

matok szétválaszthatatlanul összekapcsolódnak az érzékelés motoros folyamataival, azok pedig a külvilág mozgásaival. Nyelv, gondolkodás és világ így „egybeesnek”. (151-152)

A szerző metafizikai álláspontja szerint az írásbeliség legnagyobb „bűne” annak sugalmazása, hogy létezik elmélet gyakorlat nélkül, hogy az elme működtetésének feltétele a test „kikapcsolása”. (142) Bergsonra, Deweyra, Heideggerre és Wittgensteinre hivatkozva a kommunikáció természetes közösségi térben élő és mozgó ember képe mellett érvel. Innen nézve azonban egy másik értelemben is beszélhetünk a mobilkommunikációs eszközök kapcsán kognitív forradalomról, amennyiben azt állítjuk, hogy alapvetően átalakítják egyéni érzékelési-észlelési terünket. Szigorúan véve már nagyon régóta nem beszélhetünk tiszta észlelésről, a technológiai fejlődés nyomán újabb és újabb eszközök révén próbáljuk kitágítani az emberi érzékelés határait, ami társas szerveződéseinket és kulturális produkcióinkat is folyamatosan alakítja. Ennek megfelelően a kibontakozó koncepció fontos építőköveiül szolgálnak Merlin Donaldnak

### *Kölcsönösen alkotmányozott létmódok és létlehetőségek*

Legújabb kötetében Király V. István tulajdonképpen az előző kötetekben – azoknak szinte mindegyikében – elkezdett gondolatfonalakat sodor tovább és vezet egybe: a történelemről, a halálról és a szabadságról. A kötet három, csak látszólag elkülönülő fejezetből és két függelékkel áll. Miért csak látszólag különül-

a kognitív evolúcióról, Michael Tomasellónak a kultúra mediális fázisairól szóló elgondolásai, de fontos szerep jut Robin Dunbar „társas agy” elméletének is.

Kondor Zsuzsa a *másodlagos írásbeliség* fogalmában is azt hangsúlyozza, hogy az alfabetikus érvelő közlés dominanciája ellenére vagy mellett az új kommunikációs technológiák képesek a tapasztalat közvetlen (nem verbalizált) továbbítására. (157) A legújabb technológiák pedig azért érdemelnek kitüntetett figyelmet, mert alkalmasak arra, hogy az emberi és technikai evolúció során létrejött észleleti lehetőségek összességét egyesítsék magukban. Ezáltal a ma és a holnap multimediális mobilkommunikációs eszközei magánjellegű élményeink társas megosztásának elsőszámú közvetítőivé válnak – indokoltnak látszik tehát, hogy felmérjük, miként alakítják át kapcsolatainkat és a világról alkotott képünket. (*Kondor Zsuzsanna: Embedded Thinking. Multimedia and New Rationality, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.*)

*Golden Dániel*

MTA Filozófiai Kutatóintézet

nek el ezek a fejezetek? Először is, mert a már említett három alapvető emberi létmód és létlehetőség kölcsönös alkotmányozásáról szól mindhárom. Másodsor, mert kölcsönös eredeztetésük felmutatása érdekében a szerző úgy sodorja gondolatfonalait és érveit, illetve azok úgy sodorják őt magát, hogy egyrészt valóban elvezethessenek egymáshoz, másrészt viszont felmutathassák mihozzánk tartozó és tőlünk elválaszthatatlan mivoltukat is. Mind-

*lás tapasztalata*, Közdok Könyvkiadó, Bp., 2003, 168 o.; *Kérdő Jelezés – több-csendbeni alkalmazott filozófiai zajhárítás a szabad(ság) kérdés(é)ben*, Kalligram, Pozsony, 2004, 220 o.; *HALANDÓAN LAKOZIK szabadságában az ember*, Kalligram, Pozsony, 2007, 311 o.

eközben szüntelenül fel vagyunk szólítva arra, hogy engedjük gondolatainkat együtt sodortatni az itt felvetett kérdésekkel, ami persze nem jelent mást, mint együtt kérdezni a szerzővel. De lássuk részletesebben, mit is kell (a szó legszorosabb és legsűrűbb értelmében) nekünk (is) kérdeznünk!

A kötet első fejezete a történelemnek nem a vezérfonalát, nem a végét, nem eseményeit vagy annak pusztá meghatározását, hanem eredetét és lényegét célozza. Már a fejezetcím (*Halál és történelem – Prolegoménák egy „történelemfilozófiai” illetve történelemontológiai lehetőséghez*) és egy hozzáfűzött lábjegyzet figyelmeztet arra, hogy itt nem diszciplináris értelemben felfogott „történelemfilozófiáról” lesz majd szó, hanem a történelem lét-mivoltára éppen létmódszerűen kérdez gondolataiban a fejezet, azaz tulajdonképpen azt célozza megvilágítani, hogy miképp tartozik hozzánk egzisztenciálisan és ontológiailag a történelem és a történetiség. A hagyományos „Mi a történelem?” kérdés tehát egy másikkal egészül ki: „Miért, miből eredően van egyáltalán történelem?”. Ez utóbbi vezet ugyanis el egy olyan történelemfilozófiai lehetőséghez, amely tulajdonképpen inkább ontológia. Azért ontológia, mert a történelmet magát a létrejötté és lényege felől gondolja el, mint az embernek nevezett létező egyik alapvető, őt a többiekkel kölcsönösen együtt-alkotmányozó létmódját és – következképpen – létlehetőségét is. Nos, ha a történelem sajátosan hozzánk tartozik, a mi lehetőségünk (hiszen bár a köveknek is lehet történetük, nincsen és nem is lehet nekik történelmük), akkor ennek a lehetőségnek ugyancsak sajátosan kell összefüggésben lennie más létlehetőségeinkkel is. És mivel a történelem tulajdonképpen egy véges lény végességéhez viszonyuló dolgainak története, történelme csakis egy véges, azaz

halandó lénynek lehetséges. Vagyis az ontológiai kérdés horizontjában az derül ki, hogy a történetiség lényegével kapcsolatban a halál történeti megértésének és kutatásának van ontológiai és strukturális kitüntetettsége, hiszen a halál megalapozza az emberi történelmet és történetiséget magát.

A történelem régebben vagy manapság bevett megközelítéseit és témáit a szerző egytől egyig visszavezeti ebbe az eredendő és alapvető mederbe. Arthur Danto szubsztantív/analitikus megközelítési dualizmusáról, vagy Karl Löwith vizsgálódásairól az derül ily módon ki, hogy kérdésfelvetésük eltéveszti a történelem lényegét, vagy – radikálisabban – a kérdések hiánya termeli ki ezeket, ugyanis minden esetben eleve előfeltételezve van, mintegy magától értetődően, éppen maga a történelem. A történelem végéről szóló fejtegetések (Hegel, Kojčve, Fukuyama) is gyökértelennek mutatkoznak, amennyiben nem az embernek, mint földi lénynek a véget érésére alapozzák a történelem végéről folytatott diszkurzust, hanem halátagadó időstruktúrákra.

Míndeközben persze az a kérdés is felmerül, hogy vajon miért is került el a történelemfilozófia többnyire azt a sajátos lehetőséget, hogy történelemontológiává váljon. Azaz saját előfeltételezett „tárgyát” kérdezze önmagá eredetét illetően. Feltételezhetően azért, így a válasz, mert ez a történelem voltaképpen a *halátagadás* történelmévé vált, illetve akként alakult. Pontosabban a különböző világnézetek vagy ideológiák által elgondolt (vagy egyenesen helyettesített és elfedett) halandóság letagadásának a történeteként. Márpedig történelmet és halált csakis együtt és egyszerre lehet állítani vagy tagadni. A már említett és kritizált szerzők helyett, halál és történetiség eredendő összetartozását megvilágítandó, Hobbes és Heidegger felé fordulunk. A *Levia-*

thán, illetve a *Fenomenológiai Aristoteles-interpretációk* és a *Lét és idő* értelmezési horizontjaiból bontakozik ki a halál (a halandóság) alkotmányozó szerepe a történelem létrejöttében, lefolyásában és strukturáltságában.

A második fejezet is (*A szabadság ontológiája, avagy kérdés az igazság lényegéhez*) az elsőhöz hasonló radikális ontológiai kérdésfelvetést követi. Vagyis túlkérdez a belső és/vagy külső, a negatív és/vagy pozitív szabadság, a politikai, erkölcsi vagy más sajátos értelemben vett szabadság és az akarat szabadságának problémáin azért, hogy magát a szabadságot, és pedig ismét a maga ontologikumában, vegye vallatóra. Kiindulópontul Platón barlang-hasonlatához tér vissza a szerző. Azt kérdezi, hogyan függ össze a barlanglakók mozgáskorlátozottsága – szabadságuk korlátozottsága – az igazság hiányával. Ha mozoghatnának és körülnézhetnének, felfedez(het)nék hiedelmek hamisságát, de addig e hiedelmek nem hamisak, sem nem igazak, mert bár itt is van igaznak tartás, ez mégsem teszi lehetővé a tulajdonképpeni értelemben vett igazságot. Igazságról ugyanis akkor és annyiban lehet szó – érvel Király V. István –, amikor és amennyiben fennáll és felismertetik a hamisság lehetősége is. Vagyis bármiféle igazság csakis az igazság kimondott keresésével és ennek lehetőségével születik. Vagy fordítva: a keresés hiánya egyenlő az igazság hiányával, az igazság lehetőségének a hiányával. Az igazság keresése pedig nem más, mint a tudás és az igazság felismert hiánya által mozgásba lendített megismerő keresés, vagyis a kérdés. És éppen ennek lehetőségét és ténylegességét hívjuk – ontológiai és egzisztenciális, tehát alapvető értelemben – szabadságnak. Az igazság tehát „nem ott van ahol léteznek és fellelhetők az ismeretek, ill. kialakult meggyőződések meg *episztemológiai* bizonyosságok, vagy az ugyanannyi-

ra megkövült hitek... hanem csakis ott, ahol és amikor egyáltalán működhet ill. működik az igazságot ill. annak a lényegét *kérdő-kéréső kérdés*. Ahol tehát – ezek szerint – a szabadság is működik.” (122. o.) Ebben a kontextusban válik érthetővé az is, hogy miért vezet el Heidegger elmékedése az igazság lényegéről éppen a szabadsághoz. Hiszen csakis akkor lehet szó bármilyen igazságról, ha az igazságot kereső/kérdő létező eleve és eredendően szabad (értsd: kimondott lehetősége van a keresésre és kérdésre, hiszen az elrejtettség problematikusságában és nyomasztásában nyitott az el-nem-rejtettség megmutatózó-saira). E kapcsolat felismerését a szerző három további gondolkodó nagyon is eredeti és sajátos értelmezése által világítja meg további részleteiben. Gadamer feltárta a tapasztalat negativitásának végességünkhöz való kapcsolódását, és így lehetővé tette a tapasztalat kérdésstruktúrájának kimutatását is. Kant kategorikus imperatívusza a szerző értelmezésében a kérdésre való kategorikus felszólítássá válik, Jan Patočka pedig azzal vádolta a liberalizmust, hogy kiárusítja a szabadságot a szabadságjogokért cserébe, azaz kikerüli a szabadság eredendő ontologikumát. Mind egyik esetben az a felismerés munkálkodik, hogy a szabadságot csakis a maga eredendő lét-dimenziójában, azaz mint egy véges és a végességéhez viszonyuló lény alapvető, s őt alkotmányozó létmódját lehet autentikusan tematizálni. Király V. István ugyanis külön figyelmet szentel a problematizálás és tematizálás „megkülönböztetésének”, ez utóbbit tekintve a szabadság filozófó aktusának: „lényegét illetőleg a tematizálás cseppet sem formális aktus vagy „művelet”, hanem annak ízig-vérig *sui generis* egzisztenciális és ontológiai természete van. Úgyhogy, eltérően az információ- és a megoldáskéréstől, a tematizá-

ló kérdés „válasza” tulajdonképpen az *emancipáció*.” (140. o.)

A legmakacsabban kitaró félreértést azonban a szabadság és a szabad akarat kérdéseinek összemossa eredményezi, az ebből való kilábalási lehetőséget pedig Kant és Schopenhauer, illetve az őket kritizáló Nietzsche gondolataiban keresi és találja meg a szerző. E fejezet végkövetkeztetése tehát az, hogy a szabadság ontológiája szükségszerűen elvezet, és el kell, hogy vezessen a kérdő igazságkeresés ontologikumához. És fordítva.

A harmadik „Be-Fejezet” (*Történelem – szabadság – halál*) a már körüljárt tematikákat fűzi kimondottan is egybe. Történelem azért van, mert az ember halandó és szabad. Az ember azért és annyiban szabad, mert történelme lehet és képes halandóvá válni. Az ember halandósága pedig „egyenlő” történelmiségével és szabadságával. A körbeforgásnak még a látszata sem merülhet fel azonban, hiszen mindhárom létjellemző és létlehetőség alapvető összetartozása és „kölcsonös alkotmányozása” nem deduktívan levezetett következtetésként, hanem ontológiai dimenzióban világítódik meg, határozott és radikálisan végigvitt együttérzésünk révén. „Azaz, a halálból, az időbeliségen s a történetiségen át éppen hogy a *szabadságba*, a szabadságból pedig a történetiségen és az időbeliségen át a *végességbe* vezet – vissza és előre – az út. A történelmi ember – s a lét értelemkérdésre hívott – történelmi útja.” (71. o.) „Következtetésképpen, a halál szerkezetét a szabadság, a szabadság szerkezetét pedig a halál alkotmányozza: történelemként! Ennek a felderítése, ki- és felmutatása pedig nem képezi és nem is képezheti semmiféle történettudomány és semmiféle antropológia „tárgyat”, hanem olyasmi, aminek a meg- és túlvilágítása csak és csak is a történelemfilozófiától – pontosabban az

éppen hogy ontológia gyanánt értett, *véghez-vitt és a véghez végig oda-vitt* történelemfilozófiától – remélhető.” (202. o.)

A kötet két függeléke: egy interjú a szerzővel, amely 2005 januárjában készült a kolozsvári *Korunk* számára (*A lélegzetvétel amplitúdója*), és egy izgalmas és aktuális esszé a filozófia tanításáról, taníthatóságról, illetve a filozófiaegyetemről (*A szabadság fóruma. Filozófiaegyetem, katedrafilozófia és alkalmazott filozófia*). Mindenkinek, aki intézményes keretekben foglalkozik ma filozófiával – akár tanul, akár kutató, akár oktató – kemény és radikális kérdéseket szegez a szerző. Mit jelent és hogyan vált aktuális realitássá a filozófia eldologiasított és szakmaszerű művelése, a katedrafilozófia? Hogyan lehetséges és miért kellene ma is komolyan venni Kant elképzeléseit a filozófiaegyetemről, mint az ész nyilvános használatának a fórumáról, valamint a humboldti oktatási koncepciót? Mit jelent az életidegen és „gondolkodó nélküli” filozófia? Milyen kihívásokat jelent és tartogat a kolozsvári „Babeş-Bolyai” Tudományegyetemen beindított Bologna-folyamat a filozófia oktatása számára? Miért nincs és miért szükséges egy valóban független erdélyi filozófiai kutatóintézet? Ezeket és hasonlóan sürgősnek tekinthető kérdéseken át jut el Király V. István ahhoz a felismeréshez, hogy ma és minden korban a filozófia oktatásának, valamint a filozófia művelésének a problémája gyakorlatilag egy és ugyanaz a kérdés, és pedig a filozófia értelmének, alkalmazásának vagy az alkalmazott filozófia lehetőségének a kérdése. (*Király V. István, KÉRDÉS-PONTOK a történelemhez, a halálhoz és a szabadsághoz, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca (Kolozsvár), 2008, 254 o. ISBN 978-973-610-817-4*)

Lippai Cecília  
CEU-doktorandusz