

Borbély András

Vendégvárás

(Az első filozófia)

I. A még mindig közhasználatban lévő természettudományos logika értelmében az űrkutatás vagy a genetika természettudománynak számít, tehát a természetben eleve meglévő lehetőségek kutatásának, azok legújabb-kori professzionalizálásának logikus és ésszerű, semmilyen kvalitatív ugrást vagy törést nem termelő következményei. A filozófus azonban, például a platóni értelmezés alapján, már magát a fényt is hajlamos nem természetből származónak, hanem a természetbe a világegyetemből érkezőnek tekinteni. Ilyen értelemben tehát a napból érkező fény, ahogyan a maghasadás jelensége is, inkább természetfölötti, azaz univerzális vagy az univerzumból származó, nem pedig természeti jelenség, s amennyiben a természettudomány ezeket kutatja, már kilépett a természettudományok hagyományos medréből.

Amennyiben a természettudomány feladatának a természetben meglévő jelenségek kutatását és leírását tekintjük, s e tudományok praktikus felhasználását a szintén már a természetben benne rejlő produktivitás optimalizálásának és kvantitatív növelésének vagy szabályozásának, annyiban vehetjük úgy, hogy az efféle ténykedés, ha módosítja is, alapjaiban azonban nem forgatja föl a természet rendjét. Kvantitatív optimalizálás és a kvalitatív ugrás között akkor mutatkozik meg a radikális határ, ha az, ami természettudományos ténykedésnek nevezi magát, tehát olyasminek, ami adott lehetőségeket, valami eleve adottnak a logikáját követi, valójában már nem lehetőségekből él vagy ilyeneket teljesít ki, hanem maga is lehetőségeket hoz létre. (Maga ez a kérdés, ha a humán tudományokon belüli érintkezési pontokat keressük, egyszerre súrolhatja a poétika és a teológia területét. Abban a tekintetben legalábbis, hogy előbbi a költői alkotást úgy tekinti-e, mint amely világot állít fel és elő, vagy pusztán nyelvi lehetőségeket variál és teljesít be, vagy hogy utóbbi szerint a világot a Teremtő által adott lehetőségek tárházának vagy az embert a teremtés folytatójának, tehát lehetőségek teremtésében az Alkotó saját jogkörrel rendelkező alkotótársának kell-e tekintenünk.)

Amennyiben azonban a létező létéről van itt szó, a kérdés mégis inkább sajátosan filozófiai, ennek értelmében ugyanis a létezők mögött közvetlenül nem egy másik létező, a többi létező alkotója, egy teremtő áll, hanem a lét, a létező léte, vagyis egy *lehetőség*. A létet itt a létezőnek mint létezőnek a lehetőségeként értjük. Egy létező létrejövéséhez így előbb a lehetőségnek kell meglennie, amiből a létező létrejön, e *lehetőséget* azonban nem tekinthetjük egy másik létezőnek, például úgy, ahogy az utód létrejövéséhez egy másik létező, a szülő járul hozzá, hanem inkább úgy, ahogyan a szerszámkészítő szándékában még nem realizálódik kézzelfoghatóan egy szerszám mint létező, pusztán annak „lebegő” lehetősége áll fenn a tudatban, hogy az létrejöhet. Egy létező okának egy másik létezőt tekinteni azért is félrevezető, mert a természetben nem lehetők

föl okok, pusztán így vagy úgy létezők, csak a gondolkodásban. Nem létezik olyan, hogy *okdolog* önmagában, s nem is találkozik a természettudós sem a természetben okokkal vagy okozatokkal, ok és okozat maga is egy lehetőség-ből, a gondolkodásból mint lehetőségéből nyeri érvényességét. Az érvényességnek nem kategóriája, hogy az érvényesség létezőként fenn is álljon. Egy ok-okozati viszonyt ezért sohasem tekinthetünk létezőnek, hanem bizonyos feltételek mellett érvényesnek vagy érvénytelennek, más szóval az ok-okozati viszony felállítását a gondolkodás egyéb tényei teszik érvényessé vagy érvénytelenné. Létezni ezzel szemben olyasmit jelent, hogy a létben mint létezésem lehetőségében lenni. Egy létezőre szigorú értelemben nem is mondhatjuk, hogy az van, ugyanúgy, ahogyan az okra vagy okozatra sem, mivel az az állítás, hogy a *létező van*, már nem szigorúan egy létezőt, hanem a létező *létében való lehetőségét* mondja. A „van” nem közvetlenül a létezőre vonatkozik, mint predikátum a szubjektumra, hanem a szubjektumot létének lehetősége általi közvetítettségben mutatja meg. A létező ezért *nem valami, ami van*, hanem *valami, ami lehet, azaz „van, mert lehetséges”*. A *lehetőség* tehát csak abban a redukált értelemben „oka” egy létezőnek, ha ez nem egy másik létező.

Mármost a természettudomány, amíg elfogadja a *lehetőséget* mint a dolgok létezésének lehetőségét, s ő maga nem hoz létre új lehetőségeket, csak újabb, eddig még észre nem vett létezőket fedez föl, azokat kombinálja, illetve értelmezi újra, addig nem módosítja és nem avatkozik bele annak szerkezetébe, ami *eleve egyáltalán fennállhat*, mivel amit létrehoz, lehetőségként már egyébként is fennállt. A természettudomány akkor hagy föl veszélytelennek tűnő ténykedésével, amikor már nem pusztán újabb, a világban lehető létezőket vesz észre, hanem az eddig még nem ismert létezők lehetőségét is maga hozza világra. Az ilyen tudomány már nem kísérleti és nem racionális, mivel nem egyes létezők keveredését és azok egymásra vagy a megfigyelőre gyakorolt, várt vagy váratlan hatását, illetve nem a létezők között elgondolható összefüggéseket vagy összefüggéstelenségeket kutatja, hanem *létezhetőséget* és *lehetségességet* teremt. A tudós, akit nem az érdekel, ami nélküle is *adott*, hanem ami nélküle *nem lehetne*, már semmiképpen sem a hagyományos értelemben vett természettudós, hanem alkotó. De bárhogyan is nevezzük, a mai tudós nem fölfedez, hanem létrehoz. Létrehozni pedig csak az tud, aki már nem a létezőket, hanem a *lehetőségeit* kutatja, tehát olyasmit művel, ami hagyományosan nem a természettudományokhoz, hanem a filozófiához és a teológiához tartozott, egészen pontosan a megértéshez, nem pedig a megfigyeléshez. Ugyanis valaminek a lehetőségét megfigyelni nem lehetséges, hanem megérteni.

A képzelőerő, miután a poétikában elvesztette tekintélyét, helyet szerzett magának a kibernetikában és a genetikában, s eközben a természetfölötti, vagyis az univerzális, ami a teológia és a költészet felségterülete volt, mára a megfigyelő ész látókörébe kerül, még ha ez ma még nem is tud róla, még ha nem is látja be, hogy már nem a természeti, hanem a természetfölötti, nem a meglévők, hanem a lehetségesek eszményét követi. A teológia és a poétika pedig visszavonult az embernek és az emberi nyelvnek a természetfölöttihez és az univerzálisához képest mégiscsak kisszerű és belterjes magánügyei körébe. Ma még aligha látható, hogy annak, ami természeti, az univerzális minden esetben az ellenfele és elpusztítója-e, de a maghasadás univerzális lehetősége

megteremtésének és emberi bevetésének következményeiből, a genetikai kód feltörése révén az „embertervezés” lehetőségessé válásából stb. az univerzalist a természetihez képest egyelőre beláthatatlanul hatalmasabbnak kell elképzelnünk. Az univerzális itt nem olyasmi, ami a természetben már megvan, hanem olyasmi, ami a természetből sehogy sem magyarázható, abból jelenlegi tudásunk szerint emberi közreműködés nélkül sohasem jött volna létre. A filozófia kérdései, ha fenn akar maradni, ma újból ezek: *Mi a természeti?*, *Mi az emberi?*, *Mi a világegyetem?*, mégpedig ezek egymással való lehetséges viszonyában.

II. Az első filozófia magát nem tudományként, hanem életmódként gondolta el (*biosz theórétikosz*), s ennyiben nem vagy nem elsősorban a helyes gondolkodásra, hanem a helyes életre irányult. Ha az univerzum, amely a mai tudomány tárgya, máshogyan ugyan, de újra az ember látókörébe került, s ennek természettel való szembenállása mint az emberi lét lehetőségének veszélyeztetettsége, ahogyan azt ma a társadalomtudósok vallják, az embert életmódváltásra hívja fel, akkor a filozófia magára újra életmódként tekinthet.

Az első filozófiában az élet, amennyiben *biosz theórétikosz*, az emberi életet jelenti. Az első természetszerűleg nem egyszermind kezdet, előtte is volt élet és gondolkodás. Amennyiben az élet nem a *biosz theórétikosszal* veszi kezdetét, ennek sajátzerűsége az élet és az elmélkedés sajátos összevonódásában válik elgondolhatóvá. Nem vitatjuk, hogy a gondolkodás már az első filozófia előtt belegondolt abba, hogy az ember él, de a létezőnek mint a létezés lehetőségességének és lehetőségében való létnek, a „vagyok, mert lehetek” gondolatának fölfedezése az ő érdeme. Valami egészen újszerű kerül itt elő, mert a létező (az ember) nem a természetfölötti, de nem is a természeti okozataként gondolható el a *biosz theórétikoszban*. Az első filozófia mint csodálkozás és elmélkedés elsősorban azon való csodálkozás és elmélkedés, hogy a létező lehet, s így egyáltalán nem az ok-okozat előtti, hanem annak elégtelensége utáni állapot. Ha a létezés nem természeti vagy természetfölötti következmény, akkor lenni – ez nem valami természetes vagy természetfölötti, hanem éppenséggel valami hihetetlen, sőt elképesztő. Hogyan lehet valami, ami nem pusztán keletkező és elmúló, de nem is örökkévaló és halhatatlan, hanem: „van, mert lehet”?

Az első filozófia nem az életet általában, hanem a gondolkodó életet mint saját magát veszi szemügyre, de úgy, hogy megtartja a distinkciót élet és elmélkedés között; élni és az életen elmélkedni – ez két külön dolog. Az élet mint a gondolkodás lehetősége adódik: csak az gondolkodhat, aki él, továbbá csak az élhet helyesen, aki gondolkodik, de nem akármin, nem az univerzum szerkezetén, a számon, a vízen, a tűzön, egyszóval a lehetséges őselveken, hanem magán az életen mint lehetőségen, saját gondolkodása lehetőségén, vagyis saját létén. Az élet sohasem az, ami megfigyelhető, hiszen csak a létezők figyelhetők meg, a létezők lehetősége nem.

A gondolkodó életmód így nem egy lehetséges életmód, a módszer (*methodosz*) kidolgozásával veszi kezdetét, amely módszer egy a többi között, hanem azon való elmélkedés, hogy lehetségesek egyáltalán ilyen vagy amolyan életmódok, s hogy ez miként lehet. Az elmélkedő életmód így az egyetlen lehetséges életmódon való elmélkedés, mégpedig a gondolkodó saját életmódján: „El-

kezdttem keresni önmagamat" (*Hérakleitosz*, B 101). Ám a helyes életmód kutatása nem talál föl további s egyszerűsített helytelen életmódokat, amelyek ugyanúgy lehetségesek, mint ez az egyetlen, hiszen csak az a létező, ami önmaga létezéséhez létének lehetőségességét veszi alapul. Az az életmód, amely nem ezt teszi, vagyis nem saját létének lehetőségében talál magára, nem is lehetséges. Ha a filozófia a bölcsesség szereteteként az egyedül lehetséges életmódon való elmélkedés, akkor a gazdagság szeretete (*philargüria*) vagy a becsület kedvelése (*philotimia*) nem lehet a helyes életmód, mert a gazdagság vagy a becsület nem közvetlenül önnön lehetőségességük alapján válnak elgondolhatóvá, hanem már meglévő és lehetővé vált erényekre támaszkodnak, amelyek lehetőségességüknek figyelembe vonása nélkül is lehetnek, vagyis nem közvetlenül a lehetőségük által való közvetítettségben élnek. A gazdagság vagy a becsület szeretete mint életmód nem gondol bele saját létének lehetőségességébe. A biosz *theorétikosz* ellenben azon való elmélkedés és csodálkozás, hogy lehetek.

A biosz *theorétikosz* nem egy helytelen életmódról a helyesre való életmódváltás eredménye, hanem annak egyszerű, mégis fordulatértékű belátása, hogy nem egyértelmű, nem természetes, nem isteni csoda, megmagyarázni sem tudom kielégítően, mégis lehetek. Éppen azért nem válik külön az élet és az elmélkedés, mert az elmélkedés önmagában csak mint valamin való elmélkedés lehetséges, az élet önmagában pedig még nem valami létező, pusztán annak lehetősége; de nem is szakadnak el végletesen egymástól: a biosz *theorétikosz* abban való lét, amiben egyáltalán lehetek. Ezt az életmódot nem a lehetőségek tárházából merítjük mint már eleve lehetővé váltat, mivel a gazdagság és/vagy a bölcsesség szeretetében nem lelhető fel az arról való tudás vagy az arra való vonatkozás, ami ezekben az életmódokban magát az életmódot lehetővé teszi, míg az elmélkedő életmódban éppen arról van tudomásunk, amit a többi életmódnak, az erről való tudomás hiánya ellenére, előfeltételeznie és birtokolnia kell. Ezek az életmódok az életet birtokolják, mintha az övék lenne, míg a biosz *theorétikosz* nem birtokolja saját életét, hanem feltárja, hogy csak benne válik lehetővé. Csak az elmélkedő életmódot folytatót, a filozófust nem hagyja hidegen, hogy miképpen lehetséges olyasmi, mint élet, olyasmi, mint a már eleve ráhagyatkozás az életből mint lehetőségéből fakadó feltételre, sőt éppen az ehhez a lehetőséghez való specifikus odafordulásban nyeri el a többi életmódhoz képest az elsőbbséget. Ebben a fordulatban egy lehetőséget fedezek föl, ami saját magam vagyok. De nem úgy fordulok magamhoz, mint emberhez vagy mint pszicho- vagy fiziológiai sajátosságok halmazához, mint létezőhöz, mint tárgyhoz, mint valakihez, mint másikhoz stb., hanem fölfedezem a hihetetlen: lehetek.

Ha az életmódot mint a lehetséges utat gondolom el, akkor az út a létezők lehetőségeként nem teljes mértékben emberi feltalálás (teremtés) eredménye, hanem annak alapul vétele, ami váratlanul mint az életmód és lehetőségesség mutatta meg magát, ugyanakkor nem valami meglévőként és létezőként, amit a megfigyelő ész fedezett föl, hanem aminek útján bármi mindenkor lehet. Az újonnan fölfedett út vagy csapás nem az a létező, amely váratlanul a teremtésből vagy egy ósok okozataként először felbukkan, hanem az *illeszkedés*, vagyis annak fölfedése, hogy a létezők eleve önnön lehetőségükbe illeszkednek: „Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban (*logosz*): visszacsapódó *illeszkedés* (*harmonie*), mint íjé és lanté" (*Hérakleitosz*,

B 51). Az első filozófia mint a filozófia megalapítása a létezők önnön lehetőségükbe való illeszkedésének törvényét állapítja meg: „Ésszel beszélvén meg kell erősítenünk magunkat azzal, ami mindenkben közös, mint törvénnyel a város, sőt még sokkal erősebben” (*Hérakleitosz*, B 114) Az illeszkedés törvényének megelégedése, amikor az, aki elmélkedő életmódot folytat, a létezőt saját lehetőségébe mint törvénybe helyezi, amiként a város is a törvényességben, a törvény (*nomosz*) általi alapításban mint önnön lehetőségében alapozódik meg, ugyanakkor valami mást is fölhalad, mint saját törvényét, nevezetesen azt, amitől a város városként a törvénye általi megalapítás eredményeként elhatárolódik: a természetit, az ellenséget, a törvény nélkülit. A lehetőségesség tehát nem egy bármire való lehetőségesség vagy a lehetőségek tárháza, hanem annak, ami illő, azzal való össze-állítása vagy össze-illesztése, amihez illik és méltó. De az össze- vagy felállítás így egyben szembeállítás is azzal, ami a város határán és annak törvényén kívül esik, s ahol már nem érvényes a törvény. Az így megalapított város, amíg fennáll, nemcsak önnön lehetőségességében áll fenn, hanem az attól való elhatárolásban is, ami nem lehetséges s ami ő maga sohasem lehet, például az ellenség, a természet, a törvény nélküli. A törvény érvényessége, amely látszólag úgy mutatkozik meg, mintha ő maga tenné lehetővé azt, ami fennáll, vagyis mintha éppen az érvényesség lenne a város határa, azonban maga is csak addig lehet, amíg az érvényesség megalapozása az elmélkedésben és a gondolkodásban, vagyis a városon belüli *biosz theórétikoszban* meg van engedve és lehetséges, mivel az érvényesség sohasem lehet egy létező létének a feltétele, *lehetőség*, hiszen maga is azon alapszik, hogy lehet. Márpedig az, ami lehet, a *biosz theórétikoszban* mutatkozhat meg, nem pedig a törvényt tisztelő életmódban. A törvény tehát csak addig érvényes, amíg annak a törvénye marad, ami lehetséges, nem pedig a lehetetleneké, még akkor is, ha a törvényeket lehetetlenségük ellenére is betartják, ugyanis nem a helyes, azaz elmélkedő életmód határozódik meg a törvények érvényességéből, hanem a törvények érvényességét fenntartó életmód határozódik meg az egyedül lehetséges, azaz a lehetőségességet alapul vevő és az ebben a módban lehetséges életmódból.

III. Ha a *biosz theórétikosz* nem a bármire való lehetőségesség, hanem a lehetséges életmód filozófiája, akkor rendelkeznie kell valamilyen kötelességgel vagy kötelékkel, ami az illeszkedőt a lehetségeshez köti és nem hagyja kötetlenül lebegve ellehetetlenülni. Ez a kötelesség azonban nem egy parancsolatból vagy az érvényben lévő törvényből, hanem az életmódból magából áll elő. Az ilyen kötelesség vagy törvény nem olyasmi, amihez oda vagyok láncolva vagy aminek le vagyok kötelezve, hanem amelyhez szabadon tartom oda magam. A *biosz theórétikosz* a legszabadabb életforma és magatartás, amennyiben nem az tartja őt, ami elő van írva, hanem önnön lehetőségességéhez tartja szabadon oda magát, és ebben az odatartozásban ismeri fel saját megkötöttségét. Ez a megkötöttség azonban egyszersmind saját lehetőségessége is, azaz annak a *megengedettsége, szabadsága és esélye, hogy lehet*, amennyiben létének megalapozottságát ebben a megengedettségben, szabadságban és lehetőségességben találja meg. Az első filozófia azokban a görög gyarmatvárosokban (*apoikia*) szökken szárba, amelyek alapításukat és megalapozottságukat nem

mitikusan magyarázzák, hanem az anyaváros (*métropolis*) törvényét nem tekintve magukra nézve kötelezőnek, az alapítást a kolónia saját törvényeinek megállapításával kezdik. Az anyaváros védelmet, ugyanakkor szabadságot biztosít a vállalkozó szelleműeknek az új városnak mint törvényen állónak a megalapításához.

Mivel azonban nem pusztán a törvények általi alapításról mint a lehetőségről és szabadról van szó, hanem egy kolónia és város felállításáról, célszerű ennek lehetőségességét, megengedettséget és szabadságát ennek konkrét térvonatkozásával együtt ragadnunk meg. A *szabad* a mi nyelvünkön a leginkább köznapi értelmében azt jelenti, hogy *kint lenni a szabadban, a szabad ég alatt találni magunkat*. A *szabad* látszólag tehát ellenáll a tér városias és civilizatórikus célzatú belakásának, a városias életmódnak, amely az emberi építmények által való körülhatárolódás és bezártság jelentését veheti föl, de ez a látszat abból keletkezik, mivel elfelejtettük, hogy a város (*polis*) annak görög értelmében nem a városias életmódot, vagyis az épületek, a lehetőségek és az emberek sokaságát jelenti elsősorban, hanem azt, aminek törvénye van, amelyből saját fennállását megőrizheti és amiből saját megalapozottságát lehetőségességében megtartja. A város itt nem a szabadban való kintlét ellentéte, hanem éppenséggel az egyedül lehetséges szabad életmód. De a szabad mint térvonatkozás ezzel együtt a szabadság elvont, ideologikus társadalmi-politikai meghatározottságának mint jognak is ellenáll, mivel a *szabad*, noha mint térvonatkozás itt nem a természetben, hanem a városban való szabadon engedettséget jelenti, ám még mindig bizonyosfajta konkrét térvonatkozásra, a városira, sőt az agorára, nem pedig valamiféle általános és alapozatlan szabadságjogra utal. Ahhoz, hogy a *szabad* ilyen térvonatkozásként, ugyanakkor a lehetségesnek a megértését kötelekként megismerni törekvő életmódként jobban megragadható legyen, tovább kell lépniünk a szabadnak egy, a mi nyelvünkben lehetséges interpretációja felé.

Ami a világban létezik, az lehetséges. Ami a világban létező, az világot lát, ami itt nemcsak a konkrét megszületésre utal, mivel a létező nem lehetséges pusztán okozatként, hanem a „világrajövetelre”. Aki világra jön, az maga is láthatóvá válik, de nem mert megszületett, hiszen egy képet sem pusztán amiatt látunk meg, mert a festő megfestette, hanem mert fény vetül rá, enélkül pedig semmi megfestettet nem láthatnánk meg, sőt nem is lenne semmi megfesthető. De a fény vagy a nap mégsem tekinthető a kép okának, hanem létrejövése lehetőségének, amiképpen a világ a világba érkezőnek nem a létezés okaként, hanem létezése lehetőségeként adódik. Világra jönni inkább olyasmi, mint világot látni, de ez nem a létezők sokaságának szemrevételezésében való életmódot, hanem a világlátás lehetőségeként megvalósult létet jelent. Aki lát, az nem pusztán *valamit* lát, hanem a látásban leli meg életét. Aki a világra jön, az a világban találja magát és az életet, nem pedig valahol máshol, mivel erről a „máshol”-ról semmi lehetőséget nem tudna mondani. A világ nem az, *amit* megvilágít, hanem az, *ami* világít és világgá tesz. A világra jövőt a világ megajándékozza a világgal, azaz a létező lehetőségessé válásával és a világban való szabadon engedésével. A *világlás* ugyanaz a világra jövőnek, mint a világot látónak a *láthatás*. A világra jövő úgy illeszkedik a világhoz, mint bármely létező ahhoz a lehetőséghez, hogy lehet, és a világot tekinti annak alapulvételeként,

hogy jöhetett. A világ így sohasem valamely meghatározatlan tágasság, amihez mindaz hozzátartozik, amiről van tudomásunk, és az is, amiről nincs, hanem mindazoknak a világa, akik a létezőt ebben a világban lehetségesként gondolják meg, és ehhez a lehetőséghez illesztik és tartják oda magukat.

A fény általi világitás láthatóvá tétel, a világban való elmélkedő életmód pedig a világban látható és észrevehető dolgok önnön lehetőségességükhöz, vagyis a világhoz való odaillesztését jelenti a megértésben. De mielőtt még ez az odaillesztés mint megértés fölmerülne, a megvilágítottság a megvilágítottak számbavehetőségét helyezi kilátásba. A kilátásba helyezés egy jövőbeni műveletet takar: ami már meg van világitva, azt még ezután kell számba venni. A számbavétel köznapi értelme nem annyira megszámlálást, s még kevésbé valami megszámlándót jelent, hanem inkább azt, hogy „számolunk vele”, mintegy figyelembe vesszük a számolás lehetséges nézőpontjaként. A számbavétel egy tudomásulvételt takar, aminek fényében majd a tényleges megszámlálás megtörténhet. A világ számbavétele nem azt jelenti, hogy a számok és mennyiségek absztrakt rendszerével számoljuk ki a világ mértékét és mennyiségét, mert abból szükségszerűen a világ megszámlándóként való eltárgyasítása és a hasznóvétel alapján való haszontalanná tétele, végső soron pedig elhasználdása következik. Ha ellenben a világgal és nem a világot számoljuk, az éppen azt jelenti, hogy a világot tekintjük annak a mértéknek, aminek szempontjából majd ténylegesen számolunk és mérünk. A világban létezők megvilágítottsága azonban, amennyiben még nincsen számba véve, vagyis a világhoz mint lehetőséghez hozzámérve és -illesztve, a létezők egyszerű szabadonengedettségeként és a szabadban való fennállásaként adódik. A létező itt csak meg van világitva, szabadon van engedve, de még nem jutott sajátos meghatározottsághoz, még nem tártuk föl, hogy a szabadon álló mihez illeszkedik. A szabadban kint álló azonban mégsem teljesen meghatározatlan, hiszen megmutatkozik önnön láthatóságában, ami elhatárolja és kiszabadítja őt a láthatatlanból és a fénytelenből, mivel a világosság a fénytelenben fénylik föl az attól való elhatároltságában. Ennek a szabadon kint álló létezőnek a sajátos meghatározatlan határoltsága így a fénytelenből és a láthatatlantól elengedett szabadonlétként jelentkezik. Amit tehát még egy ezután lehetséges megszámlálást megelőző számbavétel során számba kell vennünk, az ennek a létezőnek a szabadsága.

Ha a megvilágítottak szabadon állását mint a létező lehetőségességét vesszük szemügyre, a számbavétel azt jelenti, hogy a megvilágított szabadban kint állást tekintjük mértéknek, s így az elsődleges mérték és minden dolgok mértéke, s amiben minden lehetőségessé válik, az korántsem az ember, hanem az embernek magára vonatkozóan is éppen abból kell mértéket vennie, amit saját életmódja következtében önnön lehetőségeként feltárt, s ami nem benne áll fönn, hanem amiben maga is mint *biosz theórétikosz* egyáltalán lehet. Így az, aminek szabadságát mértékül vesszük, nem az ember, hanem a világ szabadsága mint az ember lehetőségessége. Számolnunk kell azzal, hogy a világ mint világ szabad, míg az ember sohasem az, pusztán mértékül veszi a szabadságot létezéséhez. Ha a város, amelynek törvénye nem önmagából áll elő és nem is diktátumként veszi át mástól magának mértékül a törvényt, hanem a törvényből, ami a létezés lehetőségessé vált megalapozottsága, akkor ez a város kint van a szabadban, egyszóval szabad. De a város nem a világ, pusztán mértékül

és törvényül veszi magának a világ szabadságát. Ez a törvény a világot, amelyből mértéket vett és amely a városon kívül esik, nem tekinti a senki földjének, amit gátlástalanul meghódíthat, s nem tekinti felszabadítandónak sem, mivel az, az *apoikia* szabadsága szempontjából, nem a világ, hanem egy másik város törvényét venné mértékül, ami a város szolgátságát helyezné kilátásba. Az *apoikia* szabadsága csak saját törvényei alapján lehetséges. Éppen ott a legnagyobb a rablás és a világ javaival történő garázdálkodás, ahol a világot nem szabadként, hanem a senki vagy a mindenki közös földjeként tekintik, s ahol az emberről magáról vett mérték szerint mindenki szabadon és törvénytelenül birtokolhat vagy rabolhat. Ha azt, amit manapság köztérnek, közvagyonnak, közügynek szoktunk nevezni, a vezetők és az állampolgárok mifelénk unos-untalan nem tévesztenék össze a senki vagy a mindenki terével, vagyonával és ügyével, hanem annak a *szabadnak* tekintenék, amiből a törvény a mértékét veszi, akkor a jog és a politika tudománya talán elindulhatna az igazságosság és a törvényesség útján, és nem maradna meg tolvajtudománynak, amiként ma leledzik.

IV. Az első filozófia szerint a törvény csak akkor igazságos, ha alap és határ, pontosabban városfal. A városfalat az őrség képviseli, az *Állam* filozófiájában az őrség vezetői a filozófusok. Ebben a diskurzusban a filozófus tevékenysége nézőpontunk szerint két alapvető meghatározottsággal rendelkezik. 1. Az első meghatározottság értelmében a filozófia a haszontalanság tudománya: „Eszerint, ha például a kacort csupán megőrizni kell, hasznos lehet az igazságosság – akár a közösségnek, akár a magánembernek –, de ha használni kell, már csak a szőlőműves tudománya” (*Állam*, 333 d). 2. A második meghatározottság a két alábbi meghatározás összefüggéséből adódik: a) „S a tudás – természetének megfelelően – a létezőre vonatkozik, annak a megismerésére, hogy a létező van” (477 b); b) „Aki pedig mindenben magát a létezőt kedveli, azt filozófusnak (bölcsestszeretőnek), nem pedig filodoxusnak (véleményszeretőnek) kell neveznünk” (480 a).¹

Amiről tehát az első filozófia mértéket vesz saját létezésén elmélkedve, az a szabadság, melynek értelmében a létező lehet. Ha mármost a filozófus tevékenysége Platónnál ehhez képest megőrzésként van meghatározva, amely ugyanakkor minden egyéb tudományos tevékenység feltételeként jelenik meg, akkor az igazságosság mint megőrzés a szabadság megőrzését tűzte ki céljául. De a szabadságot úgy határoztuk meg, mint a létező önnön lehetőségességéhez való oda-illeszkedését, eszerint az igazságosság őrzésként a létező önnön lehetőségességével mint világgal való illeszkedésének a megőrzése. Ez a megőrzés ugyanakkor haszontalan cselekvés, mivel csak megtartja azt, ami illeszkedik, ugyanakkor elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyéb tudományok, például a szőlőművésé, a megőrzött és lehetőségességében megtartott eszközt a maga számára haszonvétel gyanánt újra és újra kézbe vehesse. De mivel a tökéletes állam platóni filozófiája szerint az államban akkor lehet biztosítva az igazságosság, ha a szőlőműves csak szőlőműveléssel, a kereskedő csak kereskedéssel, a

¹ Az idézetek az alábbi kiadásból: Platón, *Összes művei II*, Budapest, Európa, 1984, ford. Devecseri Gábor et al.

korsárfonó csak és kizárólag kosárfonással foglalkozik, amiképpen a filozófus sem lehet egyszerre szőlőműves és az igazság szemléelője (475 e) egyszerre, így az igazságosság az államban nem lehet egyetlen tudomány szakterülete, hanem az az alap, amelyen az egész struktúra fennáll, sőt bizonyos értelemben maga a struktúra mint a szabadság éppen csak ekként való lehetőségessége jelenti az igazságosságot. Ha mármost az államot nem őrzi meg a filozófus annak lehetőségeként, hogy a szőlőműves vagy az ács kézbe vehesse az épen megőrzött szerszámot, akkor az állam a szőlőműves létének lehetőségét számolja föl. Az igazságosság mint megőrzés tehát annak őrzéseként határozódik meg, ami önmagában mint őrzés semmilyen hasznot nem képvisel, de aminek megőrzése hiányában a hasznos és praktikus tudományok sem őrizhetik meg tartósan létüket a lehetőségességben. Platón végső következtetése szerint a megőrzés mint a filozófus cselekvése tulajdonképpen csak abban az esetben válik haszontalanná, ha nem láthatja el az igazságosság megőrzőjeként, vagyis az állam igazságosságra alapozódó törvényeinek őreként a maga feladatát.

Mármost közelebből vizsgálva, s feltéve a filozófia haszontalanként való állami felhasználásának lehetőségességét, miképpen lehet felelős az igazság őre a kacor megmaradásáért a szőlőműves kezében? Ez a lehetőség az ideális államnak mint formának *eidetikus okságából* adódik. Az állam mint forma vagy alak (*eidosz*) annak ideáját és mintáját nyújtja, amiképpen a szőlőművesesség mint tevékenységforma lehetőségessé válik. Ámde az igazságosság nem ugyanúgy adódik a szőlőműves és az állam esetén, mert míg a szőlőműves tekintetében saját tevékenységformájának megőrizhetőségét, addig az állam tekintetében annak sajátos formáját és alakját, tehát bizonyos értelemben a különféle rendek, tevékenység- és életformák egymáshoz való viszonyát, illetve ezek lehetőségességét jelenti. A filozófus az igazságos állam formájának őreként azt vigyázza, hogy a szőlőműves az maradjon, ami, s ne kényszerüljön más tevékenységre. Mivel államforma és tevékenységforma viszonya nem egy szimmetrikus tükörstruktúra abban a tekintetben, hogy mit jelent számukra az igazság, ez biztosítja, hogy állam és tudomány között ne legyen áthidalhatatlan szakadék (*khóriszmosz*), mivel az idea mint alak annak formájaként mutatkozik, amit a szőlőműves tevékenységének nevezünk, forma és tevékenység viszonya pedig illeszkedésként. A szőlőműves tevékenysége akkor illeszkedik az államformához, ha az állam formája lehetővé teszi a szőlőművesnek szőlőművesként való megmaradását. De azt is mondtuk, hogy a filozófiának, ha most már nem pusztán önnön lehetőségességében élve tartózkodik a világban, hanem az igazság őrzőjeként hasznossá kívánja tenni magát az államban, akkor a többi tudományoknak a világban való szabad lehetővé válását kell megőriznie. Márpedig a szőlőműves, az ács vagy a kereskedő szabadsága nem azt jelenti, hogy szabadon végezheti azokat a tevékenységeket, amikhez egyáltalán nem ért – akár azért, mert az állam igazságtalansága vagy egyéb körülmények lehetetlenné teszik megmaradását akként, ami, akár azért, mert saját magáról mint emberről véve mértéket a szabadsághoz válogatni akar a szabad lehetőségek tárházából –, mivel a szőlőműves, az ács vagy a kereskedő szabadsága a mondottak alapján abból határozódik meg, hogy szabadon megmaradhat önnön lehetőségeiben, és az állam hamis törvényei, a hatalom vagy a hírnév utáni vágy nem úzi ki abból, amiben létezőként lehetőségessé válik. A szőlő-

műves számára a szőlőművelés nem cél, amit még ezután kell elérnie, de amihez valami másik úton is elérhet, mert ez képtelenség, hanem lehetőség, amiben sajátos méltósággal rendelkezhet és lehet. A szőlőműves szabadsága továbbá, amennyiben a szabadságot konkrét térvonatkozásával együtt ragadjuk meg, azt is jelenti, hogy az, amit az ő kötelességének nevezhetünk, ahhoz a konkrét térbeli világhoz való kötődés és szabad illeszkedés, ahol a föld megművelésével, az eszközök rendeltetésének megőrzésével és legjobb szakmai tudásával lehetségessé válik, s amennyiben elszakad önnön lehetőségeitől, szükségyszerűen ellehetetlenül.

A törvény ilyen értelme, amely tehát egy *belső kötés* ideális alakjával bír, nem egyezkedés és beszélgetés eredménye, mint a római *lex*; nem szerződés mint őslakos és a hódító vendég közti kontraktus, hanem alapítás, s az emberi viszonyok külsődleges szabályozása helyett emberi kötések megalapítását tűzte ki céljául. Az alapítás azonban nem egyszersmind létrehozás, mivel alapításon egy tevékenységforma vagy életmód lehetségességében való megalapozását és abban való megőrzését értjük. Az így együtt élő emberek társasága, már ha egyáltalán létrejöhet, nem a polgárok egyenlőségének vagy egyenlő szabadságának elvén nyugszik, hanem *belső kötés*ként sokkal inkább például a filozófus és a szőlőműves közti *barátság* jellegével bír. Mivel az ilyen kötés egyszerre alap, de fal is, elvileg nem terjeszthető ki a végtelenségig, mint a szerződések hálózata, mivel nemcsak az önmaga, hanem a saját törvénnyel és sajátos *belső kötéssel* rendelkező másik város falaiba is beleütközik. A *barátság* mint a törvény általi szabad lehetővé válás megőrzésének köteléke és biztosítéka egyúttal sajátos vallási jelleggel bír, s mivel a törvény határként egy másik város szabad lehetővé válását az ő saját törvényes lehetőségében is megőrzi és biztosítja, a *barátság* az első külpolitikai faktum. A *barátság* mint a másik szabad lehetővé válásának megengedése és megalapítása csak ott lehetséges, ahol a törvény nem szerződés és szövetség, hanem határmegvonás. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a vendégbarátság (*xenia*) mint vallási intézmény a különböző politikai alkotmánnyal és államformával rendelkező államok között éppenséggel a totális háború, vagyis az ellenfél totális megsemmisítése elleni egyetlen biztosíték. Homérosznál a különféle politikai és katonai szövetségek *ellenére* az egyén *saját hatáskörben* visszavonulhat a háborútól, amennyiben az esetleges érdekek szerinti katonai és külpolitikai szövetségek két vendégbarátsággal biztosított felet kényszerítenének egymás elpusztítására, mivel a *barátság* mint a lehetővé válás szabaddá tétele egy másik számára felülír mindenféle háborút. A háborúban való szabaddá tétel itt sohasem adódhat egy nép törvénytelenység alól való felszabadításaként, hanem földjének, alkotmányának és történelmi létlehetőségének megengedéseként és meghagyásaként abban, amit ő alkotmányában mint létének lehetővé válásában saját maga kell megalapozzon. Csak ez a szabadság az, ami létének lehetőségeihez való odatarthatóként határt szab a szerződészerű szövetségeknek, a viszályt soha, csak a különbözőségeket és a létlehetőségeket megszüntető látszatalkotmányok és csinálmányok fölösleges burjánzásának az egyenlőség eszménye nevében. Az, amit az egyenlőség nevében egyetemes emberi jogokként manapság beígérnek egy hadüzenet nélküli permanens háborúban, csak egy nép történelmi, szellemi, gazdasági stb. lehetőségeihez mérten, önnön lehetőségeinknek mint

szabadságunknak mértékül vételeként és számbavételeként teljesülhet be. S világos, hogy noha jogaink talán egyenlőképpen vannak garantálva, történelmi, gazdasági, kulturális stb. lehetőségeink korántsem azok.

V. Az első filozófiát előbb létezettségének hihetlenségén való csodálkozó elmélkedésként és az ebben a lehetőségben való életmódként határoztuk meg. Ez a filozófia utóbb egy lehetséges állam megalapozásaként és az ebből következő életösszefüggéseknek a számbavételeként tűnt föl, miközben azt kutattuk, hogy adott lehetőségek között, vagy inkább adott lehetőségeiben miképpen lehet egy filozófia mint életmód más életmódok megalapozásaként és szabad lehetőségeinek biztosításaként, illetve védelmeként egy államban és az államok között. A filozófia egy állam filozófiájaként időközben válaszüthöz érkezett. Az a megállapítás, hogy az első filozófia, egy lehetséges interpretáció szerint, válaszüton áll, a filozófiát máris *úton levésként* értelmezi. De merre tart az, aki így beszél? „Egyedül a dialektika módszere halad tehát így – elvetve a feltevéseket – a kezdet felé, hogy így szilárd legyen; a léleknek a barbárság pocsolójába alávetett szemét pedig lassanként húzza és vezeti felfelé, s közben munkatársul és segítőül felhasználja az említett művészeteket...” (533 d).

Ha a filozófia válaszüton állhat, s nem csak egy út lehetséges a számára, mégpedig éppenséggel a lehetővé válás útja, akkor még az is lehet, hogy a filozófia korántsem a kezdet, hanem a vég felé, vagyis a lehetetlenné válás felé közelít. Hiszen ha valaki elérkezhet a kezdethez, vajon marad-e még számára valami lehetőség? Azt mondtuk, az első nem a kezdet. Vajon a filozófia most az elsőhöz mint lehetőhöz, vagy a kezdethez mint lehetetlenhez jutott közel? *Egyedül a dialektika útja vezet: a kezdethez.* Van az út mint *úton levés*, és van *egy felé, a kezdet felé*, ahol a kezdet: vég. Ha két út van, akkor az egyik az út, a másik a vég, vagyis út – mégiscsak egy van. Ezt most így mondjuk: *egyedül az út vezet.* Az út vezet, mivel a módszer itt út. Ahhoz, hogy ezt belássuk és megelégedjünk vele, majd megtárgyaljuk, előbb azt kell megbeszelnünk, hogy mi az, amihez el lehet érkezni, vagyis hogy mi a *kezdet*.

A *kezdet*, amihez el lehet érkezni előbb így határozódott meg: *annak tudása, hogy a létező van.* Ehhez eljutni úgy lehetséges, hogy a filozófia megmarad haszontalanként, ám ő maga felhasználja „az említett művészeteket”, például a szőlőművészt, de főként a matematikusét és a zenetudósét, s ha mindezeket egyetlen dallamba komponálta, s ha mint út a végéhez, vagyis a *létezőhöz* jutott, elkezd énekelni. „Nem ez-e hát, Glaukón, az a bizonyos dallam, amelyet a dialektika játszik”, amikor elérkezik „az ésszel felfogható dolgok végére”? (532 a, b) *Az, hogy a létező van,* egyszersmind az ésszel felfogható dolgok vége. Tudniillik a *létező az Állam* filozófiájában – szemben azzal, ami keletkező és elmúló, s mindazzal, ami látható, hallható, tapintható, vagy pusztán csak értelmes, vagy vélekedés – akként mutatkozik meg a dialektikus ész számára, mint ami örökkévaló. Ha az egyedüli létező az örökkévaló, akkor mindaz, ami életmódként, törvényként, államként, barátságként önnön lehetőségében megőrződhet, minden hasznával és haszontalanságával együtt valami olyasmi pusztán, ami *nem igazán* létezik. A filozófia, ha eddig a lehetséges élet hasznavehetetlen filozófiája volt, most azzá válik, ami felhasználja a *nem igazán* létezőkről való tudást ahhoz, hogy mérhetetlen haszonra tegyen szert a *létező* közelében,

és önnön végéhez érkezte elmenjen zenésznek vagy költőnek. Másképpen: a metafizika mint filozófia valami más már, mint amiben lehetővé vált, tudniillik költészet, aki tehát mindenben a létezőt, vagyis az örökkévalót kedveli, az nem a filozófus, hanem a költő, s ki tagadhatná, hogy ez a meghatározás jobban is illik egy költőre, aki az ésszel felfogható dolgok végein valami esztelenséget, bár korántsem valami teljesen értelmetlent és haszontalant művel.

De ha azzal „a bizonyos dallammal” együtt, amelyet az ész a felfogható dolgok végein a létezőn, miként egy örökkévaló hangszeren játszik, a költőt valóban magára hagyjuk az út mentén, a filozófusnak *dialektika és metafizika hiányában* már csak a pusztá út marad. Ha az út, még ha semmiféle mankó vagy közlekedési eszköz hiánya ellenére is, de *marad*, az azt jelenti, hogy az út megőrződik mint maradandó. Az út maradandósága, ha azt sem a dialektika, sem a metafizika nem őrzi meg, és az utat nem az őrzi, aki az úton van, mégis megmarad, akkor ez az út pusztá lehetőségként marad meg, vagyis önmagának mint lehetséges útnak a lehetőségességében megőrződik, és elkerüli azt a szakadékot (*khóriszmosz*), amelyben a dialektika és a metafizika a veszendőbe ment. De ha a dialektika a veszendőben elveszett, akkor megszűnt annak a lehetőségeként és alapjaként létezni, amiben a többi művészet és tudomány alapozásaként, lehetőségeként és téloszaként a kezdethez vezető út gyanánt tűnt fel. De ezzel együtt a többi tudomány, például a genetika, a magfizika, a mikrobiológia vagy az űrkutatás a filozófiához képest különféle utakon jár, és ezen utak lehetőségei nem alapozódnak meg egyazon lehetőségességben, ahogyan az első filozófiában a *biosz theóretikosz* mint a többi életmód alapja és szabadságának biztosítása határozódott meg. Vajon valóban így van-e?

Ha egyedül az út vezet, e minden mankótól megfosztott beszéd szerint a filozófia mint életmód olyan úton levés, amely nem visz magával semmit, hiszen mint első filozófia abban a lehetőségben határozódik meg, hogy pusztán csak úton lehet, noha nem akar sehová sem megérkezni. Ha a filozófia a lehetőséget összetéveszti a télosszal, és nem a lehetségesből, hanem a célból vesz mértéket, akkor mintegy elhasználja a lehetőségeit. De ha megmarad a lehetséges út filozófiájaként, talán mértékül szolgálhat azoknak a tudományoknak, amelyek a maguk területén szintén úton vannak, nem valamilyen, a természetben már meglévő téloosz és a természet vagy az ember jobb megismerése felé, hanem az ismeretlenben és az eddig még lehetetlenben. Az út így az ismeretlenben és a céltalanban való járást vezet, s mint ilyen, nem pusztán a leghetőséget veszi mértékül, hanem azzal is számol, ami lehetetlen, azzal tehát, hogy a lehetetlen, noha lehetetlen és valami nem megismert, mégis számba veendőként adódik. Ha föltesszük, hogy *van valami*, ami lehetetlen, s az úton levés ezt hagyja jönni, akkor azzal találkozik, ami nem szabad lehetőségeiben és az ember által megengedetten, hanem áttekinthetetlenül jön, s ugyanakkor megalapozhatatlan önnön lehetőségeiben, mert nem illeszkedik ahhoz a lehetőséghez, hogy szabadon jöhet.

Ha a mai tudomány a lehetetlent engedi jönni, az csak úgy érthető, hogy a *most még* vagy az *egyelőre még* lehetetlenről van itt szó. Lehetőséget hozni létre, szemben a hagyományos természettudományokkal, tehát azt jelenti, hogy az egyelőre még lehetetlent engedni jönni. Az ilyen tudomány, szemben a történelemmel, saját magát a jövőre vonatkoztatja, ilyen értelemben tehát

jövőtudomány. Csakhogy a jövőtudomány, ha így a jövőre vonatkozik, éppen azzal számol, ami még egyelőre kiszámíthatatlan, vagyis olyasmivel, ami a történelemtudományokban is akarva-akaratlan folyton fölüti a fejét véletlenek vagy más, az adott jelenbeli horizontból előreláthatatlan bonyodalmak és reakciók formájában, bármennyire is törekedjen a dialektika vagy a szellemtörténet az ilyenek kiküszöbölésére. Ami a történelemtudomány számára a lehetséges összefüggések és értelmezések horizontjaként a számba vehetőt és leírható jelententi, az a jövő tekintetében a *tervezhető*, ám mindkettő szembeesül a lehetséges értelmezések és a jövőben lehetséges tervek kalkulálhatatlan fölöslegével, amit egyelőre még nem tud elgondolni mint lehetségeset. De a jövőtudomány éppen abban a törekvésében specifikus, hogy ki *akarja* szűrni a jövőből a kalkulálhatatlant, míg a történettudomány kénytelen ráhagyatkozni a lehetséges értelmezésekre. Szigorú értelemben a jövőtudomány tehát nem pusztán jövőtervezés mint lehetséges forgatókönyvek előgyártása, hanem túl akarja tudni magát a jövőn, amennyiben onnan még valami váratlan érkezik. A leghétköznapibban ez azt jelenti, például a nevelés szempontjából, hogy ma kell megtanulnom egy ma még előre sem látható feltételek között lehetséges életet, ami mindazt lehetetlenné, legalábbis érvénytelenné teszi, amiként ma élek. Abban, hogy a jövő ilyen módon rám támad, saját jövőbeni létem lehetőségét, illetve/vagy lehetetlenné válását ígéri be ez a tudomány. Az a mód tehát, ahogyan ma lehetővé válok, nem a jelenbeli, hanem jövőbeni lehetőségeimre vonatkozik. De ha ez a végtelenségig így megy, ahogyan ez a tudomány hirdeti, akkor tulajdonképpen sohasem válok lehetővé, hanem mindig csak egy jövőbeninek a lehetősége maradok, mivel a jövőre vonatkozás felfüggeszti a jelenvalót, ami így sohasem tűnik teljesen valóságosnak és önmagából vagy a múltból igazolhatónak. A jövőről való tudás ennek tetjében időhiányként jelentkezik, mivel egyre kevesebb időm van egyre több információt gyűjteni arról, ami máris itt van és rám támad. (Voltaképpen ez a paradoxon hívja életre a kibernetikát, amely ma mint kibertér a jelenbe elért jövők tereként adja magát.) S mindeközben az effajta tudományos megismerés, miként Marx ígérte, maga is termelésként, a jövő tervezés által való megtermelésésként tűnik föl. Éppen az ezektől való félelem szokta megnehezíteni a korszerű pedagógiák és a legmodernebb (vagyis holnap már elavult) életvezetési receptek bevezetését.

VI. Ha mármost ezeket a feltételeket tekintjük azon felhívás alapjának, amely a társadalomtudósok felől jön, miszerint életmódváltásra van szükség, akkor a filozófiának mint egy életmódban lehetővé válnak el kell fogadnia a felhívást annak megalapozására való felkérésként, amit a maguk területén a társadalomtudományok nem tudnak kielégítően megalapozni. A társadalomtudományok éppen azért képtelenek egy ilyen életmód megalapozására, mivel csak az életnek egy-egy specifikus területét ragadják meg, például annak társadalmi, ökológiai, kommunikációs stb. aspektusát, de nem rendelkeznek egy általuk sürgetett életmód holisztikus nézőpontjával mint lehetőséggel.

Ez az életmód tehát abból határozódik meg, hogy a jövőben válik lehetségessé, mégpedig egyelőre kalkulálhatatlan feltételek között. Ami *felé* a jelenlegi filozófia mint életmód úton van, az a jövő, de ez a „felé” nem képes egy meghatározott célban stabilizálódni, mivel az éppenséggel nem egy meghatározott

célként, hanem *egyelőre még lehetetlenként* adódik. A lehetetlen itt olyasmi, amit nem tudunk megszámolni és lemérni, pusztán számolunk vele.

De ha a filozófia mint úton levés a lehetetlennel való számolás, s nem a lehetetlen *felé* való járás, akkor már eleve számol a lehetetlennel, s nem engedi azt rettenetként jönni, hanem helyet készít és tesz szabaddá a számára. A lehetetlen számbavétele az élő számára *értelemhiányként* és annak fölöslegeként jelentkezik, ami már előre meg van tervezve. A lehetetlen így nem elsősorban annak ellehetetlenülése, ami most még lehetséges, hanem valami, ami fölöslegként túlcsondul az adott lehetőségeken, ennél fogva sohasem válhat ténylegesen is lehetővé, mert akkor már nem az lenne, ami. Az *értelemhiányt* mint fölösleget – amit semmilyen pluszinformáció nem képes kitölteni, mivel az szükségszerűen valami megint csak kalkulálható vagy újrakalkulálандót, tehát egy újabb lehetséges forgatókönyvet helyez kilátásba – az, aki úton van a jövő felé, saját magában ismeri föl.

Ami a jövő tekintetében lehetetlen, az úton levőben értelemhiányként jelentkezik. Ugyanakkor az, hogy a lehetetlen mintegy kilátásba van helyezve, azt jelenti, hogy a jövőben, amikor a lehetetlen majd jön, az értelemhiány mint üres hely betöltődik. De mint láttuk, ez az életmód mindig csak egy még későbbi jövőben válik lehetségessé, és éppen ebben a *jövőbeniben* alapozódik meg, ennél fogva a hiány betöltődése mindig csak lehetséges, de sosem valami megvalósult és ténylegesen is kiegyenlített, megszüntetett és megismert. A jelen feltételek között élő így pusztán csak *kiteszi* magát a lehetetlennek és az ellehetetlenülésnek, s életmódként ebből a kitétségből határozódik meg. Az értelemhiánnyal mint valami magunkban fölfedezettel és végtelenül fölöslegesen halmozódóval való szembesülésben, ami így saját magunkkal való szembesülés, találja meg értelmét az a kijelentés, hogy a mai tudomány által meghatározott feltételek szerint nem pusztán a lehetővé váltat, hanem a lehetlent is, aminek ki vagyunk téve, számba kell vennünk. Éppen ezért lesz a lehetetlen nem egyszerűen a lehetőség negációja – sőt elsősorban nem az, inkább annak korrekciója mint hiánykitöltés, ami ugyanakkor pozitíve sosem lehet –, hanem annak fenntartására és nézőpontként való számbavételére való hívás, hogy a *lehetségeseken felül még valami lehet*.

Mivel az értelemhiányt az ember saját magában találja, annak lehetősége, hogy a lehetségeseken felül, mintegy fölöslegként, még valami lehet, maga az ember lesz. Az az életmód, amiben a mai ember a tudományok meghatározta feltételek között meghatározódik, nem pusztán azon való csodálkozás és elmélkedés, hogy ő maga „van, mert lehet”, ahogyan az első filozófiában, hanem annak fölismerésében való életmód, hogy ő maga is valami eddig, és *most is még lehetetlennek a lehetősége*, az az üres hely, ahová valami lehetetlen majd betöltődik, de ahová emberi számítás szerint, vagyis amíg az ember ebben az életmódban leledzik és határozódik meg, ez a betöltődés csak egy üres hely fenntartásaként, tehát nem tényleges betöltődésként válik kalkulálhatóvá.

Ha igaz az, hogy a lehetetlen mint rettenet és áttekinthetetlen az univerzumból érkezik – univerzumon itt, mintegy közelítően, azt értve, ami nem a természetből, nem az ellenségéstől és nem a törvény nélküli felől, hanem az idővel és az időben jön – egy szabaddá tett és megüresített helyre, akkor ez az életmód mint az úton való várakozás feltételhez kötött. Ezt a feltételt a mai tudomány akkor teljesíti, amikor bármennyi lehetséges terv vagy akárhány lehetséges tör-

ténelem és forgatókönyv ellenében is fönntartja a lehetséges terveken és történelmeken fölül a kalkulálhatatlannak és a fölöslegesnek azt az üres helyet, amit az ember saját magában mint betöltetlent fölfedez. Aki ebben a kitettségben él, s a lehetetlent nem engedi rettenetként jönni, a szentet várja. A *szent* nem teológiai fogalom, mivel ekként sohasem vált ténylegesen megalapozottá, s nem is valami misztikusra utal, hanem filozófiai terminusként annak fölöslegét jelenti, ami most még lehetetlenként jön. De ha a mai tudomány értelmében a jövő mindig már itt van és még sincsen itt, jövőfölöslegként rám tör és elillan, de sosem ragadhatom meg mint alapot, csupán, mint valami veszélynek, kiteszem magam neki és fenntartom azt jövőbeni lehetőségeimre nézvést, akkor a szent is mindig már a közelben ólálkodik, s amikor eljött, már nem az, amiként magát ígérte, és már itt sincs, hiszen mindig újra beigéri magát a kalkulálhatatlanban.

Az, aki helyet készít, helyet hagy, illetve helyet fedez föl magában a lehetetlennek mint szentnek vagy rettenetnek, helyhez köti azt. A lehetetlen így sajátos méltósággal rendelkezhet, mivel a méltóság itt azt jelenti, hogy valami akként, amiként és ahol van, megjelenik vagy éppen kalkulálhatatlanul fölbukkan, úgy és ott nem esetleges vagy figyelembe sem vett, hanem sajátos jelentőséggel bír, azaz *megtisztelt*. A lehetetlen ettől még nem válik áttekinthetővé, esetleg csak hihetővé, mert nem valami számba vett és lehetővé vált, hanem csak várt és kiszámíthatatlanként előre jelzett. De mivel a szabadon hagyott és kiüresített hely nem illeszkedik a jelenlegi térhez és a világhoz mint az ő lehetővé válásához, vagyis olyasmihhez, amihez egy kötelék formájában szabadon illeszkedhet, feltöri a térben és a világban lehetséges egynemű illeszkedést és határt képez abban. Az út mint vándorlás így annak határáként jelentkezik, ami a lehető és a lehetetlent határolja, s egyszerre tartja fent a helyet a rettenetnek vagy a szentnek az érkezéséhez, aminek így méltó helyet biztosít, s ugyanakkor meghagyja lehetőségeiben azt, aki saját magában jönni engedi az univerzum kétarcú vendégét, s aki így fönntartja azt a határt, ami előtt, azt meghagyva, békében elhalad.

Annak, aki ezek között a feltételek között a veszélyeztetettségben él, életmódja végső alapjaként a *bátorságot* tekintjük. A bátorság abban való kintléti és annak való odaadás, ami így a világát veszélyezteti. Ez az életmód ugyanakkor, vele szemben állva, de azt nem elutasítva, abból határozódik meg, ami a mai tudományokban a feltétel nélküli *korszerűséget* követeli. A korszerűség ellentettjének ugyanakkor itt nem a korszerűtlenséget, hanem az annak hiányában ránk támadó *kiszolgáltatottságot* kell tekintenünk. Ami a korszerűsége-re való hívásban az örökös aktivitásra és tanulásra hív föl, megköveteli az adott feltételek által ránk szabott kiszolgáltatottsággal szembeni bátorságot. A bátorság mint a jövővel való fegyvertelen szembenézés, az örökös aktivitással szemben, pontosabban azzal együtt, feltétel nélküli, vagyis nem a veszélyről vett mérték szerinti, stabilitást jelent. De a bátorság nem abban leli alapját, hogy ráhanyaglik egyfajta szalonkonzervativizmusra vagy tradicionalizmusba vonul vissza, ahonnan aztán nem is látható be semmilyen valódi veszély, és ahol nem hallgatható már ki semmiféle felhívás a feltételek által megkövetelt komoly bátorságra és feladatvállalásra, hanem a feltétel nélküli korszerűségben és aktivitásban is megőrződő szabad és önálló szembenézésben azzal, ami a feltétel nélküli bátorságban mint életmódban már eleve legyőzöttnek vagy vendégként ismerősnek és befogadhatónak mutatkozik.



A Cédrus Művészeti Alapítvány és a Napút folyóirat 2009. évi kiírásának mintegy félezer pályázója közül nagyon sokan jelentkeztek több vagy igen terjedelmes munkával; elbírálásukkal az ígért határidőre a szerkesztőség tagjai elkészültek. A közlésre elfogadott próza-, dráma- és dokumentumszövegeket valamint verseket jövő

februári számunkkal bezárólag folyamatosan tesszük közzé a pályázat logójával megjelölten vagy füzetmellékleteinkben.

PRÓZA

Artzt Tímea (fordítás), **Bódai-Soós Judit**,
V. Buzás Andrea, **Fábián Erika**,
Gajdos Ágoston, **Gutai István**,
Györgyi Csaba, **Kő-Szabó Imre**,
Kovács Imre Attila, **Lukács Marianna**,
Mika Gabriella, **Nagy Zopán**, **Nyirfás**
Pyrker Dezső, **Póth Jánosné**,
Széphelyi Ágnes Tünde,
Szilágyi P. Katalin, **B. Tóth Klára**,
Sztakó Zsolt, **Urbán Péter**

DRÁMA

Pruzsinszky Sándor

VERS

Aranyi László, **Bozsoky Erika**,
Bujáki Livia, **Duga Boglárka**,
Gál Erika, **Hétvári Andrea**,
Horváth Ödön, **Mohai Szilvia** (fordítás),
Ócsai Éva (fordítás),
Pšenák Ilona (fordítás),
Rusvay Balázs, **Szilágyi Kinga**,
Varga Borbála

TANULMÁNY, DOKUMENTUM

Bagdi Andrea, **Hétvári Andrea**,
Máté Emese, **Újszállási R. Lajos**,
Szalai Zsuzsanna

Részletek közlésén túlmenően FÜZET vagy KÖNYV formájában is kiadhatónak találtuk, a Napkút Kiadóra bízva megjelentetésük útjának egyengetését, az alábbi kéziratokat:

Balássy Péter (fordítás), **Bérces Ádám** (regény), **Bige Szabolcs Csaba** (fordítás),
Fodor György (fordítás), **Handó Péter** (esszékötet), **Kirilla Teréz** (fordítás),
Mai Antal (tudományos ismeretterjesztés), **Nagy Bernadett** (fordítás), **Novák**
Valentin (verseskötet)

A Cédrus Művészeti Alapítvány nívódíjazottja 2009-ben:

Handó Péter *Lezáratlan szavak* című esszékötetete.

Különdíjasok:

Máté Emese Weöres Sándorról írt nagytanulmánya
és

Pruzsinszky Sándor *A festészet veszélyei* című drámája.

Minden pályázónak köszönjük, hogy műhelyünket munkájukkal megkeresték. Sokat olvastunk. Merítettünk. Fel is fedeztünk. További alkotó kedvet kívánunk! (A szerkesztőség)