el, és/vagy, helyesebben, nyeri el vagy vissza halandóságát – érthetően: szükségképpen abnormálisan, „tragikusan”, „triviálisan” és „kirívóan” is? Hiszen – mint már mondtuk – ő végeredményben sohasem a „saját halála” felett, hanem kizárólag annak mikor-ja és hogyan-ja kapcsán dönt, ill. dönthet. Ezért is „válik” ő csakis „abnormálisan”, ill. „hiteletlen” módon halandóvá. Úgy tehát, hogy halottá „teszi” önmagát. Végül is – mint már említettük – az öngyilkosságot maga az önmagára vonatkozó „tett” különbözteti meg minden „halálra gondolástól” és másképpen „halandóvá válástól”, bár „ténylegesen” az öngyilkos meghalása sem másmilyen...

Az öngyilkosság kérdését „bonyolultnak” szokták mondani és erre nem is kell más bizonyíték, mint hogy vele egy sor tudományág (pszichiátria, neurológia, rehabilitáció, szociológia, szociálpszichológia, demográfia stb.) küszködik. Emellett ráadásul az öngyilkosság kérdése még az „etika” ügyterében is szerepel (már ha egyáltalán beengedik oda...⁴⁷), sőt, Albert Ca-

⁴⁶ Tisztában vagyok azzal, hogy itt ismét számos olyan „kénes” bioetikai problémát is érintek, mint pl. az eutanázia vagy az asszisztált halál stb. Afelől viszont megint nem vagyok teljesen meggyőződve, hogy ezek a „bioetikai problémák” valóban tisztában vannak-e a maguk metafizikai gyökérzetével? Már csak azért sem, mert ezeket a metafizika maga sem tisztázza, sőt, inkább betemeti...

⁴⁷ Landsberg a már említett és valóban „érzékeny” esszéjében arról elmélkedik, hogy voltaképpen a kereszténység nem is ismeri az „öngyilkosság etikai problémáját”, hiszen ez – több más kérdés mellett – számára nem is „probléma”, hanem eleve BŰN, mégpedig – egy igazán találó megfogalmazásban: HALÁLOS – bűn. Lásd: Landsberg, Paul-Ludwig: Uo. 91–95. o.

mus az öngyilkosság problémáját egy nemes és elegáns gesztussal a filozófia legfontosabb és legnagyobb kérdéseként is megkoronázta...

E vizsgálódások nagyrészt azt tanulmányozzák, hogy „miért?”, „miképpen?”, „hányan?”, milyen „rend” szerint lesznek öngyilkosok, ill. kísérelnek meg öngyilkosságot az emberek? Azt viszont, hogy miből kifolyólag lesznek, lehetnek öngyilkosok az emberek, nemigen kérdezik. Ha mégis felmerül egy effajta kérdés, akkor azonnal érkezik a válasz: a szabadságból kifolyólag vagy a szabadsága alapján lesz vagy lehet az emberi lény öngyilkos. Mivel az öngyilkosság az emberi lény egészét „érinti” (beleértve tehát a „létét”, az életét „is”) ilyenkor akarva-akaratlanul az is feldereng, hogy következésképpen a szabadság, *önmagában*, az emberi lét („élet”) egészét is megalapozza, mintegy tartalmazza is... Vagyis az öngyilkosság szabadsága vagy lehetősége lesz a legfőbb bizonyítéka annak, hogy az emberi lény a szabadság tulajdona meg tulajdonosa is egy személyben!⁴⁸

Úgyhogy a halál kérdését is mintegy csak a „szabadság” ürügyén keverik bele az öngyilkosság kérdésébe. Pedig: az öngyilkos meghal, éspedig az önmagával elkövetett saját „műve” révén. Sőt! Ez a „mű”, ill. tett éppen olyan vagy egyenesen az a cselekedet, amely célzatosan – azaz célja szerint is – nem követ mást, mint a tettes önnön életének a kioltását. Azaz a tettes kimondottan a saját *halálát célozza!* „Metafizikailag” szólva: az öngyilkosság *causa finalisa* a saját halál. Aki pedig effajta célt egyrészt egyáltalán képes kitűzni, annak a megvalósítása érdekében pedig az összes „többi” *causákat (materialis, formalis meg efficientis...)* is mozgósítani, annak mégis *másféle sajátos*

⁴⁸ Az ókoriak is sokszor úgy gondolkodtak az öngyilkosságról, mint az emberi szabadság kitüntetett bizonyítékáról: a halhatatlan Istenek öngyilkosok sem lehetnek... ez csakis az embernek, éspedig pontosan a „halandósága” révén adatik meg.

viszonyban kell lennie magával a halállal, azaz a meghalással! Sőt, úgy tűnik, hogy az öngyilkosnak nem is annyira az „életével” kellene mindenekelőtt „másféle” viszonyban lennie, mert, mondjuk – helyesebben: mondják a pszichológusok és a szociológusok – ugyanazon vagy hasonló „*életkörülmények*” között mások nem tesznek ilyet... Azaz: pontosan a halállal és a meghalással van, ill. kerül az öngyilkos olyan sajátos kapcsolatba amelyben számára – kétségkívül, hiszen, megteszi! – az egyrészt lehetővé válik, ezen felül megvalósítandó, azaz cél- és feladatszerű lehetőségként is rögzül! Vagyis: az öngyilkos számára a halál elveszíti a fakticitásának minden metafizikai jellegét, ő egy és ugyanabban a cselekedetben megragadja és felszámolja önmaga számára a halál lehetőség mivoltát is... Ezért is ered az ő tette csak látszólag kizárólagosan a szabadságból. Pontosan emiatt a halált mi nem az öngyilkosságból érthetjük meg! Ez azonban nem jelenti, hogy a felvetés, miszerint az öngyilkosság lényegét tekintve „társadalmilag” vagy „egyénilag” meghatározott jelenség-e, nem vétené el eleve annak az egzisztenciális fenoménjét. Néhány – természetesen nem jelentéktelen – demonstratív tettől eltekintve: az öngyilkos személy nem engedélyezi a mellette- vagy a vele való együtt-levést... Hogy ez azért van-e, mert attól tart, hogy esetleg a mellette-levő sem engedélyezné meg a tettét, vagy pedig azért, mert eleve azt is tudja, hogy ő mindenképpen, így is, úgy is csakis önmagában hal meg voltaképpen... ez egy más – mégha az előbbieken fel is merülő – kérdés. A mi szempontunkból a legfontosabb, hogy a halál az öngyilkos számára (sem) metafizikai, hanem – ezúttal – *brutum factum*. Olyan, ami csakis a halálnak mint a meghalás fakticitásának a felismeréséből származhat és nem a szabadságnak a halál metafizikai faktumával való szerves és alapvető összefüggéseiből ered. Vagyis: ha a halált – mint leggyakrabban – meghalás nélkül gondolják el, akkor az – „ritkábban” – az öngyilkos számára valóban „csak” meghalást – nem többet, de kevesebbet sem – jelent.

Ez nem változtat azon a „körülmenyen”, helyesebben csak nyomatékosabban körvonalazza, hogy az öngyilkos voltaképpen egy még-nem-halandóvá vált „környezetben” válik mindig – társadalmilag meg egyénileg és a „többi” vonatkozásban is eleve *elmagányosodva* – halandóvá... A tette, amely önmaga számára – úgy tűnik – a lehető legtisztább „elkerülhetetlenségként” jelentkezik, ezért is „lepi meg” mindig a környezetének azt a részét, amely a halálról többnyire a meghalást leválasztva gondolkodik, így folyvást meglepődik és meg is botránkozik rajta.

A szuicídumot „megelőző” elmagányosodás⁴⁹, amelyet a szociológusok és a pszichológusok is konstatálnak, persze egyáltalán nem közvetlen rokona, hanem esetleg csak „barátja” és látópontja annak a „magánynak”, amelyben, mégis és mindenképpen, meghal(unk).

Nyilván itt is rögtön szót kér és szóhoz is jut az „emberbaráti” és az „égi” aggodalom: valóban „el tudja-e viselni” az ember a maga halandóvá válását? „Normális” körülmények között nem „pszichikai” lehetetlenség-e ez? Nos, minden antropológiai, ill. „erkölcsi” töltete ellenére, ez a kérdés voltaképpen a lehető legdiszciplinárisabban – értsd: egy cseppet sem! – „metafizikai”.

Metafizikailag ugyanis az ember: meghal és az ember meghalásánál nincs, ill. (vele) nem is történik semmi „meta-fizikusabb”. A „metafizika” feladata teljesen kimerül ennek a felmutatásában, bár az is igaz, hogy ez a cél teljesen ellentétes a hagyományával, azzal a hagyománnyal, amely – öntudatlanul és önkéntelenül is, de – mégis éppen a halál, az emberi „végesség” és „halandóság” („egyetemes”) metafizikai faktumában gyökerezik, ill. abból – helyesebben annak „ellenére” – nő ki és táplálkozik. Azaz, él meg és tartja „fent, az emelkedett magaslatokon” magát. Úgyhogy (e mellett vagy ennek ellenére), a halál semmiféle „demisztifikálása”,

⁴⁹ Lásd Hódi Sándor értékes könyvét: *A „meghívott” halál – Tanulmány az öngyilkosságról*. Forum Könyvkiadó, Szabadka, 1979, 154–156. o.

amelyre az egyre burjánzóbb „thanatológiai” tanulmányok és nevelés is talán törekszenek, végeredményben nem számolhatja fel annak a metafizikai faktum mivoltát, segíthet viszont az azzal kapcsolatos és a hagyományoktól is felszentelt álszenteskedés leküzdésében. És – bizonyára – segítségére lehet az élő, de a meghaló embernek is... Annál inkább és világosabban kell megfogalmazni tehát, hogy a „halandóvá válás” nem pusztán az „egyéneket” és/ vagy a „Másik”-at, a „Mások”-at vagy a „felebarátokat” és a „többiekét” érintő ügy! Ellenkezőleg: az embert, mint tudatos fajt vagy nembeli lényt, lényeket stb. „célozza” meg!

Az emberi faj végességének vagy/vagyis, az ember fajként való végességének a „perspektívája”, ill. e perspektíva „fenyegetése” voltaképpen a halandóvá válás súlyát is kimozdítja az elsősorban így is csak látszólagosan „etikainak” nevezhető dolgok ügyteréből és annak valóságosan is ontológiai-metafizikai nyomatékot ad! Az embernek mint „emberiségnek” kell egyre inkább számolnia a maga „fajként” való végességével és halandóságával, és csak újabb „ítélet” a filozófia kialakult „állapotáról”, hogy ez a „tudás” megint csak jórészt nem tőle, ill. belőle – hanem pl. az ökológiától, a thanatológiától és a csillagászatantól – származik. Meg az is, hogy e problémák problematizáló befogadásának az egyik legerősebb „gátja” és akadály a ismét a filozófia, helyesebben az „ontoteológia” lett.⁵⁰

⁵⁰ Ismétlem, az a már említett „körülmeny”, hogy a földi életet lehetővé tevő vagy az ahhoz mégiscsak elengedhetetlenül szükséges csillag – vagyis a Nap – igaz, hogy „csak” mai számítások szerint, de kb. 5,5 milliárd év múlva, maga is befejezi az „életét” – de úgy, hogy azelőtt egy félmilliárd évvel az itteni, földi körülmények bizonyára már nem nyújtanak lehetőséget az életre, nos, mindez elpárologtatja úgy az emberi faj halhatatlanságának, mint az apokalipszis voltaképpen mibenlétének, a meghatározatlanságnak a képzetét és „reményét” is... Megeshet tehát, hogy újabb Noé bárkája helyett – amely persze már csak űr-„bárka” lehetne – inkább az emberi egyén és faj önmagán belüli, önmagából jövő és önmaga számára való értelméről és „értékéről”, illetve felelősségéről kellene már alaposabban – vagyis, többek között – az „abszurd” keresettségét és kihívó álhősiesége nélkül – elgondolkodni.

Voltaképpen senki sem törekedhetne tartós, kitartó és saját magát túlélő dolgok, tettek stb. megalkotására és véghezvitelére, ha valamiképpen ne „tudná”, ne értelmezné, ill. – gadameri jelentésben – ne „alkalmazná” annak a ténylegességét, hogy ő *halandó módon múlandó!* Ez azonban egyáltalán nem a halál valamiféle „legyőzését” vagy a „halhatatlanságot”, ill. az „örökévalóságot” stb. jelenti, hanem ellenkezőleg, csakis azt, hogy a halál éppenséggel a *feltétele* az effajta megvalósításoknak. Úgyhogy, a saját halálon túl kitartó tettek, megvalósítások, értelmek nemcsak *nem* jelentik a halál úgymond „túlélését” vagy „legyőzését”, hanem ellenkezőleg, ezek megvalósításának a halál mint meghalás éppenséggel az egzisztenciális és transzcendenciális (elő)feltétele – pontosabban: eredete! – is.

Aki nem hinné el, nem értené meg valahogyan azt, hogy a meghaláskor ő valóban meg is hal, az nem is törekedhetne arra, hogy véges és lezáruló lehetőségeinek a „keretein” *belül*, azokat meghaladó értelmű dolgokat, tetteket, „értékeket”, ill. értelmeket vagy ezeknek forrást teremtsen. Vagy hogy valaminek – például a tudománynak, a technikának, a politikumnak stb. – a fejlődéséhez valahogyan „hozzájáruljon”.

Exkurzus A halál hermeneutikája

MOTTÓ:

„Végett kellett vetni valahogyan ennek a hallgatásnak. de senkinek sem volt rá bátorsága: mindannyiukat elrémítette a gondolat, hogy áthághatják ezt a konvencionális hazugságot és akkor a dolgok úgy látszanak majd valóban, ahogyan vannak.”

L. N. Tolsztoj

Természetesen, a „halál hermeneutikája” a halál tapasztalatának és tapasztalatainak az emberi jelentéseit, értelemét, ill. jelentőségét vizsgálja – helyesebben: kellene vizsgálnia. Csakhogy, látszólag, a halál értelme, valamint a meghalás tapasztalatának a magánvalósága és végül is megoszthatatlan közölhetetlensége, valóban kizárják egymást. Ráadásul: akik azt remélik, hogy életüknek éppen a meghalásuk révén adják majd meg az értelmét, voltaképpen csak azt kockáztatják, hogy még ez utóbbit is megfosztják számos lehetséges értelmétől...

A halál ugyanis nemcsak nincsen „túl” az emberi életen, hanem egyenesen annak egy sajátos *hogyan*-ja. Maga az emberi élet az, ami halandó, annak a halála pedig minden egyes esetben éppen a meghalás révén „történik meg”. Bármennyi igazságot tartalmazzon az a nagyon is gyakori kijelentés, hogy: „a halál emberi értelme pontosan az emberi élet”, a maga pusztá általánosságában – legalábbis egyelőre – mégis teljesen üres. Ha ugyanis hermeneutikailag a halált arra „használjuk”, hogy benne, mint egy „tükörben”, csakis „magát” az életet lássuk vagy

láttassuk, ill. hogy ily módon a halál segítségével az életet mintegy önmagához fordítsuk vissza, akkor ezzel voltaképpen nem követünk el mást, mint ismét megpecsételjük a halál nem-az-élethez-tartozásának a rövidlátó gondolatát. Ahogyan a tükör is csak azt mutathatja meg, ami „előtte” áll, de nem láttathatja és mutathatja meg sohasem önmagát, önmaga saját kinézetét – éppúgy a pusztán az élet felé fordítottan értelmezett halál sem mutathatja meg sohasem a meghalást mint az emberi élethez tartozó teljesen sajátos eseményt, ill. folyamatot. Azaz az emberi élet *mikéntjét*.

A halál metafizikai fakticitása természetesen nem jelenti azt, hogy annak ne lenne hermeneutikai értelme és jelentősége, de azt sem, hogy ennek a hermeneutikai jelentésnek és értelemnek az ürügyén eltekinthetnénk vagy „megszabadulhatnánk” a halál (metafizikai) fakticitásától, ténylegességétől. Hiszen így éppenhogy az „értelmek” s a „jelentések” teljes önkényességébe és tetszőlegességébe gabalyodunk. Bár a valóságban, a „halál hermeneutikáját” (is) pontosan ez a tendencia uralja.

Szembefordítván a „léte” – sőt: a „fenomént” magát – az „értelemmel”, a hermeneutika többnyire egy olyan elméleti és egzisztenciális *átvitelt* képvisel, ill. visz véghez, amely a legproblematisabbá éppenséggel a halállal kapcsolatosan válik. Hiszen ily módon az a kérdés, hogy: „Mi is a halál?”, nemcsak hogy jogosulatlanul **szembekerül** azzal a kérdéssel, hogy: „Mit jelent és mi a lehetséges értelme a halálnak?”, hanem egyenesen alárendelődik annak, ill. teljesen el is válik tőle.¹ Nemcsak nem „tudjuk”, de már nem is foglalkoztat bennünket, hogy „Mi is a halál?”, vagyis, hogy mi is *az, ami* egyáltalán „jelentést”, „értelmet” is hordoz meg jelent itt!? Hogyan válhatna egy effajta – és végeredmény-

¹ Csejtej Dezső: *Megjegyzések a halál hermeneutikájáról* – Előadás, Kolozsvár, 2001 novembere és Gadamer, Hans-Georg: *Der Tod als Frage*. In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Bd. 4., J. B. C. Mohr, Tübingen, 1987, 161–172. o.

ben teljesen talajtalan – „értelmezés”, valóságos, hiteles és tartalmas hermeneutikai *tapasztalattá*, tehát olyan élménnyé, amely valóban az értelmező *önmegváltoztató* tapasztalata lehetne.

Mégis, éppen a halál hermeneutikája lehet az az erőfeszítés, amelynek a segítségével igazán beláthatnánk, hogy minékünk a halálhoz kötődő tapasztalataink és azok jelentései és értelemi is sokkal összetettebbek, de sokkal *tagoltabbak* is, mint arról a halálnak bármelyik „fogalma” számot tudna adni.²

Az ember a maga tapasztalatában a halállal többnyire mindekenélőtt – mint láttuk – a Másik, a felebarát, ill. a hozzá közel álló ember halálában találkozik. Az ember azután – ugyancsak a maga tapasztalatában – a halállal a saját maga meghalásában is szükségképpen találkozik. Ugyanúgy vagy ugyanannyira *tapasztalatilag* találkozik az ember a halállal a hermeneutikai megértés, értelmezés – ugyancsak hiteles hermeneutikai – önmegváltoztató lefolytatása és alkalmazása során is, amely során voltaképpen önmagának és a másokkal való együttlétének a sorsa is alakul, ill. eldől. Csakhogy: „egyik” tapasztalatnak sincsen semmiféle tartalmassága és konzisztenciája *anélkül*, hogy az összes és bármelyik értelmezésük ne számolna azzal, ne vállalná fel a tényt, ill. ne lenne pontosan, kimondottan és egyenesen az által vezérelve, hogy a halál mindegyikükben voltaképpen *meghalásként* van „jelen”. E nélkül ugyanis a halál minden egyes „megértése”, ill. „értelmezése” nem több, mint *pótlék és pótcselekvés*. Mindenekelőtt önmaga pótléka, bár egyébként is – és többnyire –, meglehetősen „multifunkcionális” pótlék. Többek között metafizikai pótlék és a metafizika pótléka is. Honnan máshonnan „származna” végtére is az az ún. „metafizikai szükséglet”, amelynek az emelkedett nevében – a „halál” művileg „misztériumszerűvé”

² A halál és az „értelem” kapcsolatairól részletesebben és sok tekintetben lényegibb vonatkozásokat is illetőleg lásd még a következő, a Jövő problémájáról szóló tanulmányt.

nemesített tapasztalatával egyetemben – éppen hogy a halál tapasztalatának a ténylegességét tagadják le, illetve haladják „túl” (*meta-*), ha nem éppenséggel a meghalás tapasztalatának a tényleges metafizikai és egzisztenciális fakticitásából?

Komolyabban kellene tehát elgondolkodnunk azon is, hogy amit „halhatatlanságnak” neveznek – mint ahogyan ezt már Kierkegaard-ral, ill. az eutanáziával kapcsolatosan fel is vetettük – nem inkább egy egzisztenciális *képtelenséget* vagy *alkalmatlanságot* jelöl? A halandóvá válásra és a meghalásra való ama egzisztenciális képtelenséget, amelyre persze éppen a halandóság közepette erőlködik az ember. Hogy tehát a „halhatatlanság” vajon nem éppen hogy olyasmit jelöl-e, ami végeredményben pusztán „pszichológiai” meg „biológiai” reflex volna, ami teljes egészében inkább ahhoz a *phüsis*-hez tartozik hozzá, amelyet a metafizika mély megvetéssel és állandóan meg- és túlhaladni álmodik? Egy pszichológiai tanulmányban és felmérésben például a következőket olvashatjuk: „... a megkérdezett alanyok döntő többsége azt *óhajtja*, hogy a halála után is tovább létezzen. Sokan *nem tudják* elképzelni teljes megszűnésüket, megsemmisülésüket. Általában az emberek *tagadják* saját halálukat, *nem hisznek* annak valóságában és lehetőségében. A saját halált *távoli* jelenségként, ha nem egyenesen *irrealitásként* kezelik, egyfajta »csupán *mások* halnak meg, *én* magam azonban *nem*« gyanánt.”³

A következtetés a tanulmányban egyenesen az, hogy a saját halál tagadása, ill. irrealitásként való kezelése, voltaképpen egy „*ösztönből*” ered, az én önfenntartásának az *ösztönből*, amely maga is a „*tudattalanból*” táplálkozik, és amely ráadásul, éppen hogy a „*genomban*” van „*tervként*” elültetve.⁴ Semmi

³ S. Székely Attila: *Moartea ca problemă a psihologiei*. Editura Custos, Târgu Mureș, 1998, 97. o. (Kiemelések tőlem – K. V. I.)

⁴ Uo.

sem „*ösztönszerűbb*”, „*tudattalanabb*” vagy éppen a „*genomban* genetikailag elültetettebb” hajlam tehát, mint éppen a halál *tagadása*, „*meghaladása*” és *letagadása*... Amit a „*halhatatlanság*” voltaképpen és mindenekelőtt jelent!

Ebből – vagyis az emberi öregedés és a halál genetikai programjából, ill. pontosan az emberi biológikum és pszichológikum ültetvényéből erednének tehát voltaképpen a halhatatlanság és a halál-nélküliség – látszólag! – legszellemdúsabb, legelőkelőbb és legkifinomultabban magas röptű elméletei is?! Vagyis, egy mindenekelőtt biológiai és pszichikailag meghatározott és egzisztenciálisan éppen hogy *nem* meghaladott vagy leküzdött *képtelenségből*, amely ráadásul nem is enged bennünket gondolkozni!?

Világos, hogy – hermeneutikai szempontból (is) – a halál „*elgondolása*” minden egyes esetben valamiképpen már előzetesen is meghatározott. A halál „*története*” is ily módon gondolja el, ragadja meg és „*tanulmányozza*” azt. Azaz: előzetes meghatározottságban.

Ezeknek az előzetes ítéleteknek a **felszínre hozása** természetesen valóságos hermeneutikai feladatnak számít(ana). Hiszen egy valamikori történelmi korszak létezésének az előítéletserű gondolata, amelyben az emberiség vagy az ember állítólag házias és meghitt viszonyban állt volna a halállal és amelyben az emberek minden bánat nélkül haltak volna meg..., maga is az elveszett „*paradicsomi (arany)korok*” utáni vágyakozás reflexe, amelyhez képest a mindig mostani kor szükségképpen csakis hanyatló és elfajuló lehet... Ebben a vonatkozásban mindenekelőtt Philippe Ariès írásai váltak paradigmaticusakká, úgyhogy ezek szolgáltatják az effajta „*hermeneutikai*” beállítású „*kutatások*” legfontosabb alapanyagait is. De vajon a „*háziasított*”, a „*megszelídített*” halál gondolata – tekintetbe véve a halál metafizikai fakticitását – nem eleve valamiféle egzisztenciális nonszensz vagy lehetetlenség?

Már a történészek is megkérdőjelezték ezt a hipotézist, de a legdokumentáltabb és legelegánsabb ellenvetés bizonyára Jean Delumeau nevéhez fűződik. Rendkívül alapos történeti kutatásai során ő ugyanis pontosan azt mutatja ki, hogy a korai, majd a kései középkorban a világ megvetése (*contemptus mundi*) és az ember lebecsülése, elértéktelenedése annyira elárasztja a keresztény nyugati életet és kultúrát, hogy a XIV. században, főként 1350, vagyis a nagy pestisjárvány kitörése és fellángolása után a halál morbid és félelmetes aspektusainak a végletes hangsúlyozása már messze – és régóta – maga mögött hagyta a vele kapcsolatos, eredeti-kezdeti pedagógiai, ill. erkölcsi célzatokat. Úgyhogy Delumeau egyenesen meg is fogalmazza a kérdést: „Mindezeket figyelembe véve, beszélhetünk-e valóban a »halál háziasításáról«?”⁵

Ugyancsak a történettudomány számítja újabban – mint már említettük – az ember emberré válását is éppen a halottak, a holttestek eltemetésétől, vagyis a halálnak a komplexebb emberi megértésétől-értelmezésétől fogva. Mégis milyen hermeneutikai értelme és jelentősége van, vagy lehet, már önmagában annak, hogy az ember csak attól fogva, ill. annyiban ember, amennyiben meghalt hozzátartozóit és embertársait eltemeti, ill. amennyiben a halált mint olyant a maga számára valóban és ténylegesen problematizálja?

Érthetetlen, hogy miképpen gondoskodhatna valamilyen módon, főként ceremóniákban valaki, bármilyen „primitív” is

⁵ Delumeau, Jean: *Păcatul și frica – Culpabilizarea în Occident*. Editura Polirom, Iași, 1997, I. kötet, 64. o. Távol a megszelídítettségtől, a példás aszkéták halálát is szorongás, félelem és rémület övezi, hiszen az ő esetükben a halálfélelem ráadásul még a kárhozottól való félelemmel is vegyül. Uo. 383–387. o. Egyáltalán, meglehetősen furcsa dolog a halál megszelídítéséről beszélni egy olyan korban, amelyben általános véleményként élt az az álláspont, hogy: „A legjobb sors *nem megszületni*, ezt követően pedig, *rögtön* a születésed után *meghalni!*” Uo. 27. o. (Kiemelés tőlem – K. V. I.) A legjobb emberi sors tehát az, hogy *egyáltalán ne is éljünk!*

legyen, egy-egy meghalt társa eltemetéséről, ha annak elvesztése őt nem bántaná, ha ő ezt nem bánná valamiképpen, és ha a bánata nem éppenséggel annak a *halálához* és a hozzá tartozó szükségképpen fájdalmas *tehetetlenségéhez* kapcsolódna?! Mi mást jelent egy-egy valaki „földi maradványainak” a temetkezési gondozása, mint, hogy ő annak a számára, aki mindezeket elvégzi-elvégezte, éppenhogy egy meghatározott valaki, vagyis egy bizonyos azonossággal rendelkező hasonlány – személy? – volt? Elképzelhetetlen, hogy valaki másnak a haláláról, ill. maradványairól gondoskodjék anélkül, hogy hozzá őt ne fűznék egyedi és személyesült kapcsolatok, és ha annak a halála őbenne nem váltana ki semmilyen fájdalmat, sajnálatot vagy bánatot és megrökönyödést!

Úgyhogy a „halál megszelídítése” is inkább egy délibáb, ill. újabb, egykori időkbe vetített menedék, amely tulajdonképpen a halál felvállalására való – persze „feszültségterhes” – egzisztenciális képtelenséget és alkalmatlanságot fejezi ki. És amelynek a vágyálmait ez alkalommal az *ubi sunt?* típusú historiográfia mintájára körvonalazták.

Bizonyára senki sem temetett volna el – annál kevésbé „az első” alkalommal – senkit, ha annak a halála nem jelentett volna az ő számára megütözést, veszteséget, emléket, fájdalmat, sőt! talán olyan sorsot is, amelyben ők kölcsönösen artikulálódnak! Ellenben azt a – pusztá – *benyomást*, hogy a halál metafizikai és teológiai hagyománya valahogyan mégiscsak „sikeresen” kezelte és tompította volna egykoron a halál „irrationalitását”, nagyon jól meg lehet magyarázni azzal is, hogy azok a halált voltaképpen csak besorolták egy sor olyan más „magyarázattal” való bensőségességbe – pl. a semmiből való teremtés, a Szentháromság, a rossz eredete stb. – amelyek önmagukban sem foghatók fel semmiképpen az „ész erejével”... Inkább a „megmagyarázhatatlannal” való szélesebb és átfogóbb bensőségességről lenne tehát ilyenkor szó, mint a halál metafizikai fakticitásának a va-

lóban „természetes” és felelős felvállalásáról.⁶ Minden bizonynal innen ered az az óriási és elképesztő metafizikai-teológiai bátorság is, amellyel – szemtől szemben a halállal – azt mondják, hogy: igenis, a halál voltaképpen a halhatatlanság, úgyhogy, ami a meghalást illeti, nyugodtan meghalhatunk, ill. félelem nélkül halhatunk meg.

A lehető legkomolyabban és leg súlyosabban kell tehát rákérdezni arra is, hogy vajon az, ami magát állandóan a „halál hermeneutikájának” nevezi, de annak – s az életnek is – az értelmét és jelentését mégis folyamatosan túl- és kívül viszi rajta, valóban olyan tiszteletreméltó erőfeszítés-e? Nem válik-e ugyanis ily módon a halál *sui generis* metafizikuma először is pusztá burokká, amely azután majd észrevétlenül leválik a meghalás tapasztalatáról és kitétetik a maguk talajtalanságában és eloldozottságában függetlenített „értelmek” tökéletes – persze csak képzelt erejű – önkényének?

Egészen más a halálnak az a valóságos hermeneutikai jelentése, amelyben az emberi tetteknek, megvalósításoknak és értelmeknek a – akár személyes – *fennmaradásáról* és *kitartásáról* van szó. Nyilván itt is mindenekelőtt inter-egzisztenciális értelemről beszélhetünk, amely valóban nem szorítkozik valakinek vagy valaminek a pusztán kognitív megtartására vagy elgondolására, ill. valaminek vagy valakinek az „emlékezetére”... Amelynek persze semmi köze nincsen valaminek vagy valakinek a „halhatatlanságához”, hanem pontosan azt jelenti, akit vagy amit azelőtt egy meghatározott néven ismertünk, hogy valakinek, aki VOLT, az el-múltatása, az számunkra valóban, szervesen és hitelesen – a saját MŰLTünká válhassék.

⁶ A mai lélektani-antropológiai kutatások is azt látszanak igazolni, hogy valójában pl. a vallásos hit és meggyőződés egyáltalán nem csökkenti vagy számolja fel a kínzó halálfélelmet, a haláliszonyt, ill. az ezzel kapcsolatos végletes szorongást. Lásd: Niemeyer, Robert A.; Witkowski, Joachim; Moser, Richard P.: *Psychological Research on Death Attitudes: an Overview and Evaluation*. In *Death Studies*, 2004/28, 309–340. o., (Kiváltképpen a 323–327. o.)

A hermeneutikának a halállal kapcsolatos teendője nem is áll végeredményben másban, mint amit Gadamer olyan szépen és tömören állapít meg: „El- és felismerni azt, ami már régóta ismert!”⁷ Azt kell tehát csupán el- és felismerni, ami – most Heideggernek egy radikálisabb kifejezését használva – *el van rejtve* abban, amit voltaképpen már *réges-rég „tudunk”!*

Miért lenne hát olyannyira „triviális” és hermeneutikailag annyira „jelentéktelen” az az „empirikus” „adat”, hogy mind- eddig minden megszületett ember meg is halt és hogy minden egyes alkalommal a saját halálát halta meg? Vajon nem azért tűnik ez annyira „triviálisnak”, mert végül is mindenki tudja és ismeri ezt az „adatot”? De valóban *értjük-e* és valóban *fel is vállaljuk-e* ezt az „ismeretünket”? És vajon, éppen *ezt* az „ismeretet” – *értjük-e* igazán?

Az egész metafizika, az ontoteológia egész hagyománya azt mutatja, hogy – Tolsztojjal együtt – igen komoly okaink vannak az effajta „tudás” és értelem megértésének és felvállalásának a „megléte” vonatkozó alapos kételkedésre... Ellenben: hazug hiányáról mindegyre megbizonyosodhatunk.

A halál legmélyebb és legeredendőbb, egyaránt hermeneutikai és/de ontológiai értelme mégiscsak az, hogy a halál voltaképpen a jelenvalótlát, az emberszerű, egzisztenciális – tehát állandóan a lehetőségekre irányult és szorított – létező **ontológiai identitását** rejtí és hordozza. Ennek az értelmezésnek és ennek az értelemnek a – kimondottan hermeneutikai – **tapasztalata** pedig éppenhogy történelmi tapasztalat. Helyesebben éppenhogy magának „a” történelemnek a tapasztalata. Mint ilyen, valóban történelmileg is döntő módon lehet-válhat „magának az értelmezőnek” az **önmegváltoztató**, gyökeres tapasztalatává. A (végre) halandóvá válás... bizonyára nembelileg is önmegváltoztató, történelmi – sőt, valószínűleg egyenesen történelemalapító – tapasztalatává!

⁷ Uo.

Ehhez mérten azonban a halál összes többi... – eddigi vagy mindenkori – ún. hermeneutikai vagy „emberi” „értelmei”, „jelentései”, vonatkozásai stb. csakis származékosak, ill. másodlagosak lehetnek. Ami persze nem jelenti azt, hogy híján lennének mindenféle súlynak vagy jelentőségnek. Ellenkezőleg!

*

Empirikus értelemben, ezzel kapcsolatosan természetesen igaz az is, hogy: „Arról, hogy a mindenkor élt ember élete értelmes volt-e vagy sem, mindig a mindenkori később élő emberiség dönt, mégpedig annak a mindenkori gyakorlata alapján.”⁸ Csakhogy: bár ez a „döntés” mindenkor a lehető „legönreferenciálisabban” szabad, ill. felelősséggel teli, mégsem lehet azért *önkéntes*. Benne mindig érvényesül egy tartalmi – nem feltétlenül tárgyi – elem is... Ezt mégiscsak az előző emberek, generációk stb. megvalósításainak, tetteinek és értelmének a horizontja „is” konstituálja... még „hermeneutikai vonatkozásban” is. Mindez azt is jelenti, hogy egy effajta – az élők generációinak a holt generációkkal kapcsolatos – döntése, tartalmi vonatkozásokban sohasem lehet tulajdonképpen „egyetemleges”.⁹ Hiszen, semmilyen, az élő generációk létében eluralkodó „Jó”, nem változtathatja „jóvá” például a holokauszt „Rossz” mivoltát, és még kevésbé adhat önműködő „pozitív” értelmet a mélyen „értelmetlen” halált halt áldozatok „egyébkénti” életének sem. Hiszen, mi más a legborzalmasabb minden gyilkosságban, ha nem éppen az, hogy az áldozatoktól az életükkel együtt a halálukkal való szembesülés, azaz a maguk meghalása *felvállalásának* a lehetőségét is elrabolják, ill. kioltják? Ez persze egyáltalán nem zárja ki az „egyetemlegességet”, ellenkezőleg, sokkal inkább precizálja

⁸ Csejtei Dezső: *A halál...* Uo. 128. o.

⁹ Uo.

azt, hogy ebben az esetben egzisztenciális és nem „logikai” egyetemességről van szó, amely ráadásul a halál ténylegességénél fogva lényegszerűen – az itt körvonalazott értelemben – metafizikai. Itt kell és már lehetséges is tehát felvetni azt az ugyancsak „kényesnek” mutakozó kérdést is, vajon: létezik-e egyáltalán „hiteltelennek” vagy „nem-tulajdonképpeninek” mondható halál, ill. meghalás? Azzal a megismételt pontosítással természetesen, hogy itt valóban emberi halálról lévén szó, az nem pusztán az „ember halálát-kimúlását”, hanem egyrészt az emberi módon való meghalást, másrészt pedig a meghaláshoz való emberi viszonyulást is jelenti. Csakis ebben a vonatkozásban és összefüggésben merülhet a halállal kapcsolatosan egyáltalán fel a „hitelesség” és a „hiteltelenség”, a „tulajdonképpeniség” vagy a „nem-tulajdonképpeniség”, ill. akár a méltóság vagy a méltóságnélküliség meg a méltánytalanság kérdése is. Bizonyos ugyanis, hogy például gyilkosság esetében az áldozat halála igencsak nehezen tekinthető hiteles vagy tulajdonképpeni meghalásnak. Hiszen – mint ezt már említettük is – a gyilkosságok áldozataitól az életükkel együtt tulajdonképpen a saját halálukkal való szembesülés, azaz a maguk meghalása *felvállalásának* a lehetőségeit is elrabolják úgy, hogy eközben, kétségkívül, a további életükkel való szembesülés felvállalásától-lefolytatásától is megfosztják őket. Valószínűleg ez utóbbi vonatkozással való átvitt kapcsolat okán nem tekinthető hitelesnek pl. semmilyen gyermek- és ifjúkori halál.¹⁰ Hiszen hogyan lehetne hiteles a halála annak, akitől – pontosan e halál révén – *egyáltalán* a maga életének a lehetséges egészével való jövőbeli hiteles – vagy akár hiteltelen – szembesülése tagadatott meg? Hiteles csak a hiteles élet halála lehet és hiteles csak az az élet lehet, amely a lefolytatása

¹⁰ Bármilyen „statisztikai átlaga” vagy „dominanciája” legyen mondjuk a gyermekkori halandóságnak a különböző korokban.

során egykoron valóban – valamilyen módon – halandóvá is vált. Nem pusztán meghalt.

Úgyhogy a fogalmi/terminológiai beskatulyázást mindegyre kerülve, mégiscsak azt kell mondanunk, hogy míg a halállal kapcsolatosan a „hitelesség” elsősorban a halálhoz mint a kimondott meghaláshoz való maga-előző viszonyulásra – vagyis: a kimondott halandóvá válásra – vonatkozik, addig a „tulajdonképpeniség” elsősorban magához a meghaláshoz való viszonyulásra-vonatkozásra, mint annak a lehetséges emberi méltóságához való előrefutásra utal. Ami pedig a halál, a meghalás lehetséges „méltóságát” illeti, nos azt vélhetőleg csakis a hitelesség, valamint a tulajdonképpeniség biztosíthatják együttesen.

Mindemellett, minden kornak megvolt a maga – nem feltétlenül „általános” – de működésben levő és bizonyos értelemben éppenhogy „kívánatosként” értelmezett meghaláseszmeje, sőt, eszménye.¹¹ Gondoljunk csak Petőfi Sándorra, akit leginkább az ágyban, a párnák között való meghalás perspektívája bántott... Vagy arra, hogy mennyire irtózott a kései középkor embere a hirtelen, előjelek nélkül beálló haláltól, mert szerinte ez megfosztotta őt a másik világban való további életére való alapos felkészülés lehetőségeitől. Úgyhogy a hitelesség, valamint a hiteltelenség, a tulajdonképpeniség és a nem tulajdonképpeniség stb. nem metafizikai, vagyis egyszer s mindenkorra adott „értékfogalmak”, hanem éppenhogy hermeneutikaiak, azaz, történetiek.

Emellett, ill. ezzel együtt minden kornak megvolt és megvan a maga sajátos **halálfélelme** is. Ez is csak azt bizonyítja, hogy minden, ún. örök problémaként feltűnő látszata ellenére a halál, ill. a halál kérdése a lehető legteljesebb mértékben és igencsak

¹¹ Lásd: Michel Vovelle *în dialog cu Cristina Bogdan*. In: *Oamenii și moartea în societatea românească – Caiete de antropologie istorică*, Anul III. nr. 1-2 (5-6), Ianuarie-decembrie 2004, Cluj-Napoca, 277–284. o.

sajátos módon **történeti**. Egyrészt azért, mert bizonyára nem létezik „a történelemben” valamiféle „ideális” kor vagy korszak, amelyben az ember gondtalan, ill. eszményi viszonyban lett és lehetett volna „a halállal”. Amelyben tehát a halál nem lett volna valamilyen nyomasztó – és mindegyre „megoldhatatlan” – „probléma”. Másrészt pedig azért, mert egy nagyon is alapvető értelemben maga a történelem, ill. egyáltalán a „történetiség” is éppenhogy a halálból, ill. a „halandóságból” ered.¹²

Nagy kérdés azonban – ezért ismételtelen fel is kell tenni –, hogy vajon számol-e mindezekkel, ill. hogyan is számol végeredményben ezzel a *történettudomány*, azaz a halál egyre elburjánzóbb történeti kutatása? Többnyire ugyanis – mint ezt néhány alkalommal már megemlítettük – ezek a kutatások egyáltalán nem aktuálisan **újrakérdézik**, inkább csak számba veszik és értelmezik a halállal kapcsolatosan a különböző korokban fellelhető egykori értelmeket és értelmezéseket. Úgy tehát, hogy eközben mindezeknek a különböző társadalmi stb. „funkcióit” is igyekeznek a felszínre hozni.

A halál történelmi ismerete nyilván azokra a módosulásokra is reagál, amelyek a fentebb említett értelmeiben és funkciókban az idők során álltak be. Nem véletlenül beszélnek a történészek is egyenesen a „halál rendszeréről”, hiszen ezzel a halál körül a különböző korokban kialakult struktúrák egész bonyolultságára és szerepeinek a változatosságára világítanak rá.¹³ Egyre kétségbevonhatatlanabbá válik ezáltal persze az is, hogy egyáltalán maga a „történeti perspektíva” egyszerűen nélkülözhetetlen a halál tematikájának az emberi létezés számára való tulajdonképpeni jelentősége megértéséhez. Mindazonáltal,

¹² Ezzel kapcsolatosan lásd részletesebben a kötet következő, a jövőről szóló írását.

¹³ Lásd: *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX* Coord. Miheala Grancea, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2005, 345. o., valamint *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX* Coord. Miheala Grancea și Ana Dumitran, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2006, 561. o.

a haláltematika egyetlen történettudományi vizsgálatának sem képezi – talán érthető, de azért mégis leszögezendő okokból és módon – sem a kiindulópontját, sem pedig a kimondottan felvállalt voltaképpen *tétjét* a halálkérdés aktuális – azaz: az **aktusban** levő – és a gyökerekig lehatoló újraproblematizálása. Ellenkezőleg, ténylegesen ezeket a kutatásokat ténylegesen az jellemzi, hogy ők a többnyire igencsak vázlatosan körvonalazott vagy felmerített „jelen” kritikájaként ezt a jelent egy-egy alapsabban kielemezett valamikori – de persze már elveszett – kor vagy korszak úgy mond „eszményibb” állapotaival szembeállítják. Amelyben például az emberek egyenesen „házasított”, ill. „megszelídített”, azaz már-már barátságos és gondtalan stb. kapcsolatban álltak (volna) a halállal, a halálukkal. Ez esetben többnyire éppen a középkor, de mindenesetre legalább a „modernitás megelőző” valamilyen kor jut különös dicsfényhez. Ezekben a korokban pontosan az a csodálnivaló, ill. egyenesen irigylésre méltó, hogy bennük „[...] a meghalás az *átalakulást*, a halál pedig *egy másik életbe* való átmenet stádiumát jelentette.”¹⁴ Az effajta értelmezés legitimációs alapját pedig – nagy vonalakban, de lényegében – akkortájt a mitikus-vallásos rendszerek intézményesülése képezte és jelentette, amely eközben a dolog – vagyis a lényegében meg-nem-halt halál – felől a bizonyosságot és a biztonságot is szolgáltatotta.¹⁵ Úgyhogy ezeknek a koroknak nem is kellett – amint ez a modernitástól fogva kiváltképpen történik – elfolytaniuk, „reprimálniuk” a halált.

Minekünk azonban ismételtelen meg kell mégiscsak kérdeznünk, vajon mit is jelent tulajdonképpen az olyasmi, hogy

¹⁴ Weber, Georg: *Reprimarea morții – o caracteristică structurală a modernității? Aspecte din perspectiva teoriei sistemelor și a sociologiei cunoașterii*. In *Discursuri despre moarte în Transilvania secolelor XVI-XX*. Uo. 120. o., valamint Crăciun, Maria: „*Moartea cea bună*”: *intercesori și protectori în pragul marii treceri. Între discursul clerical și pietatea populară*. Uo. 226–269. o.

¹⁵ Weber, Georg. Uo.

a meghalás „átalakulás”, a halál pedig „egy másik életbe való átmenet stádiuma”? És hogy mit jelent az, hogy/ha az illető éppenhogy „biztonságadó bizonyossággént” prezentálják-szolgáltatják?

Mi mást jelenthet végtére is mindez, ha nem pontosan azt, hogy – legalábbis úgy mond „a modernitás kezdetéig” – a halál éppenhogy **nem-halált**, a meghalás pedig éppenhogy **nem-meghalást** „jelentett”? Azaz, hogy ezekben a hosszan tartó és kimondatlanul is irigylésre méltóan „gondtalannak” érzett-álmodott korokban (is) lényegében „letagadták” úgy a halált, akár csak a meghalást. Érthetetlen azonban, hogy vajon miért nem tekinthetnénk a halál letagadását a halál egy sajátos és igencsak gyökeres „reprimálásának”, még akkor is, ha eközben gyakorta közszemléken, tehát nagyon is nyilvánosan – persze éppenhogy letagadva – mutogatták „azt”? Azaz: éppenhogy a megmutatásában tagadták le, ill. pontosan a halál letagadásában „mutatták” meg azt. Ezzel szemben a modernitásban valóban elveszett a halálkép „homogenitása”¹⁶, olyannyira, hogy az ilyesmi ma sem biztosítható...

Mindazonáltal, bizonyára nem lenne ártalmas dolog a halállal kapcsolatos történettudományi kutatások *lehetőségeit* egy egé-

¹⁶ Uo. Bár Georg Weber egy lábjegyzetben megemlíti, hogy a halálképnek az így felvázolt struktúrávaltozása ugyan „egyszerűsítő”, lényegében azért mégiscsak helytálló. Ezzel együtt megjegyzendő azonban az a figyelemreméltó vonatkozás is, hogy ún. „homogénnek” tekinthető halálkép voltaképpen csakis a középkorban létezett. Az antikvitás ugyanis olyan meglehetősen eltérő és változatos halálkoncepciókat teremtett, mint amilyen pl. Platóné vagy Epikuroszé... Az egyetlen kor tehát, amelyben több mint egy évezreden át nem alakulhatott ki, ill. nem is érvényesülhetett más „halálkép”, mint a korabeli keresztény, az voltaképpen csak a középkor volt. Ennek az állítólagos „homogenitását” – hiszen „mentalitástörténetileg” ez is számos elhanyagolhatatlan módosuláson esett át – a „modern kor” valóban megbolygatta ugyan, de ennek eredménye is főként csak a XVIII. század végére, ill. kiváltképpen a XIX. században érik be – és pedig igencsak vontatottan és ellentmondásosan – főként az olyan gondolkodók munkásságában, mint Feuerbach, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche stb.

szen más – bár kritikai, tehát *negatív* – szempont lehetőségeinek a vonatkozásában is megvizsgálni, és főként, érvényesíteni. Mindenekelőtt *éppen a történettudomány* tudná tanúsítani, ill. neki kellene talán tisztességesen leszögeznie azt is, hogy a halál egész történetének – vagyis a halál letagadásának és reprimálásának az egész története – a módszeres tanulmányozása során, ill. a vele kapcsolatos „mentalítások” stb. sok, egyéb tekintetben valóban igen változatos történetének a végigpásztázása közben és *ellenére nem akadt egyetlen olyan, a tárgya szempontjából érvényes esetre sem*, amelyben valaki valóban *elkerülte*, vagy más tekintetben, valaki valóban *túlélte* volna a maga meghalását. Ezt pedig a különböző halálképek mellett egy tudománynak illene valóban (kép)*viselnie* is. Annál inkább, mert maga a történettudomány voltaképpen abból a döbbenetből született, hogy a „kép” amelyet viselünk-hordozunk, esetleg pontosan nem mi (magunk) vagyunk.

* * *

Lehetséges, hogy sorsszerűen, de mégsem sorscsapásként – és még kevésbé céltévesztésként – a halálról szóló filozófia végeredményben az „életet” gondolja el. Ettől azonban nem válik sem „életfilozófiává”, sem pedig az „élet” filozófiájává. Pontosan ebben áll a halálról szóló *alkalmazott filozófiai* elmélkedés lehetséges vagy voltaképpen metafizikai „ereje” is. Vagyis abban, hogy úgy gondolkodik a halálról értekezve az életről, hogy egyrészt nem hígul az élet filozófiájává, és hogy – ezzel szoros összefüggésben – másrészt, tematikailag is kitarthatóan, megmarad a halálnak mint meghalásnak a „kimondott”, ill. a *lehetséges* elgondolásánál. Mindezt anélkül, hogy felszámolná és/vagy felemésztené a maga – mostani-„örök”, ill. „örökké” mostani – emberi témáját.

EGYbe-szegezett VÉGre-tekintet

Ha azt akarjuk most dióhéjban megfogalmazni vagy összefoglalni, hogy mire is jutottunk a halál alkalmazott filozófiai vizsgálata során, akkor mondanivalónkat azzal kell kezdeni, hogy *ma már* végképp lehetetlen elfogadni a halál – akár filozófiai – letagadását és/de elhallgatását sem! Mégis, mint láttuk, ezek azok a módozatok, amelyben a filozófiai-metafizikai hagyomány a halál tematikáját a leggyakrabban és leginkább „kezeli”. Éspedig úgy a lélek halhatatlanságáról (Platón), mint a halál semmisségéről (Epikurosz, Lucretius, Feuerbach, Kierkegaard), ill. annak nem-az-élethez-tartozásáról és ismeretlenségéről (Wittgenstein, Lévinas) szóló – egymástól csak látszólag nagy mértékben különböző – törekvéseiben is. Valóban úgy tűnik, hogy a filozófia szüntelenül folytatja abbéli erőfeszítéseit, hogy a halálról a meghalás nélküli gondolkodás fából elkészítendő vaskarikáján munkálkodjék. Sőt! Minden olyan kísérletet, amely már valóban arra törekedne, hogy a maghalást mégiscsak belevonja a halálról való elmélkedés ügyterébe, jó előre és eleve „triviálisként”¹ bélyegez meg. Márpedig semmi sem „triviálisabb” vagy őszintéltenebb *filozófiailag* (is) annál, mint a halálról a meghalást elválasztva gondolkodni. Ezt – a másik oldalon – csak tetőzi az az affektált „thanatológiai pátosz”, amely a „halálba kísérés” során, ill. ürügyén mintegy visszamenőleges felmentést állít ki a haldokló egész addigi életével kapcsolatosan. „Ha valaki elfogadja (mondjuk a halála „közelében” – hozzáfűzés tőlem – K. V. I.), hogy *mindig is halandó volt*, akkor (már

¹ Csejtei Dezső: *A halál hermeneutikája...* Uo.. 70–75. o.

fölébe nő a halálnak.”² Ettől eltérően, a halál alkalmazott filozófiai tematizálása mindenekelőtt magára a *meghalásra* koncentrálna és ennek kapcsán igyekszik kibontani – de körvonalazni is – az emberi halál voltaképpen *emberi értelmét/értelmeit* is. Ebben pedig egyszerűen némileg fel is oldódik a Mások, a Másik vagy a felebarát halálával kapcsolatos tapasztalat, valamint a saját halálhoz kötődő tapasztalat fenomenológiai, ill. egzisztenciális-fenomenológiai értelmezésének az aporétikus – vagyis átjárhatatlan – kettőssége is. Úgyhogy a halál ténylegességének a körvonalazása mellett, ill. azzal együtt, a halál „egyetemes” metafizikai faktum gyanánt is kirajzolódik.

A halál azonban nem (csak) azért metafizikai faktum, mert voltaképpen a „metafizika” nevezetű filozófiai (csúcs)diszciplína igazi eredője és/vagy „tárgya”, hanem mert annak faktumként való körvonalazásában az ember nevű létezőnek egy teljesen metafizikai jellegű – azaz saját magához tartozó, mindemellett mégis és mindvégig *magánvalónak* megmaradó – *tapasztalatára* bukkanunk.

Mindenekelőtt a halálnak ez az önnönmagunkhoz tartozó magánvalósága az, ami a ténylegességének a metafizikai faktumivoltát is megszabja, ill. determinálja. Azaz: a halál, a *meghalás* mindig is olyan *bizonyos*, de meghatározatlan, megoszthatatlan és – a „legvégén”, ill. a lényegében – metakommunikációs történet, ill. – hangsúlyozzuk – tapasztalat, amely egyrészt minden valaha élő emberrel *megtörténik*, éspedig pontosan a „benné” való kikerülhetetlen és felszámolhatatlan végső önmagában-egyedülmaradottságában történik meg! Ezt mi a Mások, a *Másik*, a felebarát stb. halálában, ráadásul pontosan a vele való aggódó – de végeredményben *tehetetlen* – mellette-, ill. a vele való „együtt”-lévésben *is* megtapasztaljuk és a fentebbi módon értelmezhetjük,

² Hennezel, Marie de; Leloup, Jean-Yves: Uo. 66. o. (Kiemelés és hozzáfűzés tőlem – K. V. I.)

éppen úgy, mint a *saját* halálunk elkövetkező faktikus megtörténésének a bizonyára leglényegesebb vonatkozását. A halálunk legvégső pontján vagy helyesebben: „fázisában”, mi magunk is ugyanígy, azaz kommunikálhatatlan és megoszthatatlan önmagunkban maradásban fogunk majd meghalni!

A halállal, mint az ember létének a véget-érésével, bennünket embereket, mégis a filozófia szembesíthet tulajdonképpeni módon. Éspedig, mint olyan faktummal, amely bennünket a létünkben fenyeget, ill. „számol fel”. Ebből következően a halállal kapcsolatos és lehetőleg önámításoktól mentes filozófiai tudatosság és bizonyosság szinte önmagától küld, ill. kapcsolódik a *sum*, a saját létezésről való – ugyancsak sajátosan filozófiai természetű/eredetű – tudatossághoz, ill. bizonyossághoz is. Emberként létezvén úgy *vagyok*, hogy *meghalok!* Tudatában lévén létem halál(om) általi meghatározottságának, bizonyosan annak egész súlyát és felelősségét is felvállalhatom. Ebben tehát – tudatos módon – a létem (létünk) létre-nyitottságára való rálátás is megszületik. A létre és a létre nyitott lét(ezés) azonban nem más, mint a szabad-lét, azaz, a *szabadság* igazi és egzisztenciális meghatározottsága, mint e létező voltaképpeni történelmi létkonstituense! Vagyis: ily módon az alkalmazott filozófiailag körvonalazott „halál” egy olyan kategoriális, azaz **kérdés- és kérdés-terminusként** munkálódik ki, amelynek horizontjában és holdudvarában a *sum*, a (meghalásként értett) halál, valamint a szabadság *koorigináris* egzisztenciális *egymáshoz tartozása* is körvonalazódik.

Úgyhogy a halál alkalmazott filozófiai vizsgálata nem vigasztal és nem is átmít, hanem **felszabadít!** Persze, nem a halál „alól” szabadít fel, hanem elsősorban a felőle való megszokványosabb gondolkodástól és gondoskodástól. Ezáltal immár másképpen szemlélhetjük például a halállal – és főként a meghalással – kapcsolatos thanatológiai, euthanatológiai, bioetikai, jogszabályozási stb. problémákat is...

Exkurzus A halál „medikalizációja”

A halál jelenkori „medikalizációjának” a felemlegetése már-már kötelező és nagyon is sablonos kritikai elemévé vált annak minden „emelkedett” és megilletődött vizsgálatának. Olyannyira, hogy még egy Gadamer sem tudja magát ez alól kivonni... A leggyakrabban azonban ezek a bírálatok egyenesen az orvostudomány mai állapotainak, sőt, egyáltalán az orvostudomány fejlődésének a teljesen külsődleges kritikájává válnak, amelyet azután egyedül tesznek felelőssé a halállal kapcsolatos jelenkori mentalitásbeli változásokért is. A valóságban a halál „medikalizációja” egy rendkívül összetett és ráadásul számos rejtett lehetőséggel teli folyamat, amelyet semmiképpen sem intézhetünk el sommásan azzal, hogy azt egyszerűen „hitelessé” bélyegezzük meg.

Távol attól, hogy pusztán a halál „deszubsztancializálódását” jelentené, amelyben annak a premodern korban – állítólag! – fellelhető „természetes” azonosságáról, azaz a „tényéről”... manapság a „hogyan-jára” – vagyis a „szubsztanciáról” az „akcidienciára” – került volna „át” a hangsúly, a halál medikalizációja voltaképpen a mai ember azon igyekezetéhez és erőfeszítéséhez kapcsolódik, hogy jobban odafigyeljen a *meghalására*. Vagyis arra, amit a nyugati metafizikai hagyomány – mint említettük, Platóntól Lévinasig – többnyire nagy ívben és messze elkerült. Bizonyos értelemben persze manapság nem pusztán a halál(unk), hanem az egész életünk is – a születéstől a halálig – voltaképpen „medikalizálódott”. Az, hogy egyre jobban odafigyelünk az általános higiéniai követelményekre, hogy időben

használjuk az egyre változatosabb és eredményesebb modern gyógyszereket és gyógyászati technikákat stb., mind olyan tényezők, amelyek révén manapság az életünk valóban a maga egészében „medikalizálódott”, ill. folyamatosan egyre tovább „medikalizálódik”. Mindezek következményeként azonban nem csupán az ún. „civilizációs” betegségek jelentek meg, hanem igenis jelentősen megnövekedett számos ember várható életkora és lecsökkentek az ugyancsak számos és különböző betegségekkel küszködő embertársaink mindenféle szenvedései is. Ezáltal viszonylag hosszú ideig ők is még viszonylag normális, értelemmel, jelentéssel, valamint megelégedéssel teli életet élhetnek... Ezekhez az orvosi műszerek és a gyógyászati technikák fejlődése is társult, amelyek nemcsak bonyolultak és „költségesek”, hanem ráadásul, használatuk sajátos – kórházi és intézményi – környezetet, ill. „körülményeket” is megkövetel. Semmi sem természetesebb tehát, mint az, hogy ezen a téren is különböző elképzelések és álláspontok alakultak ki úgy magához a betegséghez való viszonyulásra, akár csak a beteghez, a beteg emberhez való viszonyra vonatkozóan. Itt persze a kérdések tudományos, szakmai, ill. erkölcsi dilemmái is ütközödnék.¹

Az álláspontok egyike egyenesen a betegség felé – helyesebben: ellene – fordul, így értelemszerűen azt hangsúlyozza, hogy az emberi életet bármilyen áron meg kell menteni, a betegséget pedig ugyanúgy kell legyőzni. Ebből a szempontból tehát minden tényleges halál valamiképpen egyfajta kudarc, azaz a betegség elleni küzdelem kudarca... A beteg pedig éppen az, aki ezt az ellenséget „hordozza” és megtestesíti. Itt látszólag nem is merülnek fel ún. döntéshelyi problémák és dilemmák, hanem a kezelés és az „életmentés” összes lehetséges eljárásait az utolsóig bevetik.

¹ Senterre, Jaques: *Dilemmes éthiques en médecine périnatale*. In *La Pensée et les Hommes*. 29-année. Nouvelle Série. No.3. Bruxelles 1986

Ilyenkor persze a „páciens”, akárcsak a hozzátartozói a legember-
telenebb „kezelési dühnek” vannak igen gyakran kitéve.

Olyan nézetek is körvonalazódtak azonban, hogy nem csu-
pán az „életről” van ilyenkor szó, hanem bizony annak a *minő-
ségére* is figyelemmel kell lenni. Itt már „maga a halál is bölcs
választás lehet, a méltó halálba segíteni pedig kötelesség, bár-
mennyire szomorú vagy kínzó legyen is az.”²

Túl az effajta döntések meghozatalának a súlyosságán, azok
egy másik, ugyancsak orvosi-tudományos elvárással és köve-
telménnyel is ütközhetnek. Nevezetesen azzal, amely azt kéri,
hogy gyógyítás közben a terapeutikus lehetőségek állandó – tu-
dományos és kísérletező – jobbításán és kiszélesítésén is mun-
kálkodni kell.³

Ennek ellenére azt hisszük, jól látható, hogy a halál jelen-
kori medikalizálódása is mindenekelőtt éppenhogy a haláltól
való menekülés cseppet sem újszerű körülményei közepet-
te zajlik! Továbbá, talán az is belátható, hogy a halál jelenkori
medikalizációja pontosan a vele kapcsolatos és végeredmény-
ben ugyancsak nagyon is hagyományos metafizikai magatartás
és állásfoglalás *kiteljesedése* közepette történik!

A halál mai medikalizációja és az átlagos, valamint a metafi-
zikai hagyomány között voltaképpen nincs tehát semmiféle eg-
zisztenciális „törés”, ezek inkább közvetlenül egymást erősítge-
tik: a metafizika a halhatatlanság révén tagadja le, ill. igyekszik
„legyőzni” a halált; az orvostudomány pedig gyakran ellenséges
betegségeként óhajtja letagadni-elhallgatni, kiküszöbölni és „le-
győzni” azt! Csakhogy emellett a halál medikalizációja – azon-
most azt a valóban jelenkori törekvést értvén, amely a meghalás
tényleges fakticitására koncentrál – azt a *lehetőséget is jelentheti*,
amelynek a segítségével mi talán valóban legyőzhetjük és meg-

² Uo.

³ Lásd még: Klustersky, Jean: *L'expérimentation en cancérologie. Aspects éthiques*
In: *La Pensée et les Hommes* 29-année, Nouvelle Série. No. 3. Bruxelles, 1986

haladhatjuk a metafizikai hagyománynak – de az orvoslásnak
is – azt a *sui generis* embertelenségét, amely – ismétlem: telje-
sen embertelen módon – pontosan azt szajkózza nekünk, hogy
a halál, a meghalásunk, éppen *meghalásként semmis!*

Ha tehát egyáltalán létezik ilyesmi úgymond „önmagában”,
akkor a halál jelenkori „medikalizációja”, „önmagában” még
semmiféle „inautenticitást” nem hordoz, ellenben valóban hi-
teltelemmé válhat a meghalónak a hozzátartozók, ill. a közel-
állók általi elhagyatása vagy kórházi-orvosi kiszolgáltatottsága
révén! Hiszen a meghalás *genuin* magánvalósága, metafizikai
fakticitása, természetesen semmiképpen nem jelenti azt, hogy
mármost a „mellette-levésnek” semmiféle egzisztenciális rele-
vanciája nem lenne. Ellenkezőleg: éppen a mellette-levés ke-
gyeletéhez, kegyességéhez és tartalmasságához tartozik hozzá
az is, hogy belátjuk és tiszteljük a meghalás faktikusan metafi-
zikai magánvalóságát! Egyébként ugyanis a technikai haladás
eredményeinek, valamint a mentalitásváltás következtében ki-
alakított thanatológiai szolgáltatásoknak a bevetése nem lesz
más, mint újabb és talán praktikusabb-kézenfekvőbb *ürügy*
a halál, a meghalás kikerülésére, letagadására és fel nem vál-
lására.

A feladvány tehát inkább az, hogy közelítsük egymáshoz
a halál hermeneutikáját, valamint azokat az egzisztenciális lehe-
tőségeket, amelyek a halál jelenkori medikalizációjában jelent-
keznek, körvonalazódnak és/de rejtőzködnek is.

*

A halál alkalmazott filozófiai vizsgálatának az eredményekép-
pen másképpen problematizálhatjuk azonban az embernek,
mint emberi fajnak a „végessége”, ill. halandósága kérdéseit is.
Az ember ugyanis nem pusztán „egyedenként”, hanem volta-
képpen földi fajként is halandónak bizonyul, és az effajta lehető-
ség valószínűsítése a történelmi emberi lét földi és tényleges ér-

telmének a kérdését is újrafogalmazhatja, ill. újrafogalmaztatja. Azaz: hogyan is értjük saját létünk értelmét, valamint eme értelem egzisztenciális *forrásait*, ill. *perspektíváit* akkor, ha – a felátadás, a megváltás, az apokaliptikus kegyelem stb. minden melengető ámitása nélkül – tudatosítottuk végre az emberi fajnak a fajként való halandóságát is?

Mint minden hitelességre, ill. tulajdonképpeniségre törekvő effajta kutatás, a halálról szóló alkalmazott filozófiai vizsgálódás is magának a filozófiának az eredetére, a mibenlétére és lehetséges értelemre kérdez, ill. tekint rá. A halál metafizikai faktumának az egzisztencialitásban pedig valóban a metafizikai készletek paradigmatis eredőjére is – mégpedig meglehetősen artikulált módon – rábukkanunk. Ezt követően talán *valóban tartalmasabban* mondhatjuk együtt Schopenhauerrel, hogy: „Ha halál nem volna, aligha filozofálna az ember.”!!!

A jövő, avagy kérdezőn lakozik a halandó ember...

Kérdés-pontok az időhöz

A jövő ügye és dolga bizonyára már a kezdetektől fogva foglalkoztatja az embereket. E nélkül az ember mint ember... valószínűleg elképzelhetetlen is. Persze, többnyire és elsősorban abból a szempontból foglalkoztatta és foglalkoztatja a jövő ügye az embereket, hogy megtudják-előrejelezzék vagy kitalálják, kimondottan mit is hoz a számukra, mi is történik majd „benne”. Illetve, hogy voltaképpen hogyan fognak majd eldőlni „benne” azok a dolgok és ügyek, amelyeket ők mindenkor megterveztek és végbevisznek.

Mindezek a kérdések ősidőktől fogva annyira fontosak lehettek minékünk embereknek, hogy érettük minduntalan a jósdákhoz, a próféciákhoz, a varázslatokhoz, az álmokhoz, a bölcsességhez meg persze a tudományok – és az áltudományok – lehetőségeihez fordultunk. Mégis, Richard Rortynak talán igaza van, amikor azt állítja, hogy „a filozófusok csak akkor kezdtek el a jövő kérdéseivel foglalkozni, amikor feladták az örökkévaló megismerésének a reményét”,¹ hiszen – állítólag – az első filozófusok még azt hitték, hogy a múlt és a jövő közötti különbség elhanyagolható... Csak a középkor vége felé kezdik a gondolkodók elveszíteni az örökkévaló iránti érdeklődésüket és fokozatosan egyre nagyobb figyelmet fordítanak az idő kérdésének.²

¹ Rorty, Richard: *A filozófusok és a jövő*, <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/filoz/rorty004.hun>

² Uo.

Történetileg ez az álláspont, persze, nagyon is vitatható. Mindenesetre gyökeres árnyalást igényelne. Az azonban bizonyára igaz, hogy a jövő témája különösebb hangsúlyt valóban csak a XVIII. század végére,³ a történeti érdeklődés problematikusságának a kiteljesedésével tulajdonképpen csak a XIX. század derekára, második felére, azután pedig a XX. században kap. Olyannyira, hogy a múlt század végére már körvonalazódní látszik egy külön a jövő kérdéseivel foglalkozó „tudományos” vagy legalábbis tudományos igényű diszciplína – a „futuroológia” vagyis „jövőtudomány”, „jövőkutatás” is... Sőt, akkoriban egyenesen a „jövő sokk-járól” beszélnek már egyre többet.⁴ A jövő azért „sokkol”, mert ekkor már nem lehet menedékhely. És azért is, mert bizony óelőle sem lehetnek már – mondjuk a múltból, a hagyományból előkészített – óvóhelyeink. A jövő újabban mondhatni folytonosan túl korán érkezik, emiatt sem benne, sem pedig a segítségével nem lehet egyáltalán tájékozódni.⁵ Ettől függetlenül, a jövő továbbra is az idő „egyik dimenziója” vagy „eksztázisa” marad, amelyet ezért nem is tárgyalhatnánk egyáltalán az idő „tárgyalása” nélkül.

Márpedig az „idő”-t a filozófiában történetileg úgy (is) „ismerjük”, mint Arisztotelész *kategóriáinak* az egyikét. Nem véletlenül, hiszen az idő arisztotelészi – kategóriális – elmélete évezredekig irányította, ill. szolgált vonatkozási alapként a róla való legtöbb gondolkodás számára. Olyannyira, hogy az arisztotelészi gondolatok és meglátások az időről bizonyára mindmáig nem merítették még ki voltaképpení ösztönző erejüket. Ellenkezőleg, az újabb és újabb kérdések kihívásaiban azok újra és újra az eddig egészen még fel nem fedezett és el nem gondolt lehetőségeiket, illetve értékeiket villogtatják fel.

³ Gondoljunk csak Kantra, aki Arisztotelész és Ágoston után filozófiailag a leg-radikálisabban veti fel az idő kérdését, de már úgy, hogy pl. a metafizikai tervezeteit eleve és egyenesen „minden jövőbeni metafizikára” vonatkoztatja.

⁴ Alvin Toffler 1970-ben egy nagy sikerű és nagyhatású könyvet jelentetett meg ezzel a címmel.

⁵ Toffler, Alvin: *Șocul viitorului* Editura Politică, București, 1973, 23. o.

Poté (ποτέ) és *khronos* (χρόνος): ismét Arisztotelésznél

Az „idő” tehát Arisztotelész kategóriáinak az „egyike”. Mint ilyen eleve abban a fordulatban áll benne, amelyet Arisztotelésznek a kategóriákról és a kategóriákkal való gondolkodása egyáltalán történelmileg képvisel. Azonban Arisztotelész az „idővel” kapcsolatosan, alaposabban, éppenhogy **nem** a *Kategóriákban*, hanem a *Fizikájában* végez vizsgálatokat. Ezekben az immár részletesebb elemzésekben pedig az időnek – már azidőtájt – számos olyan aporétikus „tulajdonságára”, vonatkozására derült fény, amelyek a „róla” való gondolkodást „azóta” is „foglalkoztatják”, ill. amelyeket a különböző kutatásoknak „azóta” sem sikerül(t) „kielégítő-megnyugtató” elméleti keretekbe rendezniük.

Röviden szólva: ma sem tudjuk igazán – vagy „jobban” –, hogy „Mi az idő?”, pedig manapság már egyre elképesztőbb és igazán egyre csodálatosabb „pontossággal” mérjük/mérhetjük „azt”! „Pontosan” mérjük, mérhetjük tehát ma már azt, amiről-amiből eközben mégis alig „tudunk” – *értünk!* – valamit. Ezért kérdéses – tehát: *kérdésre méltó!* – az is, hogy vajon milyen összefüggés létezik az „időről való tudás”, valamint annak a (mindenkori) *mérése* között? És az is, hogy vajon ennek a kérdésnek a filozófiai kérdezése, valóban kimerül-e, ill. kimerülhet-e abban a kettős irányba nyomuló – egyébként teljesen hiábavaló, de már-már szokványos és szinte manírszerű – *lekicsinylésben*, amellyel „filozófiailag” egyrészt az idővel való mindenféle „mércskelő” foglalataskodást, másrészt pedig azt a sajátlagos

„theoretikumot” kezeljük, amelyben a különböző tudományok – a fizika, a társadalomtudományok, a lélektan, a biológia vagy akár az agy kutatás stb. – az idővel küszködnek? Hiszen mindezek során és közepette továbbra is ott moccan azért a kérdés: Vajon értjük-e egyáltalán a „Mi az idő?” kérdését? Vagy azt, hogy voltaképpen honnan is „jön” ez a kérdés? Vagy pedig azt, hogy mire, ill. mit is kérdez tulajdonképpen? Vajon milyen értelemben... nem éppenséggel szükségszerű-e, hogy – mi emberek! – az időt mindenekelőtt, és legtöbbször mégiscsak a *mérés-e* „valóban” és letagadhatatlanul valóságos és súllyal bíró kihívásai gyanánt, ill. sokszor egyenesen „a” mértékként ragadjuk meg, értelmezzük és mélyítjük mindegyre el? Még akkor is, ha eközben – vagyis a „precízió”, a pontosság igazán csodálatosan és elképesztően találékony hajszolása közepette – ettől az eredettől bizonyára egyre inkább el is távolod(hat)unk, és ha bizonyos értelemben éppen ez az „eltávolodás” az, amelyben a mi történelmi sorsunk, ill. a történelmünk sorsa mégiscsak el- vagy beledől?

A nyugati világ – akárcsak a világ nyugati – történelmében számos alapvető és meghatározó értelemben ezek a kérdések – kérdésekként! (is) – először Arisztotelész gondolkodói erőfeszítéseiben s az ezeket csak töredékesen – ráadásul *exotérikusan* – őrző, reánk maradt „szövegeiben” merültek fel az utókorra is meghatározó jellegű körvonalazottsággal. Meg persze „homályossággal” is.

Az itt lefolytatandó elemzéseknek nem az a céljuk azonban, hogy történelmi, filológiai stb. tanulmányokat gyakorolva, előbb-utóbb el- vagy kitalálni igyekezzenek az arisztotelészi gondolatok akkori-egykori „igazi” „állás-pontjaihoz”, hanem ellenkezőleg, számunkra éppen hogy az arisztotelészi *kérdés-pontok* válnak (ma is) az érdekessé. Hiszen az idő kérdésével-ügyével kapcsolatosan a kérdés éppen hogy és kiváltképpen Arisztotelész óta „állandóan” az, hogy egyáltalán értjük-e az „időt” magát? Azaz, ért-

jük-e, hogy *mit* és *honnan* is kérdez voltaképpen az idő kérdése akkor, amikor *mi* azt –, ill. *úgy* – kérdezzük, hogy: „Mi az idő?”

A *Kategóriák* reánk maradt – bizonyára töredékes és a címet illetőleg is kérdéses, problematikus – szövegeiben azonban Arisztotelész alig foglalkozik az „idővel”. Csakhogy a „mód”, *ahogyan* ezekben a kisszámú mondatokban az idő dolga felmerül, mégiscsak meghatározó – bár mindmáig talán végiggondolatlan – vonatkozás. De pontosan ez az, ami bennünket tulajdonképpen foglalkoztathat és érdekelhet!

Amikor Arisztotelész a *Kategóriák* hagyományosan negyedik fejezeteként lerögzült – és már-már meg is csontosodott – „száraz” mondataiban egyszerűen „kapcsolat nélkül mondott szavakként”¹ – helyesebben: „egyedül, egyszerűen *mondottaként*” (*szümploktén légoménon*)² – felsorolja „kategóriáinak” a tíz nevét, akkor ott, ahol ugyancsak a hagyomány folyamatosan az „időt” említi és „fordítja”, maga a gondolkodó csupán ennyit mond: *poté* (πότη). Vagyis csupán annyit „mond”: „Mikor(?)”! Azonban, amikor konkrétan az „időről” tárgyalt – ezekben a szövegekben is – megvizsgálván, hogy mármost mi is lenne vagy lehetne az, akkor Arisztotelész – megismételjük: ennek a szövegnek a mondataiban is – rendszerint egy egészen más kifejezést – vagyis: nevet! – használ, mégpedig: a *khronos*-t (χρόνος)...

Ha néhanapján fel is figyelünk arra, hogy voltaképpen az összes arisztotelészi kategória tulajdonképpen és „csupán” meghatározott irányokba lendülő-vonatkozó *kérdés* – azaz: kérdő-név – alig vállaljuk fel mégis az ebbe való belegondolás nehézségeit.

Mert, mit is jelent, ill. mi is az „értelme” annak, ha folyamatosan azt mondogatjuk: Arisztotelésznél a kategóriák a „legfelső nemek”, amelyek, illetően – tehát „legfelsőbbeként” – szigo-

¹ Arisztotelész: *Kategóriák*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1993, 22. o.

² Aristote: [*Cathégorie*] Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 2001, 5. o. [Kétnyelvű, francia-ógörög kiadás]

rúbb, nevezetesen éppenhogy az *ousia*, a „szubsztancia” ugyan- csak arisztotelészi kategóriájának pontosan az Arisztotelész által tagolt értelme szerint „meghatározhatatlanok”? És vajon mi is lehetne a tulajdonképpeni értelme ennek az *indukció* egy olyan igényes mestere számára, mint amilyen maga Arisztotelész (volt)? Az a megfontolás azonban, amely szerint a kategóriák a létező kitüntetett megszólításai (Heidegger) bizonyára sokkal mélyebbre áshat. De itt is felmerül a kérdés: tulajdonképpen mit is jelent „megszólítani” – főként pedig „kitüntetett” módon megszólítani – a létezőt? Hiszen, „megszólítani a létezőt” vajon nem éppen azt jelenti-e elsősorban, mint kimondottan *megkérdezni* azt?! Tehát: *rákérdezni!*, hogy azután ő maga is „megszólalhatson”? És vajon az az arisztotelészi kijelentés (állítás), amely szerint a létet mindenekelőtt és elsősorban annyiféleképpen „állítjuk” „ahány” kategória van, nem azt jelenti-e vol- ta képpen, hogy a létet annyiféleképpen *mondjuk-állítjuk*, ahány- féleképpen *kérdezzük* azt? Hogy tehát lényegében a kategóriák éppenhogy a létező (a lét) *megkérdezésének az alapvető* – akár az *agora* nyilvános megfontolására/döntésére – „szerrel” (*kata-*) előhozott/előhozó és tagolt, artikulált módozatai?!³ Amelyek te- hát a létezőt éppenhogy a léte felől, vagyis a létére – s ezzel az igazság(á)ra – való tekintettel faggatják ki és hallgatják meg.

Valóban: hogyan is lehetne valamit, ami lényegében nem is más, mint alapvető kérdés, ill. egyenesen kérdés- meg kérdő- alap, a maga „fogalmi szférájának” az „általánosságára” való tekintettel úgymond „meghatározni”? Hiszen mindenféle kér- dés *nélkül* egyáltalán mindenféle állítás és kijelentés, hát még a „meghatározás” igényessége csupán üres – tehát súlytalan

³ Györkösi Alajos; Kapitánffy István; Tegyei Imre (szerk): *Ógörög – Magyar Szótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, valamint Bailly, M. A.: *Dictionnaire Grecque – Français*. Librairie Hachette, Paris, 1928, Lásd még Király V. István: *Alkalmazott filozófia és kategóriális elemzés*. In K. V. I.: *Filozófia és Itt-Lét*. Er- délyi Híradó, Kolozsvár, 1999, 29–56. o.

meg végeredményben értelmetlen – erőlködés lehet?!⁴ És va- jon a tényleges helyzet nem éppen az-e, hogy mi azért találjuk valóban meghatározhatatlan „általánosságúaknak” (Arisztote- lész) kategóriáit, mert azok voltaképpen nem is mások, mint kérdések, éspedig alapvető kérdések, ill. kérdő alapok? Hogyan is lehetne valami olyasminek, mint az ilyen *kérdés* a fogalmi köreit nálánál „általánosabb” – nembeli – vonatkozásokban „meghatározni”, „definiálni”, a határait fogalmilag megállapíta- ni, megszabni?

A tényleges és a gondolkodás számára talán mindmáig fel- vállalandó helyzet azonban mégiscsak az, hogy Arisztotelész minden egyes kategóriája valójában nem más, mint *kérdő-alap- szó!* A „lényeg” (οὐσία)⁵ voltaképpen azt kérdi, „Mi(csoda)?”... , a „minőség” (ποιόν) azt kérdi „Hogyan?”... , a „mennyiség” (ποσόν) azt kérdi, „Mennyi?”, a „viszony” (πρός τί) azt kérdi „Milyen viszonyban, vonatkozásban?” ... az „idő” (ποτέ) pedig „csak” azt és „csak” annyit kérdez, hogy: „Mikor?”⁶ Elsődleges értelmében a görög, az arisztotelészi *ποτέ* – amelyet oly gondol- talan és felületes következetességgel többnyire „időnek” fordí-

⁴ Király V. István: *Állítás (asszerció), kérdezés és tagadás*. In K. V. I.: *Kérdő je- lezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zaj-háborítás a szabad(ság) kér- dezés(é)ben*. Kalligram, Pozsony, 2004, 62–82. o.

⁵ Magát a ógörög szöveget illetőleg lásd: Aristote: [Cathégorie] Texte établi et traduit par Richard Bodéüs. Uo.

⁶ Megeshet persze, hogy amikor még nem használták a kérdő írásjeleket, esetleg jobban értették a kérdés lényegét vagy legalábbis a súlyát... A kategóriális kérdőszavakra, ill. a kategóriák kérdőszó mivoltára – vázlatosan – vonatko- zóan lásd még: Dumitriu Anton: *Philosophia mirabilis*. Editura Enciclopedică Română, București, 1974, 100–102. o. Egészen más indítatásból vagy meg- fontolásból, de Richard Bodéüs is arra az exegetikai következtetésre jut, hogy a későbbben a *Kategóriák* címmel ellátott és az *Organon* első részéként fogal- mazott arisztotelészi szövegek értelemszerűen minden bizonnyal nem is oda, hanem a *Topikához* tartoznak. Amely tehát főként a vita-, a dialektikus *kérdé- sekkkel*, kérdezéssel, valamint a velük kapcsolatos érvelésekkel foglalkozik. Lásd: Bodéüs Richard: *Introduction*. In Aristote:[Cathégorie] Uo. LXXIX – LXXX. o.

tanak – nem más tehát, mint „egy” *kérdő (alap)szó*, amely ezek szerint azt kérdezi: Mikor?! Azaz: *kategóriaként*, Arisztotelésznél magánál az, amit mi többnyire „az idő” gyanánt szerepeltetünk, nem több – de persze nem is kevesebb!!! – mint (egy) nagyon is meghatározott *kérdés!* A Mikor? (*poté*) kérdése!

Egyáltalán nem véletlen persze, hogy a kategóriákról szóló arisztotelési meditációk a szavak, a *nevek* különböző válfajainak – *homonímok*, *szinonímok* és *paronímok* – elemzésével indítanak.⁷ A kategóriák ugyanis nem pusztán olyan (kérdő)nevek, ill. (kérdő)szavak, amelyek egyszerűen csak előfordulnak vagy fellelhetők a nyelvben... A kategóriák éppenhogy *azok* a nevek, amelyek nemcsak a „dolgot”, hanem egyáltalán a (többi) nevet, *valamint* a velük kapcsolatos fogalmi vonatkozásokat-lényegeket (*logos*) is a maguk meghatározott és tagolt, de mindig problematikus és problematizáló egymásra vonatkoztatottságában ragadják és prezentál(hat)ják, láttat(hat)ják – *kérdezően!* – meg.

Úgyhogy ami a nyelvvel kapcsolatosan az „időt” illeti, azal összefüggésben mármost tanácsos előbb belátni azt, hogy a nyelv a „nyelvi” időbeliségét vagy annak az idővel kapcsolatos kötöttségeit legelőször nem például az „ige”, ill. az „igeidők” – amelyekkel Arisztotelész az *Organon*nak hagyományosan a *Kategóriákat* „követő” fejezetében, a *Hermeneutikában*⁸ foglalkozik – és nem is az időhatározók, hanem éppenhogy a **Mikor?** kérdése, kérdő alapszava nyitja és teremti meg – és persze artikulálja mindvégig. Hiszen egyáltalán csak ott, ahol... és csakis az által, ami révén... egyáltalán **kérdéses és kérdeződik a Mikor?** csak ott, csak akkor és csak úgy van egyáltalán súlya, ill. értelme az olyasminek, mint az események, a cselekvések vagy a törté-

⁷ Arisztotelész: *Kategóriák*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1993, 15–17. o.

⁸ „Az ige ráadásul az időt is jelöli...” Arisztotelész: *Hermeneutika*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994, 14–15. o.

nések (ige)ideje (ige-Mikor?-ja), ill. ezeknek az akár finomabb – „már”, „még”, „most”, „majd”, „eleddig” stb. – időhatározói (nyelvi) artikulációinak is.

A nyelvben is legelőször és lényegében a Mikor? kérdése az, ami a nyelvnek, ill. a beszélőnek, a beszélgetőnek, a gondolkodónak s a cselekvőnek az idővel való nyelvi kapcsolatát kimondottan *megteremti*, *megragadja* és *körvonalazza-tagolja*. Az összes többi vonatkozás a nyelv, a beszéd időiségét illetőleg – ehhez mérten – csupán származékos. Csak az a létező lehet ezért – nyelvként, a nyelve révén, ill. a nyelvében is – nyitott a mozgásra, a változásra, ill. esetleg a történetiségre, aki/ami a *Mikor?*-ban *saját magához tartozó kérdésként* és kérdés(é)ben nyílik rá – egyben – a (lét)dimanikára, a történelemre és/de a (saját) maga időiségére, ill. történetiségére is. Természetesen mindennek az összes zsákutcáival együtt.

Amit tehát a filozófiában szokványosan „időnek” mondunk, az Arisztotelésznél a maga elsődleges – vagyis kategoriális – értelmében, voltaképpen és legelőször „csak” azt kérdezi-mondja: Mikor?! Emiatt azután a *Mi az idő?* kérdésének is úgy kellene tehát voltaképpen és legelőször szólania, hogy: *Mi is a Mikor?* De vajon, valóban „ugyanarról” a kérdésről van-e itt szó? Ha ugyanis a „két” kérdés – tehát a *Mi az idő?*, ill. a *Mi a Mikor?* kérdése – valóban „ugyanaz” a kérdés lenne, akkor a Mikor? kérdése igazán és egyenesen pusztán úgy hangzana, hogy: *Mi az idő?* Mégis, azt láttuk, hogy Arisztotelész két külön nevet „használ”, „alkalmaz” (a *poté*-t és a *khronos*-t) a két különböző – de bizonyára azért mégiscsak egymásra értelemszerűen vonatkozó és egymáshoz tartozó – ügy megnevezésére/megfogalmazására. Annál kérdésesebb tehát, hogy valóban ennyire simán lenne, lehetne-e „azonos”, – illetve, hogy egyáltalán azonos lenne/lehetne-e – a *poté* és a *khronos*? Hiszen, ha egyszerűen így kérdezzünk, akkor eközben talán éppenhogy – és ráadásul észrevétlenül – elmegyünk egy másik kérdés mellett. Kérdeztük-e mindeközben

egyetlen egyszer is vajon azt, hogy: Mi? is tulajdonképpen ez a Mikor? Vagy ehelyett inkább az történt – voltaképpen a reánk maradt arisztotelészi szövegek *exoterikus* „szavaiban” is –, hogy egyszer csak, szinte észrevétlenül, átkerültünk, átnyúltunk „magának” az „időnek” az elemzésébe, ill. egyenesen annak a „meghatározásába”. Tehát úgymond átnyúltunk, átkerültünk a *Kategóriákból* a *Fizikába*!

Az átnyúlás, ill. a látszólagos (át)ugrás – akárcsak annak az irányának a tárgyi-tartalmi értelemszerűsége – egyaránt, az arisztotelészi szövegekben is, „nyilvánvalóak”. Annál nagyobb persze a *Mi a Mikor?* kérdésének a voltaképpeni súlya! Ezt kell tehát most tüzetesebben megvizsgálnunk.

Ebben a vizsgálatban azonban már a kezdettől fogva tudatában kell lenni annak, hogy körzetének hovatarozása szerint a *Mi a Mikor?* kérdése teljes egészében *kategoriális*. Hiszen a maga *nemében* az *ousia* (vagyis: a *Mi? kérdése*) is, „éppúgy” kategória – tehát kérdő-alap, ill. kérdő-gyökér – akárcsak a maga részéről a *poté* (a *Mikor?*)! Tehát, skolasztikusan szólva: „általánosságuk” szférája is egybevágó(an) egy(etemes).

Egymásra-kérdésekként azonban – hiszen a „*Mi? a Mikor?*” kérdésében éppen ez történik! – mégiscsak ketté ágazódnak. Egyrészt ugyanis a kérdés valóban azt kérdezi, hogy *Mi?* is, ill., hogy miben is áll a *Mikor?* Ekkor pedig a *Mikor?*-ből a *poté* többi és származékos jelentései fakadnak fel. Így lesz abból, voltaképpen: „bármikor”, „valaha”, „amikor”, „akkor” stb.⁹ De ugyanez a kérdés – a másik ágán – azt is kérdezi egyben, hogy *Mi?* is, ill., hogy mit is jelent *kérdésként kérdezve* „a” *Mikor?*!

Arisztotelész egész kategória-„tana” voltaképpen nem is más, mint az alapkérdésekre, a kérdő-alapokra való **kimondott kérdés** ugyancsak kimondott vissza- meg újrakérdése. Úgy-

⁹ Bailly, M.A.: *Dictionnaire Greque – Français*. Uo., valamint Györkösy A.; Kapitánffy I.; Tegyei I.: *Ógörög-Magyar Nagyszótár*. Uo.

hogy bizonyos értelemben nincs is mit „csodálkozni” azon, ha ténylegesen is éppen az ilyesmi szolgálhatott küszöb- és alapkövéül annak, ami – *organon* gyanánt – a „logika” egyfajta „traktátusaként” lett híres. Tehát mint bizonyos, úgymond a „kezdőkhöz” címzett, jobbító, a tökéletesedés irányaira való tanító küldés útravalónak számító felvilágosításai...

Ami azonban a *poté*-t s a *khronos*-t illeti, felfigyelhetünk arra, hogy a *Kategóriák* szövege is a *khronos*-t¹⁰ kiváltképpen a főként *mennyiségként*, *mennyiségileg* értett időre alkalmazza, míg a *poté*¹¹ következetesen és állandóan megmarad kimondottan a *Mikor?*-nak, ill. az „amikor”-nak a közvetlenül idői, az időiségi értelmében veendő és ez irányú – *kérdő-vonatkozó* jelentéstartományában.

Hiszen a *Mikor?* kérdése (is) természetesen és valóban az időre kérdezi, ill. kimondottan – bár **nem** egyenesen – az időt kérdezi. Pontosabban: kérdezve ragadja meg azt, ami számára, ill. a kérdező számára bizonyára éppenhogy **időien kérdéses!** És – ismételten – mi másként lehetne elsősorban és voltaképpen „megragadni” valamit, mint pontosan: kérdezve? Tehát kérdezeni azt? Hiszen, csak *amikor* valami kérdésesen, ill. kimondottan a rákérdezésben tűnik-, tüntetődik fel, csak akkor van elsődlegesen és voltaképpen megragadva és, persze, ezáltal „megnyitva”.

Nyilván, csakis „az” *kérdezi* az időt, ill. csak az kérdezi az időre, akinek – vagy aki számára – az idő mint olyan valamilyen módon és mértékben „fontos”, ill. aki számára az időnek mint olyannak kimondottan, és ráadásul éppenhogy *kérdésesen*: súlya van. Azaz, aki nem pusztán „elemként” van benne a folyamatokban és a történésekben, ill. az olyan határookban,

¹⁰ *khronos*: 4 b, 3; 5 a, 6; 5 b, 3; stb. Lásd: Aristote: *Cathégorie – Index verborum – Listes de fréquence*. Par Bernard Colin, Christian Rutton, Université de Liège, Liège, 1993.

¹¹ *poté*: 1 b, 26; 2 a, 2; 3 a, 16; 3 a, 30; 5 b, 21; 7 b, 1 stb. Lásd: Aristote: *Cathégorie – Index verborum...* Uo.

amelyek őt teljes egészében és végletesen meghatározzák, hanem, aki mindezeket, ill. a maga „benne-létét” is, világként tapasztalja meg és ezáltal a lehetőségeiben vázolja fel. Aki tehát az „idő” kérdését tulajdonképpen *önmagához, önmaga kérdésességéhez tartozó*, sőt, önmagára is tartó kérdésként kérdezi. A Mikor? (a *poté*) azonban pontosan ebben az értelemben, ill. ezekben az irányokban kérdi-ragadja meg kérdésesen az időt. Ezért nyílik az meg – *kategóriaként* – egyrészt a kérdés a-mikor-jára, de arra az a-mikor-ra is, amely már csak úgy lesz újra – *khronosként* – ismét kérdezhető, ha benne már eleve nyitott, ill. megnyílik, majd feltüremlik a „Mi az idő?” kérdése is. Amikor tehát a *poté* kérdezése „átvisz”, át- és elvezet a *khronos*ba, helyesebben, a *khronos*ra kérdező kérdésbe.

„Két”, egymásra tartó és voltaképpen egymáshoz is tartozó kérdéstről-kérdésről van itt tehát szó, csak hogy közülük az egyik – a *poté*, a Mikor? az elsődleges, ill. az eredendő(bb). Ezt jelzi-rögzíti – megismételjük – kategóriaként az ún. „idő”.

Egyik irányában tehát a Mikor? kérdése valóban a Mi az idő? kérdését eredeteti. Ezért a Mi az idő? kérdésében ott kell lenniük – és természetesen ott is vannak – az *eredetének* nemcsak a „foszlányai”, hanem a lényegi lenyomatai, ill. paraméterei is. Első, de végső sorban is persze az, hogy egyáltalán maga a Mi az idő? kérdése eredetében egy nagyon is meghatározott kérdésnek – a Mikor?-nak – a további, a továbbvitt kérdésessége, valamint az is, hogy a Mi az idő? kérdése, ugyancsak alapján, pontosan egy olyan létező kérdése, amelynek a többi létezővel, ill. a léttel való létviszonyai és -módjai, folyamatosan-változóan, de – éppen hogy Mikor? gyanánt – állandóan kérdésessé, fontossá és súlyossá teszik számára az idő ügyét!

Azaz: a Mikor?-ból eredő Mi az idő? kérdése első- és végső sorban is, folyamatosan a Mikor? által megnyitott és tagolt **értelem**horizontban áll és alakul tovább. Olyannyira, hogy e nélkül nem is születhetne meg és/vagy nem is lenne semmiféle

értelme. A Mi az idő? kérdése még mielőtt valamiféle „ismeret-tartalom” után kutató „önálló” kérdés lenne vagy lehetne, valójában nem más mint a Mikor? kimondott, de természetesen nagyon is meghatározott – és/de tulajdonképpen származékos – (tovább)kérdése. Ezért a Mi az idő? kérdésének a maga részéről ugyancsak folyamatosan megismételt újra- és továbbkérdése is – mondjuk az idő **mérésének** az egyre „precízebb” és pl. kultúrtörténetileg is nagyon figyelemre méltóan változatos módozatainak az elvárás-horizontjában és célzatában – minden egyes alkalommal, kimondottan vagy nem, elgondoltan vagy elgondolatlanul, de lényegében újra és újra meg- és felnyitja és megteremti annak a Mikor?-ral való eredendő és horizontszerű, kérdői-kérdezési, tehát: voltaképpen ontológiai, ill. egzisztenciális! kapcsolatát, vonatkozását.

Itt is kitetszik tehát, hogy a legelső kérdés ez ügyben valóban és pontosan az lenne – és pedig éppen a Mikor? kérdésének mintegy a *másik* kérdő-kereső iránya gyanánt –, hogy: *Mi is a Mikor?* Tehát az a kérdés, amelyben egyfelől a Mikor? a maga *Mi*(csodaságát)?, másfelől pedig a *Mi?*(csodaság)? a maga *Mikor?*-ját keresi és – összetalálkozva – kérdezi.

Csak hogy, mint már jeleztük, akárcsak a Mikor? (a *poté*), a *Mi?* (az *ousia*) is *kategória!* Azaz alapkérdés, ill. kérdő-alap, amelynek, ráadásul, rendszerint még kivételezett – tehát: „szubsztanciális” – szerep is tulajdoníthatik.

Az *ousia* kérdő-nevének – tehát a *Mi*(csodának)? – a felvezető elemzése a *Kategóriák* egyébként meglehetősen akromatikus szövegeinek a legtagoltabban kidolgozott „részét” és vonatkozását képezi. Bizonyára nem véletlenül, hiszen az *ousia* éppen a *Mi?*(csodaságra), ill. a *Mi?*(volt)-ra kérdez. Éspedig egy olyan, a saját szerkezetére való tekintettel is kimondottan artikulált kérdésben – „elsődleges”, „másodlagos” stb. *ousia!* –, amelyben az nyitódik fel tulajdonképpen, ami kérdés-, ill. kutatásirányként egyáltalán *lényegesnek*, ill. egyenesen a *lényegnek* tekintendő.

A Mi?-re, a Mi?-csodaságra kérdezve az *ousia* azt az *irányt* nyitja – és mutatja is – fel tehát a tagolt kérdésben, amely és amelyben éppen a **lényeges**, ill. a lényegi válik kimondott és szerkezetileg is artikulált módon felvázolt **problémává**. Tehát kimondottan a (saját) kérdéséhez tartozó, ill. az abba tulajdonképpen bele is foglalt – azaz: kérdéses – kérdező „számára” válik valóban problematikussá. Maga a **kérdező** azonban Arisztotelész kategóriáiban nem mutatódik tematikusan fel. Csak annak a kérdéseiről, helyesebben alap-kérdéseiről, ill. kérdő-alapjairól szól tömör szűkszavúsággal a kategoriális értekezés... Méghozzá olyan módon, hogy *enélkül* – vagyis magának a kérdezőnek a mintegy magától benne-értett, s talán épp emiatt „puszta” és „csak” **atematikus** jelenléte nélkül – még csak fel sem vethetnénk például a Mi a Mikor? kérdését sem. Hát még egyáltalán valaminek a Mi-csodaságára? utaló kérdést...

Preterminológiai értelmében (is) a görög *ousia* oly módon 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**.¹² És ezáltal azt is, amitől „fogva” valamit meg lehet ragadni, meg lehet fogni, vagyonba, 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 kiemelten kell törekedni... meg persze ügyelni, vigyázni is. Éspedig, ugyancsak elsősorban, arra való „tekintettel”, amitől „fogva” azt megragad-

¹² Bailly, M. A.: *Dictionnaire Greque – Français* Uo., valamint Györkösy A.; Kapitánffy I.; Tegyei I.: *Ógörög-Magyar Nagyszótár*. Uo.

hatjuk és meg is tarthatjuk. Azaz: ami annak a birtokba vétele – és tartása – számára is éppenhogy *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 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 érdemesként, ill. egyenesen érdemként szorgalmazzák.

Az *ousia* tehát – pre-terminológiaiilag – 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 lényegét illetően – ill. egyenesen a lényegként – érdemli meg azt az ez irányú 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 terminológiaiilag 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 – a létére való tekintettel – lényegileg, **elsődlegesen** megragadható és felmutatható-kiemelhető. Amely tehát éppenhogy ezért a lényeg, ill. lényeges. Hiszen éppen ennek a kérdéses megragadása mondja valóban meg, hogy Mi? is az a valami..., aminek ezt követően a Hogyan?-léte, a Mennyi?-léte, a Mikor?-léte stb. is célzott megkérdezésre és meghatározásra érdemes és rászorul.

Amikor tehát azt kérdezzük, hogy Mi a Mikor?, akkor elsősorban és legelőször nem is teszünk mást, mint hogy a *poté-t*

– tehát a Mikor? kérdését – az *ousia*, – tehát a Mi?-(csodaságra) vonatkozó lényeg-kérdés – kérdező erőterébe vonjuk. E nélkül a Mi az idő? kérdése (is) bizonyára teljesen a levegőben lógna! Másrészt azonban – ne feledjük – a „két” kérdés, vagyis a Mi? és a Mikor? kérdéseinek a kategoriális „általánossága”, „egyetemessége”, mégiscsak „azonos”.

Ha tehát azt kérdezzük, hogy Mi? a Mikor?, akkor ezért legelőször azt kell erre felelnünk, hogy: az *ousia*-ra, a lényegre, ill. a lényegére való **érdemi** tekintettel a Mikor? valóban és elsősorban *kérdés!!!* A Mikor?-nak a *lényegéhez* tartozik egyrészt a kérdés volta, és az is, hogy éppen ezen a módon – azaz: kimondott kérdésként – kell a lényegét, *ousia*-ját illetőleg *birtokba venni*. Másrészt, a Mikor? olyan kérdés, amely valamilyen módon pontosan az időre, az időiségre kérdez, Azaz, olyan kérdés, amely tulajdonképpen és pontosan időien-időileg kérdezi az időt.

Tehát a Mikor? kérdés-Mi?-voltának az elsődleges kiemelése és megragadása, valamint annak az illetén való birtokba vétele, éppenhogy a Mikor? *ousia*-ja, lényege szempontjából „lényeges” és döntő! Éspedig oly módon és olyannyira, hogy nélküle a Mi az idő? kérdése voltaképpen még csak meg sem fogalmazható.

A Mikor?-nak tehát sajátosan éppen az a lényege, hogy egyrészt kimondottan kérdés, másrészt az, hogy pontosan az idő-t kérdezi, azaz, az idő-re, az idő-höz kérdez. Csakhogy – lévén kérdés – **reflexív** módon teszi ezt! Azaz, a Mikor? voltaképpen időien, időbelien kérdez az időre.¹³ Kérdezve az idő-t a Mikor? kérdése azt egyfelől a lényegére való tekintettel igyekszik elérni, megragadni és birtokba fogni. Másfelől azonban ez nyilván nem is lehetséges, kivéve akkor, ha eközben – mintegy kérdésként – nyitott marad minden általa megnyitott, ill. tagolt keresés-

¹³ A kérdés és a kérdezés *sui generis reflexivitásával* kapcsolatosan lásd még az *Állítás (asszerció), kérdezés és tagadás* c. írásunkat In Király V. István: *Kérdő jelezés...* Uo.

iránynak a „visszhangjaira” is. Beleértve természetesen magát a kérdezőt is! Ennek következtében most már azt kell megkérdeznünk, hogy miképpen is tartozik a kérdezőhöz lényegileg hozzá az, hogy ő állandóan a Mikor? kérdését kérdezi? Éspedig úgy kérdezi a Mikor?-t, hogy ez a kérdése közben folyamatosan és állandóan a Mi az idő? kérdésének a kérdéséhez irányítja?

Ha tehát – ismételtlen – továbbra is arról van szó, hogy meg tudjuk, hogy Mi? is a Mikor?, akkor erről először is azt kell mondanunk, hogy a Mikor? egy olyan alapkérdés, ill. kérdésalap, amely éppen magának az időnek az irányába mozdul és mozdít. A Mikor? kérdésére nem lehet ezért pl. azt „válaszolni”, hogy „zöld” vagy azt, hogy „szolga” vagy hogy „hullámos”... Ellenkezőleg: a Mi a Mikor? kérdése mindenekelőtt pontosan azt hozza felszínre, hogy... egyáltalán a Mikor?-nak a kérdése ezt a kérdést – éppenhogy az *ousia*-jára való tekintettel – pontosan az idő „felé”, éspedig kiváltképpen a **bizonyos** – de persze nem meghatározottként felvázolódó – „idő” felé lendíti! Vagyis: kérdezzük, hogy Mikor?... és a „válasz” erre állandóan az, hogy: „ekkor”, „akkor”... Ezt jelenti voltaképpen az **elsődleges** *ousia* értelmében vett meghatározatlan ön-azonos – „bizonyos” – **idői** egyediség sajátos körvonalazottsága. Vagyis a pusztá „ekkor/akkor”-t. Hiszen az „ekkor” vagy az „akkor” bár tulajdonképpen „bármelyik” eme- vagy ama-„kor”, távolról sem jelenti mondjuk azt, hogy „bármikor”. Ellenkezőleg: ez a „bármikor” éppenhogy **másodlagos** – pontosabban: fajlagos – *ousia*-ja az ekkor-nak meg az akkor-nak. Mint ahogyan a „bármikor”-nak a **nembeli** *ousia*-ja a maga részéről pontosan a Mikor? (*poté*) kérdése (azaz: *kategóriája*).¹⁴ Ahhoz viszont, hogy az „ekkor”

¹⁴ Az *ousia*-ra, ill. annak a kategoriális szerkezetére – az elsődleges, a másodlagos stb. *ousia*-ra – vonatkozólag lásd részletesebben az „*Alkalmazott filozófia*” és a *kategoriális elemzés* c. tanulmányt a *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetünkből. (Erdélyi Híradó, Kolozsvár, 1999, 29–56. o.)

s az „akkor” elsődleges értelmében valóban megmondhassuk a Mikor(?) -t, nos ahhoz bizonyára **mérni kell** azt, amit persze eredetileg is éppen a Mikor? célzott és nyitott, meghatározott és tagolt módon meg! És amit éppen az *ousia*-ra való tekintettel kérdezve – vagyis: a *Mi* a Mikor? -t kérdezve – tárhatunk kiváltképpen fel. „Mérni” azonban egyenesen és egyáltalán azt jelenti: **mennyiségileg**, azaz a Mennyi?-ség **kategóriájának** a horizontjában **viszonyt**, ill. viszonyokat megállapítani. Ezenkívül, fordítva: „mérni” azt jelenti egyáltalán, mint a viszonyt – azaz: a viszony kategóriájának a horizontját – a mennyiség kategóriájára megnyitni és fokalizálni.

De, kérdezzünk tovább! Mit is mérünk mi akkor, amikor azt mérjük, amit éppen a Mikor? céloz meg és vázol fel? Éspedig egy olyan kérdésben, amely, egyezzünk meg: értelemszerűen – nevezetesen elsődleges *ousia*-ja értelmében – eleve, annak a mérésére (is) való tekintettel tagolódo, ill. birtokba veendő lényegét illeti? Világos, annak a neve, ami pontosan a Mikor? kérdésében és pontosan így vázolódik fel, voltaképpen: az idő. Vagyis: a *khronos*! Ezáltal az is világossá válik, hogy a *khronos* – tehát: az idő – nagyon is bensőséges kapcsolatban áll a Mikor?-ral. És az is feldereng, hogy azért sem maga a *khronos*, sem pedig annak a Mikor?-ral, a *poté*-val való kapcsolata, **nem merül ki** távolról sem az idő pusztá mérésében, ill. ennek a mérésnek az éppen adott ténylegességében/módozatában és technikájában, valamint az eredményében.

Ellenkezőleg: az idő „maga” is, mindig is, egészen és egyáltalán, a Mikor? kimondott és „teljes” kérdésében és újra-kérdésében áll – persze **mindenkör** meghatározott módon tagolódoan – benne. Másképpen ugyanis teljesen érthetetlen lenne például az, hogy miért is mérjük mi emberek állandóan más- és másképpen, újra és újra, egyre nagyobb „pontosságra” stb. törekedve az időt? Ha tehát, másfelől, valóban azt kérdezzük, hogy **Mi is a Mikor?**, akkor ezzel a kérdéssel és ebben a kérdésben

a Mikor? (*poté*) – vagyis a tulajdonképpeni kategoriális értelemben vett „idő” – egyúttal egy olyan tagolódoásban is feltárul és megmutatkozik, amelyben, pontosan az *ousia* révén, annak – azaz: a Mikor?-nak – a („legfelsőbb”) nembeli (kérdő-kategoriális) iránya is felmutatódik. Természetesen: éppenhogy tagolt módon, ill. pontosan abban a tagolódoásban, amelyet az *ousia*, a lényeg irányít és szervez, ill. a maga részéről is kérdezően, egyenesen képvisel.¹⁵ Mindebben persze – lényegileg (*ousia*) folytatva-fűzve tovább a Mikor? kérdésését – az is kiderül, hogy a Mikor?-nak (*poté*) az elsődleges lényegére (rossz terminussal: elsődleges „szubsztanciájára”) való tekintettel való körvonalazása éppen annak az „ekkor/akkor”-ként való azonosítását-rögzítését jelenti. Lévéen azonban, hogy az „ekkor/akkor” voltaképpen nem bizonyult másvalaminek, mint – az irányyszerűen ugyan, de azért – tulajdonképpen mégiscsak meghatározatlan módon önazonos Bármikor-nak, ezáltal a Mikor? (*poté*) is immár a *fajlagosságára* való (ugyancsak rossz terminussal: másodlagos „szubsztanciájának”) a fajra utaló) tekintetere ugyancsak körvonalazódoást nyert. Ez pedig pontosan a Bármikor-ban és a Bármikor révén történt-történik meg, hiszen az éppenhogy fajlagos, és mint ilyen, magába gyűjt, magában tart egyáltalán mindenféle „előtt”-et, „után”-t, „majd”-ot, „már”-t, „még”-et stb. Amelyeknek persze a Mikor? kérdése nélkül ugyancsak semmiféle értelme és nyilván „alapja” sem lehetne.

A Mikor? kérdése, azaz annak az irányyszerűen nagyon is meghatározott interrogatív-egzisztenciális ereje, a legközvetlenebbül a Bármikor horizontját nyitja tehát meg és tovább. A Bármikor horizontja pedig – folyamatosan és továbbra is teljes egészében benne állván a Mikor? kérdő erőterében és horizontjában – irányyszerűen elsősorban éppen az „ekkor/akkor”-

¹⁵ Az *ousia* kategoriális szerkezetére vonatkozóan lásd részletesebben az *Alkalmazott filozófia és a kategoriális elemzés* c. írásunkat. In Király V. István: *Filozófia és Itt-Lét*. Uo.

ban rögzül. Mint – még ha meghatározatlanul is, de –, immár mégiscsak önazonos tartalomra jutott – a kérdező erejét persze továbbra sem elveszített, bár azt ki nem merített – Mikor?-ban. Hiszen a Mikor? kérdésében teljes egészében benne álló „ekkor/akkor”-ról egyszerűen **meg kell** mondani azt, hogy **mikor van!**? Azaz, voltaképpen pontosan azt kell legelőször megmondani, hogy az „ekkor/akkor” **van, volt** vagy **lesz!** Ez persze már a *khronos*, vagyis egyenesen az „idő”, és pedig megintcsak abban a kérdezethez való feltárultságában és körvonalazottságában, ill. konstituáltságban, amelyben azt tulajdonképpen **mérni kell**. Hiszen enélkül – vagyis mérés nélkül – semmiképpen sem tudjuk a Mikor? kérdésének megmondani azt, hogy: Mikor? is **van** az, ami egyébként **úgy van bármikor**, mint *volt*-ként, és/de *lesz*-ként is lehetséges ekkor/akkor. Azt pedig, ami arra kérdez, hogy egyáltalán Hogyan? (ποιόν) is van valami, pontosan a **minőség** kategóriájának szoktuk hívni! Mint látjuk, pontosan ennek a kérdező horizontjába torkollik tehát most az *ousia*-ja, a Mi(csodasága)? irányából megkérdezett, s az abban újra kimondottan felvetett: Mikor? (*poté*).

Ebből azonban éppen az derül ki, hogy az ekkor/akkor-nak a bármikorság-ára való tekintettel, ill., megfordítva, a bármikorság-nak az ekkor/akkor-ra való tekintettel körvonalazódó és ekképpen mérésre váró-sarkaló Mikor?-ja, voltaképpen kérdésesen lehet „volt-van”, lehet „lesz-van” és lehet „most-van” is. Azaz – megelőlegezve –, a **mozgás analógiájára: múlik!**

Azt is láttuk, hogy ezzel a Mikor? (*poté*) kérdése valóban el is éri a *khronost*, vagyis, az „idő”-t. Amelyről azonban Arisztotelész a *Fizikában* pontosan azt mondja, hogy a mozgás **száma** az előtte s az utána következés **szerint** (*kata tó...*). E **szerint** (*kata tó*) bizonyul mozgónak – azaz: mozog –, tehát az, amit a **kategóriák** kérdő erőterében konstituálódó és a maga részéről is kategóriaként működő, ill. körvonalazódó Mikor? (*poté*) kategóriá-

lis kérdése a maga kérdező erejével megcélzott, feltárt, elért, sőt, végtére is, egyenesen konstituált. *Recte*: a *khronos*, az idő!

Az innen származó egyik leglényegesebb következmény persze az, hogy voltaképpen a Mi az idő? kérdése, tehát az a kérdés, amelyet az Arisztotelész utáni filozófia és tudomány mindmáig és többnyire inkább csak megfogalmaz, mint kimondottan és kategóriáisan is tulajdonképpen értelemben *újra megkérdez...*, nos, ez a kérdés a valóságban teljesen érthetetlennek és a levegőben lógónak bizonyul a Mikor? kérdése, ill. ennek a kimondott kérdező nélkül! Vagyis anélkül, hogy annak a voltaképpeni kategóriális relevanciáját pontosan annak a meghatározott kérdés-ként való ugyancsak meghatározott tagolódása szerint és gyanánt fednénk és mutatnánk fel, és hogy mindezt kimondottan és egyenesen így is érvényesítsenénk. Erre szolgál a Mi a Mikor? irányába lendülő és lényegileg kérdező meditációt jelentő kutatás. Ami nélkül tehát, bár ezügyben folyamatosan számos „helytálló” megfontolás felmerülhet, mégsem érthetjük igazán még azt sem meg, hogy miért is mérjük, mi, emberek, állandóan, újra és újra, új és új módon az időt? Arról, hogy – ugyancsak egyáltalán – miért is mérünk, mi, emberek, szinte mindent... nem is beszélve! Mindenesetre, ahol mérnek/mérünk, ott valamilyen kérdés és kérdéses dolog nyílik és bomlik szükségképpen fel, úgyhogy ahol olyasmit mérnek/mérünk, mint „idő”, ott nyilván, lényegében és pontosan a Mikor? kérdése nyílik meghatározott módon fel és kezd működni! Csakhogy a maga egész kategóriális amplitúdójában és **nem** pusztán valamiféle mérésadatot hajszoló pusztán mérés-technika gyanánt! Ezen belül a méréshez persze kell a mérték, a mértékhez pedig a mértékegység. Úgyhogy, bizonyos – származékos – értelemben a mérés nem is más, mint a mértékegység „alkalmazásának”, a számának a mérésszabályok alapján való megállapítása – a mérőeszköz segítségével.

Az idő (a *khronos*) tehát ebben az értelemben éppenhogy a mozgás száma (*arithmos*) az előző s rákövetkező szerint. Az

idő nem maga „a” mozgás, mert a mozdulatlanságot, a nyugalmat is méri. Mégis, a mozgás számára „időben lenni” annyi, mint az idő által mérve lenni.¹⁶ S az idő által mérve lenni a mozgás számára azt is jelenti egyben, mint a maga létére (*einai*) való tekintettel meghatározva-feltárva lenni.

A mozgás s az idő kapcsolódásának, „viszonyának” a mérés és a mérték problematikáján átvezetendő elemzése megkerülhetetlen. Fontos, sőt, döntő azonban az, hogy az elemzések során mindvégig figyelemmel és tekintettel legyünk rá, hogy egyáltalán – tehát úgy az eredetére, akárcsak annak a teljes kibomlására nézve –, a Mi az idő? kérdése, amellyel kapcsolatosan tehát az idő mérésének, ill. a mozgással való összefüggéseinek a problémája is felmerül, lényegileg, teljes egészében és mindvégig a Mikor? kategoriális kérdésének a horizontjában áll.

Világos, mondja Arisztotelész, idő nincsen mozgás és változás nélkül.¹⁷ De az idő mégsem közvetlenül a mozgás és a változás, mert például ezekkel ellentétben, az idő mindenütt egyenlően/egyenletesen van. Arisztotelész még úgy tudja, hogy az idő nem gyorsul és nem lassul, mint a mozgás, ill. mint következképpen, a változás. Arról nem is beszélve – és ez talán fontosabb meg időtállóbb is –, hogy úgy a mozgás, akárcsak a változás sebességét – gyorsaságát vagy lassúságát – eleve az idővel határozzuk meg.

Mégis, idő nincsen mozgás nélkül és mi emberek is egyáltalán az időt, annak a múlását, éppen a mozgással együtt ill. a mozgás révén érzékeljük.¹⁸ Úgy és akkor amikor az előzőt és a rákövetkezőt a mozgásban érzékeljük. Ennek a számát az idő egyrészt jelenti, másrészt pedig megadja ill. (meg)méri! Amely „szám” tehát éppen a mozgás száma az előző s a rákövetkező szerint.

¹⁶ Uo. 150 o.

¹⁷ Uo. 148. o.

¹⁸ Uo. 150 o.

Ez a helyzet a számokkal, a mozgással meg persze az idővel is. Hiszen például a számok is bizonyos sorrendben, vagyis egymásra következésben vannak, bár – ellentétben az idővel – a számok sorrendje nem folytonos-folyamatos, hanem szétválasztott. De a számok sorrendje is – az időhöz hasonlóan – az előző és a rákövetkező szerint szétválasztott, hiszen számolásnál előbb mondjuk az egyet, mint a kettőt.¹⁹ A kérdés tehát az, hogy: egyrészt, mi is számolódik, másfelől, mit is számolunk akkor, amikor a mozgás számát az előző s a rákövetkező szerint adjuk meg, ill. amikor a mozgást az előző és a rákövetkező szerint egyáltalán számolás gyanánt ragadjuk meg? A meghatározás szerint úgy néz ki, éppen ez az idő. Azonban ennek a kérdésnek egyáltalán a megértéséhez megint csak néhány pontosítás felmerítése és figyelembe vétele szükséges. Elsősorban arról lenne szó, hogy ha figyelmesebben megvizsgáljuk a fenti kérdést, akkor rájöhettünk, hogy abban az idő – még mielőtt meghatározandó feladat gyanánt körvonalazódna – voltaképpen már régóta és előre **fel van tételezve!** Hiszen úgy szól a kérdés, hogy mit is számolunk „akkor... amikor”...²⁰

Tehát az idő kérdése, az idő kérdezése eleve és minden egyes alkalommal már az időben van „benne”. Éspedig az is világos, hogy úgy van eleve benne, hogy tulajdonképpen éppen a Mikor? kérdésében áll. Ráadásul: pontosan oly módon, hogy voltaképpen inkább csak **továbbkérdezi** azt!

„Másodsorban azonban az is megfontolandó, hogy amikor a mozgás számaként határozzuk meg – az előző s a rákövetkező szerint – az időt, és eközben, a számolás mellett, még azt is kihangsúlyozzuk, hogy maga a rákövetkezés sem pusztán az időnek a sajátlagos és kizárólagos jellemvonása, akkor ezzel a meghatározással, mint azt már fel is emlegettük, olyan hely-

¹⁹ Uo. 151. o., de lásd még: Arisztotelész: *Kategóriák*. Uo. 36–39. o.

²⁰ Erről mondtuk korábban, hogy a Mi az idő? időien kérdez az időre...

zetet teremtettünk a fentebbi kérdésnek – tehát a „mit is számolunk...?” kérdésének –, amelyben annak a válasza tulajdonképpen csakis pontosan a számolás Hogyan?-jában – *recte*: az idő mérésében! – merül és csúcsonyul ki.”

Az idő nem egyáltalán mozgás, hanem – mondja Arisztotelész – voltaképpen csak akkor van idő, ha a mozgás számmal rendelkezik.²¹ Azzal a pontosítással persze, hogy tulajdonképpen az idő egyben maga is „a” megszámlált, és nem pusztán csak az eszköz, amivel a mozgás számolódik...

Mindezen figyelmeztetések birtokában most már pontosabban és talán érthetőbben és körvonalazottabban mondhatjuk: az idő tehát az, ami magát a mozgást mintegy a mozgása közben (mozogva), mozgóként számolja ill., hogy az idő mérése nem más, mint pontosan ennek a folyamatnak valamilyen ekkor/akkor-ban való problematikus-értő számbavétele, ill. kifejezése.

De hogyan is számolja a mozgás a mozgást a mozgása közben? Nyilván úgy, hogy a különböző mozgók, a különböző mozgások, különbözőképpen mozogva, ugyanakkor bizonyára együtt- és egymásba is mozognak és ezáltal egymásra „hatnak” is. A mozgó mozgást elsősorban akkor és úgy számolja mozogva a vele együtt- és az őbe belemozgó (másik) mozgás, ha a számoló mozgás körkörös. Tehát **periodikus**. Ugyanezek miatt lesz persze az ilyen számolás egyidőben az előző és a rákövetkező szerinti szám(olás) is.

A maga periódusában mozgó számoló mozgás a körök, a periódusok folyamatos, egymásra következő ismétlődő váltakozásában mozog bele abba a mozgásba, amely mozgásának ő „közben” – idő gyanánt! – éppenhogy a száma lesz, a számává válik! Függetlenül attól, hogy az adott mozgás a maga részéről periodikus-e vagy más módon.

²¹ Uo. 151. o.

Az „idő” azonban pontosan ez: a mozgó mozgásával együtt-mozgó és az abba bele-mozgó periodikusan mozgó (másik) mozgása általi, az előző és a rákövetkező értelmében, **érintésben** tagolódozó számolás, ill. számozottság súlya, érintettsége megpátosza. Az idő a mozgás pátosza (*khronos pathos ti kineseos*), mondja valóban Arisztotelész.²²

Minderről persze semmit sem tudunk meg mindaddig, ameddig a különböző „mozgásfajtákat”, „mozgástípusokat”, azok arisztotelészi elemzéseit külön-külön vagy esetleg azokat „csoportosítva” szabdalgatjuk. Arról nem is beszélve, hogy maga Arisztotelész figyelmeztet arra – a *Fizikának* éppen az idővel foglalkozó fejezetei elején –, hogy ő itt csakis annyit mond el a dolgról, amennyit arról **exoterikusan** (*exotérikon logon*)²³ ki lehet fejteni... Mégis világos, és pontosan az idő példáját megvizsgálva a legvilágosabb, hogy valójában **együtt** kell gondolkodnunk a különböző mozgásokról. Mert mit is jelent pl. az, hogy a fa a maga életének a mozgalmasságában az „időben” van, ill., hogy – a fentiek szerint – ez éppen azt jelenti, hogy életének a mozgalmassága voltaképpen abban a megszámláltatásban „van” és zajlik, amely maga az idő? Mi más jelent ténylegesen az ilyesmi, mint elsősorban azt, hogy a fa földi élőlényként nemcsak a földben (a talajban), hanem a Földdel együtt éli a maga életének mozgalmasságát, és hogy ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a fa életének a mozgása együtt mozog/mozgattatik a Földdel?... Azaz: éppen azt jelenti, hogy a fa, élő mozgalmasságában mozogva, tulajdonképpen – többek között – a Földnek a Nap körüli éves periodikus elliptikus gyűrűiben is mozog..., ennek a mozgásnak az összes évszaki stb. ki- és visszahatásaival és következményeivel együtt. Amelyek persze a fa életét, annak a mozgását éppenhogy „évgyűrűkként”, az előző és a rákövet-

²² Aristote: *Physique*... Uo. II. kötet 251 b. 28, 104. o.

²³ Uo. I. Kötet, 217 b. 29, 147. o.

kező szerint, a fa életének a kezdetétől annak a végéig, nagyon is ténylegesen **számolják**. Hasonló a helyzet azzal is, amit pl. földtörténeti koroknak stb. szoktak nevezni.

De vajon, nem minden mozgással ugyanez a helyzet? Hiszen a periodikus mozgások voltaképpen együtt és egymásba mozognak – többek között – más periodikus mozgásokkal is: a Föld a Nappal, a Holddal – amely az évnek a hónapjait számolja – sőt, a Föld a saját tengelye körül is együtt mozog a maga Nap körüli mozgásával is. Időközben persze egymást és nyilván – periodikusak lévén – **önmagukat** is ténylegesen: számolják. Számolják, hogy mióta és meddig „él” a Nap, a Föld mint a Naprendszer bolygója, a Hold mint a Föld Holdja stb. És ugyanez van és áll minden tekintetben, ill. mikro- vagy makrodimenzióban is.

Valóban és teljes joggal mondhatjuk, hogy az idő a mozgó mozgásával együtt és az abba bele-mozgó periodikusan mozgó (másik) mozgása általi, az előző és a rákövetkező értelmében vett számozás, ill. számozottság súlya, pátosza. Hiszen az idő a mozgás *pathos*-a mondja – mint láttuk – valóban Arisztotelész.

Amikor azonban mi „**magát**” az időt – és nem egyáltalán a mozgást – mérjük, nos, akkor nem teszünk voltaképpen mást, minthogy azt a mozgást, amely immár éppenséggel a fentebbi értelemben azonosított idő, együtt- és egybeszámoljuk – mi magunk – azzal az alapvetőnek bizonyuló periodikus mozgással, amely az éppen célszerű és megfelelő – de természetesen sohasem pusztán önkényes – mértékegységet képezi. Az év, a hónap, a nap, az óra stb. a maguk részéről is periodikusak, és/de nagyon is különböző mozgások, amelyek ebben a vonatkozásban mind egy szálíg az időnek, mint olyannak a számítására/mérésére szolgálnak úgy, hogy közben egymás mérésére-számolására is többé-kevésbé alkalmasak. Ezért sem azonos sohasem abszolút értelemben az idő, de ezt csakis a relativitáselmélettől tudhatuk meg. Másrészt: egy meghatározott rendszeren belül, elvontan megtekintve, az idő valóban azonosnak, illetve az előző és

a rákövetkező „részei” szerint akár önmagára való tekintettel is egyenletesen mozognak látszódnak. Bár ekkor is általában más és más a száma. Hiszen, amikor **valaminek** a mozgását, tehát valamilyen (más) mozgást mérünk az időre való tekintettel, akkor a mérésben a tárgyalt mozgást valójában együtt számoljuk annak a mozgásnak számolásával, amelyet a megfelelő időmértékegység periodikus mozgásaként már magállapítottunk. Amikor, például, egy-egy világversenyen a futó atléták teljesítményét időben és az idővel mérik, akkor voltaképpen nem történik más, mint hogy a másodpercek, ill. azok töredékeinek az előző és a rákövetkező pillanatok szerint számolt mozgását, együtt számolják a futók folyamatos mozgásának a számolásával. Ez adja meg az „időeredményt” és ebből az egészből – tehát nem csupán a végeredményből – lehet azután további számításokat végezni például az atléták átlag-, vagy egy-egy szakaszbeli stb. sebességére/teljesítményére való további kérdésben. A periodikus mozgásoknak ugyanis alapvető sajátosságuk, hogy eredendő értelemben **analógok**.²⁴ Azaz, lényegében arányosak és ezért egyrészt hasonlatosak, másrészt pedig össze is hasonlíthatók. Még akkor is, ha az arányuk kitevője történetesen egy irracionális szám. Továbbá, a periodikus mozgások valóban és ténylegesen nemcsak együtt, hanem egybe is mozognak minden egyéb mozgással...

Mindenesetre a Földön ténylegesen nem létezik olyan – bármilyen, tehát periodikus vagy nem periodikus – mozgás, amely egyben ne mozogna együtt a Földdel, annak a periodikus mozgásával/mozgásaival, ill. azzal a „többi” periodikus mozgással, amellyel a maguk részéről a Föld periodikus és nem periodikus mozgásai is együtt és egybemozognak...

²⁴ Talán túl kevészer figyelünk fel és vagyunk tekintettel arra a hatalmas szerepre, amelyet az **analógia**, ill. az analógiák és egyáltalán az analogikus gondolkodás az arisztotelészi filozófiában, valamint általában a filozófiában és a filozofálásban játszik...

Továbbá, mivel a *periodos*, ill. a „periodikus” éppen olyan – körben járó – mozgást jelent, amelynek ezért **intervalluma** van, a periodikusan mozognak a (bármilyen) más(ik) mozognak a mozgásába történő belemozgása is szükségképpen **intervallumszerű**. A belemozgás intervallumát pedig elsősorban pontosan a periódus **intervalluma** adja (meg). Ezek az intervallumok – lévén, hogy itt minden tekintetben és vonatkozásban mozgásról és csakis mozgásról van szó – szükségképpen egymást **követik**.

Úgyhogy: ez voltaképpen „az idő”, amellyel például a fizikának is – többnyire talán anélkül, hogy tudná, de – dolga van. Azzal a pontosítással persze, hogy bizonyára fizika sem létezik legalább a fizikusoknak nevezett kérdezők nélkül... és hogy ez a körülmény meglehetősen fontos a fizikának a tényleges körvonalazódásában...

Tehát: az idő valóban a mozgás száma az előző és a rákövetkező szerint! Mindemellett: az idő nem (egyszerűen) a mozgás, hanem csak akkor van idő, amikor a mozgás számmal rendelkezik, ill. – a fentebbi értelemben – számoltatik. Az a (bármilyen) mozgás, amely „önmagában”, valamint mindenféle (egyéb) periodikus mozgással való egybemozgás nélkül mozog, illetve amely emellett meg nem méretik, az – ha egyáltalán „létezik” – „nincs az időben”. Ha lehetséges volna, durva közelítéssel ez lenne, pl. „az egyszeri örökmozgó örökmozgása”...

Magát az időt lényegében a pillanat (*tó nún*) méri (*nún tón khronos metrei*).²⁵ A pillanat az idő „aktuális”, mozgó amikor-ja (*ó pot' en*).²⁶ Rossz szóval: a (mozgó) most-ja. Mint ilyen, a pillanat mindig más és egyben mindig azonos is. A pillanat lényege éppen ez: mindig más és egyben mindig azonos. A pillanat annyiban van, amennyiben a mozgásban az előző és a rákövetkező megszámlálható. Illetve, megfordítva, mivel a mozgásban

²⁵ Aristote: *Physique*. Uo. I. kötet 219 b. 10, 151. o.

²⁶ Uo. 219 b. 11

az előző és a rákövetkező megszámlálhatóan van, az időben is van – kell legyen – olyasvalami, mint a pillanat. Olyasmi tehát, ami a maga részéről analóg a számmal, ill. egyenesen olyan, mint a szám egysége. Vagyis a **menyiségnek** egy olyan eleme, amelyet nem a részeire való tekintettel vázolunk, ill. vázolhatunk fel.

Az idő a pillanatban és a pillanat szerint folytonos és egyben szétválasztott is. Akárcsak – ugyancsak analógiásan – a **pont**. Az is egyrészt ő maga, egyébként nem lehetne, nem helyezkedhetne el hosszvonalak, „szakaszok” kezdetén és/vagy végén, kezdet- vagy végpont gyanánt. Másrészt azonban a pont egyúttal folyamatosan minden egyes (hosszúság)résznek a vége és a másik, a folytatódó (hosszúság)résznek a kezdete is. Nos, akárcsak a pont a hosszvonalban, a pillanat is egyszerre folytonos és szétválasztott is.

A szám azonban nem folytonos, hanem csak szétválasztott. Persze az előző és a rákövetkező szerint szétválasztott. Ezért a mozgás számaként értett idő mérése az időben voltaképpen csak azt méri/mérheti, ill. éri/érheti mérve – számolóan-számoltan és számozottan – el, ami a pillanatban szétválasztott. Úgyhogy meglehetősen kérdéses, hogy valóban mérhetjük-e mi az időt a pillanattal? Azzal tehát, ami egyébként – mint láttuk – tulajdonképpen magát az időt méri... Inkább arról van/lehet szó, hogy itt is arányosságra és hasonlóságra – tehát **analógiára** van szükség.

Mindenesetre mi a mozgást az idővel, az időt pedig a mozgással mérjük.²⁷ Éspedig egy bizonyos – periodikus – mozgás megállapítása révén, amely azután az egész számára egység, mértékegység lesz. Csakhogy abban a kettős értelemben, hogy a mérés kimondott számolásában voltaképpen együtt- és egybeszámoljuk a mozgó mozgásának és az idő mozgásának a számain. A mozgás „távolságának”, hosszúságának stb. a – mindig meghatározott, saját – mértékegységekkel számolt számát együttszámoljuk az idő rövidegének, ill. hosszúságának az

²⁷ Uo. 154. o.

ugyancsak – mindig meghatározott, saját – mértékegységekkel megszámlolt számával.²⁸

Az tehát, hogy a mozgást az idővel, az időt pedig a mozgással mérjük, voltaképpen annyit jelent, hogy **eközben** úgy a mozgást, akárcsak az időt is, önmagukra, önmaguk létére (*einai*)²⁹ való tekintettel is meghatározzuk és ezt nem is tehetjük más-ként. Hiszen a mozgást képtelenség az idő nélkül meghatározni, mint ahogyan az időt is képtelenség a mozgás, a mozgása nélkül meghatározni.

Emiatt aztán az időt nem is határozhatjuk meg annak a mérése nélkül – pontosabban –, az idő meghatározása tulajdonképpen mindig egybeesik annak a mérésével, ill. – még pontosabban – az idő mérése (**miben**)**létének** a megértésével és értelmezésével!

*

Ha tehát a Mikor? kérdésének a kérdező erőterében valóban felmerül a Mi az idő? kérdése, akkor ez a kérdés a maga részéről szükségképpen előbb-utóbb elvezet az idő mérésének a kérdéséhez (is): hogy egyrészt egyáltalán mit jelent mérni az időt másrészt, hogy hogyan mérjük, ill. kell mérnünk az időt.

„Időben lenni” nem egyszerűen az idővel való koegzisztenciát jelenti, vagyis „akkor” lenni, amikor egyébként idő is van... „Időben lenni” elsősorban azt jelenti: az idő által **érintve** lenni! Másodsorban azt is jelenti, hogy az idő által körbevetten, az idő által beburkoltan, beborítottan létezni – így szükségképpen: **találkozásban** lenni az idővel, elszenvedni annak az érintését. Mint romlást és keletkezést. Tehát nem mint valamiféle „indifferens” számlatást és számolást!

²⁸ Nyilván ezt jelenti a fizikai kifejezés, hogy „meter per secundum”, „kilométer per óra” stb.

²⁹ Uo. 221 a. 154. o.

Ezért borítja be az idő azokat a dolgokat is, amelyek elmúltak lévén, már nem léteznek – már nincsenek... –, akárcsak azokat, amelyek eljövendők lévén, még nem léteznek, még nincsenek. A múlt s a jövő dolgait, amelyeket az idő a maga irányának a horizontjába, ill. értelemhorizontjaiba burkol, valamint számol a pillanat révén, amely egyben az idő folytonossága is, hiszen összeköti és el is választja a múltat és a jövőt. Emiatt a pillanat az idő határa (*péras*).³⁰ Mint szétválasztás/szétválasztó, a pillanat mindig más és más(ik), mint összekötő és mint kötés, mindig ugyanaz. Ehhez mérten mondjuk az előzőt és a rákövetkezőt is egybe tartozóknak és megkülönböztetetteknek is. De nemcsak a mostani pillanattal kapcsolatosan, hanem a múltban meg a jövőben is. A kevésbé régebbi pillanat egy előző régebbire következik (rá) a múltban, mindig a mostani pillanathoz mérten. Ugyanez a helyzet, nyilván, a jövővel is. Ami megintcsak kimondottan az idő mérését illeti: mint láttuk, az időt voltaképpen egy meghatározott időszekvencia – vagyis (egy) meghatározott mozgás száma – révén mérjük, amely ezügyben (mérték)egységnek, ill. mértéknek számít. Ez pedig nem más, mint az egyenletes körmozgás, mivel **ennek a száma a legismertebb!**³¹ Ez az a mozgás, amely – periodicitása, ill. kimondottan a periódusa révén – a többi mozgást és az időt is egyaránt méri. Itt tehető tulajdonképpen fel az a nagyon is nehéz (*aporéseien*) kérdés, hogy mármost a mozgás számaként értett idő **létezik-e egyáltalán az „ember” vagyis a számoló lélek (számoló létezése) nélkül?**³² És Arisztotelész valóban amellettt dönt, hogy az idő úgy és csak annyiban létezik a lélek s az értelem számoló tevékenysége nélkül, mint egyáltalán maga a mozgás. Vagyis a mozgás az idő „alanya”. Lévén, hogy az előző és a rákövetkező a mozgásban

³⁰ Uo. 222 a. 13, 157. o.

³¹ Uo. 161. o.

³² Uo. 223 a. 22, 160. o.

vannak, ezek mint megszámlálhatók – *recte*: mérhetőek! – képezik az időt. Így az idő nem a lélek puszta képzelődése, de mégiscsak olyan valami, amit a lélek, számolva, nagyon is „aktívan” nem pusztán „aktualitásra” hoz, mint holmi látens potencialitást, hanem éppenhogy valamilyen módon aktuálisan – **gazdagítva** – tagol. Mindenesetre az idő tulajdonképpen olyan valami, ami – éppén a *kérdezettsége révén!* – úgy számoltatik, ill. méretik meg, hogy a **megszámolása/megmérése** nem – és nem is lehet – pusztán a „leképzése” valami „kívül” adottnak, hanem éppenhogy új dinamikát, körvonalakat, sőt, új dimenziót jelent a mozgó dolgok egybemozgása közepette, ehhez mérten és vonatkoztatva. Ezért a tulajdonképpeni kérdés nem is az, hogy mit is mérünk mi akkor, amikor az időt mérjük, hanem inkább az, hogy **mi történik** akkor, amikor mérik/mérjük az időt? Mi történik az idővel, mi történik a mérés(é)vel és mi történik a mérővel? Hiszen a lélek – tehát a számoló lélek – maga is „mozgás”, sőt éppén olyasmi, ami önmagát mozgásba hozva mozgat.³³ Lélek és mozgás között nem csak arányosság, analógia van, hanem azonosság is. Ugyanis a lélek egy bizonyos természetes testnek a lényege, amely úgy a mozgás, akár csak a nyugalom princípiumait is tartalmazza.³⁴ Ennek a testnek pedig olymódon lényege a lélek, mint ahogyan például a szemnek a lényege a látás. Az idő amely-„ben” gondolkodunk, pedig szintúgy kapcsolódik a gondolkodáshoz magához,³⁵ akár csak a gondolkodás ahhoz az időhöz, amelyet elgondol, amelyről gondolkodik.

³³ Aristotel: *De anima – Parva naturalia*. Editura Științifică, București, 1996, 403 b. 25–32.; 404 a., 11. o.

³⁴ Uo. 412 b. 15–18., 31. o.

³⁵ Uo. 430 b. 10–25., 73–74. o.

Exkurzus Mérés és mérték

Ami a mérést és az ahhoz szükséges mértéket, mértékeket illeti, ezekkel kapcsolatosan Arisztotelész is tulajdonképpen csak két fő tényezővel számol. Az egyik az, hogy mindent, amit mérnek, azt voltaképpen önmagával kell mérni. A távolságot a távolsággal, a hőmérsékletet hővel, a súlyt súllyal stb., az időt pedig idővel kell mérni. E nélkül a mérés és a mérték nem lehet sem helyes, sem pedig pontos, vagyis: megfelelő. A másik vonatkozás, ill. tényező éppén ezért az, hogy a mérés, ill. a mérték ezenfelül praktikus is megfelelő kell legyen, azaz, viszonylag könnyen, eredményesen és célravezetően tegye lehetővé annak a minél pontosabb elvégzését.

Preszuppozícióként és horizontként nyilván már itt is jelentkezik az a feltételezés és kíváncsi (posztulátum), hogy mármost a különböző méréseknek, ill. az azok során használatos különböző mértékeknek is fokozatosan *egyre pontosabbakká* kell válniuk. Ez persze azt is jelenti, hogy a mérések végeredményben egyre közelítenek annak az *ousia*-jához, annak a lényegéhez, amit közben mérve ragadnak meg és fejeznek ki. Más szavakkal: arról a feltételezésről és kíváncsiomról van szó, hogy kialakítva és érvényesítve a mérések egyre pontosabb módozatait, egyúttal egyre hitelesebben ragadjuk meg annak a lényegét is, amit mérünk. Ez kimondatlanul, fordítva is feltételezett: hitelesebben értvén valaminek a micsodaságát, azt immár pontosabban is mérhetjük.

A tudományban, ill. a technikában ezek a preszuppozíciók alakították és alakítják ma is nem csupán magukat a különböző

tudományágazatokat, hanem az olyan diszciplínák létezését és fejlődését is, mint pl. a *metrológia*... Amelynek tehát a feladata, ill. hivatása éppen az, hogy a mérésnek, mint olyanak a precizitás-kritériumain szorgoskodjék.¹ Ez utóbbi megragadásban azonban maga a mérés inkább csak technika és egyenérték. Technikája annak, hogy bizonyos lényegi, ill. kategóriális vonatkozásokat – valamint ezeknek a származékos egymásra vonatkozásait –, mennyiségileg ragadjanak meg, fejezzenek ki és vegyenek számításba különböző és lehetőleg egymástól független egységekre vonatkoztatott módon. Évezredek óta a Mit jelent mérni? kérdését voltaképpen ezek a paraméterek artikulálják. Arisztotelész is azt mondja a *Metafizikában*, hogy: a tudomány éppen a dolgok mértéke és mérése!² És ugyanez fordítja, viszi el a mérésről folytatott meditációt egyrészt az egyről, az egysegről, másrészt pedig és kiváltképpen a számok és a számolás lényegéről folytatott reflexió irányába is. Hiszen a pontos mértékegység már Arisztotelész szerint is az, amelyről meggyőződünk, hogy belőle nem lehet elvenni, sem pedig hozzáadni nem lehet valami (más). És ugyancsak emiatt a legpontosabb mérték éppenhogy a szám mértéke, az összes többi mérték nem más, mint a számnak egy valamiként meghatározott egysége.³ Így azután a szám a többi mértékegységet is számolja, abban, amit mérnek. Ezúton lesz a szám egyáltalán a mértéknek, ill. a mérésnek a tematikai oximoronja... Egyfelől a gyökerek s az eredetek, másfelől, az értelmek horizontjai **helyett!** Vagyis ahelyett, hogy arról meditálnánk, hogy *mi is a jelentése és a jelentősége az ember ontológiai azonosságában – identitásában – és sajátosságában annak, hogy – mi emberek – szinte mindent mérve,*

¹ Bejan, Mircea: *În lumea unităților de măsură*. Editura Agir, București, 2000.

² Aristotel: *Metafizica*. Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965, 309. o.

³ Uo. 308. o.

ill. mértékkel igyekszünk – vagy kényszerülünk – többnyire megragadni?

Arról van szó, hogy lényegi, ontológiai identitására való tekintettel és voltaképpen: az ember – még költőien is! – valójában **kérdően lakozik!** Úgyhogy, egyáltalán, csak az – *recte*: csakis az a létező – mér bármit vagy akár mindent, amelyik vagy aki számára a saját léte vonatkozásában fontos, ill. egyenesen lényeges módon problematikus, súlyos a dolgok, a történések s az ügyek mértéke, mibenléte, minősége, mennyisége, hőmérséklete, ideje stb. Tehát csakis az a létező mér, akinek a létének és a létében a „játék” tétje épp ez a lét!

Mindez eredetére való tekintettel is minden egyes mérésben, ill. egyáltalán a mérés és a mérték minden egyes „problémájában” voltaképpen benne van. Maga a mérés ugyanis lényegében **létmód**, és pedig annak a létezőnek a létmódja, amely egyébként és egyáltalán is kérdően létezik, hiszen létére való tekintettel fontos számára, hogy tisztában legyen azzal a létezéssel, amely közepette önnön létét is megérti, érvényesíti, ill. lefolytatja.

Sem maga a mérés, sem pedig a mérték nem ered és nem származik pusztán csak abból, amit mérnek; azok a „gyakorlatias” vonatkozások, amelyek a mértékek megállapításában és a mérések lebonyolításában mindig is kikerülhetetlenül érvényre jutnak, azok sem „merítik” ki a mérések legtöbbször sors(csapás)szerűen és tévesen „antropomorfnak”, „antropológiaiinak”, „episztemológiaiinak” stb. tartott – „tökéletlenségi” – komponenseit... A mérésben, a mérés révén voltaképpen **létérvényesülés** történik és zajlik, és pedig olyan, amely értelem-szerűen – sőt! értelemszerűséggel – **lép fel- és közbe** a létbe, a létezők létébe, ill. magának a mérőnek és a mérésnek a létébe is! Röviden: arról van szó, hogy – legalábbis a tudomány értelmében – a **megfigyelés** és a mérés tulajdonképpen egybeesnek. Azaz, tudományos értelemben is: megfigyelni annyit jelent, mint mérni, és megfordítva, igazából a mérés számít a voltaképp-

peni megfigyelésnek is. Hiszen minden mérés tulajdonképpen „valaminek” a Mennyi? -jét keresi, éspedig egy meghatározott Mikor? -ban, valamint egy ugyancsak meghatározott Hol? -ban. Ezáltal igyekeznek immár „jobban” és „pontosabban” megmondani azt is, hogy egyáltalán Mi? -csoda az a valami... illetve, hogy Hogyan? is van ő... stb. Csakhogy semmilyen mérés nem pusztán ún. „objektív” leképzése és visszaadása annak, ami „van”, hanem az, amit mérnek, mindenkor a mérés(é)nek a már előzetes felvázoltágában körvonalazódik állandóan. Semmi sem igazolja ezt jobban, mint a mértékegységek, a mérőműszerek és a mérési eljárások nagyon is izgalmas kultúrtörténete, ill. a mindennapoknak és a tudományoknak, valamint a technikának az általuk felvázolt tagolódásai. Még az is kétséges, hogy vajon manapság amikor pl. az „(1) métert” a fény által 0,00000003335640952, cézium-órával mért másodperc alatt megtett távolságként határozzuk meg,⁴ voltaképpen ugyanazt értjük-e eközben alatta, mint amit akkor értettünk, amikor annak a meghatározására a Föld szélességi köreit használtuk. Ez utóbbiban ugyanis még egyáltalán nem volt kimondott tényező pl. az idő... Nem véletlen, hogy a fizika két XX. századi forradalma – a relativitáselmélet és a kvantummechanika – lényegileg kapcsolatos a mérés természetéhez kötődő új és alapvető tudatossággal. A relativitás einsteini elmélete nem világnézeti vagy pusztán teoretikus megfontolásokból mondott le a newtoni „abszolút idő” elképzeléséről, hanem mert az vált világossá, hogy nem létezik abszolút megfigyelő, illetve mérő sem. Mivel a mérő, ill. a megfigyelő nem léphet ki a maga mérőeszközeivel abból a rendszerből, amelyben a megfigyeléseit és a méréseit végrehajtja, ezzel elkerülhetetlenül tulajdon- és voltaképpen saját időmértékre is szert tesz... Olyanra, amely azonban különbözik annak a megfigyelő-

⁴ Hawking, Stephen W.: *Scurtă istorie a timpului*. Editura Humanitas, București, 1994, 38. o.

nek és mérőnek az időmértékétől, aki a maga megfigyeléseit egy másik rendszerből, ill. egy másik vonatkoztatási rendszerben hajtja végre.⁵

Hasonló a helyzet a kvantummechanikában is, amelyben viszont az tudatosult, hogy a mérés ténye és annak a történései igenis befolyással vannak magukra az eseményekre és azokra a folyamatokra is, amelyeket mérnek és megismernek. És persze az is, hogy ezek a befolyások olyan alapvető – lényegében ontológiai – relevanciával bíró vonatkozások, amelyeket nem lehet minékünk, embereknek a világgal való fizikai-mérő viszonylatainkból, mondjuk esetleges jövőbeni korrekciók révén kiiktatni... Azaz, mindennek nemcsak „fizikatudományi” vagy sanyarú „antropológiai” megfelelője, hanem súlyos, ontológiai „realitása” is van.

Következésképpen és sommásan: egyáltalán csak az mér, csak az méri az időt,⁶ a helyet, a távolságot, a sebességet, a súlyt, a hőmérsékletet, a légnyomást, az elektromos töltéseket, az információmennyiségeket, a vérnyomást, az intelligenciahányadost stb., aki kérdezi a Hol? -t, a Mikor? -t, a Mennyi? -t, a Hogyan? -t a Mi?(csodát), a viszonyokat, a hatásokat stb. És fordítva: aki mindezeket valóban kérdezi, nos annak – kérdezve – éppenhogy mérnie is kell, hiszen enélkül egyáltalán nem tudná a saját meghatározott kérdéseit megragadni és felvállalni, ill. azokat kimondottan kérdezni – majd – tovább- és újrakérdezni!

A mérés (ontológiai-egzisztenciális) eredete, gyökere és mindenkori lényege tehát a (meghatározott) kérdés, ill. a (megha-

⁵ Uo. 112. o.

⁶ „...egyedül olyan lények számára, mint az ember, van értelme és célja, hogy efféle rendező kapcsolatokat teremtsen bizonyos folyamatok, például a világ-egyetem és a fény, valamint a Nap látszólagos körforgásai között.” Lásd: Elias, Norbert: *Az időről*. In *Időben élni – Történeti-szociológiai tanulmányok* (Válogatta Gellérné Lázár Márta), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, 40. o.

tározott) **kérdés** ténylegessége és annak az ugyancsak meghatározott tényleges érvényesülése, valamint – történelmi – alakulása. (Amely, persze, maga is alakítja ezt a történelmet.)

*

Arisztotelész is, mint láttuk, megfogalmazza azt az általa ki-mondottan **nehézségként** felmerített vonatkozást, hogy vajon a lélek számoló-mérő tevékenysége **nélkül** van-e, létezik-e egyáltalán a mozgás számaként felfogott idő, ill. – ha igen! –, akkor milyen értelemben? És úgy látszik, hogy az ő számára is az „idő”, a tulajdonképpeni, tehát a kategoriálisan a Mikor?-ban kértetett s innen kifolyólag – bár származékosan, de szükségképpen – a mért és a számolt idő nem egyszerűen olyan valami, ami egyszerre, úgymond, „objektív is” meg „szubjektív is” is lenne... Tehát nem pusztán valami, ami pusztán *kompozitum*, hanem voltaképpen egy más és egy **új létdimenzió**, amely valójában „nem is létezik”, nem is konstituálódik a Mikor? kérdését kérdező létező sajátos – tehát éppen kérdező, konkrétan a Mikor?-t kérdező!, úgyszólván végeredményben, számoló és mérő, nagyon is tényleges – létezése nélkül. Hiszen a Mi a Mikor? kérdésének horizontjában létrejövő, kibomló és tagolódo Mi az idő? kérdés továbbkérdéséből pontosan az derül ki, hogy az idő micsodasága – az idő léte – éppenhogy a kérdéssel, tehát a kérdezővel kapcsolatos. Akinek a létezése egyrészt magában is „számolt”, méghozzá úgy, hogy – közben és éppen emiatt! – ő, a kérdező számolja az időt, ill. egyenesen az időt számolva létezik.

Ha tehát csak „egyetlen mozgás” létezne, ill. ha léteznének ugyan különböző mozgások, de azok semmiképpen nem érintkeznének, hatnának egymásra – *recte*: semmilyen módon nem mozognának egybe –, akkor nem létezne semmiféle idő sem. Hiszen semmilyen mozgás nem számolhatna-érinthetne semmiképpen semmilyen (más) mozgást sem.

Ugyanígy: ha a számoló lélek úgy létezne, hogy ő maga nem „mozogna”, ill. egyáltalán nem lenne *sui generis* viszonyban és kapcsolatos valamivel, ami mozog és dinamizmusban létezik a mozgó dolgok, a mozgó világ közepette, akkor számára bizonyára nem is létezne „az idő” problémája és kérdése sem, beleértve a mibenlétének vagy a mérésének a kérdéseit is. „Az idő problémája” – ideértve a mérése mindenféle problémáit is –, bizonyára nem is más ezért, mint a mozgó dolgok, a mozgó világ közepette mozgásban levő, számolt és számolóan egybemozgó létezők közepette előálló, **a léthez immár egészen sajátosan tartozó – recte: új! – létdimenzió!!!** Amely úgy tartozik a léthez, a létező dolgok – a létezők – időbeliségéhez, hogy eközben önmaga időisége és időbelisége ugyancsak önmaga számára, önmaga létére, e lét lefolytatására való tekintettel súllyal bíró, kihívó és egyetemes – kategoriális – kérdésként körvonalazódik.

A kategoriális kérdések azonban – helyesebben maguk a kategoriák – sajátos kérdések. Elsősorban abban különböznek a szokványosabb dialektikus kérdésektől, hogy a kategoriális kérdésekre – azaz: magukra a kategoriákra – nem lehet pusztán „igen”-nel vagy „nem”-mel, pusztán állítással vagy tagadással válaszolni.

Arisztotelész már a *Hermeneutikában* is megjegyzi, hogy a Mi (az)?, a Mi (ez)? típusú kérdések – ez esetben pontosan maga az *ousia* kategóriája – éppen a fentiek miatt, nem is dialektikus kérdések.⁷ Természetesen ugyanez a helyzet a többi kategória által képviselt, ill. érvényesített kérdéssel is. Azok sem szokványos dialektikus kérdések, hiszen azokra sem lehet „igen”- vagy „nem”-szerű kijelentésekkel válaszolni.

A dialektikus, a vita-kérdésekkel Arisztotelész főként a *Topikában* foglalkozik. Egyáltalán nem véletlen azonban, hogy ezekben a szövegekben is éppen ott merülnek fel a kategó-

⁷ Arisztotelész: *Hermeneutika*. Uo. 20 b.25, 45. o.

riák ügyei, ahol Arisztotelész végül is magukról a **problémákról** értekezik, kihangsúlyozván, hogy tulajdonképpen mindaz, ami ezeket a problémákat meghatározza, végeredményben *a kategóriák valamelyikéhez kell, hogy tartozzon*.⁸ Mindezeket túl az argumentumok, a dialektikus argumentumok is valójában a kategóriák körül mozognak, akárcsak azok az elemek, amelyekből ezek az argumentumok összeállnak.⁹

Mindenképpen és eleve: minden dialektikus **premissza** egy-egy **kérdő mondat**, azaz egy kimondott kérdés, amely tehát mintegy válaszra vár, választ igényel. Mármost, az összes ilyen premissza vagy egy-egy lényeg, vagy egy-egy minőséget, vagy egy-egy mennyiséget, vagy egy-egy másik kategóriához tartozó kérdezett jelent voltaképpen – kérdően! – ki!¹⁰ Ugyanakkor éppen a kategóriák azok, amelyeknek a horizontjaiban egyáltalán valószínűsítődnek, ill. egyenesen és eleve valószínűek a premisszák.

A tényleges, a kimondottan kérdéses és kérdezős vizsgálódások tárgyai persze nem is ezek a látszólag pusztán formális értelemben vett premisszák, hanem azok a meghatározott problémák, amelyeket a dialektikus kérdések a vizsgálódások számára kimondottan felmerítenek.¹¹ Egyértelműen világos azonban, hogy Arisztotelész számára az összes lehetséges kérdés, ill. az általuk kiváltott, beindított és szorgalmazott összes lehetséges vizsgálódás és kutatás voltaképpen mindvégig a kategóriák kérdő és nyilván „egyenként” is sajátosan tagolt alaphorizontjaiban, valamint azok egybetartó erőtereiben állnak benne, ill. – legalábbis egyik gyökérzetükben – éppen onnan és azokból erednek! Sőt, a dialektikus vizsgálódások során ezekben az erő-

⁸ Arisztotel: *Topika*. Első könyv, 9. Fejezet, 103 b. In Arisztotel: *Organon*. Vol.II, Editura IRI, București, 1998, 312. o.

⁹ Uo. 104 a., 312–313. o.

¹⁰ Uo. 103 b., 312. o.

¹¹ Uo.

terekben is kell őket mindvégig tartani. Erről szól voltaképpen a *Topika*!

Nincsen ez természetesen másképpen az idő dolgaival sem, amellyel kapcsolatosan tehát minden felmerülő további kérdés, ill. az azokkal kapcsolatos minden problematikus vizsgálódás mindvégig a *poté*, a Mikor? kategóriális-kérdő horizontjában és erőterében áll. Bizonyára ebben áll benne, ill. ebben alakul-tagolódik mindvégig az idővel kapcsolatos meghatározó és/vagy mérő célzatú foglalatosság is, amely ezért elképzelhetetlen a *poté*, a Mikor? kategóriája, kategóriális kérdése és annak a kimondott vagy kimondatlan, benne-értett kérdezése nélkül.

Tehát megismételhetjük: lévén, hogy az előző és a rákövetkező a mozgásban vannak, ezek mint megszámlálhatók – *recte*: mérhetők! – képezik az időt. Úgyhogy az idő nem a lélek pusztá képzelődése, de mégiscsak olyan valami, amit számolva a lélek nagyon is „aktívan”, nem pusztá „aktualításra” hoz, mint holmi egyébként látens potencialitást, hanem éppenhogy valamilyen módon aktuálisan – gazdagítva – tagol.

Mindenesetre az idő tulajdonképpen olyan valami, ami – éppen az egzisztenciális-ontológiai kérdezettsége révén! – úgy számmoltatik, ill. méretik meg, hogy annak a megszámlálása/megmérése nem – és nem is lehet – pusztán a „leképzése” valami „kívül” adottnak, hanem éppenhogy új dinamikát, körvonalakat, sőt, új dimenziót jelent a mozgó dolgok egybemozgása közepette, ill. ehhez mérten és vonatkoztatva. Ez persze érvényes a jövőre is, ill. elsősorban éppen a jövővel kapcsolatosan érvényesül.

A jövő és jövése

A jövő az, amiről többnyire, mindenekelőtt azt szoktuk mondanunk, hogy: **jön**. Közvetve vagy közvetlenül, a legtöbb nyelv valóban elsősorban a „jövés” vonatkozásában ragadja meg a jövőt. Ezek szerint a jövő mindig olyasvalamiként körvonalazódik, amit tulajdonképpen arra való tekintettel vázolunk – többé vagy kevésbé horizontszerűen és körvonalazottan – fel, hogy „el fog érkezni”, s akkor (*majd*) **lesz**. Vagyis: a jövő az, ami **lenni fog!** Ami azonban csak „lesz”, az – nyilván – **még nincsen**, a jövő tehát olyasmi, ami **még-nincsen**, de jöve – majd – **lesz**, majd **lenni fog**. Titokzatos dolog tehát a jövő, és láthatólag elsősorban éppen ez a „lesz” benne a legtitokzatosabb! Hiszen látjuk, a „lesz” pontosan olyan valamit jelent, ill. olyan valamihez irányít, ami **még-nincsen**, ill. **nincsen még**... De ami azért mégis... **majd**... lesz... Hogyan ragadhatjuk meg tehát az ilyesminek – az effajta „nem-létnek” – akár csak a *kérdését* is?

Bizonyára csakis úgy, hogy ebben az irányban a legelső kérdésünk nem is a „Lesz” kérdése lesz, hanem inkább az, hogy mi is voltaképpen a „Még”, ill. hogyan is érthetjük mi meg azt a hozzá kötődő „nincsen”-t, amely ezek szerint és mégiscsak létszerűen – Lesz-ként – pontosan az olyasmivel kapcsolatos, ami éppenhogyan: a jövő? Hiszen, már kezdettől fogva meglehetősen világos az is, hogy ebben a megragadásban – vagyis a „lesz” *még nincsen*-jében – a „még” éppenhogyan a „jelenhez” (a „jelen időhöz”, az „idő jelenéhez”) tartozik. Még hozzá, vélhetőleg, nagyon is sajátos módon. Azaz, pontosan úgy, hogy megnyitja azt – vagyis a jelent – arra, ami viszont (majd) lesz. Ami tehát *lesz*, „az” ugyan egyrészt nincsen-még, de a „még” úgy van benne mégis

felvázolódva, ill. tulajdonképpen úgy *lesz* az, hogy jöve, (majd) eljön. Eljőve, „az” vagy „ez” lesz akkor (majd) (már) (a) „jelen”. Másfelől, ami „lesz”, az csakis úgy jön mindig, hogy („közben”) az idő múlik. Ami „lesz”, az egyik döntő vonatkozásában tehát nem is – csupán! – „jön”, hanem közben a múlás (is) múlik öfelé. (Mintegy terjedve-elérve-közelítve hozzá.) Most vagy ilyenkor: a jövő éppen az az **irány**, amelybe az idő – a múltból a jelenben és a jelennel magával – előre-, helyesebben, tovább-múlik. A jövő mint az idő (puszta) előre-tovább-múlása – nem igazán megfelelő szavakkal – akár „fizikai jövőnek” is nevezhető.¹ Ebből a szempontból pl. az elkövetkező – a jövő – tavasz is ily módon „jön”. Hiszen – most! – feléje múlik az idő.

Itt tehát a jövő inkább valamilyen *sui generis* s magukat az eseményeket illetőleg meglehetősen indifferensnek tetsző, voltaképpen tartalmatlanul és sajátlagos homályossággal kétséges/kérdéses, „puszta”, ill. vázszerű **időirány**. Hiszen még Arisztotelész is úgy véli, hogy a holnapi vagy akár tízezer évvel ezutáni meghatározott történésekre vonatkozó állításaink különösen amiatt problematikusak, mert a jövőbeni dolgokkal kapcsolatosan ugyan állandóan szükségszerű, hogy egyáltalán lesznek-e vagy nem lesznek-e, az azonban mindig esetleges, hogy bizonyos dolgok-események valóban megtörténnek-e vagy sem...²

Mindeddig és mindezek által: a jövő – legalábbis egyelőre – az tehát, ami egyrészt (el)jön, másrészt az is, aminek az irá-

¹ A fizika számára ugyanis az idő éppenséggel a „múlása” szempontjából a leg-problematikusabb. Egyik barátjához írott levelében Einstein is kijelenti, hogy: „Múlt, jelen és jövő puszta illúziók csupán, bár igencsak kitartó és csökönyös illúziók”. Úgyhogy szigorú értelemben a fizikában „egyetlen fogalom sem felel meg az idő múlásának”. A fizika szempontjából az ilyesmi csupán a pontatlan mindennapi élet fogalma vagy inkább képzele lehet. A fizikában – azaz: a „valóságban” – az idő nem múlik ugyanis, hanem egyszerűen csak van. Mint ami „azonos” avval, amit az órák mérnek... Lásd: Davies, Paul: *Trecerea misterioasă a timpului* In: *Scientific American*. Ediție în limba română, 2002 dec. 20–25. o.

² Arisztotelész: *Hermeneutika*... Uo. 29–31. o.

nyába az idő múlik. A megvilágításnak ebben a fényében és momentumában a „lesz” is pontosan az, ill. olyasvalami tehát, ami egyfelől a jövő, másfelől pedig a feléje múlás – még-nincsen-ként – eldöntetlen és lényegében eldönthetetlen „találkozásában” konstituálódik. **Majd!** Hiszen mégiscsak éppen erre és éppen az ilyesmire mondjuk mi tulajdonképpen mindig is azt, hogy: **Majd!** Mit is jelent voltaképpen ez a „Majd”? Legalábbis látszólag nem jelent mást, mint azt a mindig és mindenképpen jövőbeli *ekkor/akkor*-t, amikor egyáltalán valami... – valójában tehát *meghatározatlanul maradó* – az (el)jövő, a feléje múló időben és idővel: Lesz. Arisztotelészi terminusokkal szólva, a Majd tulajdonképpen és sajátosan a jövőben való meghatározatlan *ekkor/akkor*-ság elsődleges *ousia*-beli, – tehát elsődleges lényegbeli – **horizontja**. Olyan horizont, amely – mint látjuk – egyfelől a „Még” átfogóbb horizontjában áll, másfelől pontosan úgy, hogy együttal, ezáltal, ill. eközben ő maga is egy olyan horizontszerű (tovább)nyitást képez és jelent, amely az eljövésben és a feléje múlásban kimondottan a jövőre tekintő sajátlagos teret nyitja meg (tovább) a Még-nek. Ez a sajátlagos tér és horizont pedig lényegileg „negatív”. Helyesebben: pontosan negativitás által körvonalazott és tagolt. Hiszen, ami (Majd) lesz, az eközben elsősorban nyilván: *még nincsen*. Helyesebben: éppen Még-ként nincsen. A Még persze mindenekelőtt azt nevezi meg és mondja ki, ami **tart** és ami, mint ilyen, „már” mindenkor: van. Vagyis, a Még elsősorban a folyamatban lévő kitartás voltaképpeni tartalma, amely be- és átfogja azt, ami a maga részéről tartós. A szótár is azt mondja a Még-ről, hogy arra vonatkozik, ami: „A jelent megelőző állapotban egy ideig továbbra is megmaradva, a múltban megkezdett cselekvést a jelenben s esetleg a jövőben is folytatva” van.³

³ Lásd: *A magyar nyelv értelmező szótára*. Szerkesztette a Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1959–1962

A Még horizontja tehát igencsak széles és átfogó... Hiszen láttuk, hogy – éspedig „belülről” – arra is megnyílik, ill. nyitott, ami éppenséggel – persze: sajátosan, de – (még)-**nincsen!** Erről kellett azonban elmondanunk azt is, hogy: Lesz-ként pontosan ez a jövő. Hiszen, ami Lesz, az éppenhogy Még-nincsen, ill. pontosan Még-ként nincsen...

Azt is megemlítettük már, hogy a Még – tartásként és kitartásként – egyben a jelenhez (is) tartozik. A jelenben, ill. a hozzátartozása által tartja azt, ami tart. De ugyancsak a Még nyitja meg – az időben – a jelent arra is, ami viszont nincsen. Még-nincsen gyanánt. Úgyhogy ténylegesen a Még horizontja és erőtere tulajdonképpen a van-tól – a Még van-tól – egészen a nincsen-ig – a Még nincsen-ig – terül el. Ez persze csak úgy lehetséges, ha mindezek felül a Még ráadásul valamiképpen „érintkezik” a Már-ral is. Ezzel, ill. ezáltal az is kiderül azonban, hogy a Még – éspedig mindenkor – voltaképpen az idő „minden” dimenzióját vagy eksztázisát „érinti”, „átfogja” vagy átszeli. Hiszen – a Már-ral érintkezve – a Még a múltból a jelenben és a jelenen át tartja a jövőre való eldöntetlen, de „teljes” – tehát egészen a nincsen-ig terjedő – nyitottság horizontjában azt, ami tart. „Van” és „nincs”, lenni és nem-lenni között egyébként nem is lehetne semmiféle kapcsolat és kötés. A „lenni”-ből „logikailag” nem tudjuk sem levezetni, sem pedig megérteni a „nem-lenni”-t, a létből a nem-létet, ill. a Semmit. És ez fordítva is így van. Hegel létlogikájának a gondolati útja és annak a sorsa is azt szemlélteti, hogy az effajta kapcsolatokat „logikailag” többnyire már eleve posztulálnunk kell. Főként ha abszolút kiindulópontokat keresünk a filozófiának...⁴

A Még tehát éppen a levés s a vele kapcsolatos állandóság és tartás **finomszerkezetéhez** tartozik, éspedig azon a nagyon

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*. I. Kötet, Bevezető, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979

sajátlagos módon, hogy azt egyben tagoltan – a Még-nem-en át egészen a kimondott Nem-ig – a Nem-lét, ill. a megsemmisülés, a Semmi – persze mindig jövőbeli – lehetőségirányaira is mindenkor megnyitja, kivetíti, közvetíti és „szervezi”. Ami „Még van”, az úgy van ugyanis mindig, hogy annak a Lesz-ként lehetséges jövőbeli tartása Még nincsen, és ezáltal nyilván úgy is, hogy a jövőben az ő jövője pontosan az, ill. olyan Lesz, hogy előfordulhat, hogy ő egyáltalán Nem-Lesz. Azaz, lehetséges, hogy a tartása nem tart – Majd – ki...

A Még tehát valóban és egyáltalán a tartás finomszerkezetéhez tartozik, csak hogy pontosan oly módon, hogy annak, ill. abban elsősorban mégiscsak a jövőre való előretételezést, helyesebben: előretételezését, előrenyúlását tagolja. Szemben például a Már-ral, amely eleve és elsősorban a múlthoz, helyesebben a Voltságához küld.⁵ A Még-lenni, a még tartani stb. is kiváltképpen azt ragadja meg, ami a jelenben (is) van, ill. éppenhogy jelenként van jelen... De azért csakis abban a felvázolásban, amelyben annak a léte egyúttal – és főként – a jövő, a Lesz-lét még-nincsen-jének, Még-nem-létének a lehetségeiben áll!

A „nincsen” ugyanis valóban azt jelenti egyenesen, hogy: nem létezni, híján lenni a létnek. Ami „nincs”, annak pontosan léte nincsen, vagyis éppen a létnek van híján. Ami pedig *lesz*, az – hangsúlyozzuk – a létnek nagyon is sajátosan – azaz: éppenhogy *még*-ként – van híján. Még nincsen, (de) lesz. Hiszen, egyfelől, jön. Mert, másfelől, feléje múlik az idő.

*

Most már kitetszik azonban az is, hogy a Lesz nem feltétlenül a puszta, ill. lényegében üres vagy az „üresbe” való előrefutó eldöntetlenség. Ellenkezőleg, – megelőlegezve – a Lesz bizonyos

⁵ Lásd még a *Múlt és Voltság* c. tanulmányt is a Király V. István: *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetből. Uo. 79–126. o.

értelemben a „bizonyosságot” is tartalmazza – természetesen: lehetőségként. Hiszen például az olyasmi, mint a halálom, egyfelől már a születésem pillanatában – helyesebben pontosan a születésem által – „belekerül” a jövőmbe, másfelől bizonyos – csak látszólag vázlatos – értelemben az én életem nem más, mint annak (az idejének) a halálom felé múlása. De némileg hasonló a helyzet a jövő tavasszal vagy a holnapi nappal is. Azok is valahogyan már „régől” és meglehetősen bizonyos módon benne vannak a jövőben, ezért eljönni is úgy jönnek csak (majd) el, hogy az idő valamiképpen éppenhogy feléjük múlik.

A kérdés tehát az, hogy hogyan lehetséges, ill. mi a jelentősége, hogy a Még-nem – ami tehát mindenképpen a Lesz-nek, azaz a jövő létének, ill. ontológiai struktúrájának a sajátlagos és mégiscsak lényegi „elemé” – olyasmire is megnyílik, ami a maga nemében, persze lehetőségként, de éppenhogy biztos, **bizonyos**? Hiszen, megismételjük, az életem során az én halálom az én számomra – és persze mindenki más számára is – egyrészt biztos, másrészt pedig folytonosan és csakis a jövőben, ill. éppen az én jövőmben van. Vagyis, bár a halálom az életem során folytonosan Lesz-ként nincsen még, még(-)sem lehetséges, hogy ne legyen egyáltalán vagy sohasem...

*

Látszik, hogy itt is teljes egészében a Még horizontjában állunk, csak hogy negatív: **még(-)sem**! Azonban erre is ismét csak a Még horizontjának a Lesz horizontjával való nagyon is sajátos – és bizonyára közvetített – érintkezése nyitotta meg a rálátást. Ami ugyanis úgy nincsen Még, hogy azért bizonyosan Lesz, ill. ami oly módon Lesz, hogy azért Még-sem lehet, hogy ne legyen... nos az ilyen szükségképpen valami olyasmihez küld, ami egyrészt képes megragadni, másrészt pedig immár sajátlagosabban is tagolni a Még fentebb felvázolt horizontját. És/de ami ugyanakkor a Lesz horizontjaival is – ugyancsak saját-

tosan tagolt módon – egyaránt kapcsolatos. Ennek a megközelítéséhez és megragadásához azonban ismét egy kisebb kitérőt kell tennünk. Hiszen a kérdésnek és az elemzésnek a mostani helyzetében közvetetten az is kiderül, hogy például a **Múlt** – ahogy az előbbieken láthattuk – tulajdonképpen Már-nincsen-ként Volt-van, a jelen azonban Már van-ként múlik éppen, és pedig a jövő Még-nincsen gyanánt *Lesz-levő* irányába. Ahogy Heidegger mondja: már-**nem** és még-**nem**. Múlt és jövő. Mindkettő persze „tagadás”, ill. negativitás és hiány (*sterésis, privatio*), csakhogy az egyik éppen a Múltat, a másik pedig éppen a Jövőt **konstituálja**. Más és más irányban tagadva vagy hiányként – negatív – érintve a van-t, helyesebben a jelenben jelenként jelenlevő (jelen)létet. Úgy tehát, hogy közben mindkét negativitás éppenhogy sajátos létet konstituál. Hiszen a Voltság a Már-nem-lét; a Lesz pedig a Még-nem-lét létét konstituálja, ill. egyenesen ezt jelenti. Mindkettő persze kimondottan tagadás, ill. negativitás által konstituált sajátlagos lét vagy levés. Amitől azonban épp a lét(e) van (meg)tagadva arról – legközvetlenebbül – azt mondjuk, hogy: Semmi-s.⁶ Sem a Volt, sem a Múlt, sem a Lesz, sem pedig a Jövő nem Semmi azonban, bár mindkettő valahogyan éppen a *tagadás, pontosabban a lét-tagadás*, ill. a lét-hiány horizontjaiban *konstituálódik, ill. létezik nagyon is sajátlagos módon. Azahogy mindketten éppen a semmisség valamilyenképpen horizontjában állnak*. Hiszen, megismételjük: ami Volt – de ami persze még egyáltalán nem a tulajdonképpeni értelemben veendő Múlt⁷ – az pontosan úgy **van**, hogy éppenséggel Már(-ként) nincsen. Hiszen az, hogy valami Volt éppen azt jelenti, hogy az Már-Nincsen. Mint ahogy

⁶ A Semmi-vel kapcsolatosan lásd az *Elzártság, elfedtség és elrejttség Heideggernél* c. írásunkat a *Határ – Hallgatás – Titok* c. kötetből, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996, valamint a *Voltság és Múlt* c. tanulmányt a *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetből, Erdélyi Híradó, 1999.

⁷ Uo.

a Jövő is pontosan úgy **van**, hogy az éppenséggel Még(-ként) nincs(en). A Voltság-ból pedig csak és csakis úgy „kerekedik” voltaképpen(i) Múlt, hogy/ha múlttá-tesszük, azaz **elmúltatjuk** azt, ami Volt. A Múlt konstitúciójához így – és/vagy/azonban –, a Sohasem is hozzátartozik. Hiszen (a) Múlt részben azt is jelenti, hogy ami Volt, az Már (ezután) Sohasem Lesz (többé). És csakis ezért lehet a Múlt-at hitelesen és valóban *megismételni*. Ami pedig *tart*, az (még) nem Múlt, hanem múlik... Ennek a tartama, a (ki- és meg)tartása vagy pedig annak a Volttá, ill. immár tulajdonképpeni Múlttá válása-tevése (Majd) a Jövőre tartozik (Még).

Elsődleges, de lényegi körvonalazódásában tehát az olyasmit, mint a Jövő, ontológiailag az egyelőre szinte teljesen ismeretlen, de azért fokozatosan mégiscsak megközelített Lesz konstituálja. A Lesz persze nem egyszerűen „a jövő ideje” a *lenni* főnévi ige-név – különböző nyelveken lefolytatott – „grammatikai” ragozásának, hanem azt is megfigyelhetjük, hogy a Lesz-t együttesen kell konstituálniuk az olyasmiknek is, mint a Még(-nem-lét), valamint az ugyanolyan csodálatos és ugyancsak szinte ismeretlen... Majd.

Most már – visszakanyarodva és továbblépve – azt is mondhatjuk tehát, hogy a Lesz – és ezáltal bizonyos fokig a Jövő maga is – nem jelent voltaképpen a legközvetlenebbül mást, mint pontosan a Majd horizontjában álló Még-nem-létet. Hiszen a Nincsen Még, ill. a Még Nincsen értelmében vett Jövő horizontja olyasmit is kimondottan magában foglal, ill. az olyasmire is kimondottan megnyílik, ami esetleg éppenhogy Nem-Lesz. Részben ennek a szemléltetésére szolgál az arisztotelészi példa a holnapi tengeri csatáról...⁸ De azt is láttuk, hogy a Még-nincsen értelmében vett Jövő emellett az olyasmire is megnyílik, ami viszont éppenhogy és bizonyosan Lesz. Ez azonban csak

⁸ Arisztotelész: *Hemeneutika*. Uo. 31. o.

úgy lehetséges, ha a Még, valamint a Lesz horizontjai, ill. azok erőterei tulajdonképpen a Majd horizontjában, annak az erőterében és az azzal-általa való közvetítés gyanánt és érintkeztetve találkoznak, ill. futnak össze! A Majd ugyanis nem pusztán és egyszerűen azt mondja, hogy – egyáltalán vagy „általában véve” – Még-nem..., ill. hogy Még-Nincsen... és/de Lesz. Ezért alaposabb belegendolást, ill. kifejtést követel és érdemel.

Láttuk, hogy a Már – tulajdonképpen – az az- vagy ezelőtthöz és így a múlthoz, a Még pedig az ezutánhoz s így a jövőhöz is küld. Persze a Majd is mindig az ezutánhoz, ezáltal pedig a jövőhöz küld – tovább és beljebb. Hiszen ami Majd-ként van, az nyilván ugyancsak Lesz. Csakhogy ami így – tehát Majd-ként – Lesz, az már nem pusztán a jövő, ill. az idő előre-múlása révén/által van egy – bár pozícionált, de azért – meghatározatlan (meg)történésben vagy találkozásban felvázolódva, hanem sajátosabban és tagoltabban is. De mi is, ill. mit is mond voltaképpen a Majd?

Nos, a Majd – a szótárak szerint is – tulajdonképpen a jövőre utaló, a jövőhöz küldő határozószó. A magyar nyelv egyik megkülönböztető sajátossága, ill. kimondottan filozófiai lehetősége, hogy a Jövőhöz való effajta utalást egy ilyen külön és nagyon is tömény, beszédes szóval fejezi ki. Amit ugyanis magyarul „Majd”-nak mondunk, azt a legtöbb európai nyelv tipikus eseteiben körülírva fejezi ki. Sem a német, sem az angol, sem pedig a francia vagy pl. a román nyelvben nem találkozunk hasonló töménységű (jövőt kifejező külön) szavakkal. Úgyhogy a magyar „Majd” bizonyára akár kitüntetettnek is mondható filozófiai lehetőségeket rejteget.

És pedig azért „rejteget”, mert a Majd pontosan arra szolgál, hogy a jelen idejű igék *lappangó jövői* vonatkozását hozza a felszínre.⁹ A Majd továbbá arra is szolgál, hogy a mondottak tulaj-

⁹ Lásd: *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Főszerkesztő Benkő Loránd, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967, valamint *A magyar nyelv értelmező szótára*. Uo.

donképpeni jövőre utalásait, jövőre vonatkozásait megerősítse. Egyáltalán a „majd” mindig a jelent *követő* időre utal, ill. azt fejezi ki. Gyakran tagadó, tiltakozó jellegű érzelmi töltettel is.¹⁰ ⁰ Azáltal, hogy felszínre hozza a jelen – idejű igék – lappangó jövői vonatkozásait is, a Majd természetesen jövői kapcsolatot teremt és tart fenn a jelennel, ill. elsősorban éppen azzal, ami „abban” tulajdonképpen tart. Ezt persze csakis úgy teheti meg, ha a jelenben és a jelennel, pontosan a Még-gel van, ill. lép – jövői vonatkozású – kapcsolatokba. Úgy, hogy – mintegy köztes és tagolt közvetítő gyanánt – megragadja, ill. közvetíti a Még-nek a Lesz irányába tartó és lendülő, önmagukban azonban nagyon is körvonalazatlan erővonalait. És ezáltal, illetve ezekkel együtt a Majd egyúttal körvonalazza és konstituálja a Lesz-t is. Ily módon a Jövő már valóban és tartalmasan nevezhető annak, ami Még-nincsen, (de) Majd Lesz. Más szavakkal: kiderül, hogy a Lesz – ami tehát nyilvánvalóan kapcsolatos azzal, ami a Jövő léte... – tulajdonképpen a Még tartamának, valamint annak a nem-létre való szükségképpeni nyitottságának és nyitásának pontosan a Majd által és a Majd révén kimondottan megragadott és tagolt erőterekben konstituálódó létezése. Következésképpen: a Lesz immár nem pusztán és üresen azt jelenti csupán, hogy Még-nincsen, hanem, a Majd révén ez a Még-beli Nem-lét éppenhogy nagyon is artikulált „pozitívummá” válik. Persze, a Nincs révén mindeközben és mindenképpen a nem-léttel, azaz a léttagadással – tehát tulajdonképpeni értelemben a Semmivel – teremtődik itt olyan, végtére is megkerülhetetlen kapcsolat, amelynek a meghatározottságába külön is bele kell gondolnunk. Ami azonban éppenhogy Még-ként Nincsen, az elsősorban mégiscsak Lesz – helyesebben éppenhogy Lesz gyanánt van felvázolódva – említettük általánosabb érvénnyel fentebb is. És bizonyára joggal. Erről persze azt is meg kellett mondanunk,

¹⁰ Uo.

hogy: Jövő. Ami tehát – legalábbis egyfelől – jön, másfelől, úgy jön, hogy feléje múlik az idő. Más szavakkal: önmaga múlásával az idő úgy nem múlik tehát (el), hogy állandóan a (saját) jövő(je) felé múlik, s így mintegy el-éri és el-hozza azt. Ezt jelenti ki Heidegger azzal, hogy (maga) az idő nem időbeli.¹¹ Egyébként ugyanis az idő elmulasztaná, ill. megszüntetné, fel-falná önmagát.

Az idő nem-időbelisége azonban nem valamiféle időn felülit, időn kívülit, idő nélkülít vagy örökké tartót jelent... Az, hogy az idő nem időbeli, csak azt jelenti, hogy az értelme – helyesebben: értelem-képződésének a horizontja és annak a „kifutása” – mintegy túl van – azaz: túl kerül – „mágán” az időn.

„Erre” az értelemre az idő „magától” – csak úgy, terjedve-múlva – sohasem érkezhetik, mintegy – mondjuk – „beteljesítve” azt!¹² Az idő voltaképpen, ugyanakkor többnyire rejtett értelme, ill. értelemhorizontja ugyanis éppenhogy a Mikor?!

Az Arisztotelésszel folytatott dialógusban is azt láttuk, hogy eredeti és eredendő lényegében a Mikor? (kérdése) távolról sem közvetlenül valamilyen idő-pont vagy idő-intervallum meghatározásának a kívánalma, hanem voltaképpen és „csupán” kategória. Vagyis: (alap)kérdés, ill. kérdőalap. Csakis így és csak ennyiben *kategória* tulajdonképpen „az idő”, ezért csakis a Mikor? kérdésében és kérdezésében van és lehet egyáltalán értelme a Már-nak, a Még-nek, a Bármikor-nak, az ekkor/akkor-nak, az azelőtt-nek, az azután-nak stb., valamint, persze, a Majd-nak is. Meg nyilván a mindenféle „igeragozásnak” és egyáltalán az „igeidőknek” is.

¹¹ Heidegger, Martin: *Zeit und Sein*. In *Zur Sache des Denkens*. Max Niemayer Verlag, Tübingen, 1969, 1–26. o.

¹² Úgyhogy az „örökkévalóságot”, az „időtleniséget” vagy az „időn felüliség-túliséget” is voltaképpen és csakis az idő segítségével, ill. egyenesen abból kiindulva értelmezhetjük. Lásd: Heidegger, Martin: *Der Begriff der Zeit – Conceptul de timp* (Kétnyelvű, német-román kiadás). Editura Humanitas, București, 2000, 8–14. o.

Sőt! a Semmikor-nak – tehát a Sohá-nak és a Sohasem-nek – de a Semmi Mikor?-nak, azaz az esetleges Mikor?-talanságnak – is csakis a Mikor? kategoriális kérdésében és kérdésével van és lehet egyáltalán értelme! Hiszen ezt a – valójában egyfelől nagyon is kérdéses, másfelől pedig nagyon is bizonyos – Mikor?-talanságot is voltaképpen csak a Mikor?-ból kiindulva tudjuk mi emberek valahogyan „megérteni”, ill. „értelmezni”.

A Jövő tehát csakis úgy és azért Lesz, mert Még-nem-levőként eljőve az idő létevel, annak új dimenzióját képező lényegével, ill. múlásával kapcsolatos Mikor? kérdésének a Még által tagolt értelem-horizontjában, Nem-lét, ill. Nincsen gyanánt, éppen Majd-ként rögzül. Helyesebben: így és ezáltal nyílik az a Még-nem-levés „eldöntetlenségében” és nyitottságában sajátosan körvonalozott és lerögzített módon meg.

Úgyhogy bármennyire is tartozzék a Jövő (is) a lehetőségek birodalmához, az távolról sem a lehetőségek parttalan, tagolatlan és még kevésbé formális-indifferens „tartománya”. Hanem – látjuk! – voltaképpen olyasmi, ami mindenkor hozzánk és ránk is tartozik.

Lényegét tekintve – akárcsak a Már, a Még vagy a Lesz – a Majd is a Mikor? (alap)kérdésének az ugyancsak (tovább)kérdézéses *illesztéke*. Világos ugyanis, hogy éppen és kimondottan **értelemről** – ill. helyesebben **értelemhorizontról** – van itt is szó. Hiszen a Lesz-hez olyasmik (is) illeszkednek ilyenkor és ezáltal mindig, mint például a majdnem-szerinti – vagyis a levést súroló – nemlett levés, de az is, ami éppenhogy a figyelmeztetés elővigyázata révén Majd pontosan nem Lesz/ ne Legyen/ nem Lett „meg”. (Majd Ne ! ezt és azt...)

És bizonyára ez – vagyis a Még-be, a Majd-ba és ezáltal a Lesz-be való alaposabb és sajátosan ontológiai élű (nyelvi-egzisztenciális) belegondolás – nyújtja és mutatja fel azt a „**fogás-t**” is, amivel a magyar nyelvben ugyancsak az igék jövő idejét képezzük. Ez a „fogás” ugyanis egyaránt helyezkedik bele egrész, ill. elsősorban a Majd horizontjába, akárcsak más-

részt a Még-be, s ezáltal harmadrészt, természetesen a Lesz-be, a Még-nem-létbe is. De, bizonyára csakis az eredendő Mikor? révén, ill. abból kifolyólag és a vele való szakadatlan lényegi kapcsolatban. Ráadásul úgy, hogy ez – vagyis a „fogás” – már felmutatja a Mikor? **kérdőjét**, ill. a kérdésének, valamint a kérdésésének a sajátlagos – ontológiai-egzisztenciális, tehát értelembeli – hozzátartozását is!

Elgondolkodtató és ezért belegendolásra érdemes, hiteles filozófiai lehetőséget képez tehát az is, hogy a magyar nyelv a jövő időt többnyire a *fog*, a *fogni* ősi örökségeinkből származó igei segédletével mondja ki. Úgy a nyomatékos jövő idő, akárcsak a jövői esetlegesség, de mondjuk a – persze eleve a jövőre vonatkozó – parancs és fenyegetés tekintetében is. Az sem mellékes körülmény bizonyára, hogy ugyanez a nyelv ugyanazzal a *fog* szóval nevezi meg a fogásra, a rágásra és a harapásra szolgáló ama „csontszerű képződményt” is, amely az emberek (és az állatok) szájában *fog*-lal helyet és tölti be a maga szerepét...¹³

Először is a legfontosabb persze az, hogy a *fog*, a *fogni* nem valamilyen fogalmi, technikai-terminológiai főnév stb., hanem ige. Ezenfelül, a *fog*, a *fogni* éppen olyan ige, ill. igenév amelynek a jelentése valamilyen módon elsősorban a **birtokbavétellel** kapcsolatos. Akár a „fogalom” ismeretelméleti és episztemológiai vonatkozásaiban is. Hiszen az is – sőt! elsősorban az vagy az által – fog meg valamit, vagy általa fogódik meg valami! Vagyis mindenképpen a magyar *fog*, *fogni* pontosan azzal kapcsolatos, amit elsődleges és preterminológiai – de hitelesen azért terminológiaiailag is állandóan megőrzött és értékesített – értelmében a görög *ousia* nevez meg és mond ki. Ugyanis ez is – mint látuk – a vagonhoz, a birtokhoz, a birtokbavételhez, a birtok-

¹³ Lásd: Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár. Anyagát gyűjtötte és szerkesztette Szabó T. Attila, Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1984, és Magyar értelmező kéziszótár. Szerk. Juhász József, Szóke István, O. Nagy Gábor, Kovalovszky Miklós, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972, valamint A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Uo.

láshoz, ill. kiváltképpen ennek a horizontjában megmutatkozó és felvázoló lényeg(é)hez és persze annak a megragadásához – **recte**: a *fogásához!* – irányít! Kérdezvén-mutatván azt, ami lényeges, ill. azt, ami maga a lényeg, a görög *ousia* egyben ahhoz is küld és – kategoriális egyetemességgel! – arra is szorít kérdésesen és kérdezve, hogy azt birtokba vegyük, ill. ez ügyben megvizsgáljuk, hogy mi is az lényegileg... Hogy megvizsgáljuk azt is, honnan fogva ragadhatjuk meg, ill. vehetjük a birtokunkba-vagyonunkba. Legalább a megismerés birtokába-vagyonába. Vagyis: a *fogalom*ba, a *fogalom fogásába*, *fogottságába*, birtokába-vagyonába.

Nem véletlen bizonyára az sem, hogy mi az időt – magyarul kimondottan, más nyelveken pedig „benne értett” módon – kiváltképpen a jövőre való tekintettel „fogjuk”, igyekszünk „megfogni”, ill. a fogásban és a meg-fogottságban felvázolni. Ugyanis maga az idő is – éspedig lényegileg – láthatóan valami olyasmivel kapcsolatos, ami bennünket is „fog”, ill. egyenesen „fogva” **tart**. Ez pedig kiváltképpen, mindenkor és szükségképpen lényegileg éppenhogy a jövőben, ill. jövőileg – azaz Lesz-ként, eljőve – van és történik mindig is Majd meg, teljesedik Majd mindig is ki. Ennek a szükségszerű, mindig is elsősorban jövői ténylegességnek a neve pedig nem más sohasem, mint: a **halál**, a **halálom**, a **halálunk**. Ez, megismételjük, minékünk élő embereknek – csakis az élő emberek azok, akik fogalmakat alkotnak és fogalmakat alkalmaznak, cselekednek, vizsgáltnak, reménykednek, tervezgetnek stb. és emlékeznek, ítéleznek, gondolkodnak, ill. éppen meghalnak – folytonosan az életünk (biztos) jövőjében van, annak egyenesen a jövőjét képezi. Beleértve tehát magát a meghalás(unk) folyamatát, vagyis annak a (még) élő, sajátlagos *élettörténetét* is.

A halál révén tehát a Jövő valóban és ténylegesen „fogva is **tartja**” mindazt, ami az életben egyáltalán **tart** és ilymódon pontosan a maga sajátlagos lényegére való tekintettel „teszi”

valóban lényegessé és ténylegessé-faktikussá mindazt, ami ebben – és egyáltalán „mindenben” – tart és kitart... És ami, így: állandó. Ezért is számíthat csak az lényegnek, ill. lényegesnek, ami „állandó” és kitart(ó). Úgyhogy az állandóságot is csakis az időből, ezen „belül” pedig csakis mindig a Jövőből érthetjük és értjük is meg... Nem pedig úgy, hogy pusztán, csak mérve, megállapítjuk méréseink eredményeinek a makacsságait.

Ezáltal azt a kérdést is meg kell fogalmaznunk, hogy: vajon maga a Mikor? – kategóriaként, tehát kérdésként – tulajdonképpen nem egyenesen a Jövőből, a Jövőtől eredeztetetten „jön” mindig? Illetve, hogy – ezáltal! – vajon eleve nem éppen a **jövő-be tart-e egyáltalán minden egyes kérdés?** Vajon nem pontosan olyan-e maga a kérdésesség, ill. a kérdés, a kérdezés egzisztenciális-ontológiai szerkezete és értelme, hogy az éppenhogy – persze meghatározott módon és mindig meghatározott irányokba, de – **mozgósít?** És a kérdésnek magának még logikailag is vajon nem éppen olyan, ill. az a központi „eleme”, amit az episztemológusok is pontosan „deziderátumnak” neveznek?¹⁴ A „kívánság”, a „deziderátum”, ill. az általa képzett, megjelenített, kifejezett és képviselt kérdező mozgósítotttság és mozgósítás vajon eleve nem éppenséggel a Jövőre vetül-e meghatározott – tehát pontosan kérdezően felvázoló – módon mindig is ki? Nem azt jelenti-e egyáltalán „kérdezni”, mint meghatározott irányokban megnyitni, felvázolni és ezáltal **elsődlegesen** megragadni – (meg)fogni – valami olyasmit, amit eközben megismerőleg – persze még „csak” – keresünk?¹⁵ Azért keressük, hogy annak a „lényegét” azután ismeretként (fogalomként is) valóban fogjuk, ill. birtokoljuk. *Ousia!*

¹⁴ Lásd: Madarász Zsigmond Anna – Farkas György: *A miért kérdéseemantikájáról és pragmatikájáról (Logikai megközelítés)*. In *Magyar Filozófiai Szemle*. Áron Kiadó, Budapest, 2003/4, 425–460. o.

¹⁵ A **kérdésre** és a **kérdezésre** vonatkozóan lásd még a *Kérdő jelezés* c. kötet írásait, Kalligram Kiadó, Pozsony, 2004

Amikor azonban valami kérdésesen és kérdezőn van megnyitva és megragadva, akkor ezáltal az, ill. maga a kérdező is, faktikusan is eleve egy a Jövőbe-vetülésben, ill. a Jövőre való tekintettel van kimondottan és tagoltan a kérdezés beinduló keresésében, annak a lendületében stb. egzisztenciálisan mozgósítva, felvázolva, belevonva és érvényesítve.

Úgyhogy a *fog*, amellyel a magyar nyelv a jövőt ragadja meg és mondja ki, lévén, hogy az – mint már említettük – nem valamilyen pusztá fogalmi főnév, hanem ige... éppenhogy meglehetősen közvetlenül fejezi ki és kapcsolódik, ill. ragadja meg és veszi át az *ousia* kategóriális kérdő erejét, beleértve annak a kérdő erőtereinek a mozgalmasságát és feszültségeit is. Különösen persze a *fog*, a *fogás* erejében és – nyilván – erőigényében! De persze, annak a reflexivitásában is. Amit ugyanis fogunk, ill. fogva tartunk, az reflexíve bennünket is fog és fogva tart. Mert csak így lényeg és csak így lényeges, és mert csak így vagyunk mi övele a miénk, akárcsak miénkként az övé.

Jövőbe-vetülésként tehát minden kérdezés tulajdonképpen és eredendően fog(ás), ezért minden, ami a jövővel kapcsolatos – *Fog-lét* – az lényegileg bizonyára kérdéses, ill. a kérdésesség – kategóriális – lényegi- és egyetemes alapügyével függ össze! Ezért: „kérdezően lakozni” egyenesen azt jelenti, mint úgy lenni, hogy „közben” rászántan nyitva lenni a fogására annak, ami lényeges gyanánt maga is fog... és aminek ezért az el-jövedele is voltaképpen mindig a *Fog-létben* – azaz, a Lesz-ben, ill. a Még-nem-lét Majd-jában – **van**, ill. **létezik**. Ezáltal már az is kiderült, hogy a Jövő léte tulajdonképpen nem is pusztán a Lesz, hanem – ezzel együtt, de ezen túl és sokkal inkább – a **Fog-lét**. Amely persze mindig is Majd Lesz és/mert mindig is Nincsen-még, ill. Még-nincsen. A Fog-lét ezért nemcsak azt jelenti csupán, ami lenni fog és ami ezért és ennyiben fog-va is tart, hanem azt is, amit minékünk is fognunk kell és nyitottan fogva kell ezért tartanunk ahhoz, hogy ne csak „egyáltalán” legyünk és lehessünk,

hanem – ezzel együtt – inkább azért, hogy mi magunk lehessünk. Ez tehát tulajdonképpen azt jelenti, hogy kérdezően... tehát nyitottan-szabadon..., azaz valóban halandóan-fogón-fogottan lakozni.

Ennek a lényegi vonatkozásnak az ugyancsak lényegi belátása, valamint eme belátásnak a tulajdonképpeni elsajátítása – fogása és birtoklása – pedig, egyelőre, Még a Jövőre tartozik. Mint kérdező-(meg)fogandó olyan kérdés, amelyet kérdeve esetleg megérthetjük, hogy egyáltalán miért is kérdezőnk mi emberek folyamatosan vagy előbb-utóbb... mindenre és mindent. Hiszen mindaddig és mintegy végső horizontként: még mindig nem tudtuk meg azt, hogy valójában honnan is ered és honnan is jön a Mikor? És azt sem, hogy honnan is ered és jön a vele mindig is kapcsolatos „fog-ás”? Ennek ellenére most már talán szervezesebben és tagoltabban látható be mégis az, hogy voltaképpen mindez csakis a **végességből**, azaz, elsősorban, ill. kimondottan közvetlenül a halálból eredhet és jöhet!

Emberi halál, halál és jövő, emberi halál és szabadság, halál és kérdezés... nemcsak „nem zárják ki”, hanem egyenesen feltételezik, ill. mindenkor tagolják és jelentik, egybehívják tehát egymást. Ha – egy heideggeri fordulattal –, azt kérdezzük, hogy „Miért a miért?, akkor erre „nyugodtan” válaszolhatjuk azt, hogy: azért, mert meghalunk.

De természetesen nemcsak a Miért?, hanem minden kérdés és azoknak a minden egyes és mindenkori kérdezése is – tehát egyáltalán a kérdezés – ez-ért van! Hiszen innen ered, innen származik minden ért-e-valóság, ért-elem és ért-és meg érint-és... is. Illetve mindaz, ami egyáltalán az esetlegességeket elűzheti. És aminek úgy a Miért?, akárcsak a „Miért a miért?” éppenhogy csak a körbehordozása. Kör-be hordozás (*periodos*), amely – mint ilyen – intervallumszerű, s ekképpen: számoló. Úgyhogy és úgy, hogy: érint. Érintése-érintője pedig nem is más, mint egy-egy alkalom a nyelvben éppén felhangzó-rögzü-

lő és megnyíló eseményre. Persze, az ért-e-valóság értelmében veendő alkalom. Vagyis érte, érette van a Mi-ért? meg persze – főként – a Mikor?... eseménye is. Mert ez-ért van. Hiszen, ugyanonnan/ugyaninnen ered. És persze ugyanerre és ugyanide tart is. Ez tehát az ért-elme is.

Mindezek persze nem változtatják meg – sőt, csak megerősítik – annak a heideggeri belátásnak az alapvető igazságát, hogy: „Ám ontológiailag minden felfedtettség a legeredendőbb igazságon, a jelenvalólét feltárultságán alapszik.”¹⁶ De talán most azt is közvetlenebbül láthatjuk már be, hogy ennek a feltárultságnak az egzisztenciális-ontológiai finomszerkezete éppenhogy a kérdezés, ill. elsősorban a Mikor? kérdő alapja, ill. alapvető, kategoriális-kérdő hordereje.

A jövőhöz való viszony, ill. viszonyulás minden egyes elemváltfaja, amelyeket pl. Heidegger fedett fel – a menekülés a jövőtől (a halál előli menekülés), a várakozás, az önmagaelőzés, az előrefutás, a tervezés, a remény, az előrejelzés stb. csakis az alapvetően – akár eredendően *kategoriálisnak* is mondható – értelemben vett Mikor?-szerkezetű! Tehát a kitérés, a várakozás, de a lehetőségbe való önmagaelőzés és előrefutás is mind éppenhogy az egzisztencia lehetetlenségének a lehetősége, ill. eme – biztos-bizonyos – lehetőség valamiképpen való feltárultsága által feltételezettek és körvonalazottak.¹⁷ Amit a nyelv eseménye – a jövőt képező *fog, fogni* segédkező-körvonalazó utalásaiban – Fog-létnek, Foglét-ként *hív*. Akárcsak – persze más vonatkozásban – a múlthoz vagy a jelenhez kiépülő kapcsolatok. Hiszen egyáltalán a viszonyulás, ill. maga a vonatkozás mint jelenvaló, létmódszerű, kiváltképpen a véghez való **tematizáló** viszonyulás, lényegileg – éspedig a maga feltárultságában! – kérdeztető, kérdéses és kérdező! Tehát eleve a kérdezés

¹⁶ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 437–438. o.

¹⁷ Lásd Uo. 447. o.

és a kérdés azon ontológiai-egzisztenciális szerkezetével rendelkezik, amelynek a (másik) neve: szabadság. Melybe beleértjük az önmagunk-előzését is. Mert éppen ezt jelenti „kérdezni”! Önmagunkat meghatározott – megnyitó és továbbnyitó! – módon, határozott (hiány)irányokba kivetíteni és (meg)előzni! Azaz: a jövőbe vetülni, a jövőbe, a jövőre nyitni és megnyílni. És beleértjük természetesen a szorongást is; főként, ha elfogadjuk és hangsúlyozzuk, hogy: „a halálhoz viszonyuló lét lényegét tekintve szorongás.”¹⁸

A halál, a jövő, a kérdés, ill. a szabadság kongeniális egymást-tagolásának két, bár különböző, mégis egymáshoz küldő neve is van. Az egyik a „vagyok”, a *sum*, a másik pedig a *történelem*. Hiszen úgy vagyok, hogy halandóan – ezért kérdésesen – a kérdés nyitásainak és nyitottságának a veszedelmekkel teli és fogó-szorító szabadságában, állandóan a halandóságom általi eredendőségben, a Még-nem-lét (jövőjére) való tekintettel – azaz a fentebbi értelemben *fog*-va és *fogva* – létezek együtt, ill. találkozom – az értelemre való és utaló kérdésességben – voltaképpen „mindennel”. Tehát a mindenkori „többi” halandóval, valamint – persze, egészen más tekintetben – az összes „többi” létezővel is.

És mi más a történelem, mint a halandók tényleges, fogó és kérdező, szabad, kérdésesen és veszedelmesen egybe- és megfogott létre-hozó, lét- és önpusztító együttlétezése a létezőkkel a létben és a léttel? Voltaképpen erre és ezért mondjuk mi halandók azt is, hogy történelmi idő.

*

Azt a kérdést azonban mindenképpen fel kell vetni, hogy mármint milyen viszonyban van az itt kifejtett, többnyire „egzisztenciálisnak” is tartható idő- ill. jövőkonceptió azzal, amelyet az inkább „fizikaibbnak” tetsző-látszó arisztotelészi felfogás elem-

¹⁸ Uo. 452. o.

zése képvisel vagy hoz dialogálisan a felszínre? Hiszen bár igaz lehet, hogy semmilyen, **kizárólag** a természetfilozófia – még kevésbé a természettudomány – paraméterei közepette megfogalmazott és felvázolt időfelfogás végeredményben nem hatol és nem is hatolhat el az idő lényegéhez, mégis fel kell tenni azt a kérdést is, hogy mármint valóban „annyiféle” idő létezik-e? Illetve, hogy vajon a különböző „időtípusok” közötti viszony és kapcsolat valóban pusztán származtatás-e? És ha igazán ez lenne a helyzet, akkor is, mire alapul, ill. voltaképpen hogyan is lehetséges az effajta származtatás? Mert bármennyire is legyen igaz, hogy az ember – a *Dasein*, a jelenvaló lét vagy az ittlét – valóban világ- ill. létalapító és létre-hozó létező, ill. tényező, ugyanolyan mértékben igaz eközben az is, hogy ezt a mivoltát az ember mégiscsak a „természet”, helyesebben a *phüsis*¹⁹ tényezőjeként érvényesíti! Nem arról van szó tehát, hogy ő természeti (mondjuk biológiai stb.), valamint „nem-természeti” (mondjuk „szellemi”, lelki vagy társadalmi) „alkatrészekből” állítódna össze, hanem sokkal inkább egy valóságos létsajátosságra, nevezetesen a létből való létre-hívó és ezért szabadon-fogottan a léthez is tartozó és így – tehát fogottan – a létre is tartó, új létdimenziót képező részesedésre gondolunk.²⁰

Földi lényként az ember sajátosan, például már létre-jövése során kétségkívül annak a „primordiális” kontextusnak a részint kozmikus, részint planetáris tapasztalatában is részesül, amelyet – legalábbis a földi – „organizmusok” már „minden időben” éreztek/elszenvedtek, tehát amelyben részesültek is.²¹ Ennek

¹⁹ A *phüsis* eredeti és eredendő értelemeivel, ill. jelentéseivel kapcsolatosan lásd bővebben: *A szent, avagy a fény csendes hangjai* c. írást, a Király V. István: *Határ – Hallgatás – Titok*. c. kötetben. Uo.

²⁰ A szabadságnak, a kérdésnek, valamint a létkérdésnek a sajátos léthez-tartozásáról lásd bővebben a *Hagyomány és a szabadság kérdése* – Heidegger és Gadamer c. dolgozatot (főként a 157–219. oldalakat) a Király V. István: *Kérdő jelezés...* c. kötetben. Uo.

²¹ Lásd: Wright, Karen: *Timpul vietii noastre* In: *Scientific American*, dec./2002

persze „biológiai”, „fiziológiai”, „neurológiai”, sőt, genetikai következményei is vannak, amelyeket nemcsak nehéz, de felelőtlenség is lenne egyszerűen nem észrevenni vagy letagadni.²²

Az „időérzékeléssel”, ill. az „időtudattal” kapcsolatos kognitív, celluláris és molekuláris neurológiai kutatások pedig egyre izgalmasabbnak bizonyuló eredményeket hoznak. Ezek is azt szemléltetik, hogy az idővel kapcsolatosan nem pusztán biológiai, ill. „szellemi” folyamataink vannak, hanem maga az „egyszerű” időérzékelés, ill. az ún. biologikum időisége, beleértve a „biológiai óráinkat” stb. eleve a legmagasabb agyi-tudati funkciókhoz, valamint a leglényegesebb életfunkciókhoz kapcsolódnak. És ez így van a kozmikus-planetáris, akárcsak mondjuk a pszichológiai,²³ de az ökológiai, ill. társadalmi vonatkozásokkal is. Mindezek az emberi életnek ahhoz a mozgalmasságához kapcsolódnak, amely egyrészt csakis a többi mozgás általi – az előző és a rákövetkező szerinti – megszámlálhatóságban élhet, másrészt a saját létével-életével nem pusztán „megismerően”, ill. „tudatilag” számolja (meg), hanem az előző és a rákövetkező szerint maga is – és pedig „túlságosan is” – létszerűen és kimondottan a létükre való tekintettel számozza és számlálja/számláltatja a világban, a világában mozgó – vagy nyugvó – létezők létezésének²⁴ az egyre nagyobb hányadát... Mindezeket

²² A *circadianis* – a napi – intervallumok olyan mélyen bele vannak ivódva az élő emberek „szervezetébe”, hogy igen hosszú ideig a külső ingerek tartós hiányában is kifejtik a maguk hatásait. Sőt, nemcsak az embereken, hanem más élőlényeken is ún. „óra-géneket” fedeztek fel, amelyek az egész szervezet minden egyes szövetében kifejeződnek.

²³ Gondoljunk például az évszakok, az évszakokkal kapcsolatos változások periodicitásának a lelki folyamatokra kifejtett hatásaira.

²⁴ Itt akár az immár nagyon is kifogyófélben levő számos energiaforrásra (szén, kőolaj, földgáz stb.) az elpusztult, ill. a kipusztulófélben levő növény- és állatfajokra, a műanyagokra és a környezet mindenféle egyéb szennyezésére is gondolhatunk. De az említett ontológiai ténylegesség természetesen fordítva is érvényes. Vagyis, a környezet védelme, akárcsak embertársaink védelme stb. mind az említett ontológiai vonatkozások ténylegességét szemlélteti.

csak kiegészíti az a forradalom, amely napjainkban – főként pl. Stephen W. Hawking munkássága révén – a fizikában zajlik. Egyre kikerülhetlenebbnek mutatkozik ugyanis annak a belátása és elméleti felvállalása, hogy a fizikának, ill. egyáltalán a természettudománynak is voltaképpen egy olyan univerzummal „van dolga”, amelynek tanulmányozása során egyszerűen nem lehet eltekintenie attól, hogy benne valóban megszületett, ill. létrejött az ember! Ezt Hawking is „antropikus elvnek” nevezi, és közvetlenül – fizikai – elméletkonstituáló funkciót tulajdonít neki. Az univerzumnak ezek szerint még fizikailag, ill. a fizika nevezetű természettudomány részéről is csak az lehet a hiteles elmélete vagy „képe”, amely valóban számot tud adni és számolni képes azzal, hogy „benne” valóban létrejött, ill. léteznek – legalább egy – intelligens létező,²⁵ ennek a létezésnek az univerzumbeli – nem feltétlenül rózsás – perspektívaival együtt. Beleértve azt is, hogy éppen ez a létező az, amely „fizika” nevezetű természettudományt alkot és művel!

Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy amikor az ember – a jelenvaló lét – pontosan ezekből e „primordiális kontextusokból” veszi az idővel való számolásának, ill. számításainak a paramétereit és az eszközeit, akkor nem pusztán és egyszerűen a legkézzelfoghatóbb idői dolgokból készít magának kézhezálló időeszközöket. Az ilyesmivel ő egyúttal a lét, ill. a saját léte szempontjából valami mégis valóban alapvetőt ragad meg. És pedig kimondottan olyan valamit, ami őt számolja és *fog*-ja, amit a létében és a létehez ő is *fog*, ill. őneki is *fog*-nia kell! Amit tehát a Mikor? értelmei által, ezek során explicitált – mindenekelőtt tehát valóban a jövőhöz irányító, ill. egyenesen abból eredő – *fog*-ás is jelent, képvisel és érvényesít.

²⁵ Lásd: Hawking, St. W. Uo. 153–155. o. Az elv eleve falzifikál tehát az univerzumból szóló minden olyan elméletet, amely olyan paraméterekre épít, amelyek a maguk törvényeivel, kizárják, ill. nem teszik lehetővé-érthetővé az emberi vagy az emberhez hasonlatos intelligens létezők univerzumbeli keletkezését és létezését.

Ez persze nem változtat azon, hogy „lélek” ama számoló tevékenysége, amelyről Arisztotelész is beszélt, ne lenne egyúttal valóban az idővel való számolás is, és emiatt gyökeresen eltérő az idő általi pusztá számoltatástól. Kozmikus értelemben is új, és pedig radikálisan újfajta létdimenzióról – létezőről – van benne szó. Olyan létezőről és létdimenzióról, amely tehát *létszerűen kérdezi* a Mikor?-t s ezáltal az időt is. Amely ezáltal az életnek, az életének nemcsak a hosszát, hanem a súlyát is méri, meg persze a jelentését és a jelentőségét is, úgy, hogy ezáltal történelmet konstituál, ill. „magát a történetit” tagolja egy magasabb és egyre magasodó olyan, egyaránt ontológiai és egzisztenciális dimenzióban és szintézisben, amely az idő szimbólumjellegében lényegében már egybe is kapcsolja az egyént, a társadalmat, valamint a természetet is. Amely – ún. „szociális időintézmény” gyanánt – maga is egyre inkább a folyamatosan megszülető és egymást „követő” emberi generációk, valamint az egyének primordiális (társadalmi-történelmi) kontextusává válik.²⁶ Lényegében Heidegger is ugyanezt hangsúlyozza, amikor az időszámítást az idővel való számoláshoz köti, főként a világon belüli létezők tekintetében.²⁷

Igaz tehát, hogy a jelenvaló lét eleve önmaga-előző, de az is igaz, hogy ő egy önmagát többnyire nem-előző – bár a mozgásában-mozgásaiban az egybemozgások által mégiscsak számláló/számláltatott – „világban”, létben és talán létért ilyen. Ezért sem lényegtelen számára, hogy önmagát előzve, kivétel-megértve mivel is találkozik ő Majd?, és az sem, hogy Mikor? és Hogyan? találkozik Majd mindezekkel. Bizonyára ezért is fura dozik a jelenvaló lét ősidóktól fogva például a jövő megismerése és befolyásolása vagy az időjárás előrejelzése érdekében. Mert valóban nemcsak az nem mindegy, hogy pl. tudja/tudjuk-e, mi-

²⁶ Lásd bővebben: Elias, Norbert: Uo. 15–47. o.

²⁷ Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 546–547. o.

kor érkezik mifölnék a hurrikán, az árhullámok vagy egy-egy újabb meteorit stb., hanem egyáltalán azoknak az ontikus, ill. ontologikus és egzisztenciális – tehát – történelmi folyamatoknak a jövőbeni alakulása és megjelenése sem érdektelen, amelyeknek a „megismerése” ugyanakkor természetesen és a lehető legszervezettebben visszahat vagy visszahathat a jelenre, de a múlt „megítélésére”, múlttá-tevésére, elmúlttatására vagy tulajdonképpeni-hiteles ismétlésére is.²⁸ Mindenesetre: úgy tűnik, ebben a vonatkozásban is a maga-előzés, ill. az előrefutás az emberi létezésnek, az ember egyáltalában vett létezésének a *sui generis* létjellemzője. Ami persze nem jelenti azt, hogy az ilyesmi már eleve „tulajdonképpeni” vagy hiteles lenne, lehetne.

Úgyhogy, voltaképpen kérdezően lakozik az ember! – azért, mert meghal! Tehát: mert halandó! Helyesebben: mert valóban halandóvá válhat.

Visszatérve a tanulmány első, kezdő és indító gondolataira: a jövő ügye és dolga bizonyára a kezdetektől fogva foglalkoztatja az embereket. Enélkül az ember mint ember valószínűleg elképzelhetetlen. Azonban az ember akkor ember és csak attól fogva számít – még a történettudomány által is – embernek, amikor elkezd *eltemetni elhunyt társait*... Attól fogva tehát, amikortól fogva őt egyáltalán, ill. valamiképpen *fogja*, foglalkoztatja a halál, a halála dolga is, amely halál ezek szerint el fog jönni s – különösen akkor – megfogja Majd! Ettől fogva azt, ezért, már az életében és az életével öneki is valahogyan fognia kell.

Az ember akkor lett ember – azaz a lét s a létezők közepette saját magára tartó és a létre tartozó létre-hívottság és létkészítés –, amikor a halál, a végső kommunikálhatatlan, rászorította – de egyben meg is nyitotta – őt a saját magán, a saját létezé-

²⁸ Ezzel kapcsolatosan lásd pl. Nováky Erzsébet: *A modellezés fejlődése a jövőkutatásban*. In *Evolúciós modellek a jövőkutatásban*. Szerk. Hideg Éva, AULA Kiadó, Budapest, 2001, 8. o.

sén át- és túlvezető létező, ill. lét felé fordulás kommunikációs, azaz közössé tevő és közössé tett világszerű és persze történelmi szükségére. „Ténylegesen” éppen a temetkezés, a holttest csendes, csendesen vagy zajosan körbevett némaságától odahívott, megidéző és megidézett nem-lét, a Semmi jelenlétével, jelenlétében és jelenlététől születik meg először az ember, az „öntudatával” és egyéb felszereltségeivel együtt.

Igazából – „elkészülve” – az ember csak a halál tudatával számít embernek.²⁹ Helyesebben: számítja, számíthatja annak saját magát. A halál tudatát az ember történelmileg nem úgy „kapja”, mint egy újabb, kiteljesítő, valamint további kiteljesítésre várósarkalló felszereltséget, amellyel mindaddig nem rendelkezett – ehelyett arra ő, mondhatni, ontológiailag ráérkezik. Azaz a szó szoros értelmében: rá-jön! Jövés és rá-jövés... a halálban, az emberi halálban találkoznak tulajdonképpen össze úgy, hogy abban az ember mintegy magára-, magához jön! Anélkül persze, hogy magára találna! Az ember, a „halandó”, legelőször, vélhetőleg szükségképpen – helyesebben: elkerülhetetlennek látszó módon – „vallásos”.³⁰ Azaz, történelmileg, ill. a történettudomány által megállapított vagy megállapítható módon az ember – Pierre Chaunu kifejezéseivel élve – „halandóvá” és „vallásossá” együtt és egyszerre vált. Emiatt nyilván rögtön fel is merül a kérdés, hogy mit is jelent voltaképpen „vallásosan halandóvá válni”? Mi mást jelenthetne, mint valamiképpen pontosan *meghalás-nélkülien* halandóvá válni, azaz felvázolni ugyan a halált, de azt mégis valahogyan meg-nem-halásként, nem-meghalásként felvázolni. Ezzel együtt az ilyesmi azt is jelenti, hogy lényegében az időt is – éppenhogy nem kimondottan a halálhoz, a meghaláshoz, hanem egyrészt inkább a túl-éléshez, az utána továbbéléshez, másrészt pontosan a „világ” dolgaihoz

²⁹ Lásd: Chaunu, Pierre: *Trois millions d'années – Quatre-vingts milliards de destins*. Éditions Robert Laffont, Paris, 1990, 16–17. o.

³⁰ Uo. *Religiosus et morituros*. 55–60. o.

kötöten kellene megragadni és felvállalni. Így aztán az emberre való tekintettel az idő is valahogyan a „halhatatlan halandók” történetévé – pontosabban: mítoszává és históriájává – válik.³¹ Azóta – lényegében mindmáig – valóban csupa meghalt halhatatlanokat temetnek. Továbbélésre és feltámadásra.

Ennek ellenére „ténylegesen” éppenhogy a temetkezés, a holttest csendes, csendesen vagy zajosan körbevett némaságától odahívott, megidéző és megidézett nem-lét, a Semmi jelenlétével, jelenlétében és jelenlététől születik meg először az ember. Vagyis a halál, a halála és annak a „tudata” révén, amely mégiscsak el fog jönni, s akkor megfogja majd! Amely tehát régtől, sőt, a kezdettől fogva már a jövőjében van. Pontosan az a „valami”, amely a létben, a létünkben eredendően fog, ami mint ilyen súlyt is „ad” a múlttal és a jelennel való – a jövőből jövő és a jövőbe tartó – mindenféle kötöttségeinknek is. Ezért a Fog-lét éppenhogy nem pusztá rabság, fogság vagy fogda, hanem pontosan ez az, ami mindent mégis és mégiscsak „méreget”. Tehát nem fogság, hanem fogottság. Amely egyaránt összefog, átfog, befog, körbefog, kifog és megfog... múltat és jelent, de amely a jövőben van és onnan is „jön” mindig. Ígyhát a halál, a halálunk nem(csak) „benne” van a jövőben, hanem úgy van „ott”, mint a Fog-létet eredeztető, konstituáló, tagoló és körvonalazó nagyon is valóságos és tényleges alkotmány.

A halálban, a halál által a Fog-lét úgy, azért és persze azért Fog, hogy/mert az mindig is lenni Fog... Éspedig biztosan-bizonyosan úgy fog lenni, mint ami velünk-mivelünk, minékünk fog lenni, nekünk-velünk fog – saját meghalásunkként is – (majd) megtörténni. És ami, mint ilyen, körbe-Fog és megszab minden „mást”... amiről mármost valóban lehet és meglehet, hogy – egyébként

³¹ Mindez talán eligazításként számíthat azoknak, akik – mint pl. Rüdiger Safransky – aziránt kérdezősködnek (többnyire az emberi szabadságot gyanúsítgatva), hogy vajon miért tűnik mindegyre úgy, hogy az ember, az emberiség valahogyan már a kezdettől fogva, eleve és mindegyre... „rossz” úton halad... Lásd: Safransky, Rüdiger: *A gonosz, avagy a szabadság drámája*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999, 17–31. o.

– lenni fog... Ettől fogva és ettől fogottan ezt tehát az embernek is valahogyan fognia kell. Mindenekelőtt úgy, hogy számol vele. Számol a halállal és ekképpen – akarva-akaratlanul – számol az idővel, és... a Semmivel is. Elkezd tehát kérdezgetni azt, amivel számol és amit neki is számolnia kell. Ami tulajdonképpen „ugyanaz”, mint ami őt magát is számolja. Éspedig a vég-től, a végétől „kezdve”. Amiben tehát már régen, régtől Fogva – a **kezdetektől mindvégig** – vagyis a vég kezdetétől Fogva benne van.

Ez tehát a tulajdonképpeni „meghatározottsága” annak, hogy a jövő ügye és dolga bizonyára a kezdetektől Fog-lalkoztatja – tehát Fog-ja s a Fog-létre, előrefutásra, a jövőre szorítja-rendeli – az embereket. Ilyesmi nélkül az ember mint ember... valószínűleg elképzelhetetlen is. Ezért ez a voltaképpeni kezdet, és csak innen – a végtől, a jövőtől – „kezdődik” és kezdődhet az idő.

A jövő tehát nem úgy és nem is egyszerűen azért kerül(t) az időről való gondolkodás „elejére” és/vagy a „közepébe”, mert egyszer csak egy Martin Heidegger nevezetű valaki számára érdekes ötletnek tűnt, hogy a változatosság kedvéért az időt immár ne a múltból és ne is a jelenből, hanem, mondjuk a – „hátramaradt” – jövőből találja elgondolni... Hanem csakis azért, mert ekkor az lett belátva és a gondolkodás által fel is vállalva, hogy a jövő dolga, akárcsak egyáltalán az idő kérdése voltaképpen – az élő ember dolgaként, ill. kérdéseként – egyáltalán nem gondolható el az élő embernek, az élő jelenvalólétnek a mindig jövőbeni és mindig biztos halál(a) nélkül.

Ennek a valóban felvállalt elgondolásából derül(het) ki az is, hogy esetleg nem pontosan innen és ebből „ered-e” vajon az idő és a vele való mindenféle emberi Fog-lalatoskodás és Fog-alom is? Beleértve az idővel való számolást, ill. annak a mérését és mindenféle tudományát, valamint ezeknek a mindenféle lét-régiókkal kapcsolatos sajátos fogalmait és „elméleteit” is. Mert nagy kérdés, hogy miközben egyre fokozódó „magától értődéssel” állandóan azt hangsúlyozzuk, hogy előbb-utóbb minden

(szak)tudomány abba a helyzetbe kerül(t), hogy ki kell dolgoznia a maga sajátos léterületére, ill. létdimenziójára valóban érvényes és valóban „operacionális” időfogalmát, és amelyet ezt követően egyéb tudományok a legritkább esetben tudnak majd felhasználni és érvényesíteni; nos, hogy vajon mindeközben nem éppen a lényeg – tehát az idővel kapcsolatos voltaképpeni filozófiai feladatok – mellett megyünk-e folyamatosan el?

Amikor a legtermészetesebbnek tetsző módon azt hangsúlyozzuk, hogy pl. a fizika mondjuk történetesen a magfizika időfogalmának semmilyen „alkalmazhatósága” nincs pl. a lélektan, a szociológia vagy egyenesen a történettudomány, esetleg az informatika által tanulmányozott és tárgyalt „tárgyak” vagy „jelenségek” sajátos időbeliségének a megértésében stb., vajon nem éppen amellel a mégiscsak lényegi vonatkozás mellett megyünk voltaképpen el, hogy végtére is mindezek a tudományok – *recte*: emberi létmódok – lényegében és mégiscsak „egy és ugyanannak” a jelenvalólétnek a létmódjai? Éspedig olyan létmódjai, amelyek a pusztá létüket is egyszerűen és csakis annak köszönhetik, hogy éppenséggel egy olyan létező létmódjai, amelynek a létében a „játék tétje” éppen ez a lét? És, hogy ez azt is jelenti, hogy azok egy véges – éspedig pontosan, első- és végsősorban egy meghalóan halandó gyanánt véges – létezőnek a létmódjai? Akinek **ezért** a léte, valamint a létezése számára mindenképpen és minden vonatkozásban lényeges, ill. „értékes” és súlyos – tehát: kérdéses! – az idő! Vagyis az időnek a – mindenféle, ill. minden felmerülő irányba való – kimondott és meghatározott, egzisztenciálisan és nem pusztán „episztemológiailag” tagolt mindenkori kérdése... És persze ennek a kérdésnek a tényleges lefolytatása. Hiszen innen származik és ebben is áll voltaképpen benne a Mikor? kérdése és kérdése is! Tehát a Mikor? kategóriája! Akárcsak, innen eredően, a Mi az idő? kérdése és kérdése is. Tehát ezeknek a minden egyes – mondjuk fizikai, biológiai, lélektani, szociológiai, történettudományi stb. érte-

lemben, nagyon is és eleve időbelien, azaz történelmileg tagolt és lefolytatott – kérdezése is innen ered.

Ezzel a lényegi, ill. alapvető „körülmennyel” lenne tehát igazából – „az időt” illetőleg – a filozófiának is tulajdonképpen dolga. Nem pedig azzal, hogy mármost igyekezzen elkészíteni és „kidolgozni” az „időnek” egy úgymond „általános” és „közös” vagy akár „őseredeti”, de mára már végképp elveszett fogalmát... hanem azzal, hogy belássuk: a Mi a Mikor?, ill. az ebből eredő Mi az idő?... egymásba karoló kérdései és kérdezései – ha értjük azokat, akkor – pontosan azt mutatják meg, ill. hozzák a felszínre, hogy az Idő Mi?-csodasága teljességgel elválaszthatatlan a Mikor? Mi?-csodaságától! Vagyis: a Mikor? kérdésétől, ill. egyenesen annak a (sajátos, azaz kategoriális) kérdés mivoltától! Rámutatnak, hogy az idő létének, valamint a lét idejének a horizontjai lényegében, ill. ténylegesen is – el- és leválaszthatatlanok a kérdéstől és a kérdezéstől. Tehát a **kérdezőtől** is! Akinek ezért nem pusztán „tudata van” az időről, és/vagy akinek nem pusztán (belső) „időtudata” van, hanem aki – pontosan ezáltal – éppenhogy a maga létében időbeli, ill. idői! Mert meghalóan halandó gyanánt véges.

Ahhoz tehát, hogy ne így, vagyis ne a halálból, ill. a halálhoz *fogottan*, „kötötten” gondoljuk el – Fog-juk „fel” – a jövőt, és ezáltal egyáltalán az időt, nem elegendő pusztán egy „másik”, mondjuk derűsebbnek tetsző álláspontra helyezkedni vagy „szavazni”! Hanem az kell(ene), hogy kiebrudaljuk, hogy kiebrudalhassuk a létünkéből, az életünkéből a halált...

Természetesen ehhez kapcsolódik annak az állandó igyekezetnek a megértése és értelmezése is, amely abban áll vagy legalábbis abban állna, hogy mi emberek valamiképpen mégiscsak valamilyen „értelmet” – kiváltképpen pedig „pozitív” értelmet! – találjunk-adjunk a halálnak...³²

³² Lásd: Nassehi, Armin – Weber, Georg: *Tod, Modernität und Gesellschaft – Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung* Westdeutscher Verlag, Opladen, 1989. 483. o.

De mit is jelenthet, ill. takarhat ez az igyekezet, amikor belátuk, hogy halál, emberi **halál nélkül** voltaképpen nincs és nem is lehetséges semmiféle „értelem”?! Hiszen nélküle eleve nem létezne és nem volna lehetséges – „értelmes” – semmiféle – akár kategoriális – alapkérdés, ill. kérdésalap. Vagyis, a **szabadság** sem.³³ „Értelmet adni a halálnak” is mindenekelőtt pontosan ennek a vonatkozásnak a kimondott és felvállalt megértését és érvényesítését jelentheti csak! Vagyis annak a megértését és felvállalását, hogy a maga alapvető – egyaránt ontológiai és egzisztenciális-történelmi – módján, a halál éppenhogy gyökere és forrása mindenféle – természetesen eközben teljes egészében és lényegében is ontológiai súllyal bíró – értelmeknek.³⁴ Emiatt „ezt” az értelmet – sem! – egyszerűen „kívülről” „adjuk-kölcsönözzük-attribuáljuk” a halálnak, hanem abban inkább és elsősorban „csak” úgy értjük, érthetjük meg a halált, mint egyáltalán az értelmek – legalábbis az egyik, de mindenképpen eredendő, végső, reánk, a létünkre tartó és mihozzánk, a létünkhöz tartozó – metafizikai-faktumszerű forrását, ill. ontológiai alkotmányát és horizontját.³⁵ Olyan forrását, alkotmányát és horizontját, amely

³³ Lásd még az előző tanulmánynak a szabadság és a halál kapcsolataira vonatkozó részleteit. 115–118. o.

³⁴ Ami nem jelenti persze azt, hogy „ebben” a halál „összes” emberi értelme ki is merülne. Ezzel kapcsolatosan is lásd még az előző tanulmánynak *A halál hermeneutikája c. Exkurzusát*.

³⁵ Ez voltaképpen egy alapvető ontológiai-egzisztenciális megállapítás, amelynek nyilván nem célja, ill. nincs is semmi köze az olyasfajta igyekezethez, amely a halálnak valamiféle „házasítását”, annak a „barátságosabbá” tételét vagy pedig egyenesen a halálfélelem igencsak fantasztikus elűzését célozná. Ellenkezőleg! Inkább annak a mindegyre eluralkodó álláspontnak a tartalmatlanságát és tarthatatlanságát hozza a felszínre, amely szerint a halállal kapcsolatos értelemadáshoz, a „valóságának” a valamiképpen meghaladása – *recte*: annak a letagadása – szükségeltetik, azért, hogy ily módon azután jobban érvényesülhessen a halál „meghatározatlan” és a jövőt is „elhomályosító”, azt ekképpen „bizonytalanná is tevő” mivoltának a kidomboríthatósága. Ez utóbbi vonatkozásokkal kapcsolatosan – ill. kimondottan effajta igyekezetként – lásd még Nassehi, Armin – Weber, Georg: Uo. 432. o.

tehát – ontológiailag is! – egyaránt faktum és metafizikum.³⁶ Amelynek a fakticitásához konstitutíve és leválaszthatatlanul tartozik hozzá a metafizikai mivolta. És megfordítva: amelynek a metafizikumához konstitutíve és leválaszthatatlanul tartozik hozzá a faktum mivolt!

Most már talán tartalmasabban ismételhethetjük meg: ahhoz, hogy ne a halálból, ill. a halálhoz *fogottan*-„kötötten” gondoljuk el – *Fog*-juk „fel” – a jövőt, és ezáltal egyáltalán az időt, távolról sem elegendő pusztán egy „másik”, mondjuk derűsebbnek tetsző vagy kellemesebb értelmű-üzenetű álláspontra helyezkedni vagy „szavazni”. Inkább az kell(ene), hogy kiebrudaljuk, hogy kiebrudalhassuk a létünkéből, az életünkéből a halált! Mindaddig azonban a halál ténylegesen – tehát a maga, történetiséget megalapozó és lényegi metafizikai faktum mivoltában – ott „áll” a mindenkor élő embereknek a mindenkor történelmi „idejében”, ill. pontosan annak a mindenkori „jövőjében”. Eredendően, fogón és fogottan.³⁷

Manapság azonban a jövő egyre inkább „sokkol”. Mert immár mindig túl gyorsan, ezért túl sűrűn és túl korán is érkezik. A jövő tehát ma már – állítólag – nem az, ami volt. Sem felkészülni rá, sem pedig a többi látszatba menekülni előle – legalábbis látszólag – ma már végképp nem lehet. A jövő ugyanis mostanság nap mint nap, kikerülhetetlenül, ill. kimondottan „érzékelhetően” beáll. Tehát nap mint nap és folyamatosan meglep, ezáltal – „sokkol” is bennünket.

Ebben a meglepetésben persze most sincsen voltaképpen semmi meglepő. Hiszen, mindig is meglepő és meglepetés volt a jövő. Mert abban tulajdonképpen nem is csupán az lepett – és lep – meg mindig és sohasem, ami a jövő „címén”, „konkrétan” éppen megesis vagy ránk szakad... ill. kimondottan fenyeget.

³⁶ Lásd részletesebben a kötet előző tanulmányát.

³⁷ Azaz pontosan úgy, ahogyan azt ebben és az előző tanulmányban is felvázoltuk.

Hanem sokkal inkább az, ahonnan, ill. amiből eredően a jövő mint jövő tulajdonképpen, ill. egyáltalán „jön”. Vagyis: végeredményben és pontosan a halál. Azaz amitől továbbra is – csak-hogy immár előre – menekülünk.

A halál elől manapság egyre inkább éppenhogy előre – mondjuk a „fejlődésbe”, az „újításba”, egyáltalán a „haladásba” vagy inkább a pusztába a változásba stb. – menekülünk. Emiatt manapság már gyorsabban jön a jövő. Mi meg „később” halunk meg, mint ezelőtt. Ezért a jövő nemcsak és nem is egyszerűen gyorsabban, hanem sűrűbben és folyamatosan, huzamosabb ideig, sőt, kimondottan állandóan érkezik. Így annak a mai meglepetése már valóban és egyenesen „stresszelő”.

Manapság valóban „felgyorsul” – felgyorsítódik – az idő. Azonban az idő felgyorsulása mint az időbeliség „önaffekciója”, *lényegében* csakis a menekülés-irány egzisztenciális-történelmi módosulásában gyökerezik. Előre menekülünk manapság a jövőtől – előre menekülünk tehát attól, ahonnan, ill. amiből voltaképpen a Mikor? és egyúttal az idő is származik. Csak ezért látszik az előre-menekülésben felgyorsított idő újabban folyamatosan „új”-nak is. *Neue Zeit, Temps Nouveaux, New Age, Új idők: Új-Kor!* – mert valóban új irányt vett a menekülés. A haláltól, önmagunktól, a léttől való – voltaképpen mégis ősrégi! – menekülés, amely maga is – nyilván – az előlegezésen, ill. a maga-előzéken, s így az időbeliségen, tehát kimondottan a jövőn alapszik. Valójában már a menekülő „sorsa” is régtől fogva eldőlt.

A menekülés iránya a vég-telen, a vég-nélküli időnek a vége felé nyúlik tehát, amely – csak látszólag, de felfüggeszti vagy értelmetlenné teszi a Mikor?-t. Mert mit számít a Mikor? a vég-telen időben, az „örök” időben, az „örökkévalóság” idejében? Ahol tehát a Mikor? is meg a Semmikor is egyre megy... Mindig, „állandóan” és mindenkor. Hiszen nincsen és nem is lehetséges „abban” Semmi... Mikor?! Érthetetlen tehát, hogy miért is lehetne benne egyáltalán valamiféle „értelme”. Azon túl, per-

sze, hogy az ilyesmi mégis irányt nyújt, ill. irányszerű ürügyet „szolgált” a meneküléshez. Ez a „szolgáltatás” azonban, lényegében, többnyire csak eszköz és technika, távolról sem – megértett-értendő – értelem. Ez utóbbit ugyanis nem lehet csak úgy szolgáltatni-szervírozni és azután, ismét „csak úgy” egyszerűen „a” használatba venni. Az értelmet csak kérdezni lehet, más-honnan, mint kérdésből sohasem eredhet semmi olyasmi, mint az – értendő/értett – értelem. A vég-nélküli idő is csak abban a kérdésben lelhet bizonyára a maga értelmére, amely egyedül értheti azt, hogy tulajdonképpen ő a Mikor?-ban éppen hogy a vég-re és a végből kérdez arra a létre, amellyel kapcsolatosan állandóan kérdéses – lehetne vagy kellene legyen! – az, hogy mi is ez a vég, ill. hogyan is „áll(unk)” (mi) övele?

Tulajdonképpen a végétől, a végétől... vagyis a jövőtől és a jövőből kezdődik – keletkezik! – az idő... Csak innen kezdődhet – keletkezhet! – ezért a tulajdonképpeni, a felvállalt s az így elhatározott idő is.

Voltaképpen „akkor” és azzal kezdődik, keletkezik a különböző mozgások egymásba mozgásában egyébként valóban számoló „időben” tehát az idő, amikor – immár végképp dátumozhatatlanul, de – „legelőször” körvonalazódik a Mikor? Amelyet attól fogva és általa fogottan **minden irányba** – akár keltezten is! – kérdezni, ill. érvényesíteni kell. Ezáltal azonban a Mikor? – és vele együtt az idő is – a lét-re tartó, a léthez kötött és egyáltalán a léthez tartozó felnyíló-keletkező kérdés fesztelen és fogott szabadságába, lényegében a kérdés által konstituált szabadságba, ill. egyenesen a szabadság tényleges-faktikus kérdésébe áll, ill. helyezkedik! „Abba” a szabadságba tehát, amely persze maga is – ontológiailag és történelmileg-egzisztenciálisan is – éppen hogy kérdés- ill. kérdezőszerkezetű.³⁸

³⁸ Ezzel kapcsolatosan lásd részletesebben a *Hagyomány és a szabadság kérdése – Heidegger és Gadamer c. írást a Kérdő jelezés... c. kötetünkben* Uo.

Hiszen halandó! Mint ilyen, természetesen a szabadság is: fogó és fogott. Úgyhogy kérdésként abban helyet foglal(hat) immár az **igazság** felnyíló, keletkező-kelezendő-történelmi kérdése is,³⁹ amely bizonyára majd *visszakérdez* a Mikor? igazságára, ill. a Mikor?-ral kapcsolatos mindenkori-történelmi igazságra is... Meg persze a véges, a voltaképpeni, az élő, az alkotó, a súlyos, a veszedelmes és kudarcokkal teli – a halálos, a kérdéses, a kérdezhető, a kérdező – szabadságra is. Mint lehetőségre, mint esélyre-esélyként! Hiszen a Mikor?-ral és a Mikor?-ban létre-hívott és létre jövő **új létdimenzióval** együtt – akárcsak maga a lét – az idő is egyben értelemre, helyesebben értelem-**kérdésre** jut. Ezzel azonban – mondhatni – eredendővé válik. Mert a jelenvalólét létre-jöttével – egy időre –, a kérdésben – elsősorban persze a Mikor?-ban – egy új létdimenzióban, vagyis éppen az értelem-kérdésség létdimenziójában, lényegében: újjá is születik az idő: „az idő időbelivé válik”,⁴⁰ Azaz, a lehető legteltesebb és legsúlyosabb **értelemben** – tehát magának az értelemnek a **kérdésségében** – végessé válik,⁴¹ úgy, hogy akár már tulajdonképpeni is lehet.⁴² (Azzal a pontosító megjegyzéssel, hogy a „tulajdonképpeni”, a „hiteles” stb. jelzők természetesen egyáltalán nem hagyományos értelemben – tehát egyszer s mindenkorra – vett, „ideális” „metafizikai”, hanem hermeneutikai-történelmi fogalmak, amelyek nem az „állapotokra”, hanem el-

³⁹ „Nem lehetséges-e, hogy az elhatározottság mint a jelenvalólét *tulajdonképpeni* igazsága csak a halál előlegezésében éri el a *hozzá tartozó tulajdonképpeni bizonyosságot*? Vajon nem csupán a halál megelőlegezésében értjük-e meg tulajdonképpeni módon, azaz vajon nemcsak ebben *érjük-e utol* egzisztensen az elhatározás aktusának valamennyi faktikus „előlegező ideiglenességét”? Lásd: Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 504. o.

⁴⁰ *Az idő, az örökkévalóság és az időbeliség Máchá műveiben*. In Patočka, Jan: *Mi a cseh? – esszék és tanulmányok*. Kalligram Könyvkiadó, Pozsony, 1996, 122. o.

⁴¹ „... az eredendő idő véges”. Lásd: Heidegger, M.: *Lét és idő*. Uo. 542. o.

⁴² Semmilyen pusztán „fizikai” vagy egyáltalán „természettudományi” stb. idő nem lehet sohasem „tulajdonképpeni” – és persze „nem tulajdonképpeni” sem. Esetleg csak „pontos” vagy „még pontosabb”...

sősorban a lehetőségekre összpontosítanak. Ezért „a jelenvalólét nem-tulajdonképpenisége, nem valami »csekélyebb« létet vagy »alacsonyabb« létfokot jelent.”⁴³) Azonban tulajdonképpennivé az idő mindig magából kiindulva, sohasem csak magából és még kevésbé egyszerűen csak „magától” válhat, mert az idő, a Múlt, a Jelen s a Jövő is, sohasem pusztán csak mihozzánk-mifelénk, hanem mindig reánk is tart. És persze tartozik. Hiszen az „értelem” éppen hogy nem a dolgokat, az ügyeket pusztán csak „átvágva” vagy azokat csak „átszelve” megy túl a dolgokon s az ügyeken, hanem pontosan visszafordítva hozzájuk és nyilván önmagunkhoz is. Ezáltal és ezen át, persze a léthez is. Csak az így végbemenő – tehát az így lefolytatott, ill. megtörténtő – visszafordítás mehet és megy is ezt követően „túl” meg „tovább” a mindig lehetséges és az ismét vagy az újra lehetségessé váló értelmhez. Ez pedig – egy másik nevéen – nem más, mint: a történelem.⁴⁴

⁴³ Heidegger, Martin: Uo. 141. o.

⁴⁴ Az „értelem” időbelisége is – ez azt jelenti, hogy valaminek egyáltalán van-e értelme, ill. azt, hogy éppen miképpen tagolódik és körvonalazódik ez az értelem, és nem azt, hogy valamiféle önmagában álló „értelmhez”, egyszerűen vagy folyamatosan, holmi „idő” vagy „időbeliség” is „társul” – mindig elsősorban a jövővel kapcsolatos. Bármennyire is eredjen vagy származzon tehát valamilyen értelem a hagyományból, az csakis az értelmezés horizont- és világszerű, együttléti értelmessége, azaz mindenképpen a jövőre való lehetséges kivetítése-kivetíthetőségére való tekintettel is nyeri el a maga tartalmasságát. Ezt jelenti hermeneutikailag az, hogy „alkalmazás”. Hiszen az értelmezéssel mindig is kapcsolatos alkalmazás sohasem pusztán valamilyen ún. gyakorlatba való átültetés, hanem olyan tevékenység, ami az értelmezővel az értelmezés során, ill. abból kiindulva történik. Azaz: meg- és ön-megváltoztató tapasztalat. Az *Igazság és módszerben* Gadamer erről – nem véletlenül éppen Heideggerhez kapcsolódva – nagyon is egyértelműen beszél, úgyhogy nem árt hosszabban is idézni tőle: „Itt megbosszulja magát az a félreértés – írja Gadamer –, amely az időhorizont Heidegger-féle ontológiai feltárása körül támadt. Ahelyett, hogy megőrizték volna a jelenvaló lét [Dasein] egzisztenciális analitikájának módszertani ételmét, a gond, a *halálhoz történő előrejutás*, tehát a radikális végesség által meghatározott jelenvaló létnek ezt az egzisztenciális történeti időbeliségét úgy kezelték, mintha *csupán az egyik lehetséges egzisztenciaértelmezés* volna, s elfeledkeznek arról, hogy ami itt időbeliségként

Így, ill. ebben az egyaránt tematikusan, valamint alkalmazott filozófiailag ténylegesen felvállalt és kimondottan a felszínre hozott egymáshoz küldésben bizonyulnak tehát valóban egymáshoz is tartozóknak és egymásra is tartóknak a jövő, a halál, a szabadság,⁴⁵ valamint az igazság lét-kérdéses – és persze lét-történelmi – ügyei is. Hiszen az időnek nemcsak a „tudatával rendelkezünk” mi, hanem voltaképpen annak *vagyunk* a tudata. De nemcsak a „tudata” vagyunk az időnek, hanem – sokkal inkább, ill. eredendőbben: a *léte*. Amely a rákérdésben – tehát a Mikor?-ban –, valamint e kérdés mindenkor történelmileg tagolt horizontjában, ill. ennek a horizontnak az ugyancsak mindenkori kategóriális „egyetemességében”, valamint a Mikor? kérdése történelmi lefolytatásának a maga részéről ugyancsak létszerűen lét-tagoló ténylegességében konstituálódik és létezik. Tehát értelemkérdésként és ezért lehetségesen értelemszerűen: van. Ennek a lényege pedig éppen a jövő, elsősorban pedig az, ahonnan és amiből kifolyólag egyáltalán a jövő jön! Amiből kifolyólag maga a Jövő nem pusztán lehetőség csupán, hanem egyenesen „feladat” is.⁴⁶ Lényegét – és nemcsak mindenkori

van feltárva, az *magának a megértésnek a létmódja*.” Lásd: Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer – Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Gondolat, Budapest, 1984, 100. o. [Kiemelések tőlem – K. V. I.] Emiatt például az értelemvesztéshez mindig jövővesztés is, a jövővesztéshez pedig mindig értelemvesztés is társul. És ezekkel együtt, ill. pontosan ezáltal, ilyenkor állandóan *létlehetőségek vesznek el*. Nem véletlen, hogy pl. a neurológusok, a pszichiáterek és a pszichológusok is azt állapították meg, hogy azok az agyi károsulások, amelyek következtében „a jövővel kapcsolatos rövidlátás” alakul ki, voltaképpen azokat az *értelmeket* érintik, amelyek elengedhetetlenek minden egyes döntéshozatalban. Amelyek tehát maguk is mindig kimondottan a jövőt – beleértve az ún. „adaptatív jövőt” is – „hozzák be a játékba”. Lásd még: Damasio, Antonio R.: *Eroarea lui Descartes – Emoțiile, rațiunea și creierul uman*. Editura Humanitas, București, 2005, 235–252. o.

⁴⁵ „Bár a szabadság elhatározása, a küldetés vállalása és a lehetőségek számba vétele lényegüket tekintve az idő különböző dimenzióiba vezetnek, egymástól mégis elválaszthatatlanok.” In Patočka, Jan: Uo. 117. o.

⁴⁶ Nem véletlen, hogy ugyanaz a Kant éppen a kötelességhez kapcsolja nemcsak az erkölcsöt, hanem a szabadságot is.

konkrét körvonalait – tekintve, ez a lehetőség és ez a hozzánk tartozó és reánk tartó feladat pedig éppen hogy a **halandóvá válás** lehetősége, ill. feladata. Ezt a lehetőséget, ill. lehetséges rálátást, tudatot és feladatot pedig – számunkra, emberek számára – tulajdonképpen csakis a filozófia nyithatja meg és mutathatja fel. Nem a tudomány, amely a legjobb esetben is csak megállapítja a végességet és kitolja az éppen adott határokat; nem a technika, amely meg- és betölti, valamint meghosszabbítja ezeket; nem a politika, amely csak létesíti vagy csak „használja” a végeket s a határokat, nem a művészet, amely persze folyamatosan hangolt és újrahangolt világokat nyit és állít az igazság mindenkor csak lehetséges teljességének... És nem is a vallás, amely voltaképpen csak vigasztal felőle. Csakis a filozófia, amely eközben kideríti és megmutatja azt is, hogy: a „halandóvá válás” távolról sem merül ki és nem is szorítkozik a halállal, a meghalás eseményeivel kapcsolatos pusztán „tematikus” – persze önmagában is lényeges – tudatosságra... hanem az ember – s a lét – egész létezését és annak az egész „felelősségét” valóságos értelemként érinti, átfogja és persze – általa fogottan – fogja is! Azt tehát, amiből és ahonnan a jövő is – jön! Úgyhogy itt talán az a – legalábbis látszólag értelmesebbnek tűnő – kérdés is felvetődhet, nem „mindegy-e” vajon, hogy az ember halandónak vagy éppen – akár „csupán lélekben”, de – halhatatlannak tudja vagy képzelet-gondolja magát? Főként, ha ez az utóbbi lehetőség az ő számára valamiért bizonyára kellemesebbnek és vonzóbbnak is tetszik?! Ennek ellenére – legalábbis a gondolkodás komolysága és kitartása érdekében – ezt a kérdést mégiscsak át kell fogalmazni, azaz, inkább úgy kellene feltenni: Vajon az a mód, ahogyan a történelmi ember a többi élőlényvel (a növény- és az állatvilággal) szemben viselkedett és viselkedik, valamint az a mód, ahogyan a Földdel, annak a lehetőségeivel és az erőforrásaival kapcsolatosan viselkedett és viselkedik, ill. az a mód, ahogyan önmagával, a többi emberrel szemben viselkedett és

viselkedik – például, de nem csupán, a napjaink terrorizmusára nézve – **nincs-e valamilyen összefüggésben** azzal a körülménnyel, hogy ő mindeközben valamiképpen **halhatatlannak** hitte-hiszi, tudta-tudja, gondolta-gondolja magát? Hiszen mi más lehetne mindez, mint a saját élete alapzatainak, forrásainak és talajzatának a fokozatos kimerítése, felszámolása, ill. a jövőbeli létlehetőségeinek az ezekben a vonatkozásokban való folyamatos beszűkítése? Olyasmi, amit véges és az (élet)körülményekre is utalt halandó lényeknek nem lenne igazán értelmes meg tanácsos dolog megcselekedniük... A „halhatatlan” számára viszont mindezek természetesen indifferens vonatkozások, úgyhogy az ő számára minden ilyesmi voltaképpen – még ha belátatlanul és bevallatlanul is – de – egyre megy...

Bizonyára innen származik a híres és igazán soha meg nem haladott, abba nem hagyott *contemptus mundi*, a világ megvetése, ill. a „világ” gyűlölete is... Tulajdonképpen ezt is csak halhatatlannak engedhetnék meg „következményektől függetlenül” saját maguknak...

Mindezek mellett azt sem gondolhatnánk komolyan, hogy valóban olyan egyszerűen tekinthetnénk el az „igazság” kérdéséről is. Attól tehát, hogy voltaképpen mennyire is bizonyul az effajta elképzelés *igaznak*?! Azzal a megtoldással persze, hogy ez az igazság – mint már jeleztük – nem csupán a halál, a meghalás (egyébként metafizikai) fakticitásával kapcsolatos, hanem lényegében **mindennel**, ami az emberi létezését és annak a történelmi létlehetőségeit képezi! Úgyhogy az ember halandóságát, halandó mivoltát sem csupán mindegyikü(n)k elhalálkozásának a ténylegessége „bizonyítja”, hanem voltaképpen az ember összes **létmódja**! Az tehát, hogy ott, ahol az ember „előfordul” települések, építmények, intézmények, sokrétű kommunikációs hálózatok és kapcsolatok, sajátos emberi erőfeszítések (megismerés, tudomány, művészet, technika, háborúk s vigasszal teli vallások stb.) is létrejönnek, ill. megtalálhatók, már önmagában – mind-

egyikük és együttesen is – az ember halandó mivoltáról árulkodnak, ezt tanúsítják és bizonyítják. Hiszen – mint párszor ezt már kihangsúlyoztuk a kötet előző tanulmányában – az ilyesmi csakis egy halandó módon véges – tehát jelenvalólétszerű! – létező léte számára bírhat súllyal és egyáltalán értelemmel. Egy – akár, mondjuk, csak lélekben vagy bármilyen más lét-vonatkozásban stb. – valóban halhatatlan lény, ahogyan azt az előző írásnak az eutanáziáról szóló *Exkursionában* ugyancsak kifejtettük, ténylegesen egyáltalán nem kényszerülne folyamatosan a megismerés, mindenfajta alkotás, valamint a tökéletesedés semmiféle erőfeszítéseire sem.⁴⁷

A halandóságban, a halandóság kérdésében és kérdésségében az ember és a lét igazságáról van tehát voltaképpen szó! Ezt pedig – megismételjük – mi emberek csakis a filozófia révén tematizálhatjuk magunk számára hiteles, vagyis a dolog mindenkori kikerülhetetlen történelmi – tehát magát a történelmet tagoló – újra-felmerülése súlyának és persze erejének is megfelelő módon.⁴⁸ A filozófia révén, amely eközben kideríti és megmu-

⁴⁷ Kant erkölcs- és az ehhez kapcsolódó vallásfilozófiájának pontosan az az egyik legproblematisabb vonatkozása, hogy azokhoz a „lélek halhatatlanságának” a tanait rendeli, és pedig – persze, csak többek között – abból a megfontolásból, hogy az ilyesmi a lélek végtelen öntökéletesedését lenne hivatott és képes biztosítani. Valójában azonban teljesen érthetetlen, hogy egy igazán halhatatlan lélek miért éppen a végtelenségben tökéletesedne a végtelenségig? Hiszen a maga halhatatlanságában éppolyan érthetetlenül akár aljasodhatna is végtelenül... vagy akár csaponghatna zavartalanul a tökéletesedés, ill. a romlás felé és között. Ha azonban a lélek azért tökéletesedik a halhatatlanságban (is), mert mondjuk öbenne eleve már ez a hajlam van valahogyan elültetve, akkor a lélek tökéletesedésének a biztosításához már semmi szükség nincs annak – az egyébként is és minden szempontból nagyon problematikus – „halhatatlanságára” is.

⁴⁸ A halálnak, ill. a halandóságnak ezt a történelmet és egyáltalán magát a történeliséget megalapozó, tagoló súlyát és erejét talán senki sem látta világosabban, mint két, egymástól látszólag olyannyira távol levő gondolkodó, mint Thomas Hobbes és Martin Heidegger. Hobbes éppenhogy az emberi társadalom, történelem és világ alaptörvényeként kezeli az önfenntartást és a vele szorosan összefüggő halál-félelmet. Természetesen ez utóbbi, vagyis a halál-félelem az, ami az embereket – az

tatja azt is, hogy: a „halandóvá válás” távolról sem merül ki és nem is szorítkozik a halállal, a meghalás eseményeivel kapcsolatos pusztán „tematikus” – persze nagyon is lényeges – „tudatos-ságra”, hanem az ember – s a lét – egész létezését, annak az egész „felelősségét” valóságos értelemként – tehát feleletként is – érinti, átfogja és persze, fogja is! Amiből és ahonnan a jövő is jön! Csak és csakis innen **jöhet** ezért – persze nagyon is „esetlegesen” – az a lényegében új „Isten” is, akitől, amelytől, ahonnan pl. Heidegger is már csak egyedül remélhette egykoron a megmentést. Amelyhez, ill. amelynek az eljövételéhez a filozófia – helyesebben a lényegi gondolkodás – persze csupán az éber elő- és felkészültséget jelezheti és jelentheti.⁴⁹ De ugyancsak emiatt: ez az Isten – bizonyára! – már csak és csakis a halandóvá válás lét-igazságának az Istene lehetne csupán... Nem „egyszerűen” egy „másik”, sokkal inkább egy gyökeresen új és minden eddigi Istentől lényegileg különböző – sőt, azoktól elütő – istenség. Aki-vel az ember immár a lét-igazság, ill. léte igazságának a kérdező és kérdéses félelmében és szeretetében-imádatában, nem pedig a vigasztalás kinyilatkoztatott ígéreteinek a meggyőződésbeli kiszolgáltatottságára való vagyakozásaiban találkozhatna.

önfenntartásra szorított halandókat – mindenféle szerződés-kötésre, kiváltképpen az állam, a törvények és a jogok megteremtésére s azok betartására és betartására sarkalja, amelyek az önfenntartásukat is biztosíthatják. Mindenesetre kétségtelen, hogy a halál, ill. a tőle való félelem az, ami az emberi történelmet a leglényegesebb és legjellemzőbb dinamikus és szerkezeti vonatkozásaiban – állam, jog és erkölcs stb. – megalapozzák, tagolják, valamint működtetik. (Lásd: Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001.) Másfelől Martin Heidegger a *Lét és idő* elemzéseinek a vége felé tételesen és egyértelműen szintén kijelenti, hogy: „A halálhoz viszonyuló tulajdonképpeni lét, vagyis az időbeliség végessége a jelenvalólét történetiségének rejtett alapja.” (Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Uo. 619. o. – Kiemelés tőlem – K. V. I.)

⁴⁹ Ezzel kapcsolatosan lásd bővebben a *Hagyomány és a szabadság kérdése – Gadamer és Heidegger c. írást* In: Király V. István: *Kérdő jelezés...*, különösen *A filozófia és a "hatás", avagy az ömveszélyességről a filozófiában c. Exkursionst*. Uo. 195–205. o.

A halandóvá válás Istene csakis az lehet, amely már saját magáról is tudja, hogy ő is csupán addig él és élhet hatalmasan, ameddig a beléje vetett hit, valamint az őbenne hívők is élnek! És amely, ezáltal, maga is mintegy képessé válik a halálra. Enélkül ugyanis a beléje vetett hit s a benne hívők halálával ő sem meghalna, hanem esetleg egyszerűen csak elhalna vagy kipusztulna.

Lényegében minden eddigi Istenség a „halhatatlanság”, a halál-nélküliség büntető-ígérgető-vigasztaló – Tolsztoj szavaival: „hazugságának” az – Istene volt csupán. Tulajdonképpen az emberi meghalásra, helyesebben egyáltalán a voltaképpeni és a jelenvaló (emberi) halandóvá-válásra való *képtelenség* istenei voltak ők tehát, amelyek, ráadásul – legalábbis Nietzsche szerint – már rég kimerültek sőt, már maguk is mind meghaltak. „Rotadásuk szaga” azonban – mert, mondja ugyancsak Nietzsche: „Az istenek is elrothadnak.”⁵⁰ – egyre eltávolítja, távol tartja még a nagyon is esetleges új Isten ugyancsak nagyon esetleges és/de már régóta elkésett érkezéseit.

Mindenesetre talán alaposabban lenne megfontolandó az olyan ember, az olyan emberi létezés lehetősége, aki/amely nem pusztán csak meghal, hanem valóban halandó is.

⁵⁰ Nietzsche, Friedrich.: *A vidám tudomány*. Szemelvényekben fordította Sebestyén Károly, Athenaeum Irod. és Nyomdai R. T., Budapest, 1919, 54. o.

Exkurzus Halál – titok – terrorizmus

A terrorizmus a **halál** olyan **használata**, amely lényegét illetően elválaszthatatlan a titoktól. Akár úgy is körülírhatnánk a terrorizmust, mint a halál-okozás, ill. a maga titkos azonosíthatatlanságában állandóan lehetségesként – azaz: fenyegetésként – felvázolódó halálokozás révén kiváltott iszonyatnak és szorongásnak az **eszközzé** változtatott televényét. A terror hatalmasa ugyanis kimondottan ez: a halálnak, akárcsak a halálhoz való emberi viszonyulásnak – elsősorban persze a halálfélelemnek – az igencsak sajátos **eszköziesítése**. Éspedig olyan eszköziesítése, amelynek az egyik alapvető és lényegi sajátossága és vonatkozása pontosan a **titok**.

A halált az emberek többféleképpen eszköziesíthetik és/de ez mindig is valahogy az **élők feletti uralom** egyik alapvető formájává, módozatává válik. A halál eszköziesítése azonban mindig egyre és éppenhogy a halál **letagadása** közepette működik és érvényesül. Annak ugyanis pontosan előfeltétele a halál letagadása, hiszen a nem-letagadott halál aligha lenne eszköziesíthető. Emiatt – ill. csakis ennyiben – igaz tehát, hogy: „A terroristák, illetve az öngyilkos bombarobbantók elsődleges motivációja **teológiai**, amely két princípiumból áll: a kötelességből és a jutalomból.”¹ – a titok révén, illetve a letagadásában eszköziesített halál használatában...

A terrorizmus teljesen érthetetlen marad ugyanis a titok, valamint a halál eszköziesítése – azaz, annak letagadása által

¹ Sookhdeo, Patrick: *Să înțelegem terorismul islamic*. Făclia, Oradea, 2006, 136. o. (kiemelés tőlem, K. V. I.)

feltételezett-kondicionált – instrumentalizálása nélkül! Éppen a titok az, amely a terrorista egyéneket, szervezeteket, azok működését, céljait, eszközeit, tagjait, terveit, valamint egyáltalán minden cselekedetét eleve szervezi, tagolja, burkolja és valóban ténylegességre hozza. Magában a terrorcselekményben pontosan „ez” a titok robban ugyanis be (és gyakran fel is) halálosan a nyilvánosságba...² Ezért is olyan „nehéz” a nyilvánosságnak úgymond védekeznie ellene.

Ha nem is ebben az értelemben, de lényegében ezt fogalmazza meg Jürgen Habermas is abban a beszélgetésben, amelyet Giovanna Borradorival folytatott a 2001. szeptemberi 11-i terrorista támadás értelmezésével kapcsolatban.³ Habermas jelenti, hogy az ún. „a terrorizmus elleni háború” egy voltaképpen ismeretlen ellenség ellen folyik... Jacques Derrida is azt mondja az ugyanebben a kötetben kiadott interjúban, hogy: „Valójában nem tudjuk, miről is szólnak akkor, amikor szeptember 11-ről beszélünk.”⁴ Ehhez nekünk csak annyit kell hozzátennünk, hogy a terrorizmus elleni háború ellensége nem pusztán és nem is elsősorban abban az értelemben „ismeretlen”, ami – vagy mert elmaradt, vagy pedig mert valamiféle újdonság – eddig nem volt „megvizsgálva”... hanem abban, hogy **lényegileg** egy olyan ellenség, amelyik pontosan a megismertségére, ill. a voltaképpeni azonosítására való tekintet **ellenében** szerveződik. Vagyis titokban és a titokkal. Következésképpen: a terrorizmusban – vagyis a halál eme sajátos használatának a mechanizmusában – valamilyen ugyancsak sajátos és egyben lényegi kapcsolatnak kell létrejönnie és működnie a titok

² Hiszen a terroristák kimondottan azt „akarják”, hogy minél több vagy ismeretebb-fontosabb ember haljon meg, és hogy erről minél több ember, lehetőleg minél érzékletesebben-hatásosabban szerezzen tudomást.

³ Lásd: Borradori, Giovanna: *Filosofia într-un timp al terorii – Dialoguri cu Jürgen Habermas și Jacques Derrida*. Paralela'45, București-Pitești, 2005, 58. o.

⁴ Uo. 135 o.

és a halál között is ahhoz, hogy az egyáltalán, ténylegesen lehetséges legyen és valóban „funkcionálhasson”. A terrorizmus ugyanis nem pusztán „öncélból” gyilkol – mint mondjuk az ámokfutók –, hanem kimondottan **használja** a halált és ennek a használatnak pontosan a vele konstitutive kapcsolatos titok ad különleges súlyt, erőt és hangsúlyt. A titok ugyanis a halál- okozó terrorizmusnak nem az „egyik” jegye vagy „attribútuma”, amellyel annak a tapasztalata és elemzése valahol találkozhat azután majd elhagyja vagy meghaladja, hanem éppen az a légkör és horizont, amelyben a terrorizmus egzisztenciáléként – azaz a többnyire mégiscsak „embernek” nevezett létező **létmódjaként** – kirajzolódik, és amelyben azt, ezért, el is kell gondolni. A titok rányomja a bélyegét a terrorizmus szövetkezési módjára, ő az, ami a vele kapcsolatos cselekedetek terveit, azok egyre aprólekosabb részleteit, ill. végrehajtásuk módozatait, valamint magukat a résztvevőket – és gyakran az elkövetőket is – egyaránt megvédeni vagy sikeressé is tenni hivatott. Ugyancsak a titok az, ami – a láthatatlanságával, azonosíthatatlanságával stb. – voltaképpen kiváltja, „életben” tartja, sőt, felerősíti a (halál)fenyegetés terrorját is.

A titokban és a titok által létező-működő terrorizmus és terrorista tehát halált okoz, halált osztogat. Az különbözteti őt meg az – egyébként ugyancsak titokban és a titok által létező – összeesküvőtől, hogy az összeesküvő célpontjait és áldozatait egyrészt mindig meghatározott személyek és azok pozíciói képezik, másrészt, az összeesküvés többnyire közvetlenül a (létező) hatalomra, az ellen, de mégis a hatalom kimondott és közvetlen megszerzésére irányul.⁵ Ezzel szemben a terrorizmus, a terroris-

⁵ Az összeesküvéssel kapcsolatban lásd bővebben *Az összeesküvés – Titok eskü* c. írásunkat a Király V. István: *Határ – Hallgatás – Titok* c. kötetből (KOMPRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 1996) 167–195. o., valamint uő. *Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată* c. kötet (Editura Paralela '45, Pitești- București, 2001) VI. fejezetét (229–247. o.)

ta célpontjai egyrészt többnyire ártatlan emberek, akik nemigen állnak semmilyen közvetlen kapcsolatban a tulajdonképpeni döntési mechanizmusokkal.⁶ Következésképpen a terrorista cselekedeteknek nem is lehet közvetlen eredménye és célzata a hatalom kimondott „átvétele” vagy megszerzése.

A titok és a terrorizmus kapcsolata tehát *sui generis* és ráadásul rendkívül szerteágazó. Egy ilyen rövid elemzésben természetesen csak némely döntő vonatkozásnak a vázlatos – és inkább a továbbkutatás számára figyelemfelkeltő – felemlegetéséről lehet szó. Hiszen annak a kérdésnek a néhány lényegi vonatkozását kell megvizsgálnunk és lehetőleg meg is válaszolnunk, hogy: egzisztenciálisan – vagyis **létmódszerű ténylegességgel!** – hogyan is lehetséges voltaképpen a terrorizmus? Azaz: hogyan lehetséges, hogy nagyon is meghatározott, de többnyire azonosíthatatlan emberek más, meghatározatlan, de azonosítható embereket gyilkolnak meg egy-egy – gyakran önmagukat is felszámoló – módszeresen körvonalazott és meglepően **sikeres-eredményes** cselekedetben? Nagy kérdés, hogy valóban elégséges-e az ilyesminek a felvázolásához és „megértéséhez” a vallási, a nemzeti vagy a politikai fanatizmus felmerítése? És ha nagyjából „elégségesnek” is tűnne mindezek felmerítése, akkor sem tekinthetnénk el a titoktól, amely **nélkül** mindezek a fanatizmusok valójában nem is „terrorizmusként”, hanem egészen másként érvényesülnének vagy törnének a felszínre. Azaz, teljesen másvalamik lennének!⁷

⁶ Akiknek tehát az egyetlen bűnük az, hogy adóik kifizetésével, ill. szavazataikkal és világnézeti hovatartozásukkal, meggyőződéseikkel valamilyen módon támogatják a terroristák szempontjából „ellenséges” hatalmakat. Ezekben az emberekben kell tehát a terror révén olyan reakciókat kiváltani, hogy – ugyanazon eszközök (tehát szavazatok stb.) révén – a terroristák által kívánt irányba befolyásolják az illető döntéshozó testületeket és folyamatokat.

⁷ Az azonban, hogy a terrorizmus titka, titkos mivolta vagy a terrorizmusnak a titokkal való *sui generis* kapcsolata mennyire **illeszkedik** mégis, a nemzeti vagy/és

Akárcsak a terrorizmus, a titok is létmód, sőt igencsak bonyolult és kevéssé megértett létmód. A titok elsősorban a **titkosítás**, ill. a titkosítással kapcsolatos koorigináris és származékos, ill. generált struktúrák **egzisztencialitása**. Úgyhogy – a titokfelelőnek egy általunk régebben szolgáltatott analízise és körvonalazása értelmében – a titok tulajdonképpen nem más, mint a **bebiztosított**, ill. **zárolt leplezés**. Mint ilyen, kimondottan a megismerhetősége, ill. felfedhetősége **ellenére** szerveződik. A titkot, a titkokat azért nem ismerjük, mert leplezettek – és pedig zárolt, ill. bebiztosított módon leplezettek – és ez voltaképpen azt jelenti, hogy mindaz, ami titok, eközben szükségképpen úgy szerveződik-tagolódik, hogy kimondottan felvázolt és előrevetített módon tényleges akadályokat, gátakat, zárlatokat épít – a láthatatlanságtól, a látszatokon át egészen a mindenfé-

a különböző vallási fundamentalizmusokhoz, ill. más vonatkozásban, a terrorista személyek és a terrorizmus pszichológiai sajátosságaihoz-patológiájához és ezeknek a tanulmányozásához... már csak terjedelmi okokból sem képezheti itteni vizsgálódásaink témáját. Egyébként is, mindezekről szinte megszámlálhatatlan mennyiségben születtek, ill. születnek nap mint nap tanulmányok, mindazonáltal a terrorizmusnak a titkokkal való eme konstitutív kapcsolatát, alaposabb elméleti igényességgel, szinte fel sem merítik. Egy a „terrorizmus pszichológiájának” szentelt – egyenként színvonalas – szintézisben, amelyben a terrorizmus meghatározásaiban leginkább használatos kritériumoknak a statisztikája is fellelhető, a titok nem is szerepel egyáltalán. (Cristian Delcea: *Psihologia terorismului – Studiu psihologic asupra teroristilor* Editura Albatra, Cluj-Napoca, 2004, 18 o.) Az a pretenciós azonban mégis megfogalmazódik, hogy a terrorizmus pszichológiai elmélete képes lenne tudományosan explicitálni, hogy „hogyan születnek a terroristák”, és miért? (uo. 26. o.) Persze, a komolyra fordított elemzés következtetése mégiscsak az lesz, hogy: „Úgy tűnik, a pszichológusok között egyetértés van abban, hogy nem létezik semmiféle speciális pszichológiai attribútum, amely leírhatná a terroristát vagy bármelyik más olyan „személyiséget”, amely a terroristák számára romboló – rombolásra használható (hozzáfűzés tőlem – K. V. I.) – lenne.” (uo. 108. o.). Mindezeket már csak azért is fontos pontosítani, hogy ne képzeljük azt, hogy például a kereszténységben nem születhetne fanatikus (világnézeti vagy nemzeti) – akár az öngyilkos merényletekig elmenő – terrorizmus. Az irországi, a baszk terroristák vagy a közelmúltban folytatott jugoszláv háború történései elegendő figyelmeztetéssel szolgálhatnak e tekintetben (is).

le tilalmakig – a maga megismerése és „illetéktelen” elsajátítása **ellenében**.

A bebiztosított leplezés révén a titok egzisztenciáléja, létmódja, végeredményben tulajdonképpen az általában vett **nyilvánosság** ellenére szerveződik. Persze, pontosan a nyilvánosságra – akár annak egy meghatározott zónájára – való tekintettel, és pedig pontosan, mint az afeletti – szűkebb vagy átfogóbb, de különös – hathatóság, rendelkezés, hatalom és uralom. Ennek a nyilvánosság feletti hathatóságnak, rendelkezésnek, hatalomnak, ill. uralomnak pedig éppen az a sajátossága, hogy pontosan a nyilvánosság – elvi – **kizárása** révén, ill. kimondottan **magában** a nyilvánosság eme kizárásában működik. Ez persze a titoknak egy teljesen sajátos erőt, hatást és eredményességet is kölcsönöz. Úgy ténylegesen – mondhatni „célracionálisan”, ill. magában a titok eredményességében –, akárcsak **szimbolikus** vonatkozásban. Szimbolikus értelemben a titok ugyanis pontosan a nyilvánosságban **van**, csak hogy, nyilván, éppen titokként **van** jelen. A titok szimbolikus hatalma kimondottan abban áll, hogy pontosan titokként használhatja – sőt, gyakran egyenesen a cinkosává is teheti – azt, aminek az ellenében voltaképpen létrejön, ill. egyáltalán létezik. Vagyis, szimbolikus értelemben is használhatja a nyilvánosságot. Azaz – elsősorban – „tudatja” a nyilvánossággal, hogy ő – persze titokként, kizárólagosan és bebiztosított módon titokként – **van**, létezik.⁸ Tudjuk, hogy létezik pl. inkvizíciós törvényszék, titkos politikai rendőrség, létezik-léteznek titkos – akár terrorista – szervezetek stb., ekközben mindezek voltaképpen titokként léteznek, ami azt jelenti, hogy végtére is a nyilvánosság sohasem tudhatja, hogy **kimondottan** mit, hogyan és mikor terveznek, cselekszenek vagy fog-

⁸ Ne feledjük, hogy sok tekintetben – tehát többek között – éppen ebben állt/áll pl. az Inkvizíció, a titkos politikai rendőrségek, a titkos társaságok – pl. a szabadkőművesség stb. –, de a terrorista szervezetek megfélemlítő-vonzó hatalma is.

nak majd cselekedni. Úgyhogy a terrorizmus meghatározó és lényegi vonatkozásaihoz egyszerre és szervesen tartozik hozzá, hogy az egyfelől **titkos**, másfelől viszont olyan halált okozó és **a nyilvánosságba vágó** erőszak, amely a maga meghatározott cselekedetei révén és/de azokon túl is folyamatosan kiváltott és fenntartott megfélemlítés-, rettegés- és iszonykeltés gyanánt jelent, jelez és fenyeget – persze mindegyre titkos, tehát kifürkészhetetlen, előreláthatatlan és azonosíthatatlan – **közveszélyt**.⁹

A titokhoz nyilván, mindig **titkosító-titkosítók** is tartoznak, akik azt létrehozzák, működtetik-érvényesítik. Akik mindközben – titokként – szükségképpen meg is őrzik azt, ők tehát a titoknak, valamint annak a hatalmának – és persze a súlyának meg a nyomasztásának is – a birtokosai. Ők azok, akik a titok révén és akik révén a titkok: **hatalmasok**.

Megkerülhetetlenül felmerül a kérdés, hogy vajon meddig is terjed a titok hatalma? Illetve, hogy vannak-e, s ha igen, miféle **határai** vannak a titok hatalmának? És az is, hogy vajon a titoknak pusztán pragmatikus vagy inkább kategóriális határai vannak-e? Nos, mindezekre a kérdésekre most csak egy visszanyarodásból kiinduló újabb kerülő útján válaszolhatunk...

A titokhoz, a titok működtetéséhez szükségképpen hozzá tartozik annak a titokként való megőrzése, ill. ennek a megőrzésnek a – folyamatos – bebiztosítása. Emiatt a titokban, ill. a titokkal kapcsolatos **kommunikáció** is sajátos, hiszen a titok – minden vonatkozásban és irányban, legalábbis értelemszerűen elsődlegesen **titokként és titokban** kommunikálható, szerezhető meg! Amennyiben az – ténylegesen vagy szimbolikusán, de – **terjed**. Ez elsősorban azt jelenti, hogy a titok titokként csakis annak a **jövőbeli megőrzésére** vonatkozó **elsődleges és előlegezett biztosítékokkal** együtt, ill. azoktól

⁹ Lásd még Delcea, Cristian: *Psihologia terorismului – Studiu psihologic asupra teroristilor* uo. 17. o.

övezve kommunikálható, terjeszthető. Lényegében ezt – illetve az e köré felsorakozó (többnyire rituális stb.) és elsődleges vonatkozásokat – nevezzük **beavatásnak**.¹⁰ Másodsorban azonban, ami ellen a beavatásnak előrevetítő biztosítékokat kell szolgáltatnia, az mindenekelőtt az **árulás**. Akkor értjük azonban igazán az árulást, ha azt éppen hogy **nem** a titok felfedésének, hanem pontosan a titoknak az **ugyancsak** (a) **titokban** megtörténő – szintén sajátos – **kommunikációjaként** ragadjuk meg. Az árulás ugyanis voltaképpen nem más, mint meghatározott titokstruktúrákhoz tartozó titoktartalmaknak a **más**, velük **ellentétes** titokstruktúrákhoz való – ugyancsak titokban véghezvitt/ megvalósított – (másodlagos-származékos) kommunikációja, átvitele.¹¹ Következésképpen és röviden szólva: titokban minden titok elárulható, meghaladható, anélkül, hogy azt kimondottan fel is fednék. [A titok **felfedése** vagy annak az erőszakos **feltörése** ettől természetesen lényegében különböznek, hiszen ezek voltaképpen a titoknak a tartalmaival együtt való nyilvánosságra, a nyilvános szférába juttatása-hozásai, illetén a létében szüntetik meg, számolják fel a titkot. A felfedett, a nyilvánosságra, a nyilvánossághoz hozott-jutott titok (többé) már nem titok!]

Egzisztenciális struktúrájára való tekintettel a titok tehát olyasvalami, ami **önveszélyes**, ill. – legalábbis lehetőség szerint – önfelfaló. És pontosan ez ellen kell/kellene a beavatásnak – vagyis a titoknak titokként való elsődleges kommunikációjának – biztosítékként, bebiztosításként szolgálnia. Ezért is tartalmaz a beavatási szertartások mindegyike – kötelező módon – egy a titok minden tekintetben való megőrzésére vonatkozó és elkötelező ígéretet. Vagyis: **esküt**.

¹⁰ A beavatással kapcsolatosan lásd még részletesebben a *Beavatás, hallgatás, álarc* c. írásunkat a *Határ – Hallgatás – Titok* c. kötetből. Uo. 134–153. o.

¹¹ Ez jellemzi, ill. ezáltal válik érthetővé pl. a kémkedés egzisztenciális struktúrája is.

A beavatás során elvárt-megkövetelt, elnyert és letett eskü persze lényegileg **titkos eskü**,¹² amelyben tehát szükségképpen a titok **jövőbeli** megtartására¹³ – mindenekelőtt a vele kapcsolatos hallgatásra és elrejtésre stb. – tesznek előzetes esküszerű és elmaradhatatlan ígéretet. Nyilván, mint biztosíték és mint a titok bebiztosítása formájában. Elsősorban bizonyára az árulás, vagyis egy magában a titokban és magából a titokból megnyíló fenyegetés – fenyegető lehetőség – elleni elkötelező biztosíték bebiztosítása gyanánt.

A titkos eskü éppenséggel az a lépés, egzisztenciális gesztus, ontológiai híd és mechanizmus, amely során megesis a „profán” szférából a beavatottba, a nyilvánosságból a titokba való **átmenet**. Először is kiteljesíti, a határáig vonja az esküt mint nyilvános érvényességű aktust, másodsor pedig ennek az (nyilvános) érvényességnek a tényleges **meghaladását** is jelenti, mégpedig egy olyan „zóna” – vagyis a titok – irányába, amelyben a nyilvános szabályozók már pusztán csak esetlegesen, funkcionálisan és eszközszerűen „érvényesek”. A titokban tehát nem csupán minden titok „válík” – az árulás következtében, ill. annak minden beavatásszerű tilalma ellenére megszülető, belső és kategoriális-szerkezeti lehetőség során – meghaladhatóvá, hanem elsősorban minden nyilvános szabály és/vagy szabályozó is. Következésképpen, a beavatás által nem csupán a titok tár-

¹² Az esküvel és a titkos esküvel kapcsolatosan részletesebben lásd *Az összeesküvés – Titok és eskü* c. írást. Uo.

¹³ Az eskü az emberi aktusokat úgy kíséri, hogy azoknak különös súlyt, nyomatékot és alapot kölcsönöz., hiszen olyan belső feszültsége, impulzuserije és dinamizmusa van, amely az eskütevőt túllendíti tetteinek a közvetlen, ill. a véletlenszerű jelentésein. Ezért az eskü időbeliségében – legyen az akár megerősítő típusú – különös hangsúllyal szerepel a **jövő**. Az eskü jövője azonban mindig is anticipatív. „Anticipálni” pedig azt jelenti: előrenyúlni. Azaz előremenni az „időben”, előzetesen megragadni és felvállalni a jelenlegi aktusok okozatainak, ill. következményeinek a kinézetét. Lásd még Hirzel, Rudolf: *Der Eid – Ein Beitrag zu seiner Geschichte*. Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1902, 152–171. o.

gyi tartalmaihoz vezet út, hanem annak a teljesen belső **erőnek** – **hatalomnak!** – az elsajátításához is, amely egzisztenciálisan a titkot elvileg és ontológiailag **túljuttatja** mindenféle nyilvános szabályozó (norma, érték, tartalom és tilalom) érvényességén. Titokban, a titok által tehát voltaképpen bármilyen – titkos vagy nyilvános – szabály, norma, érték és/vagy tilalom meghaladható, átléphető!¹⁴ Csakhogy ez ugyanakkor azt a mégiscsak döntő vonatkozást is jelenti, hogy – elsősorban technika, ill. eszköz formájában, de végsősorban mégiscsak kategoriális szerkezetének tekintetében – a titok maga **nem elegendő** biztosíték a megtartásának, működtetésének stb. a bebiztosítására, ill. érvényesítésére! Ennek ellenére és ezzel együtt – ill. éppenhogy ennek a folyamatnak –, a beavatásban mindig **új** jelenvaló-lét, **új** „szubjektum”, **új** titkosító – **új** „ember” – születik. Azaz, a beavatás egyben egy olyan **újra-személyülést** is jelent, amely a titokkal, ill. annak a tartalmaival való kapcsolatteremtés és elköteleződés révén és mellett, a beavatott számára a titok kategoriális erejére – hatalmára – való rálátást, annak az elsajátítását, tehát az abba való egzisztenciális besorolódást is jelenti és szolgáltatja. Amely ekképpen teljes mértékben **visszasugárzik** a beavatott teljes egzisztenciájára, ill. az egész – **új** – **ontológiai identitására**.

Ez az átszemélyesült új azonosság tehát lényegében a titokból származik és a titok révén körvonalazódik.¹⁵ És persze tagolódik is. Erejét és töménységét mindenekelőtt a titok hatalmából

¹⁴ Ezért is nem tud a titokkal a jogtudomány, ill. a jogalkotás tulajdonképpen semmit sem kezdeni. Erre vonatkozólag lásd még: Michel Coüetoux; Fortuné di Ruzza; Jérôme Dumoulin; Jean-Jacques Gleizal: *La justice face aux fonctions sociales du secret*, Ministère de la Justice, Service de Coordination de la Recherche, I. R. E. P. – Université des Sciences Sociales de Grenoble, Grenoble, 1981, 207. o.

¹⁵ Emiatt ennek az ún. „pszichológiai” vonatkozásai – bár minden egyes esetben „reálisak”, lényegében csupán származékosak, tehát másodlagosak lehetnek. Úgyhogy az ún. „terrorista vagy a terrorizmus pszichológiájáról” szóló – és meglehetősen divatos – megfigyelések és tanulmányok is elsősorban ilyenek.

és hatalmában, valamint e hatalom elvárásainak, imperatívuszainak való megfelelés fogadalmából, kiszolgáltatottságából és nyilván, képességeiből nyeri.

Mint láttuk – a titok maga **nem elegendő** biztosíték a megtartásának, **működtetésének** stb. bebiztosítására, ill. érvényesítésére. Ezért a beavatásban – nevezetesen elsősorban az azzal kapcsolatos esküben –, mint a titok megőrzésének és bebiztosított működtetésének a zálogában, a bebiztosítás voltaképpeni láthatára, ill. ennek a horizontnak a voltaképpeni határa nem lehet végeredményben más, mint csupán annak a **lénynek** – tehát magának a beavatottnak – a határa, aki ekképpen a titokba belevonattatott. Ez a határ pedig nem más – és nem is lehet más – mint kimondottan a **halál**, a **halála**.¹⁶ Ezzel a beavatási eskü mintegy elragadja tehát a haláltól annak az ugyan bizonyos, de mindegyre mégis meghatározatlan mikor-ját – és többnyire a miként-jét is¹⁷ –, és a halált részben a titok elárulásával kapcsolatosan körvonalazza, konkretizálja: „...akkor amikor a titkot elárulom, ill. a vele kapcsolatos eskümet-fogadalmamat megszegem... így és így haljak vagy öljenek meg!” Többnyire tehát akkor, amikor a titokkal kapcsolatos beavatási-esküvő aktus **félresiklik**, ill. saját magához, saját elkötelezettségeihez mérten **hiteltelennek** bizonyul. Azaz: bár a beavatási eskü a halált

¹⁶ Ahogyan a – ugyan jelentőségében manapság egyre elhalványuló – nyilvános eskü is mégiscsak az eskütevő életének a hitelesítő és a tulajdonképpeniségét célbavevő aktusa, amelynek az összefüggéshelyzete – a **hamis** eskü eshetőségére való tekintettel – egy szintvesztés lehetőségének az előrevetítése révén, voltaképpen az élete **egészéhez** utasít. Csakhogy azt nem a végétől visszamegtekintendő egészként – vagyis a halálra való, azt kimondottan tematizáló vonatkoztatottságában – látatja.

¹⁷ Ezért kerül a halál szükségképpen – és nem máshonnan eredő nyomatékent – a titkos eskü átokzáradékaiba is. A titkos eskük átokzáradékainak legtöbbszörében a halál konkrétan is tematizálódik: esküszegése esetében az eskütevő nemcsak halált von magára, hanem többnyire azt is mondja, hogy „négyeljenek fel”, „szúrjanak le a törrel, amelyre esküszöm” stb. Tehát azt is megmondja, hogy miként kíván meghalni. Részletesebben lásd: *Az összeesküvés – Titok és eskü* uo. 184–185. o.

a miként-jében és a mikor-jában is kimondottan tematizálja, magát az **életet** – az egyén életét! – mégis éppenhogy a saját hiteltelenség(é)ből eredő nem-egészként – vagyis nem-tulajdonképpeniként – prezentálja. A terrorizmusban, az azzal kapcsolatos beavatásban azonban – másfelől – a halál éppenhogy mintegy beteljesülésként, az esküvel vállalt küldetésnek a halálíg való kimondott végigvívéseként is felvázolódik. Éspedig pontosan „mások” halálának a kiváltása tekintetében.

Mindenképpen: aki a titok megtartására és működtetésére vonatkozó – szükségképpen titkos – esküt tesz, az esküje megtartásának a **voltaképpeni** biztosítékként – szimbolikusán vagy nem, de – tulajdonképpen csak a **saját életének** a megszakítható **nem-egészét** ajánlja-ajánlhatja fel. Ez, mint említettük, a terrorizmusra is érvényes. Emiatt a titok **sikerének** a lehetőségtere is voltaképpen kétirányú. Az első a „vagy-vagy”: vagy a halál, vagy az élet feletti – a halált, annak a titokra, a titkosítóra vonatkozó fenyegetést meghaladó (a fenyegetést túlélő) – uralom sikere, mint a „halál feletti”, a tényleges-kimondott halálfenyegetés feletti győzelem és az élet feletti uralom. Ez a „vagy-vagy” nem olyan alternatíva azonban, amely „útközben” nyílik meg s a célhoz közeledve egyre jobban kirajzolódik, hanem már a kezdettől fogva – tehát már a titokba való belépéskor – annak a végén áll. A második pedig ugyancsak az élet feletti siker, csakhogy immár a halálokozásokon átvezető, s magát a halált (legalább) a titokra, a titkosítóra vonatkozóan (is) (öngyilkosan) letagadó – azaz minden tekintetben halálos – siker! Ezáltal a beavatásszerű titkos eskü az esküt nem csupán – valóban egyetemes, tehát minden nyilvános és titkos szabályozón túlható – jogalkotói minőségében, azaz jogforrásként mutatja fel, hanem mint olyasmit, amiből a **halál s az élet feletti rendelkezés** „jogai” származnak. Elsősorban tehát a titok **mindenhatósága** az, ami a titok kategoriális erejébe való

beavatásos belevonódásban, betekintésben és elköteleződésben megmutatkozik. Ezzel azonban már – legalább nagyvonalakban, de – körvonalazódott számunkra az a terület is, amelyen némileg megválaszolhatjuk kérdéseinket: Vajon meddig terjed a titok hatalma, és hogy vannak-e, s ha igen, miféle határai vannak a titok hatalmának? Vajon a titoknak – egzisztenciálisan – pusztán pragmatikus-pragmatikai vagy inkább kategoriális határai vannak-e?

Nos, a fentebbi elemzések egyértelműen azt sugallják, hogy egzisztenciálisan a titok határai elsősorban **nem** kategoriálisak, hanem **pragmatikaiak**. Azaz a használat mikéntjében – a rá- és elszántságban, a vele kapcsolatos tudatosságban, ill. „hozzáértésben” – állnak. Ez persze nem jelenti azt, hogy a titoknak ne lennének kategoriális határai (is). Az árulással kapcsolatosan ugyanis pontosan ilyesmire láttunk rá. Nyilván, mindezek a mostani, terrorizmus elleni jelenkori küzdelemben is érvényesítendő és kiaknázandók, hiszen világos, hogy a terrorizmus titka ellen – kimondottan, „közvetlenül” és valamennyire is hathatósan – csakis a titok meglehetősen sokértelmű és sokélű eszközeivel küzdhetünk.

Eközben persze erről – vagyis a mostani és globális fenyegetésként elkönyvelt – terrorizmusról nem árt tudnunk azt is, hogy az a legtöbb lényeges tekintetben – tehát a titok vonatkozásában is! – történelmileg a **hidegháborúnak**, ill. (látszólagos) eldőlésének az igencsak közvetlen következménye és folyamánya. Mint a neve is mutatja, a „hidegháború” nem-fegyveres versengés és összecsapás két – egyébként összehabókíthatatlan – társadalmi berendezkedés között, amelynek állandó, voltaképpeni tétje és célja mindvégig a versenytárs **megsemmisítése** volt és maradt. A hidegháborúban sajátos helye és szerepe volt a titoknak is, hiszen a „hadviselési módja” nem a nyers fegyveres erőszak, hanem a mindenre kiterjedő és fojtogató – rejtett (technológiai, katonai, ideológiai, kulturális stb.) kompetícióval

vegyülő – és terjeszkedő, ill. hátszágokat és szövetségeseiket kereső **versengés**,¹⁸ amelyben pl. a szocializmus valóban – először a történelemben egy egész társadalmi globalitásra vonatkoztatva – központosította és totalizálta a titkot, a titok kategóriáját.¹⁹ De a hidegháború legmelegebb harctere mégiscsak a „harmadik világ” volt.

A mostani – vagyis a globális fenyegetésként azonosított – terrorizmus (is) a hidegháború titkos televényeiben csírázott ki, ahol a különböző országok – titokban! – ma (is) egyértelműen terroristáknak kikiáltott és bizonyuló egyéneket képeztek ki és szervezeteket kezdeményeztek vagy támogattak.²⁰ Emiatt napjaink terrorizmusa elsősorban nem is abban az értelemben „nemzetközi”, hogy sejtjei-szervezetei számos országban, de összehangoltan tevékenykednek, hanem inkább amiatt, hogy eközben számos nemzeti titkosszolgálat kompetenciáit találkoztatják és kamatoztatják. Napjaink terrorizmusa nem egysze-

¹⁸ A hidegháború és a titok kapcsolatáról lásd részletesebben a *Library Secret Fonds and the Competition of Societies* c. tanulmányt a *Books, Libraries, Reading, and Publishing in the Cold War* c. kötetben. (Edited by Hermina G. B. Anghelescu and Martine Poulain, Library of Congress, The Center for the Book, Washington, D. C., 2001, 185–192. o.)

¹⁹ A titok és a szocializmus kapcsolatáról lásd a *Titok és szocializmus* c. tanulmányunkat a *Filozófia és Itt-Lét* c. kötetünkben. (Kolozsvár, Erdélyi Híradó, 1999, 57–78. o.)

²⁰ Gondoljunk csak arra, hogyan képezett ki vagy támogatott több kommunista ország titkosrendőrsége olyan terroristákat, mint Carlost vagy Jasser Arafatot és szervezetét stb., ill. arra, hogy a mostanság első számú közellenségét – Osama bin Ladent – éppen a C. I. A. képezte ki, és segítette-irányította első szervezete létrehozásában. Amelyhez később persze a K.G.B. vagy a Mossad stb. által kitanított és kiképzett „szakértők” is csatlakoztak, úgyhogy a tudásaikat is találkoztatták ott. Ezekben a mostanság már „terroristaként” azonosított mozgalmakban tehát a titokkal kapcsolatos olyan kompetenciák gyülekeznek és „termékenyítik” meg egymást titokban, amelyek egyébként – ténylegesen – sehol másutt és semmilyen más körülmények között nem egyesülhetnének. Hiszen a hivatalos-„nyilvános” nemzeti információs szolgálatok egymás között – és egymás ellen is védekezve-működve! – elsősorban csak nagyon is meghatározott információkat, nem pedig „technikákat” és struktúrákat stb. „kommunikálhatnak”.

rűen „következménye” a hidegháborúnak, hanem az a mód is egyben, ahogyan önmaga számára *sui generis* megragadja a titkot: végeredményben mindenhatónak látva és mutatva, mint a halál s az élet ura.

A titokban és a titok által létező-működő terrorizmus és terrorista tehát halált okoz, halált osztogat. Miközben ő maga is gyakran meghal. Öngyilkos lesz vagy megölik. De vajon valóban „MEGHAL-E” az öngyilkos vagy a likvidált terrorista? És vajon valóban „MEGHALNAK-E” a terrorizmus által „megbüntetett” áldozatok? Vagy inkább csak „ÁTKÖLTÖZNEK”? Az iszlám terrorista a maga menyjeinek – mások poklainak – vélt országába, áldozatai pedig – nézőpont szerint – ugyancsak a saját menyjeikbe, ill. mások poklaiba költöznek. Voltaképpen senki sem HAL MEG tehát igazán, inkább csak az életét vesztítve – persze sohasem indifferens, azaz ilyen vagy amolyan, üdvös vagy üdvtelen, de mégiscsak – örök létre, örök életre tér.

Mindenesetre a terrorizmus (is) – mint a halál s az élet feletti uralom ténylegessége – igencsak nehezen képzelhető el a halálnak, ill. magának a meghalásnak az eszköziesítő **letagadása** nélkül. A halál, a meghalás instrumentalizáló letagadása a terrorizmusban elsősorban, mint fentebb már említettük, a nagyon is hagyományos, többnyire kulturális –, de nem csupán vallásos – alapok és premisszák radikalizálása révén történik. Azon az alapon tehát, hogy a „kultúra” egyik alapvető és „funkcióvá” nemesült történelmi jellegzetessége pontosan a halál tagadása lett. Másodsorban pedig azáltal, hogy – a halál sajátos eszköziesítése közepette – a terrorizmus valamiféle speciális, **meghatározott értelmet** kíván adni a meghalásnak, kiváltképpen a terrorista – lehetséges vagy tényleges – meghalásának,²¹ amely révén az egyúttal példaszzerűvé és

²¹ Ez persze nem jelenti, hogy a halálnak, a meghalásnak egyáltalán nem lehetne valamilyen meghatározott értelmet „adni”. Hiszen eztörténik pl. minden egyes hósi halálban is. Csak azt kellene azonban megérteni, hogy alapvető vonatkozásában

emlékezetessé is lesz. Azaz, kimondottan és egyenesen meghalás-ként éli „túl” a meghalót, aki elsősorban **nem** az életével, hanem inkább a meghalásával tud és akar „fennmaradni”. Ezért is letagadása a halálnak. Hiszen ez a meghalás igazából nem hősi, hanem – még ha profán, ateista („isten-nélküli”) terrorizmusról van is szó – csak áldozati. Amelyben a merénylő az áldozó – aki tehát másokat feláldoz –, de ő az áldozatos, a saját magát feláldozó is. Ebben különbözik az áldozataitól. Saját áldozatának-áldozatosságának a súlya pedig pontosan a halál, a meghalás(a) tényleges letagadásában, nevezetesen **e tagadásnak az egzisztenciális fakticitásában**, kimondottságában van. Vagyis pontosan a (le)tagadás negativitásában, e negativitás aktív és tagolt-artikulált ténylegességében (a halálokozás „pozitivitásában”) s e tagadó ténylegesség révén eszköziesíti, használja és uralja a terrorizmus ilyenkor a halált.

A terrorista „halála” ezért voltaképpen olyan – ill. egyenesen az az – élet-vesztés tehát, amely, szerinte és számára!, közvetlenül és kimondottan az **életen túl** biztosítja a fennmaradást, azaz a nem-halált, a nem-meghalást, a nem-elmúlást... Áldozatainak a halála, annak értelmezése és értelmezettsége pedig – azon túl, hogy ők közvetlenül a terrorista cselekedetének az áldozatai – a titok hathatós közreműködésével kiváltott, övezett és felerősített iszonyat (terror) felcsapó és szétterjedő hullámaira bízatik. Azaz: az élet s a halál feletti rendelkezés uralmára jutott titok révén voltaképpen a halál letagadásának az alapjain és a halál letagadásától átfűzve eszköziesítődik a halál és a meghalás.

A pszichológusok, az antropológusok stb. a halál letagadását egyfajta „emberi alapszükségletként” tapasztalják és értel-

– az emberi életben egyáltalán – minden értelem atematikusan a halálból, ill. a halandóságból ered, ill. származik (hiszen enélkül az értelmek súlya is voltaképpen értelmét veszítené!), és hogy másrészt, az ilyesmivel az „értelmes”, az értelmesnek tartandó halálok köre is meglehetősen illetéktelenül és mesterségesen beszűkül. Hiszen, nap mint nap halnak meg mindenféle okból és módon emberek, de – szerencsére – nem adatik nap mint nap ok és alkalom a hősi halálra...

mezik.²² Mint védekezést a halál – főként annak az aktuálisan előtüremkedő (mortality salience) – nyomasztása, szorongása ellen, amellyel tehát az emberek mintegy kezelni, „menedzselni” igyekeznek a halál fenyegetésének az iszonyatát, „terrorját”. Vagyis annak az iszonyatát, amivel őket a tapasztalatok, a tapasztalataik mégis szembesítik, méghozzá pontosan saját magukra vonatkozva. Ez aztán számos közeli, ill. távoli hatóerejű, védekező, elhárító mechanizmust alakít ki és hoz működésbe. Ezeknek az egyik leglényegesebbike a halhatatlanság hite és gondolata-elképzelése, amely persze mindegyre a tényleges, a faktikus halállal, meghalással szembesül...

Így lesz a halálból valami olyasmi, ami ugyan életvesztés, de nem meghalás... a meghalásból azonban olyasvalami, ami immár megértetlenül, „kezelhetetlenül” és „menedzselhetetlenül” iszonyít és „terrorizál” minek következtében azt ismét és ismét, újra és újra le kell tagadni.

Am látjuk, a letagadott halálban nemcsak a halál veszít a súlyából, hanem tulajdonképpen az élet is. Hiszen az életből is valami olyasmi lesz, aminek az elvesztése voltaképpen – Kierkegaard egyértelmű szavaival – nem halálos! Vagy ahogy más vonatkozásban immár Nietzsche mondja: az ember az életében... az életénél sokkal lényegesebb dolgokat is elveszít/elvesztett már... Persze, elvétve felmerülhet az a kérdés is, hogy vajon a halállal való **szembesü-**

²² Egy olyan, igen dinamikus és szerteágazó – antropológiai, lélektani, szociológiai stb. – kutatásterületről van szó, amelyet főként Ernest Beckernek az 1973-ban megjelent *The Denial of Death* c. nagyszerű könyve indított el és termékenyít azóta is meg. Lásd még Liechty, Daniel: *Reaction to mortality: an interdisciplinary organizing principle for the human sciences*. In *Zygon*, 1998/1, 45–58. o.; Zimmermann, Camilla – Rodin, Gary: *The denial of death thesis: sociological critique and implications for palliative care*. In *Palliative Medicine*, 2004/18, 121–128. o.; Bottum, Joseph: *Death & Politics*. In *First Things*. June/July 2007, 17–29 o. A téma lélektani vonatkozásainak és irodalmának nagyszerű szintézise található Školka Enikő megjelenés alatt levő tanulmányában: *Approaches of the Terror Management and Self-Determination Theories on Defense Mechanism against Death*.

lés nem legalább ugyanannyira „alapszükséglete-e” az embernek, mint mondjuk annak a letagadása? Olyan alapszükséglet, amelyet ráadásul a halál letagadása mindegyre elnyom és elnyomórít?!

„Értelmet”, meghatározott eszköziesítő értelmet „adni” a halálnak, a meghalásnak, ezért voltaképpen azt jelenti: a halál letagadása közepette – eszköziesítve – felvázolni a **letagadást magát**. Hiszen, a halál eme – mindegyre a meghatározására törekvő – értelme többnyire **túl van**, többnyire túl kerül nemcsak a meghaláson, hanem az életen magán is. Nem az emberi élet tűnik ilyenkor olyannak, hogy halandó lévén és éppen mert halandó, állandóan meghaladja önmagát, hanem már csak az élet elvesztése – *recte*: a halál – viszi, viheti azt „túl” az ember saját meghalásán.

Feltételezhető tehát, hogy az emberek legalábbis ritkábban robbantanák – és gyilkolnák (is) egyáltalán – egymást és saját magukat, ha értenék, hogy egyszeri életük véges, azaz: folytathatatlan és megismételhetetlen. Ha tehát nem tagadnák le a halált, a halálukat.

Igazából a terrorizmus elleni harc (is) a halál letagadása elleni „harccá” kell(ene) tehát szélesüljön. Olyanná, amelyet már nem kizárólag és talán nem is elsősorban a titkos mezőkön, hanem, ellenkezőleg, a történelem – töréseiben a mostani terrorizmus révén is egyre láthatóbbá váló – mélyében és méhében kell(ene) (végtére is) megvívunk. Sokkal **többről** és **gyökeresebb** dolgokról lenne szó, mint arról, hogy a 2001. szeptember 11-től új dimenziókra jutott terrorizmus fejleményei hatására és közepette kritikailag (ismét) át kellene értékelnünk – és pedig egy új, „kozopolita” világrend érdekében (Habermas) – a felvilágosodás, valamint az abból kiinduló kor jogi, nemzetközi jogi, ill. politikai intézményeit és eszményeit.²³ Bár, nyilván, ez utóbbi sem érdektelen, sőt, látszólag közvetlenebb és hozzáférhetőbb! De, bizonyára nem elegendő.

²³ Ahogyan ezt Habermas és Derrida sugallmazzák a Giovanna Borradorival folytatott beszélgetéseikben. Lásd: Giovanna Borradori. Uo.

A „terror korában” pedig a filozófia elsősorban erre láttathat – de persze nem szoríthat – bennünket, embereket rá.

*

Talán alaposabban lenne megfontolandó az olyan ember, az olyan emberi létezés lehetősége, aki/amely nem pusztán csak meghal, hanem valóban halandó is.

Annak ellenére, hogy – legalábbis látszólag – egy effajta emberi létezés csak „reményvesztettnek” tűnő létezés lehetne már. Bizonyára csak azért „látszólag”, mert eközben fel sem merült az a kérdés: Vajon, egy nagyon is mély és még elgondolatlan – de meghatározott – módon és értelemben, a „remény” –, amennyiben az ilyesmi nem pusztán holmi bárgyú és érzékeny, de lényegét illetően **elforduló** rábámulást jelent az „evidenciákra” és nem is valamiféle etikettszerűen kötelező mosolygós-optimista hozzáállást képviselne a dolgok menetéhez – nem éppen a halálból, az emberi halandóságból ered-e, ill., hogy vajon nem éppen a halálból és a haláltól nyeri el a maga értelmét és dinamikus, valóban mozgósító súlyát? Akárcsak, mint láttuk, egyáltalán az értelmek maguk, akárcsak az ember – vagyis a reménykedő! – ontológiai identitása...

Ahhoz tehát, hogy megérthessük a reményt, a halált kell előbb – és közben! – megértenünk. Ha ugyanis halál, ha ugyanis halandó, ill. kimondottan meghaló – s ez által súlyos – emberi élet nem lenne, akkor persze remény sem „lenne”. Cseppet sem véletlen, sőt, jellemző és magáról a reményről is sokat mond, hogy a legfőbb és a legvégső reménynek éppen a halhatatlanság, a halál- a meghalás-nélküliség reménye számít. Ami, ha valóban lenne vagy beteljesülne, akkor nem csupán feleslegessé, hanem egyenesen értelmetlenné tenné – nemcsak a „belé vetett” reményt, hanem – egyáltalán magát a reményt... Persze, a remény is a jövőbe vetül. Többnyire elsősorban mint elvárás-szerű várás, legtöbbször a dolgok „pozitív” végbemenetelére vár. Az

ember nemigen szokta „remélni” mondjuk a természeti katasztrófákat meg a sorscsapásokat sem, ellenkezőleg, ami a reményt mindig is áthatja, az a vágy. Azt reméljük, hogy ami a „lehetőségek” – helyesebben: az eshetőségek – közepette majd valóban megtörténik, az olyasmi lesz, amire vágyunk.²⁴

Úgyhogy és ismételten: talán mégiscsak alaposabban lenne megfontolandó az olyan ember, az olyan emberi létezés lehetősége, aki/amely nem pusztán csak meghal, hanem valóban halandó is. Meglehet ugyanis, hogy ez immáron valóban és igazán egy „...dicsőbb történet körébe (lenne/lehetne) való, mint minden eddigi történet.”²⁵ Olyan történet körébe, amelyben állandóan és kimondottan kérdéses és újra eredendően és radikálisan – tehát lehetőleg a gyökerekig lehatolva, – meg is kérdeződik az, hogy vajon értjük-e, ill. jobban érjük-e az időt? Jobban és súlyosabban értjük-e annak a miránk- és mihozzánk tartozását, ill. ennek az oda- és idetartozásnak a kérdésességét és kimondott kérdés mivoltát? És ezzel együtt persze azt is, hogy valóban értjük-e azt, hogy az igazi „problémákat” elsősorban nem az „információk” és az „adatok” hiányosságaiból – vagyis a „mindentudás” hiányából – származó elégtelenségek, tisztázatlanságok és homályosságok képezik, hanem éppen a „bizonyosságok”. Az tehát, hogy minden effajta megalapozó és kategoriális bizonyosságról előbb-utóbb kiderül, hogy az eredendően és pontosan: **kérdés**, amelyet kimondottan és mindenkor kérdezni és újra-

²⁴ Nincsen itt terünk szembesíteni Ernst Bloch remény- és utópiaelvű filozófiájával. Azt azonban mégiscsak meg kell jegyeznünk, hogy az immár elvként felvázolt reményben gyökerező utópiák történetfilozófiai újragondolása végeredményben a reménynek azt a vonatkozását hozza a felszínre, hogy annak voltaképpen „szükségyszerűsége” nem is az, amit remélnék..., inkább maga a „remény”. Hogy tehát egyáltalán *legyen-lehessen* remény. Amely révén azután akár a remélhetetlenben is nyugodtan reménykedhetnek. Ezzel persze a remény feltétlenné is válna, helyesebben valóban félrelökné minden feltételét... Nem biztos persze, hogy az ilyesmit valóban „remélni” kellene.

²⁵ Uo. 55. o. (Hozzáfűzés tőlem – K. V. I.)

kérdezni kell. Így az is kiderülhet, hogy kérdezve őket, ezek a – a bizonyosságokból származó kérdések – olyasmihez vezetnek mindig el a mindenkori kérdezőt, amit egyik irányában ő úgy kell hívjon (úgy kell hívnunk), hogy **halál**, a másik irányában pedig úgy, hogy **szabadság és történelem!** Vagyis olyasmikhez vezet, amik maguk is – és pedig koorigináris – kérdések, ill. közös eredetű, valamint egymásból fakadó és egymáshoz is irányító módon kérdésesek. Amelyek így – bennünk és általunk – a kérdező s a maguk mindenkori **igazságát** is kérdezik és keresik.

Tartalom

Bejegyzés	7
A meghalásról	
Előzetesen (közbe)szűrő tekintet	9
<i>Exkurzus</i>	
A „metafizika” terminus fogalomtörténetének vázlatához	21
<i>Exkurzus</i>	
Az eutanázia, avagy a méltóság(á)hoz segített halál.....	136
<i>Exkurzus</i>	
A halál hermeneutikája	183
EGYbe-szegezett VÉGre-tekintet	199
<i>Exkurzus</i>	
A halál „medikalizációja”	202
A jövő, avagy kérdezőn lakozik a halandó ember...	
Kérdés-pontok az időhöz	207
Poté (ποτέ) és khrónos (χρόνος): ismét Arisztotelésznél..	209
<i>Exkurzus</i>	
Mérés és mérték.....	239
A jövő és jövőse	248
<i>Exkurzus</i>	
Halál – titok – terrorizmus	289

Kiadta a Kalligram Könyv- és Lapkiadó Kft., Pozsony, 2007. Első kiadás. Oldalszám 312. Felelős kiadó Szigeti László. Borítóterv Hrapka Tibor. Nyomta a Valeur Kft., Dunaszerdahely.

Vydal Kalligram, spol. s r. o., Bratislava 2007. Prvé vydanie. Počet strán 312. Vydavateľ László Szigeti. Návrh obálky Tibor Hrapka. Vytlačil Valeur, spol. s r. o., Dunajská Streda.

2500 Ft 330 Sk
ISBN 978-80-7149-977-0



9 788071 499770

WWW.KALLIGRAM.COM

A HALANDÓAN LAKOZIK *szabadságában* az ember című kötet két nagyszabású filozófiai tanulmányt tartalmaz, melyek központi témája a halál, az idő (a jövő) és a szabadság. Az egyéni hangvétellű, színvonalas és elmélyült írások egzisztenciális érintettségükkel szervesen kapcsolódnak azokhoz a kérdésekhez, amelyek meghatározták a szerző kutatásait az elmúlt években. A kötet alaphangvétele szerint, miközben a tömegmédiában egyre gyakrabban találkozunk a halál banális arcaival, a meghalás transzcendenciája és méltósága továbbra is „kommunikálhatatlan” számunkra. Korunk embere talán minden megelőző kor halandójánál „hangsúlyosabban menekül a halál eseménye és gondolata elől”.

Király V. István műve – e sajátos ars moriendi – magas színvonalon képviseli azt az elsődlegesen hermeneutikai beállítottságú filozófiáfelfogást, mely szerint a gondolkodás nem más, mint a kérdésben való kitartó megmaradás, továbbá hogy lényege szerint a filozófia nem megkönnyíti a világ dolgainak a megértését, hanem inkább visszaadja voltaképpen súlyukat.

Fehér M. István