

ELOLODOZÓDÁS: A HELYES KÖTŐDÉS ELŐFELTÉTELE. PLATÓN SZABADSÁG-FELFOGÁSÁNAK ÉRTELMEZÉSEI

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

A szabadság a lét és az igazság mellett a filozófiai gondolkodás központi kategóriája, ugyanis a szabadság alapvető emberi létmód, az emberi élet olyan eredendő lehetőségfeltétele, amelyre minden további emberi létlehetőség, a „megértés” és cselekvés valamennyi formája épül, beleértve a megértés és a cselekvés lehetőségének az elvétését vagy elmulasztását is. Ebben az értelemben a szabadság az eloldozottságnak és nyitottságnak az az állapota, amelyhez felemelkedve az értelmezésre és cselekvésre képes egzisztencia kész léte értelmének befogadására és beteljesítésére. Ebben az átfogó értelemben a szabadságról való gondolkodás gyökereinek feltárása különleges helyet foglal el a platóni filozófiához fűzhető lábjegyzetek sorában, amennyiben nem csupán annak a felvetését igényli, hogy milyennek tűnik a mai egzisztencia számára a szabadság, vagy mi az, ami leginkább veszélyezteti, hanem azt is, hogy a szabadságról való gondolkodás gyökereihez visszatérve rákérdezzünk a szabadság lényegére, vagyis arra, ami a szabadságról való gondolkodásnak az idők során belső koherenciát és egyfajta mértéket biztosított szemben a vélekedések és az érdekvezérelt köznap gondolkodás szűk értelemben célratörő irányultságával.

Dolgozatunkban azt igyekszünk bizonyítani, hogy, bár a szabadság átfogó értelemben emberi létállapot, mégis, bármi legyen is a tartalma és konkrét megnyilvánulása, csak azok számára elérhető, akik képesek következetesen kiküzdeni minden más kötődéssel ellentétben a választás lehetőségét, és képesek elkötelezni magukat az így megszerzett szabadság létállapotának fenntartása mellett. Következésképpen a szabadság sose pusztá adottság, hanem mindenkor a belátás, gondolkodás, elköteleződés és álhatatosság révén megszerezhető egyéni és együttműködési „stratégia”, az *öneshmélés* sajátos gyakorlata, amely a filozófiai gondolkodás semmilyen formájából sem hiányozhat.

Az eloldozódás, mint a helyes kötődés feltétele, kettős gondolati mozgást foglal magában. Egyrészt kifejezi a közvetlenség és magátólértetődőség látszaitól való eltávolodás igényét, beleértve a világra való nyitottságnak azokat a módozatait is, amelyek az érzékek világához és célirányos cselekvéseink közvetlen következményeihez kötnek. Másrészt pedig kifejezi a lényegihez való felemelkedés szándékát, az önuralom, az abszolút értékesre való érzelmi irányultság, az eszmei lényeg evidenciájába való belátás kialakítása és gyakorlása, a létező igazságára való ráhagyatkozás és az emberi pluralitás közvetítésére alkalmas erkölcsi és politikai intézmények létrehozása és működtetése.

tése által. A szabadságot tehát a következőkben alapvetően háromféle értelemben vizsgáljuk: mint emberi létjellemzőt, illetve lét-lehetőséget, mint a függetlenedés (megszabadulás) folyamatát és módozatait, illetve mint szabadon megválasztott kötődést. Kérdésfelvetésünk kiindulópontja a szabadság platóni értelmezése és kapcsolata a platóni filozófia alapkategóriáival, a megjelenő és a lényegi lét közötti viszonytal, az erényekkel és az emberi együttélés formáival. Célunk kimutatni Platón szabadság-felfogásának összefüggését gondolkodásának egészével, illetve a platóni gondolatok hatását Max Scheler filozófia-felfogására, Martin Heidegger igazságértelmezésére és Hannah Arendt politikafelfogására, mindhárom esetben kiemelve az eloldozódás és a helyes kötődés közötti viszonyt.

1. A PLATÓNI SZABADSÁG-FELFOGÁS ÖSSZETETTSÉGE

Platón szabadság-felfogásának értelmezésében nemcsak azokat a szöveg-helyeket kell figyelembe vennünk, ahol előfordul a szabadság (*eleutheria*) kifejezés, hanem szabadságértelmezésének összefüggését a létről és az igazságról kialakított felfogásával, vagyis gondolkodásának egészével. Platón szabadság-felfogására is áll, amit Heidegger az igazságról kialakított felfogása esetében megfogalmazott, vagyis, hogy „tanítása”... az, amit a szava kimondatlanul hagyott, aminek az ember azért van kitéve (*ausgesetzt*), hogy ennek a kimondatlannak átadhassa magát”¹. Platón szabadságértelmezésének feltárása tehát különleges klasszika-filológiai és filozófiai erőfeszítést igényel. Az itt szükséges árnyalt értelmezés kiváló példája Thomas D. Paxon Jr. *A szabadság, a szabadság boldogsága és a boldogság Platónnál* című írása, amelynek értelmezéseire a továbbiakban mi is támaszkodunk. Paxon Jr. szerint Platón keveset ír a politikai értelemben vett szabadságról, és filozófiáját sokan keményen bírálták is amiatt, hogy nem tulajdonít megfelelő jelentőséget a polgári szabadságjogoknak. Mindazonáltal az alaposabb elemzés kimutathatja, hogy a szabadság fontos szerepet játszik az emberi létállapotnak és az ember előírt sorsának platóni értelmezésében. Paxon Friedrich Ast *Lexikon Platonicum*a alapján az *eleutheros* kifejezés-családnak (*eleutheros, eleuthero, eleutheria, eleutherios, eleutheriotetos*) az *Állam* szövegében való előfordulásait áttekintve úgy véli, hogy a kifejezés értelmének a magva a *szolgaságtól és kényszertől való szabadságot jelenti*. A kifejezés említett előfordulásai közül hat a „*nem-rabszolga*” jelentést hordozza, más előfordulásai pedig a „*nem-tiltott*”-ra, a társadalmi-politikai függetlenségre vonatkoz-

¹ Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*, In. Heidegger, Martin: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 195.

nak, mint pl. arra, hogy az oligarchikus jellemű emberek az oligarchiában, demokratikus jellemű emberek pedig a demokráciában szabadok („*eleutheroi*”). „A szabadság politikai értelme – írja Paxson Jr. – azt az autonómiát foglalja magában, amely nem a rendszeren kívülállásból származik, mint egy letelepedett idegen esetében, hanem éppen a rendszerben elfoglalt helyükből származót”². A polgárok között személyes függetlenségük tekintetében Platón megkülönbözteti a „csőcseléktől” és a „kézi munkásoktól” azokat, „akik úgy tetteik magukat, mintha szabad emberhez méltó nevelésben részesültek volna” (405b) és az egyenlőtlenség hasonló terminusaiban szól a sokféle vágyat, gyönyört és fájdalmat magában hordozó gyermeki, asszonyi, szolgálai lelkületről, amely a műveletlen tömeg sajátja, aki csak névleg szabad, lényegileg pedig egyáltalán nem az. Az „*eleutheros*” kifejezést Platón az erényes jellem leírására használja. Azok között, akik méltók arra, hogy a gyermekek utánozzák őket, Platón Szókratésze felsorolja a bátrakat, mértékletes, istenfélő, szabad embereket (395 c 6. sor); az örök neveléséről és az utánzásnak abban játszott szerepéről azt mondja: „...ha már utánoznak valamit, akkor utánozzák már gyermekkoruktól fogva azt, ami hozzájuk illik: a bátor, mértékletes, istenfélő, szabad férfiakat, s minden ilyen erényt; a szabad emberhez nem illő dolgokat ellenben se ne cselekedjék, se ügyesen ne utánozzák...”. A szabadság ellentétét jelentő „*aneleutheros*” kifejezés használatai arra utalnak, hogy a szabad, „*eleutheros*” személy mentes a fősvénységtől, kapzsiságtól, kicsinyességtől és aljasságtól, vagyis pozitív értelemben: nagylelkű, nyitott, sokrétű gondolatai és érdekei vannak. (579b)

A nem-kényszerűség, kötetlenség (eloldozottság) kiterjeszhető továbbá úgy, hogy magában foglalja a fegyelem, a rend és a korlátozás hiányát; a szabadszellelműséget is, mindez azonban nem tarthat igényt a valóban kiváló emberek elismerésére. Ennél fogva a gyerekeket lenézően hívják szabadoknak (*eleutheroi*), olyankor, mikor hiányzik belőlük a szülők iránti tisztelet (562 e9), vagy amikor szüleik korlátozzák őket (590e3 és 591a3). Ebben az értelemben a rabszolgák nem kevésbé szabadok, mint uraik (563b62). A szabadság – amint arra Paxson rámutat – ebben az értelemben is jelen van Az állam 562c2-ben, ahol Platón azt állítja, hogy a demokrácia az egyetlen olyan államforma, amelyben érdemes élni annak, aki „szabadságra született”. Egy végső összegzés igényével a szabadságra vonatkozó igei formák használatát a szerző négy csoportba sorolja: 1.) rabszolgát felszabadítani, szabadon bocsátani (elengedni valakit a szolgaságból vagy rabszolgaságból, 567e5, 579a2); 2.) elengedni az elnyomásból vagy szenvedésből, (566e2, 569a5,

² Paxson, Thomas D. Jr.: *Freedom and Happiness in Freedom and Happiness in Plato*, SIUE, Edwardsville, ASIA International Forum, 2006/3.

http://www.siu.edu/EASTASIA/Paxson_0603.htm

591b3); 3.) szabadon bocsátani a hatalmából (ellenőrzése alól), szabályaiból (575a6); és 4.) korlátozás nélkül cselekedni, szabadosan cselekedni (561a4). Hasonló terjedelemben használatosnak találjuk a szabadság főnevet, habár itt a kontextus gyakran lehetővé teszi a különböző szintek egyszerre való érvényesülését is³.

Általában elmondható, hogy Platón jobban foglalkoztatja a boldogság (*eudaimonia*), mint a szabadság (*eleutheria*), különösképpen etikai tárgyú dialógusaiban, a boldogságot viszont eltérően a Kalliklészhez és a Trasy-makhoszhoz hasonló szofistáktól nem a konvenciókból (egészség, dicsőség, anyagi jólét, politikai hatalom), hanem objektív kritériumokból származtatja. Ilyen kritériumok az emberi természet (azaz a lélek) szerkezete és a léleknek a létrend fokozataihoz, végső soron pedig az ideákhoz való viszonya. A boldogság lényegileg a léleknek és tevékenységének a sajátossága és belsőleg kötődik az emberi élet céljának (*teloszának*) megvalósításában megmutatkozó kiválóság-hoz, azaz az erkölcsi erényekhez. Platón a szabadságot tehát nem önmagában tartja fontosnak, hanem az erények megvalósításának feltételeként.

A szabadság platóni felfogásának egész összefüggérendszer, az említett ki-nem-mondott felfogását is beleértve három alapvető megközelítést tartalmaz: a.) a nem-szabadság kísértéseit (a látszatok világa, a „rendetlen vágyódás”, kivonni magát a törvények alól); b.) a lélek szabadságának a mozzanatait (a lényegi szemlélethez való felemelkedés – a dialektika: a „lélek szárnyalása”, a lélkrészek igazságos, kiegyensúlyozott viszonya, az igazságos lélek „szabad” ítélete); c.) az állampolgár szabadsága (helyes törvények, azaz „igazságos rend” vezetése alatt élni, az alkatának és képzettségének megfelelő feladatot végezni, megadni mindenkinek, ami igazság szerint jár).

2. SCHELER: A LÉNYEGIHEZ EMELŐ SZABADSÁG A FILOZÓFIA FELTÉTELE

Platón szabadság-felfogásának igazi filozófiai jelentőségét a 20. századi gondolkodók közül Max Scheler különösen mélyen értette meg, és ugyancsak ő vonta le belőle a filozófia lényegére vonatkozó legmesszebbmenő következtetéseket. Olyan gondolati vonulatra mutatott rá ezáltal, amely különböző értelmezésekben ugyan, de egyaránt visszaköszön más kortársainak, így például Husserlnek az európai filozófia különösségéről és az európai történelmet meghatározó jellegéről, Heideggernek az igazságnak a „létezőt lenni hagyni” lényegéről és Hannah Arendtnek a politikáról, mint az embert a maga szabadságában megtartó létállapot (kommunikatív) kialakításáról vallott nézeteiben. *A filozófia lényegéről* című írásában Scheler a filozófiai szemlélet

³ i.m.

szükséges távlatának értelmezését Platón nyomán úgy írja le, mint a természetes világnézet korlátainak széttörését, ami a személyiség magját (a „lélet”) a lényegihez lendíti. A platóni filozófia éppen a filozófia lényegéhez vezető beállítódás megszerzésének, a személyiség szellemihez emelkedő aktusának egyre újabb fordulatait mutatja meg, amit Scheler platóni fogalmazással „a lélek szárnyai megmozgatásának” nevez. Nem véletlen, hogy különös súlyt kap itt a lélek mozgása, ám míg Platónnál annak értelmét végső soron az ilymódon megpillantható tökéletes lét hordozza, addig Scheler saját értelmezése szerint a tökéletességre való irányultság nem pusztán a létmegismerés és a létrangsor kifejezése, hanem (korának kedvelt, ám máig ellentmondásos terminusával) „az értékek belátása”.

Platónnál az, ami a személyiség magját és vele együtt a világot a lényegibe lendíti, nem egyéb, mint a lélek „*dünamisza*”, az *érosz* legmagasabb és legtisztább formája, a minden *tökéletlen létben* benne lakozó törekvés, mozgás a *tökéletes lét* felé. Scheler szerint ez tükröződik a filozófiának „a lényegi szeretete”-ként való meghatározásában⁴. Mindebből Scheler arra következtet, hogy létezik „egy bizonyos morális szellemi beállítódás” (az embernek a lényegibe való fellendülése), amely a filozófiai ismeret előfeltétele⁵. A maga részéről viszont úgy gondolja, hogy ez a beállítódás, az értékek belátása és az abban megalapozott lehetséges akarás és cselekvés képessége akkor alakítható ki megfelelően (nevelés és tekintély által), ha eléri, hogy „felszámolódjanak az értékek belátásakor felmerülő tévesztési indítékok”⁶.

Schelernél tehát világosan kirajzolódik a szabadság, mint eloldozódás és a magasabbrendű felé való megnyílás gondolata. Eszerint a filozófia kiindulópontját egy, a személyiség egészéből fakadó szellemi aktus képezi. Az említett aktusban – írja Scheler – „eltávolítatik a szellem minden lényegi gátoltsága, amely a természetes világnézetben jelent meg, és amelyben ezáltal lehetséges kapcsolatba kerülünk a tulajdonképpeni lét birodalmával, vagyis a filozófia létének birodalmával. Így szét kell törnie azoknak a korlátoknak, amelyek ebben az állapotban konstitutív szerepet töltek be, és fel kell libbennie a szellem szemét eltakaró fátyolnak.”⁷ A szabadság így végső soron a lényegi lét birodalmába való belátás előfeltétele és egyik aspektusa, a filozófiai szemlélet és jellegzetes filozófiai magatartásmód meghatározó vonása. Éppen az különbözteti meg a filozófiát a megismerés másféle területeitől, hogy tárgyát ebből a sajátos attitűdből szemléli, amely a relatív módon létezőt mindvégig elválasztja az abszolút létől. Scheler szerint azonban ez a fajta függetlenség a

⁴ Scheler, Max: *A filozófia lényegéről*, Szent István Társulat, Budapest, 2008. 14.

⁵ i.m. 35.

⁶ i.m. 37.

⁷ i.m. 13.

nem abszolút létől, beleértve önmaga és a világ relatív érték-aspektusaitól való eltávolodást is az alázatban, egy magasabb kötöttség (a szeretet) felszabadítása érdekében történik, azért, hogy az ember szeretetét „tisztán az abszolút és pozitív értékhorozókra (a *summum bonumra*) irányíthassa”⁸. Világosan megmutatkozik tehát, hogy a szabadság Schelernél, a relatív lét kötöttségeivel szemben kiküzdött szabadság, tehát olyan lehetőség, amely az abszolút és pozitív értéktartalmak belátásának és a szeretet „helyes irányításának”⁹ a feltétele, ami egyfajta morális felemelkedésben nyilvánul meg. Ebben a felfogásban a belátás és a szeretet „helyes irányítása” teszi lehetővé a megismerésnek azt a formáját, amelyet filozófiának nevezünk, és amelyről ilymódon elmondható, hogy sajátos, bensőséges viszonyt alakít ki az igazsággal. Úgy tűnik tehát, hogy az igazságnak és szabadságnak olyan kölcsönviszonyával van itt dolgunk, mint amilyennel Platón más jellegű, intellektualisztikusabb felfogása esetében volt.

A létmegértésnek a szabadsághoz és az igazsághoz való viszonya hasonló, de sajátos megközelítésben merül fel Heidegger filozófiájában. A szabadság itt azt a lehetőséget jelenti, ahogy a jelenvalólet önmaga legsajátabb lenni-tudásához, végső soron pedig léte igazságához viszonyul.

3. HEIDEGGER: AZ IGAZSÁG LÉNYEGE A SZABADSÁG

Tekintettel arra, hogy Heidegger a *Lét és időben* a lehetőségeihez viszonyuló jelenvalólet létének elemzését állította a filozófia középpontjába, a szabadság nála a létehez viszonyuló és a létmegértés módján létező jelenvalólet létjellemzője. Ebben az összefüggésben tárgyalva a szabadság a létmegértés és az igazság problémájához fűződő viszonyában kerül kifejtésre. A probléma jelentőségét mutatja, hogy Heidegger több művében is foglalkozik vele, minden esetben egy-egy újabb aspektusát fejtvé ki. Így például előfordul a *Lét és időben*, majd az *Útjelzők* című kötet három egymást követő tanulmányában, *Az alap lényegéről*, *Az igazság lényegéről* és érintőlegesen a *Platón tanítása az igazságról* című tanulmányokban. A négy jelzett hely szabadságra vonatkozó gondolatmeneteit áttekintve azt látjuk, hogy azokban a szabadság sorra úgy jelenkezik, mint a *szabadlét* lehetősége, mint *transzcendencia*, illetve mint „a helyesség belső lehetőségének az alapja”, vagyis „egy nyílt megnyilvánulása iránti szabadság”, mint „a létező lenni-hagyása”, végül pedig mint „a paideia lényegének beteljesítője”: „állhatatos odafordulás”

⁸ i.m. 71.

⁹ Ez a gondolat világos rokonságot mutat Scheler mesterének Brentanonak a felfogásával, aki szerint az a jó amit „helyes szeretettel szeretni tartozunk”.

ahhoz, „ami a maga kinézetében megjelenik, és ebben a megjelenésben a legelrejtetlenebb”¹⁰. A három utóbbi tanulmányt az utolsó felől értelmezve világossá válnak a heideggeri szabadságértelmezés platóni gyökerei.

A Lét és idő szabadságfelfogásában a szabadság egyrészt lehetőség, azaz valamire, „valami számára” való szabadság, mint amikor Heidegger azt írja, hogy „A jelenvalólet olyan lét lehetősége, amely szabad a maga legsajátabb lenni-tudása számára.”¹¹ Ebben az értelemben a szabadság a jelenvalólet egzisztálásának, azaz saját véges létében való önmegértésének a képessége. Az önmegértésnek ez a képessége egyszersmind a tulajdonképpeniség és nem-tulajdonképpeniség lehetőségére való szabadságában állítja elénk a jelenvalóletet, mint aki számol vagy nem számol azzal, hogy létében e létre megy ki a játék. Egyszóval a „legsajátabb lenni-tudásra való szabadság” azt fejezi ki, hogy „ez a létező létében képes önmagát „megválasztani”, elnyerni, elveszíteni, illetve sohasem vagy csak „látszólag” elnyerni”¹². Ez az interpretáció ugyanakkor előrevetíti a szabadság fent jelzett másfajta értelmét is, miszerint a szabadság az igazság lényege, ugyanis az önmaga megválasztásának, elnyerésének vagy elvesztésének a képessége következményeiben éppen azt mutatja meg, hogy „A jelenvalólet egyformán eredendően van az igazságban és a nem-igazságban”¹³. A szabadság, tehát, mint létlehetőség, az igazság feltétele. „A szabad-lét tehát – írja Schwendtner Tibor Heidegger szabadságértelmezéséről – az emberi létezés olyan dimenziója, amelyre támaszkodva a lenni-tudás, azaz a konkrét szabadság tereinek a megnyitása immár tulajdonképpeni önmagunkból indul ki.”¹⁴

A szabadság heideggeri értelmezésének a jelenvalólet említett létmódjából származó formája egybekel mellett a jelenvalólet világban-való-létére támaszkodik. A jelenvalólet és a világ viszonyának elemzéséből nemcsak a megértés problémája bomlik ki, hanem a megértő jelenvalólet világban való létének alapvető sajátossága is, a transzcendencia, ami a szabadság másik jellegzetes kifejeződése. Ebben a kérdésben egyszersmind feltárul a *Lét és idő* gondolatmenetének, illetve az *Útjelzők* kötet *Az alap lényegéről* című írásának problémakezelése közötti benső kapcsolat. A megértés jelentése a *Lét és idő*ben a jelenvalóletnek mint egzisztáló világban-benne-létnek a feltárultsága. Amint Heidegger fogalmaz: „Egzisztálva a jelenvalólet nem más, mint saját jelenlősége – ez azt jelenti, hogy a világ „jelen” van, mégpedig mint az, aminek

¹⁰ Heidegger, i.m. 211.

¹¹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989. 283.

¹² i.m. 141.

¹³ i.m. 391.

¹⁴ Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest, 2008. 86.

kedvéért a jelenvalólét van. A kedvéért-valóságban maga az egzisztáló világban-benne-lét tárul fel mint olyan, s ezt a feltárultságot megértésnek neveztük¹⁵. *Az alap lényegéről* című írásban ugyanennek a gondolatnak a folytatásából kerül kibontásra a szabadságot hordozó transzcendencia-fogalom: „A világ a jelenvalólét számára a kedvéértjének (*Umwillen*) mindenkori egészeként adódik; ez pedig azt jelenti, hogy olyan létező kedvéért adódik a világ, amely egyformán eredendően a már meglévőnél való lét (*Sein bei ... Vorhandenem*), a mások jelenlétével való együttlét (*Mitdasein mit... dem Dasein Anderer*), és a saját jelenlétével való viszonyuló lét (*Sein zu ... ihm selbst*). A jelenvalólét ily módon csak akkor viszonyulhat ehhez a létezőhöz mint önnön magához, ha a kedvéértben túllép „magán”. A kedvéért történő (*umwilleentlich*) túllépés csak olyan „akaratban” („*Wille*”) történik meg, mely mint olyan kivetül saját lehetőségeire¹⁶. Heidegger felfogásában a jelevalólétnek ez a transzcendenciája, amely minden viszonyulás gyökere, és amely révén a jelenvalólét túllép önmagán: a szabadság.

A szabadságnak ez a transzcendenciára épülő fogalma, amely a világhoz való viszonyt, s mint később látni fogjuk, az igazságra való megnyílást is közvetíti Heideggernél – mint korábban Platónnál és Schelernél is történt –, nemcsak önmagán túllépő, hanem kötést, kötelezettséget hordozó viszonyként jelentkezik. Az említett tanulmány megfogalmazása szerint: „a szabadság – és pedig mint szabadság – maga elé tartja a kedvéértet. A kedvéértnek a transzcendáló maga-elé-tartásában (*Sichentgegenhalten*) történik meg az emberben rejlő jelenvalólét, s az ember így tud egzisztenciájának lényegében önmagára kötelezett, azaz szabad önmaga lenni. Ebben azonban a szabadság egyszerűs mind akként is lelepleződik, ami általában a kötést és a kötelezettséget lehetővé teszi. *Csakis a szabadság képes a jelevalólét számára hagyni, hogy valamely világ működjék (walten) és világozzék (welten)*. A világ sohasem van: a világ *világzik*”¹⁷. Az ember tehát mint egzisztáló transzcendencia azáltal hozhat létre maga és a világ között saját maga által tudatosan kialakított, a világot lenni-hagyó viszonyt, mert a transzcendenciája, azaz a szabadság létlehetősége révén képes a létezőhöz igazodni, viszonyulása nyitott. A nyitottság és az igazodás képessége új kérdésfelvetést tesz lehetővé, amennyiben ez a szabadság hordozza az ember számára az igazságra való képességet, vagyis a viszonyulás helyességének lehetőségét. Ezt az új kérdésfelvetést Heidegger *Az igazság lényegéről* című írásában fogalmazza meg, és

¹⁵ Heidegger i.m. 282

¹⁶ Heidegger, Martin: *Az alap lényegéről*. Fordította Ábrahám Zoltán, In. Heidegger, Martin: *Rejtektutak*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 162.

¹⁷ i.m. 161-162. o.

tartalma abban a tömör kijelentésben foglalható össze, hogy *az igazság lényege a szabadság*.

Az igazság lényegeként felfogott szabadság a szabadság új aspektusát mutatja, mégpedig nemcsak az ember arra való képességét, hogy szabaddá váljon lehetőségek közötti választásra, hanem ezen belül azt is, hogy szabaddá váljon egy megnyilvánuló iránt és ahhoz a lenni-hagyás (felfedettségre való ráhagyatkozás) és az előállító hasonulás módján viszonyuljon. A megnyilvánulás, amit a szabadság lenni hagy, részben egyfajta utasítás, megkötő irányultság eredményeként is elgondolható. Heidegger itt a kérdés a maga teljes általánosságában érdekl: „Hogyan történhet egyáltalában olyasmi, mint egy előírt irányultság teljesítése, és az egyezésbe való beillesztés?” Válasza, pedig újabb adalékokkal világítja meg mind a jelenvalólét szabadságának, mind az igazság és a szabadság összefüggésének, mind pedig a szabadságnak, mint szabaddá válásnak és (helyes) megkötöttségnek a problematikáját: „A megkötő megnyilvánulásra való szabaddá válás csak mint valamely nyílt megnyilvánulóhoz viszonyuló *szabadság* lehetséges. Az ilyen szabadság a szabadság idáig fel nem fogott lényegére mutat. A viszonyulás nyitottsága mint a helyesség belső lehetővé válása a szabadságon alapul. Az igazság lényege, a kijelentés helyességeként értve, a szabadság.”¹⁸ Konkrétan a létezőt mivoltában lenni-hagyó attitűd, a nyílra és annak nyitottságára történő ráhagyatkozást jelent, ami egyrészt magában foglalja „a létező elől való visszalépést”, másrészt pedig mivoltának és megnyilvánulásának az előállító hasonulás „zsinórmértékévé” tételét feltételezi. A szabadságnak és az igazságnak itt jelzett benső összefüggése hangsúlyos szerepet kap a *Platón tanítása az igazságról* című tanulmányban, amely egyszerre mutat rá az igazság és szabadság kapcsolata mellett a *paideia* szerepére az igazsághoz fűződő viszony kialakításában és az igazságnak elrejtetlenségként (*aletheia*) értelmezésétől az igazságnak a „nézés/tekintés helyessége”-ként (*ortotesz*) értelmezése irányába tett fordulatra.

Témánk, a szabadságnak eloldozottság és helyes kötődés összefüggésében való elgondolása szempontjából itt a szóbanforgó műnek csupán egyes aspektusait vizsgáljuk, azon belül is a platóni barlang fizikai és szellemi kötelekeiből való szabadulás fokozatainak értelmezésére összpontosítunk.

Platón *Allam* című művének „barlanghasonlata” Heidegger értelmezésében az igazság lényegéről és a legelrejtettlenebb felé fordulás, a *paideia* (megfordulás, képzés) szerepéről szól. Az így elképzelt történet „négy különböző tartózkodás egymásutánjára” tagolható, amelyek „egy sajátos föl- és

¹⁸ Heidegger, Martin: *Az igazság lényegéről*. In. Heidegger, Martin: „... Költőien lakozik az ember...” Válogatott írások. In. Athenaeum-könyvek. Budapest-Szeged, T-Twins Kiadó-Pompeji, 1994. 44.

levezetés” egymást követő szakaszai. A tartózkodások különbsége és az átmenetek fokozatai a mindenkor éppen mértékadó elrejtetlen különbözőségén, az „igazságnak” mindenkor éppen uralkodó módján alapulnak. Az első fokozaton az emberek megbilincselve élnek a barlangban, s így egyaránt foglyai a helyzetüket meghatározó fizikai kényszerülésnek és ebből fakadó szemléletüknek. A második fokozatban a bilincsek levétele után a foglyok részben szabadok, bár továbbra is be vannak zárva a barlangba és látásmódjuk megszokásaiba. Megnyílik ugyan a lehetőség arra, hogy magukat a korábban mögöttük hordozott dolgokat is láthassák, ámde mégis feltehető róluk, hogy a korábban látottat (azaz az árnyékot) fogják elrejtetlenebbnek tartani az újabban megmutatott dolgoknál. „A bilincsek levétele – írja Heidegger – ugyan megszabadulást hoz, de a szabadon engedés még nem azonos a valódi szabadsággal.” A harmadik fokozaton az emberek a barlangon kívülre kerülnek, ahol már nem csak a tűz mesterséges fényénél szemlélődhetnek, hanem magukat a dolgokat láthatják a Nap fényében („úgy, ahogy meggyőzően és kötelező érvénnyel kinéznek”). Az ideák fényében megjelenő dolgok elrejtetlensége és hozzáférhetősége mellett itt (484 c, 5 sk) legalább ilyen jelentőségű „a legelrejtetlenebb-re való odatekintés” lehetősége, ugyanis csakis a legelrejtetlenebbnek és szerepének a felismerésével válik teljessé a barlangon kívüli szabaddá válás¹⁹. Az igazi képzés lényege nemcsak abban áll, hogy szabaddá tesz, azaz eloldoz a látszatok kötöttségétől, hanem abban is, hogy ehelyett helyes kötődést alakít ki, az embert „szilárddá teszi a lényeg megpillantásának tiszta állhatatosságára.”, még világosabban kifejezve „megragadja és átváltoztatja az egész lelket, amennyiben az embert a maga lényegi helyére juttatja és ebbe beleszoktatja.” Mindez azonban még nem jelenti a teljes megszabadulást végső stádiumát, ugyanis az magában foglalja a képzetlenség folytonos legyőzésének szükségességét is. Ezért Heidegger szerint Platón számára elengedhetetlenül szükségesnek mutatkozott egy negyedik szakasz beiktatása is, amelyben a szabaddá vált ember visszaereszkedik a barlangba, ott még fogva tartott társaihoz, hogy „elfordítsa őket attól, amit ők elrejtetlenként szemlélnek, és a legelrejtetlenebb elé ...vezesse őket.” Ez a barlangba való visszaereszkedés, valamint a szabadító és a megszabadításnak ellenszegülő foglyok között a barlangon belül dúló harc teszi csak teljessé a képet.

A megszabadult, de a szabadság feltételeit embertársai körében újra és újra kiküzdő, azaz a szabadságot közösségképző mivoltában is értelmező gondolkodás már túlmutat Heidegger szabadságértelmezésén és filozófiáján. Ezt a mai önértelmezésünk szempontjából különösen érdekes újabb vonatkozást az egykori Heidegger-tanítvány, Hannah Arendt hozza felszínre.

¹⁹ Heidegger, Martin: *Platón tanítása az igazságról*. In. Heidegger, Martin: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 210.

4. ARENDT: A KÖZÖS VILÁG LÉLTREHOZÁSÁT BIZTOSÍTÓ CSELEKVÉS LEHETŐSÉGE

Ha áttekintjük a platóni szabadságfelfogásról és annak 20. századi hatás-történetéről eddig megvizsgált kérdéseket, megállapítható, hogy mind Scheler, mind pedig Heidegger esetében főként a platóni gondolkodás formái, módszertani, strukturális elemei kerültek előtérbe. A szerzőket nem annyira az érdekelte, hogy Plátón hogyan vélekedett a szabadságról, mint az emberi lét sokoldalú, meghatározó jellegzetességéről, hanem a platóni filozófia általános kérdésvetésének elemzésével támpontokat kerestek saját filozófiával és filozofikus életvezetéssel kapcsolatos elképzeléseik alátámasztása és az eltérő kortárs tendenciák kritikája számára. Ily módon némiképpen furcsának tűnhet, hogy a szabadság olyan általánosan vizsgált kérdésköréit, mint a szabadság gazdasági, társadalmi és politikai feltételrendszere, mindezidáig nem is érintettük. Hannah Arendt éppen ez utóbbi területek, átfogóbban „a tevékeny élet” összefüggésében tárgyalja a szabadságot, úgy, hogy kérdésvetését maga is a klasszikus antik előzmények, főképpen Plátón és Arisztotelész filozófiájának újragondolásából bontja ki.

Arendt a *The Human Condition* (Az emberi létállapot) című munkájában a „tevékeny élet” terminussal három alapvető emberi tevékenységi kört jelöl: a *munkát*, az *előállítást* és a *cselekvést*, amelyek az ember világi életében az élet, a világhoz tartozás és az emberi sokféleség alapjait biztosítják. Mindhárom tevékenység az emberi lét legáltalánosabb feltételeihez kötődik: a születéshez (születettséghez) és a halálhoz (halandósághoz)²⁰. Mindazonáltal, ha szabadsághoz fűződő viszonyuk szempontjából tekintjük őket, e három alapvető emberi tevékenység státusa igen eltérő. E tekintetben Arendt meghatározó jelentőségűeknek tekinti azokat a megkülönböztetéseket, amelyek a klasszikus görög filozófiában elhatárolták egymástól a szabad és nem-szabad emberi létmódokat, valamint a magán- és a közélet szféráját. Az említett megkülönböztetés egyrészt Arisztotelésznek a szabad ember által választható életformák (*bioi*) elkülönítésében, másrészt pedig Plátónnak az „emberi dolgok területe” (*ta ton anthropon pragmata*) körülhatárolásában alkalmazott szempontjait vette figyelembe. Mind Plátón, mind pedig Arisztotelész a szabad emberek által választható életformák közül kizárják azokat, amelyek csak a szükséges és hasznos dolgok előállítására korlátozódnak vagy, ami akkoriban többnyire ugyanezt jelentette, amelyek az élet magánszférájához kötődtek az embert. Így Arisztotelésznel a szabad emberhez méltónak csak az érzéki élvezeteknek, a közügyeknek illetve az örök dolgok kutatásának és

²⁰ Arendt, Hannah: *Conditia umana* [*The Human Condition*], Idea Design & Print – Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007. 14.

szemléletének szentelt élet maradt, míg Platónnál az otthon (*oikia*) és a család természetes társulásával szemben kitüntetett *bios politikos* csupán kétféle tevékenységet foglalt magában: a cselekvést (*praxis*) és a beszédet (*lexis*). Ahogy a szabad emberhez méltó életformák mindenikét Arisztotelész a „széppel való törődés” egy-egy sajátos eseteként értelmezi, ugyanúgy a polis közös (*koinon*) szférája Platónnál az igények és szükségletek kényszerének alárendelt magán (*idion*) szférájával szemben a szabadság szféráját képezte.

Az említett gondolatok alapján felépülő szabadságfelfogás kérelhetetlenül megvonja a szabad élet objektív lehetőségének a határait, és így elkülöníti egymástól a szabadságra képes és szabadságra nem képes életformákat. Az elkülönítés kritériumait megvizsgálva, azt találjuk, hogy a *munka* és a *létrehozás* létformájában az emberek éppen azért nem lehetnek szabadok, mert a kifejezés korábban használt értelmében nem lehetnek képesek a létfeltételeiktől való „eloldozódásra”, és tevékenységüket egymástól elszigetelten, a nyilvános, közös világból kiszakadva végzik. Az egyik esetben a *dolgozó lényt* (*animal laborans*) kizárólag testének szükségletei irányítják, anélkül hogy életének cél–eszköz viszonylatai világosan elkülönülnének számára, s ezért munkája és mindaz a „fáradtság és baj” ami vele jár, csak halálával ér véget²¹. Nem véletlen, hogy Arendt külön kiemeli Platon gondolatát, miszerint „a dolgozók és rabszolgák nem csupán a kényszernek” vannak alávetve, és ezért képtelenek a szabadságra, hanem egyszersmind képtelenek a bennük lévő „állati” rész megfékezésére is”²². A másik említett esetben a *homo faber* olyan mértékben instrumentalizált (eszközorientált) gondolkodású, hogy számára minden dolog elveszíti önértékét és függetlenségét, és eszközzé fokozódik le, azaz pusztán hasznossági terminusokban értelmezett. Mindezekkel szemben a *cselekvés* az egyetlen olyan tevékenység (célkitűzés és megvalósítás), amely a beszéd révén más emberek társaságában, cselekvéseik és szavaik „hálózatában” és éppen az emberek különbözőségét kifejezve, azaz mindannyiuk számára értelmes világot megalapozó módon megy végbe. Az így kialakított közös világ olyan tér, amely megerősíti a világ valóságosságát és a pusztán társadalmi adottságokon túlemelkedve politikai viszonyokat, politikai intézményeket hoz létre, s ezért csupán e szférán belül valósulhat meg az emberi szabadság.

Arendt „politikai” szabadságfelfogásában, amint az kiderült, a szabadság az emberek szuverén cselekvőképességének kifejeződése, amelynek azonban éppen közösségi fenntarthatósága érdekében szüksége van arra, hogy bebiztosítsák a megtörténtek visszafordíthatatlanságával és a jövő bizonytalanságával szemben. A szabadságnak tehát az említett függetlenség, a szuverén cselekvőképesség és a jelentések közös világa mellett elengedhetelen kiegészítő

²¹ i.m. 84.

²² i.m. 100.

feltételként szüksége van két alapvető emberi képességre: a *megbocsajtás* valamint az *ígérettel* (és ígélet-megtartás) képességre. E két képességnek nem csak a közös világ fenntartása, hanem az egyén számára is döntő fontosságú. Az egyik megvéd (eloldoz) cselekedeteink következményeitől, míg a másik lehetővé teszi a helyes kötődést, önazonosságunk megőrzését²³. A korábban tárgyalt szabadság-értelmezésektől eltérően, amelyek az egyén szabadságát és ennek megfelelően felelősségét is saját világos belátására és gondolkodásának helyességére alapozták, a szabadságot támogató alapvető képességek Arendtnél a pluralitásban való együttélés tényére alapozottak. Az életszükséletek kényszerétől és a rövidtávú hasznosság szempontok öncélúságától szabadulni képes (szabad) ember a *visszafordíthatatlannal* és az *előreláthatatlannal* sem mindentudást, sem pedig mindenhatóságot nem képes szembeállítani, csupán a megbocsajtás és az ígélettel erkölcsi, közösségi intézményeit. A helyes kötődés, tehát ebben az összefüggésben az így adódó közösségi, erkölcsi intézményekre való ráhagyatkozást, illetve a köteleimnek megfelelő állhatatosságot jelentik. Mindkettőre csak szabad ember képes, és mindkettő a közösen birtokolható szabadság záloga.

IRODALOM

- Arendt, Hannah: *Conditia umana*, Idea Design & Print – Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989.
- Heidegger, Martin: „...Költőien lakozik az ember...” Válogatott írások.
In. Athenaeum-könyvek. Budapest-Szeged, T-Twins Kiadó-Pompeji, 1994.
- Heidegger, Martin: *Rejtektutak*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Paxson, Thomas D. Jr.: *Freedom and Happiness in Freedom and Happiness in Plato*, SIUE, Edwardsville, ASIA International Forum, 2006/3
- http://www.siue.edu/EASTASIA/Paxson_0603.htm
- Scheler, Max: *A filozófia lényegéről*. Szent István Társulat, Budapest, 2008.
- Schwendtner Tibor: *Husserl és Heidegger*. Egy filozófiai összecsapás analízise. L'Harmattan, Budapest, 2008.

²³ i.m. 195.