

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BUDAIKISZA

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖRÉBŐL

BÍRÁLAT

BOBORY DÓRA GIROLAMO CARDANÓRÓL

TAKÁCS ÁDÁM K. HORVÁTH ZSOLTRÓL

SZABARI VERA –

MARGÓCSY DÁNIEL KÖNYVÉRŐL

KISS FARKAS GÁBOR LÁZS SÁNDOR KÖNYVÉRŐL

MÁRTON MIKLÓS ÉS TŐZSÉR JÁNOS –

AMBRUS GERGELY KÖNYVÉRŐL

VARGA PÉTER ANDRÁS:

HOGYAN ÍRJUNK (MAGYAR) FILOZÓFIATÖRTÉNETET?

SOÓS KÁROLY ATTILA – BALEKVADÁSZAT

SÁNDOR KLÁRA – ÚJ HULLÁM A NYELVÉSZETBEN

SZÉKELY IVÁN – SZÁMÍT, HOL HALSZ MEG?

PROBLÉMA

SZEMLE

ATTILA, A SZÉKELY ÍRÁS, A CSÍKSOMLYÓI MÁRIA, A RÓZSA
ZSIDÓ ÉS ROMA HOLOKAUSZT, INTERNÁLTAK,
HALÁL ÉS TÖRTÉNELEM

HABERMAS A BREXITRŐL

BUCKMINSTER FULLER HAGYATÉKA

MI A PÁLYA?

M E G J E L E N I K

2016. TAVASZ–NYÁR

N E G Y E D É V E N T E

B U I K S Z A

Főszerkesztő: Wessely Anna

Harsányi Tamás (tördelőszerkesztő), Sebes Katalin (szöveggondozó)

A szerkesztőbizottság elnöke: Laki Mihály

Szerkesztőbizottság: Bodnár M. István, Erős Ferenc, Gecser Ottó, Gyáni Gábor, Kálmán C. György, Klaniczay Gábor, Lakner Judit, Madarász Aladár, Majtényi László, Pajkossy Gábor, Szécsényi Endre

28. évfolyam 1. szám 2016. tavasz-nyár

BÍRÁLAT

Bobory Dóra: Egy élet torztükre	Girolamo Cardano: Életem	3
Szabari Vera: Kuriózumok és gyűjtők	Dániel Margócsy: Commercial Visions Science, Trade, and Visual Culture in the Dutch Golden Age	8
Kiss Farkas Gábor: Használati irodalom	Lázs Sándor: Apácaműveltség Magyarországon a XV–XVI. század fordulóján Az anyanyelvű irodalom kezdetei	13
Takács Ádám: Az idő történeti finomhangolása	K. Horváth Zsolt: Az emlékezet betegei A tér-idő társadalomtörténeti morfológiájához	18
Varga Péter András: Hogyan írjunk (magyar) filozófiatörténetet?	Mészáros András: Széttartó párhuzamok Esettanulmányok a magyar filozófia történetéből	23
Márton Miklós – Tózsér János: Eltűnő szubjektivitás	Ambrus Gergely: Tudományos elmefilozófia	29

PROBLÉMA

Soós Károly Attila	Balekvadászat	37
Sándor Klára	Új hullám a nyelvészetben	44
Székely Iván	Számít, hol halsz meg? A post-mortem privacy védelmének esélye Európában és az USA-ban	53

SZEMLE

Sághy Marianne	Bozóky Edina: Attila A hun király és legendái	56
Kis-Halas Judit	Sándor Klára: A székely írás nyomában	58
Sarkadi Nagy Emese	Mohay Tamás: „Istennek kincses tárháza...” P. Losteiner Leonárd ferences kézírata Szűz Mária csíksomlyói kegyszobráról	62

SZEMLE

Kocziszky Éva	Géczi János: A rózsá jegye alatt Goethe, Vörösmarty, Kazinczy, Babits, Saint-Exupéry, Tolnai Ottó Géczi János: A rózsá és jelképei Fejezetek a 17–18. századból Géczi János: Kívül	65
Németh Krisztina	Saad József szerk.: Hortobágy örökségei Kényszermunkatáborok és lakóik nyomában	68
Gulyás Éva	A holokauszt Békés megyei történeteiből A Magyar Nemzeti Levéltár 2014. június 12-i, gyulai konferenciáján elhangzott előadások Szerk. Erdész Ádám, Kovács Tamás	71
Hajnáczy Tamás	Harmat József: Roma holokauszt a Grábler-tónál Székesfehérvári és várpalotai cigányok tömeges kivégzése Várpalotán 1945-ben	73
Prax Levente	Gelencsér Gábor: Forgatott könyvek A magyar film és az irodalom kapcsolata 1945 és 1995 között	75
Komáromy Zsolt	Andrea Timár: A Modern Coleridge Cultivation, Addiction, Habits	76
Lengyel Zsuzsanna Mariann	Király V. István: Death and History	79
MI A PÁLYA?		
Thomas Assheuer	A játékosok lelépnek – Interjú Jürgen Habermasszal	84
W. Patrick McCray	Igésített élet – Buckminster Fuller a XXI. században	88

A *BUKSZ* – *Budapesti Könyvszemle* 27. évfolyamának (2015)
összesített tartalomjegyzéke
(összeáll. Pajkossy Gábor)

BUKSZ szerkesztősége
E-mail <BUKSZ@c3.hu>
Kiadja a Budapesti Könyvszemle Alapítvány.

A *BUKSZ* hálózaton a
<http://buksz.c3.hu>
címen érhető el.

A grafikai-tipográfiai arculatot Pohárnok Mihály és Harsányi Tamás tervezte. Szedte a *BUKSZ*-Stúdió. Nyomta a mondAt Kft., Vác. Felelős vezető: Nagy László

Előfizetési díj évi 4000 Ft. Befizethető a Budapesti Könyvszemle Alapítvány KHB számlájára.
Számlasszám: 10402166-21634716 K & H Bank
A korábbi számaink megrendelhetők a www.konyveslap.hu oldalon.

ISSN 0865-4247

Girol
Fordí
Gond
280 o

A
szöve;
talán
dés. l
előszö
len, n
Mint
vére é
lélekk
benne
ban, h
testi e
igazsá
egyért
szakd
tem, c
voltar
beszíp
művel
ponto
tanul
lihiszt
Ma
zációs
témák
a szék
a mág
nek so

1 ■ A
Works
Camb
2 ■ M
Cardar
Press,
3 ■ E
and Se
of Mec
Unusu
A. E. E
Renaís
4 ■ F
1700. I

arra az előfeltevésre épül-e az, amit a könyv a versek és az elmélet viszonyáról mond, hogy a költészet igazabb, mint a filozófia? (És ha tekintetbe vesszük azt is, hogy az esztétika ideológiakritikai diskurzusa, amelyre a könyv támaszkodik, épp egy liberálisnak nevezhető művészet- és kultúrafelfogással szemben fejezett ki többek között etikai aggályokat, vajon a művészet és teória viszonyának ezen implicit megítélése nem azt sugallja-e, hogy a könyv érvelésének olyan előfeltevés is része marad, amelyet a modernitás és a modern kultúrafogalom genealógiájának éppen hogy láthatóvá kellene tennie?)

Sietek hozzátenni: a könyv célja nem az, hogy értékítéletet alkosson, eljárása mindenhol elemző és nem ítélező, nem száll sikra valamilyen politikai vagy morális meggyőződés mellett. Saját orientációját ebben a politikai értékítéletekkel mégis gyakran átítatott kritikai kontextusban nem is könnyű kitapintani. Talán ebben és más tekintetben is könynyebb dolga lett volna az olvasónak, ha a szerző jobban kibontja annak a kritikai gondolkodásnak az elemeit, amelyre támaszkodik. Például a „kanti” jelző vagy az „esztétizálás” fogalma olyan gyakorisággal fordul elő minden további magyarázat nélkül, ami sokak számára megnehezítheti a könyv olvasását. No persze minden tudományos szakmunka sajátja, hogy az olvasók csak sok előzetes ismerettel felvértezve élvezhetik (nem véletlenül írt olyan sokat Thomas Pfau – teszem hozzá, az érthetlenség határait súroló tömörséggel – a specializálódásról és a professzionalizálódásról mint a modernitás tudásszerkezetének ismérveiről); és az is világos, hogy a könyv egy bizonyos kritikai nyelv és gondolkodás kontextusába illeszkedik, és így felesleges szócséplésnek hathat mindent az elejétől elmagyarázni. Mindezt belátva is megkockáztatom azonban, hogy nem megy a tudományosság rovására egy kicsit több didaxis, mint amivel itt találkozunk. Talán főként azért, mert a könyv néhol bizonytalanságot mutat abban, hogyan fogalmazza meg viszonyát az önmaga által adresszált kritikai diskurzushoz, például amikor nem egy ízben azt fejtegeti, hogyan tér el az ebben a diskurzusban elfogadott vé-

leményektől, ám azután mégis rájuk építi érveit.

Mindez azonban mit sem vesz el a könyv gondolati gazdagságából, melynek az is jele, hogy a saját állításain kívül eső spekulációra is alkalmat ad. Számomra különösen érdekes eredményei vannak itt például annak a felfogásnak, amely szerint a szimpátiára alapozott etikában a figuráció válik morális normává, és így a szimpátia elmélete eltávolodik a dolgok dologszerűségétől, metaforizálja őket, „esztétikai” távolságot helyez a fájdalom, az erőszak, a halál valóságos, literális volta és a figuráció révén az ezek szublimációjaként megjelenő nevelődés közé. A *Rege a vén tengerészlőről* című vers például azért ássa alá Coleridge elméleti megfontolásait, mondja Timár Andrea, mert olyan együttérzést mozgósít, amelynek nincs szűksége a tapasztalat metaforikus helyettesítésére. Mindez annak az angol romantikus költészet szakirodalmában sokat hangoztatott gondolatnak a fényében érdekes számomra, hogy szemben Wordsworthszel, Coleridge soha nem tekintett el a nyelv inherensen figurális voltától, és ennek fényében kritikusan nézte a Wordsworth által keresett „természet nyelvét”, sőt, Coleridge számára a természet is megmaradt mindig figurálisnak. Vagyis, van a kritikának egy olyan szála, amely Wordsworth azon illúzióival szemben, hogy a közvetetlen tapasztalat megszólaltatható a természet nyelvén, Coleridge-ot úgy állítja elénk, mint aki tisztában van ennek illuzórikusságával. Erre a gondolatra a könyv válasza, hogy igen, Coleridge számára a moralitás, a kultiváció és a nemzetformálás nincs meg figuráció nélkül, ám ez (szemben az említett kritikai nézetekkel) nem annak köszönhető, hogy Coleridge megelőlegezi a modern gondolkodás számos belátását, hanem konzervatív etikájának a megjelenése. Vagyis ezen a ponton az e költőket más aspektusokból ismerő olvasó számára a könyv radikálisan átír olyan kritikai véleményeket is, amelyekkel nem is foglalkozik, mert kívül esnek a témáján. Az ilyen gondolatébresztő összefüggések lehetőségét csak igazán jó könyvek kínálják.

Azon túl, hogy sok humántudós és a korszakkal foglalkozó irodalmár,

esztörténész találhat benne, érdeklődésének megfelelően, gondolatébresztő állításokat, azért is ajánlom ezt a könyvet, mert megbízható útmutatást ad, elegánsan kalauzol Coleridge gondolkodásnak dzsungelében, a gyakorta az érthetlenségig nehéz, sokszor konfúz életmű labirintusában. Mi több, igazi gondolati építményt, komplex és szofisztikált gondolatmenetet épít fel. Timár Andrea meggyőzi az olvasót, hogy gondolati építménye nem önmagáért való, hogy komplexitása nem csapongás, hanem kontrollált gondolati gazdagság, melynek egyes elemei és egésze is releváns tudást kínál. Elképzelhető persze, hogy egyes téglái meginognak majd a további vizsgálódás során, no de ez is az ilyen munkák sajátja, és semmit sem vesz el a könyv erényeiből, melyekkel nemcsak gazdagítja a Coleridge-ról való tudásunkat, de együttgondolkodásra, továbbgondolásra is serkent a saját szaktudományán belül és azon kívül is.

KOMÁROMY ZSOLT

Király V. István: Death and History

Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2015. Theodora Cosman illusztrációival, 180 old., € 64,90

„...csak mert halandóan lakozik, azért lakozik [...] történetien – tehát a létben, új létdimenzióként magát a történelmet is létrehozva szabadságában az ember.” (63. old)

Király V. István, a neves kolozsvári filozófus új kötete immár a tizenegyedik önálló monográfiájának a sorában, és több szempontból is fontos helyet foglal el az életműben. A szerző egész gondolkodói teljesítményét mozgásba hozó áttekintés hosszú évek kutatásait rendszerezi történelemontológiai és politikafilozófiai kérdések köré, amelyek történeti sorsunk jelenét érintik.

A kötetben a kérdező ember létkérdései nyílnak meg. Bár műfaji utalás nincs rá, a könyv egészét leginkább úgy lehet értelmezni, mint kanti értelemben vett *Prolegomenát* egy egészen újfajta „történelemfilozófiához”,

avagy a szerző szavaival: egy történelemontológia lehetőségéhez, amely Király István eddigi életművét alaposan átgondolt és kielélt gondolatok egységes keretbe foglalja. Az életmű korábbi textusainak továbbgondolásaként készült, mégsem utószó, ami befejezne vagy lezárna egy korszakot, hanem elmélyítés: ez a *prolegomena* nem kezdőknek szóló bevezetés, hanem olyan tudományos fejtegetés, áttekintés és rendszerezés, amely – Kant szavaival: „nem tanulók, hanem jövőendő tanárok használatára” készült, akik már tapasztaltak, jól ismerik az addig (mindenekelőtt az eszkritika által) bejárt filozófiai utat (Immanuel Kant: *Prolegomena minden leendő metafizikához*. Ford. John Éva, Tengelyi László. Atlantisz, Bp., 1999. 7. old.). A *prolegomena* műfaja felettebb munkakategória, ugyanakkor a tudóstól elvárható szerénység jeleként művelt gondolatforma, hiszen utólag nyújt értelmezést, áttekinthető „tervet”, egyfajta „vázlatot”. Kanti változatát analitikus (a már ismert tematikát új módon megvilágító) kifejtésmód jellemzi.

A diskurzus ezen módjának a filozófiában nem csupán külsődleges, propedeutikai jelentősége van, mivel a szóban forgó dologhoz tartozik, a „tárgy” hozzáférhetővé tételének mértékadó módja. Király István kötete – noha ő maga csak két fejezet címben szerepelteti e terminust – ebben a fent körvonalazott értelemben nevezhető *prolegomenának*.

A négy fő fejezetet és a függelékét az elmúlt tizenöt év (1999–2014) kutatómunkájának eredményeiből válogatott írások alkotják, összesen 12. Többségük megjelent már hazai vagy nemzetközi fórumokon (magyar, román és angol nyelvű folyóiratokban vagy gyűjteményes kötetekben), ugyanakkor az itt elrendezett és átdolgozott (kiegészítésekkel és rövidítésekkel is ellátott) formában, frissített szakirodalmi dokumentáció kíséretében, először látnak napvilágot. A szerző három korábbi nagyszabású műve, amelyhez szervesen kapcsolódnak: a *Filozófia és út-lét* (1999), a *Halandóan lakozik* (2007) és a *Kérdés-pontok* (2008). A középpontban álló témák – történetiség, történelem, élet, halál, idő (a nem-múló múlt és a jövő),

szabadság, titok és terrorizmus – koncentrikus körökben haladva egyre mélyülő összefüggést alkotnak a címben rejlő alapgondolat körül. A kötet, egészét tekintve, rákérdez a globalizáció korában megváltozott léthelyzetre, arra, ami velünk történik, belül kerülve e történelem és belegondolva abba a horizontba, amely a szavak mindennapi használata során elgondolatlan marad, de nem az állítás, a válaszadás, hanem a kérdezés, keresés, gondolkodásra ösztönzés módján. A valódi megértés és az igazsághoz kötődő nyitottság/nyitás szerkezetileg kérdészerű e szövegekben, oly módon van jelen, hogy fölkaparó kérdéseket, filozófiailag még ki nem aknázott tapasztalati mezőket hoz közelebb hozzánk. Ezen az úton a tét voltaképpen „mi magunk vagyunk”, a saját emberségünk megértése vagy elvétele.

A kötet nem lebecsülendő erénye, hogy nem a hagyományos történelem-filozófiák horizontján mozog, hanem alapjaira kérdez rá. Azt tematizálja, amit a történeti kutatások inkább csak előfeltételeznek, vagy önmaguk révén képviselnek. Lényegében *minden* történeti kutatás a halállal foglalkozik, amennyiben a tárgyat múltbeli történelem és halottak alkotják. A halál a történelem „konstansának” számít, bár ennek az alapvető összefüggésnek az ontológiai jelentősége rendszerint rejtve marad. Halál és történelem lényegi összetartozását a 1960–1970-es években neves francia történészek kezdték tematizálni – többek közt Philippe Ariès, Michel Vovelle, Louis-Vincent Thomas és Pierre Chaunu. Itt most elsősorban nem a halál valamiféle történettudományi „problematizálásáról” van szó vagy arról, hogy a halálnak is van történelme. A halál megértésének kutatásának kitüntetettsége abból ered, hogy nélküle nem gondolható el, egzisztenciálisan és ontológiaiul miképp tartozik hozzánk a történelem és a történetiség. A szerző alapkérdése, legfontosabb *interrogativuma*, hogy miért van egyáltalán történelmünk. Mitől vagyunk mi, emberek történeti lények? Egyáltalán mit jelent a történelem alapjait és eredetét lehatolni? Az első fejezet (*Human Finitude and History – Prolegomena to the Possibility of a „Philosophy of History” and Ontology of History*) Thomas Hobbes

Leviathánját és Heidegger fiatalkori munkáit (többek között a *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációkat* és a *Lét és időt*) vizsgálva és e két egymástól távolinak tűnő hagyomány újratárlkozásának lehetőségét felmutatva, végső soron a történelem „kezdetről” és „végéről” gondolkodik. Míg Hobbes számára a halálfélelem a történelem (a háborúk és a béke) dinamizáló tényezője (az állam, a jog, az erkölcs területén), Heideggernél a halálhoz (időbeli végességünkhöz) viszonyuló emberi lét történeti létünk és ezáltal történelmünk rejtett alapja. E két gondolkodó holdudvarában körvonalazódó gondolat, hogy halandóságunk és annak tudata nélkül végső soron „nem létezne sem történelem, sem jövő, sem remény” (7. old.). Miért? Mert „halhatatlan létezőkkel” valójában nem történhet semmi, így értelemszerűen nem lehet sem történelmünk (múltjuk vagy jövőjük), sem sorsuk. A filozófia elsősorban felismerteti, hogy a meghalás transzcendenciáját és méltóságát továbbra sem ismerjük. A halhatatlanság metafizikai valójában nem kérdezik rá létünk valódi tétére, ami nem más, mint hogy az ember lényegében csak a halálhoz viszonyuló létével (a halál valamilyen tudatával) válik „halandóvá” s ezzel igazán történeti létezővé. Ha nem vagyunk történetiek, akkor persze kitalálhatunk különböző halhatatlanság-metafizikákat, s áttolhatjuk a kérdést az episztemológiába... De ez nem megoldás. Valójában nem megoldandó, hanem feloldandó probléma előtt állunk. Heidegger elsődleges gondja is inkább az, *hogyan* vagyunk történetiek? Hogyan lehet autentikusan és nem autentikusan történetinek lenni? Már Kant világossá tette, hogy „Isten”, „halhatatlanság”, „szabadság” olyan fogalmak, amelyek túl vannak a tapasztalás körén, nem tárgyai érzéki szemléletünknek, legfeljebb elvont eszmét alkothatunk róluk, amely „regulatív” számunkra, tehát iránymutatás erkölcsiségünknek. Ha valaki e posztulátumokat – a történeti megismerés módján – tapasztalatilag akarja bizonyítani, s ilyen követeléssel állna elő, akkor azt mondhatjuk, nem értette meg, miről van szó. E menekülési útvonalak helyett a döntő kérdés inkább az, vajon megértettük-e, hogy

mit jelent a halandóságunk, ami történetivé tesz bennünket? A „halhatatlanság hitéhez” nem kellene előbb halandóvá válnunk? „Ahhoz tehát hogy megérthessük a reményt, a halált kell előbb [...] megértenünk.” (Király V. István: *Halandóan lakozik szabadságában az ember*. Kalligram, Pozsony, 2007. 307. old.)

Király István arra is rámutat, hogy bármilyen furcsán hangozzék is, a biológiai születésünk még nem teremt „halandó” emberi ittlétet, s ezáltal történetivé sem tesz bennünket. Tévédés azt gondolni, hogy eleve „halandók” vagy „halhatatlanok” volnánk. Egyik sem vagyunk. Ez az emberi lét – szabadság nélküli – passzív felfogása volna. Halandó emberi létem, amit keresek, nincs kezdettől fogva, kezdetben valójában még nem önmagam (*Selbst*) vagyok, ha ebből a lelkiismeret hangja kiszólít, meghallom a hívását, és követem, akkor fogok rálelni halandó önmagamra. Ez a kérdés-irány a terapeutikus filozofálás (a vizsgáztatás) elleni ellenvetésként fogható fel. Király István célja, hogy végre kikerüljünk a történelemmegragadás eddigi, elégtelen sémáiból, amelyeket Karl Löwith szerint a teológiai „sémától” való megszabadulás sorsszerű képtelensége jellemez. Arra mutat rá, hogy a „terror korában”, a globalizáció diskurzusa közepette a halhatatlanság képzeete többé nem orvosság (*pharmakon*), hanem mérge (úgyiszentén *pharmakon*). A halál nem pusztán perspektívavesztés, nem pusztán elmúlás vagy az élet egyszerű félbeszakadása, ami kudarc, orvosolhatatlan műhiba volna, hanem az, ami „képes látást adni az életnek” (15. old., vö. Martin Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk. Existenzia*, 6–7 [1996–97], 17. old.). Halandóságunk tudata az, ami emberibb életet tesz lehetővé, ellenben a letagadása – miként a történelemben oly sokszor láthattuk – illúziókat, utópiákat szül, világégekhez vezet(het).

A második fejezet („*Had-been-ness*” and *Past – History and Memory*) a történelem és emlékezet kérdéseit a múlthoz való (problematikus) viszonyunk felől szemléli egy Heideggerrel folytatott, alkalmazott filozófiai-hermeneutikai dialógus keretében. Tézise, hogy a pszichológiai és irodal-

mi technikákat, a történettudományi módszereket, sőt Szent Ágoston *Valomása*inak időanalízisét alapul véve a XX. században Husserl, Heidegger és Sartre egyaránt elvételi a múlt megértését. Nézőpontjuk többé nem nyújt elégséges alapot a közelmúlt legsúlyosabb kérdéseinek megválaszolásához. Ma – a XX. századi világégek, az auschwitzi borzalmak, az embertelenség tapasztalata után – az esetlegességek vagy a „terrorizmus korában” a kérdések megújulására és a múltról való felfogás módunk átértelmezésére van szükség. A múlt inkább elrejtőzik, mintsem megmutatkozna számunkra. Valami lényegeset nem tudunk róla és arról, hogyan viszonyuljunk hozzá. A dolog mélyén elsősorban mégsem ismeretelméleti, hanem egzisztenciális-ontológiai tematika rejlik: mind ez ideig nem sikerült megszabadulni attól, hogy az emlékezet segítségével a múlt „megjelenítésére” és az időbeli távolság leküzdésére törekedjünk. Így viszont a múlt legmélyén soha nem a léte, hanem csak az időre kérdezzük rá, méghozzá egy olyan szemlélet keretein belül, amelyet Derrida a jelenvaló lét metafizikájának (*metaphysique de la présence*) nevezett.

A múltat nem tudjuk megérteni, ha nem vonjuk bele a hozzá tartozó sajátos nemlét, a „már nincs” és a „sohasem” problémáit, azaz a Semmi elgondolását. A Semmi felől válhat ugyanis láthatóvá, mit jelent az, hogy a múltat még Istennek sem áll hatalmában meg nem történné tenni vagy megmásítani. A fejezet a *Lét és idő* 58. §-ában kibontakozó heideggeri „bűnfenomén” időbeliségének expozíciójával nyit rálátást a jelenkor kétféle múltfogalmára: a Voltságra (*Had-been-ness*) és a Múltra (*Past*). Király szerint ahhoz, hogy valóban múlttá váljon az, ami volt, nem elegendő a pusztán emlékezés, az elmúlt emlegetése, ismerete, megjelenítése; a Voltat Múlttá kell tenni – ontológiai szempontból minden más lehetőség tévút. A Múlt viszont közvetlenül nem adott, nem lehet egyszerűen kontemplálni, mivel ami volt, nem válik automatikusan Múlttá, és nem is múlik el magától. A múlt megmentése az „elmúlás”, a múlttá tétel által következhet be. Ez óriási feladat, amihez egyáltalán a múlttá tétel lehető-

ségét kell meglátnunk, máskülönben a jelenünkön is az uralkodik, de nem egyszerűen úgy, hogy a múltunk még tart, hanem úgy, hogy valami különös módon nem múlik el, kísért. A pszichoanalízis kritikai revíziójának egyik alappillére, hogy a nem múló múlt, amit a szerző pusztán Voltságnak (*Had-been-ness*) nevez, egyenesen kísérteties vagy veszélyes „múltként” uralkodik fölöttünk.

A harmadik fejezetben (*The Future, or, Questioning Dwell the Mortal Man*), továbbra is Heideggerrel dialógusban, az időhöz és a jövőhöz való viszony olyan lényegi vonatkozásai kerülnek előtérbe, mint például a jövőtől való menekülés (ami nem más, mint a halál előli menekülés), a várakozás, az önmagaelőzés, az előrefutás, a tervezés, a remény és az előrejelzés. A szerző néhány utalás erejéig felvillantja a jelenlegi kutatások három irányát:

1. a társadalomtudományokhoz tartozó jövőkutatást (futurológia);

2. a vágy (kívánság, deziderátum, *conatus* mint törekvés) filozófiai jelentőségét, melynek újrafelfedezését pszichológiai és etikai szerepe felismerésével a francia fenomenológia kezdeményezte;

3. valamint a vallás jövőre irányuló üdvtörténeti-eszkatologikus horizontját, amely a halhatatlanság felől igyekszik elgondolni az emberi léte.

Mindeközben körvonalazódik a saját szerzői perspektíva, amely nem elégszik meg az említett kutatások eredményeivel. A jövő hermeneutikai-történelmi alapfogalomvá válik, amennyiben nem tényekre, adottságokra vagy evidenciákra, bizonyosságokra utal, hanem a mi létehetőségünként, sőt egyenesen „feladatként” tárul föl előttünk, s ennyiben nem érthető meg a halál, a kérdés és a szabadság lehetőségdimenziói nélkül. A szerző alaptézise, hogy az értelem elsősorban mindig a jövővel kapcsolatos, még a hagyományból eredő értelem is a jövőre tekintettel nyeri el tartalmasságát. Ezért „az értelemvesztés mindig jövővesztés, miként a jövővesztéshez is mindig értelemvesztés társul. S ezzel együtt, vagy pontosan ezáltal, ilyenkor állandón létehetőségek vesznek el” (136. sk. old. 4. j.). A jövő lényegét mint létünk legvégző lehetőségét – összegezve a vége-

ket és a határokat – „egyedül a filozófia nyitja meg és mutatja fel” (137. old.), nem a tudomány (amely megállapításokat tesz), nem a technika (amely megőri a tereket), nem a politika (amely létesít és használ), nem a művészet (amely hangol), s nem is a vallás (amely vigasztal).

E konzekvenciák továbbgondolásaként a negyedik fejezet (*The Foundation of Philosophy and Atheism in Heidegger's Early Works*) azt bontja ki, hogy „halál és történelem” összefüggése miként érinti magának a filozófiának az „alapjait”, „önnön aktualizálásának” problémakörét. E fejtegetések kiindulópontja az ifjú Heidegger rendkívüli professzúra betöltésére két helyre is benyújtott, pályázati anyagként készült – Göttingenben elutasított, a Marburgi Egyetemen viszont Paul Natorp és Nicolai Hartmann pozitív bírálatainak köszönhetően elfogadott – 1922-es *Arisztotelész-bevezetése* (az ún. „Natorp-tudósítás”), amelyet Gadamer „Heidegger ifjúkori »teológiai« művé”-nek nevezett (Hans-Georg Gadamer: Heideggers »theologische« Jugendschrift. *Dilthey Jahrbuch*, 6 [1989], 228–234. old.). E korai meditáció folytatásaként olvasható *Az alap lényegéről* szóló 1929-es esszé, amely az alap problémáján keresztül még eredendőbben és átfogóbban tárja fel a világ, a transzcendencia és a szabadság kérdését. A filozófia „alapvetésének” feladatát már a fiatal Heidegger sem valamiféle őstudomány (*original or primordial science, Urwissenschaft*) kidolgozásaként fogta fel, hanem a filozofálás faktikus, történeti-egzisztenciális eredetébe és értelmébe való visszatérésként, bennelétként. Megalapozni – ebben az értelemben – annyi, mint rákérdezni arra, miért van egyáltalán filozófia, és mi lehet filozófiái tevékenységünk értelme. Király István a heideggeri válasz teljes radikalitását láthatóvá teszi: a filozófiának, miként az etikának, a deontológiának, a jogi rendszereknek vagy bármely tudományos kutatásnak az alapját és eredetét is *halandó* létünk jelenti. E tevékenységeknek csupán *halandók* számára van értelmük, ezért fájdalmas mulasztás, hogy a görög-keresztény tradíció a halhatatlanság metafizikai felől keresi önértelmezése lehetőségét; így a halál bizonyosságával

soha nem szembesül, a halált a meghalás nélkül gondolja el. Heidegger célja a specifikusan keresztényi-felekezeti tartalmak kizárásával mégsem a vallástalanítás, hanem az élet alapstruktúrájának mélyebb hermeneutikája. Érdemes itt kiemelni, hogy Heidegger mind a *Phänomenologie des religiösen Lebens* címmel megjelent 1920/21-es korai előadás-sorozatában, mind az 1922-es *Arisztotelész-bevezetésében* mintának tekinti az őskeresztény élettapasztalat Pál apostolnál körvonalazódó eszkatológiai időfelfogását, a kairológiai időtapsztalatot (lásd a galatákhoz és a Thessalonikabeliekhez írott I. és II. levelet), s ebből bontja ki a halállal való szembesülés legradikálisabb formáját is. Adolf von Harnacktól átvéve „a keresztény teológia végzetes hellenizálódásának tételét” (Hans-Georg Gadamer: Heideggers Wege. In: *Gesammelte Werke* 3. J. C. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1987. 313. old.) Heidegger azért bírálja a teológiát (a katolicizmus rendszerét), mert az őskeresztény élettapasztalat ellentpontjának látja, amelyben háttérbe szorul a hívő lét igazi tartalma. E teológiai kritika fényében a filozófia akkor férhet hozzá kérdéseinek forrásvidékéhez, ha felszabadul a teológia nyomása alól, vagyis ha „*alapvetően ateista*” (Heidegger: *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk*. 18. old., idézve: 155. old.). Ez nem tartalmi, hanem „elvi”, módszertani jellegű ateizmus, ahol e szó minden szokásos jelentésétől elvonatkozathatunk.

Így aztán az *a-theosz* nem istentagadót jelent, nincs köze a hitlenséghez, hanem konstruktív mozzanat, olyan gondolkodói beállítódás, amely által az egzisztencia nyitott marad, elkerülheti a víziókat, az ideológiai bezáródást valamely mozgalom vagy szemlélet világába (például a materializmuséba). A filozófia így értett „a-teizmusa” annyiban „kézmelés Istenre”, hogy a *Deus absconditus* (Ézs 45,15) gondolatkörére emlékeztető módon nélkülözi Istent. Isten nélkülözésére nehangelődni azonban nem több és nem kevesebb, mint nyitottnak lenni, s ezzel lehetővé tenni, hogy a transzcendenst ne akarjuk eltárgyasítani, antropologizálni, hanem hagyjuk meg a transzcendenciaját: a világból való visszahúzódását,

rejtőzködését és alapvető kommunikálhatatlanságát. Ennek megfelelően a filozófus az, aki Szókratészhez hasonlóan nem fojtja el a halandó létünkben eredő legfontosabb kérdéseinket és a keresést, mivel kezdettől fogva tudatában van saját tudatlanságának. Míg halandóságunk tudata megmutatja a dolgok súlyát, látást ad a jelennek és a múltnak, addig a halhatatlanság képzeleti fölerősítik az élet hanyatlástendenciáit, eredményük egy veszélyes metafizikai megnyugtatás: pusztán álmodozó rajongáshoz (*Schwärmeret*) vagy vágyszerű gondolkodáshoz vezet.

Ehhez kapcsolódik zárásképpen egy kiegészítő fejtegetés (*Appendix. Life – Death – Secret – Terrorism*) Európa jövőjéről és a terrorizmus égetően aktuális kérdéséről. Aligha véletlen, hogy a Giovanna Borradorinak adott interjúban Jürgen Habermas és Jacques Derrida 2001. szeptember 11. után arra figyelmeztetett, hogy a terrorizmus elleni háború „ismeretlen ellenség ellen folyik”, tehát valójában nem tudjuk, mivel állunk szemben (160. old.; Giovanna Borradori [ed.]: *Philosophy in the Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. University of Chicago Press, Chicago, 2004.). Mindez – a kötet gondolatmenete alapján – (burkoltan) azt is szemlélteti, mennyire képtelen és felkészületlen még a kortárs filozófia (is) arra, hogy valóban filozófiailag szembesüljön jelenünk és jövőnk effajta gondjaival, miközben folyamatosan ún. társadalom- és politikakritikát gyakorol. Vajon a terrorizmus rejtélyének felvázolásához és „megértéséhez” elegendő-e a vallási, nemzeti vagy politikai fanatizmus elemzése? A terrorizmus a halál és az élők feletti uralom olyan sajátos formájaként jelenik meg, amely egyedül a halál instrumentalizáló letagadása közepette működik. Továbbá a terror és az iszonyat tapasztalatának lényege, hogy a titok légkörében és horizontján (az azonosításra való tekintet ellenében) szerveződik. Király István arra figyelmeztet, hogy „az emberek ritkábban robbantanák – gyilkolnák – egymást és saját magukat, ha értenék, hogy egyszeri életük véges, más szóval: folytathatatlan és megismételhetetlen, ha nem tagadnák le a halált, a halálukat” (171. old.). Érdemes tehát

eltöprengeni azon, hogy a háborúk, az erőszak és „a terrorizmus elleni harcnak is a halál letagadása elleni »harcá« kellene kiszélesülnie [...], olyanná, melyet nem is elsősorban a titkos mezőkön, hanem a történelem mélyében és méhében kellene megvívunk”, az emberi gondolkodás átformálódásával (171. old.). A halál letagadása azonban nem új keletű, hiszen belőle ered a már régtől ismert és igazán soha meg nem haladott *contemptus mundi* beállítódása is: a világ megvetése, illetve a „világ” gyűlölete, amit halandóként sohasem engedhetnénk meg magunknak (138. old.).

Alkotói és élettörténeti szempontból nem lényegtelen, hogy e tanulmányban találkozunk össze Király István kutatásainak két alapvető témája: a titok és a halál, amelyek már az 1980-as évek elején készült korai írásaiban is megjelentek (A titokról. In: *A Babel tornyán*. Kriterion, Bukarest, 1983. 181–190. old.; A titok és kategoriális szerkezete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 30 [1986], 76–85. old.). Elemzései rámutatnak, hogy elkülönítendő egymástól

1. a titok fenomenológiai megközelítése a lét elrejtettsége és el-nem-rejtettsége felől;

2. a titok kategoriális szerkezetének elemzése a metafizikai és vallásos tradíció meghalásra képtelenségének botránya felől, valamint

3. a titok mint a társadalomfilozófia és történelem egyik lehetséges kulcsfogalma, amennyiben kimutatható, hogy nem csupán extrém esetekben jelenik meg, hanem a társadalmak működési mechanizmusainak alapvető szervező eleme.

Érthető okokból mind a három titoknak döntő jelentősége van Király halál- és történelemtapasztalati vizsgálódásaiban.

■ LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN

