

KÉRDÉS A VÁLASZRA

DECZKI SAROLTA

A filozófiai gondolatoknak sorsuk van – akármit is értsünk a sors hangzatos fogalmán. Mint tudjuk, Kant jogtalanul bitorolt fogalomként tartja számon, melynek széleskörű használatát ugyanakkor mindenki elnézéssel veszi tudomásul¹, s az emberi megismerés fölöttébb tarka szövetének egy igen erőteljes színfoltját alkotja. Nos, ebbe én most nem akarok belemenni, mindössze a *common sense*-re hivatkozom első körben, a másodikban pedig egy husserli gondolatra, melynek a sorsa számunkra itt most perdöntő. Ez a gondolat maga a fenomenológia lényege, vagy azt is mondhatjuk: *étosza*, és legtömörebben talán a híres husserli *bon mot*-val adható vissza: „ne bankókat, hanem aprópénzt”. Ami korántsem a nagy gondolatok, filozofémák aprópénzre váltását jelenti, hanem azok kritikai vizsgálatát. Azaz a ballasztoktól, fellengzős szólamoktól, metafizikai spekulációktól, iskolás beidegződésektől való megtisztítást. Vissza a dolgokhoz, és csakis a dolgokhoz – erre vállalkozik a fenomenológia, és ez még akkor is tiszteletreméltó törekvés, ha azóta kiderült, hogy ha egyáltalán valaha is vissza tudunk térni, akkor sem úgy, ahogyan azt Husserl elgondolta. A fenomenológia sorsa tehát az, hogy megszüntetve-megőrizve próbál érvényt szerezni az eredeti intencióknak – de úgy gondolom, minden jelentős filozófiai gondolat sorsa hasonló. Ennek szellemében úgy gondolom, hogy amennyiben a szabadság kérdése a tét, akkor kiváltképp érdemes körültekintőnek lennünk, hiszen a szabadság nem csupán a filozófia, de az egész európai kultúra és történelem egyik legjelentősebb *Leitmotivja*, tehát egyrészt számos értelmezés szövődött köré, másrészt pedig könnyen kihasználhatóvá válik nagy általánosságokat és kultúrkritikai szólamokat mozgósító diskurzusok számára. E téren látom alkalmazhatónak a fenomenológia eljárását: mit jelent a szabadság a faktikus élettapasztalatban. Nem cikornyás frázisokban, nem napi politikai ámokfutásokban és nem fedezet nélküli filozófiai spekulációkban. Hanem abban a módban, ahogyan az életünk, életvilágunk számára jelentősége van.

S nem véletlenül használtam már a fentiekben is egyfajta polemizáló retorikát: úgy látom ugyanis, hogy az európai gondolkodásban a szabadságnak vannak olyan kisajátító értelmezései, melyek totalitárius ideológiák hivatkozási alapjává válhatnak, s valamilyen ködös-általános szabadság-programra apellálva feláldozhatónak gondolják az egyén szabadságát és vele együtt mel-

¹ Vö. Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, 13. §. (Kis János fordítása). Szeged, Ictus, 1995.

tóságát. Az, hogy mit értünk szabadságon, nem csupán elvont-spekulatív, hanem nagyon is markáns gyakorlati kérdés. Méghozzá perdöntő, hiszen erre épül politikai, jogi és erkölcsi rendünk. Messze nem mindegy tehát, hogy mit gondolunk a szabadságról, kit gondolunk szabadnak, és kit nem. Ahol a fenomenológiai megközelítés segítségünkre lehet, az a demarkációs kritériumok megvilágítása, valamint az őket működtető filozofémák, ideológiák feltárása. Biztos, hogy mindeközben megsérülhetnek olyan mítoszok, melyek a gondolkodás történetében evidenciákat jelentettek – de hát a fenomenológia éppen arra szerződött, hogy mindenfajta bizonyosságot kritikailag felülvizsgáljon. S előzetesen leszögezném, hogy számomra a kritikai felülvizsgálat korántsem bizonyos fogalmak, gondolatok megszenteltetését, vagy éppen könnyűkező lejárátását jelenti, hanem éppen ellenkezőleg. Azért is idéztem meg a fenomenológiai éthoszt, mert meggyőződésem szerint a filozófiai fogalmak horderejének és jelentésének valódi próbája a személyes élet és gyakorlat, ahol hús-vér közelségbe kerülünk a dolgokkal magukkal. Ez az élő eleven jelen pedig a fenomenológiának nem csupán vizsgálódási területe, hanem egyszersmind végbemenési módja itt. Ez az a közeg, ahol a dolgok megtörténnek, ahol valódi tétje van annak, hogy mit hogyan értünk.

Először is tehát azt kísérlem meg körbejárni, mi a szabadságnak azon értelmezése, mely nem feltétlenül kompatibilis napjaink gyakorlatával, társadalmi és erkölcsi tapasztalatával. Azt állítom, hogy a szabadságnak a felvilágosodástól megörökölt koncepciója a szubjektivitás egy olyan elképzelésére épül, mely sok tekintetben tarthatatlan. Másrészt azonban mégsem megkerülhető, s mégsem elvethető, hanem kihívásként meghatározza kérdéseink irányát. Már csak azért is, mert a felvilágosodás nem egy végleg lezárult kultúrtörténeti korszak, hanem a maga mélységesen ambivalens mivoltában napjaink elevenen élő hagyománya is. S azért tartom fontosnak konfrontálódni vele, mert a felvilágosodásnak a szabadságot illető nézetei pro vagy kontra nagy mértékben meghatározzák mind a kortárs gondolkodást mind pedig társadalmi-politikai gyakorlatot. Két szöveget fogok vonatkozásba hozni egymással, s rajtuk keresztül elszámolni a fenti kérdésekkel. A kapcsolat már csak azért sem erőltetett, mert a második mintegy kortárs pandanja az elsőnek, s a két szöveg közti sokoldalú relacionalitás egyszersmind arra is rávilágít, hogy a szabadság fogalmának esetében aligha beszélhetünk egyértelmű válaszokról, hanem ambivalenciákkal is számot kell vetnünk, vagy olykor éppen kérdések felvetése és nyitottan tartása lehet az egyetlen morálisan adekvát magatartás. Az egyik szöveg: Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?*² A másik szöveg pedig: Michel Foucault: *Mi a fel-*

² Kant, Immanuel: *Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?* (Vidrányi Katalin fordítása). In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

*világosodás?*³ Foucault és Kant találkozása a szabadság fogalmának boncszitalán; ám ez a kis szürrealizmus éppenséggel a tárgy természetéhez illő.

Feltételezem, mindenki számára közismertek az első szöveg főbb tézisei, ezért nem szándékom ezeket részletesebben ismertetni. Mint tudjuk, Kant a felvilágosodásban egyrészt korszakot lát, másrészt pedig szellemi magatartásmódot, egyfajta éthoszt: kilábalást a saját magunk okozta kiskorúságból. A gyermekkori regressziót a gondolkodásra való restség és gyávaság okozza; nem merünk a saját értelmünkre támaszkodni, gyámkodásra, vezetésre van szükségünk. A gondolkodásmód reformjára apellál tehát, az előítéletek felfüggesztésére, hiszen így szabadulhatunk meg attól az állapottól, melyet gondolatlanságnak nevez. Ebben az állapotban szabályok és formulák követése helyettesíti az észhasználatot – ezek pedig az „örökös kiskorúság béklyói”⁴. Azt állítja, hogy a felvilágosodáshoz „semmi egyéb nem kell, csak *szabadság*”⁵. Semmi más. Ez azonban nem csekély követelmény, hanem éppenséggel minden, mert a tét sem kicsi: szabadság nélkül gondolattalan kiskorúak, szabadon azonban autonóm, morális lények vagyunk. Az emberi méltóság áll vagy bukik a szabadságon.

S Kant e rövid kis cikke mögött ott áll jóformán egész filozófiája, melynek a szabadság, mint tudjuk, kulcsfogalma. A *Tiszta ész kritikájában* a harmadik antinómia tárgyalja a szabadság fogalmát. A tiszta ész számára tehát problematikus a szabadság fogalma, és csak azt a dialektikai küzdőteret tudja felmutatni számunkra e vonatkozásban, melyen a természeti törvényeknek való alávetettség valamint a szabadságból eredő kauzalitás mérkőzése zajlik. A transzcendentális szabadság feltevését Kant egyenesen botránykőként jellemzi, mely leküzdhetetlen nehézséget jelent a filozófia számára. Az antinómiát pedig a gyakorlati ész oldja fel, mely túllép az empirikus igazolhatóságon, és a szabadságot a moralitás kontextusában értelmezi. „A szabadság fogalma, amennyiben valóságát a gyakorlati ész apodiktikus törvénye igazolja, immár *zárókö* a tiszta ész, sőt a spekulatív ész rendszerének épületén. Hozzá kapcsolódnak azok az egyéb fogalmak (mint Istené és a halhatatlanságé), amelyeknek mint pusztá eszméknek a spekulatív észben nincs szilárdságuk...”⁶. A szabadság fogalma és működése azonban nem rúgja fel az empirikus világra jellemző oksági relációkat, az okság, mint minden folyamat magyarázó elve

³ Foucault, Michel: *Mi a felvilágosodás? (Was ist Aufklärung?)* (Szokolczay Árpád fordítása). In. *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl*. Budapest, 1991.

⁴ Kant: *i.m.* 78. o.

⁵ *I.m.* 79. o.

⁶ Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája* (Berényi Gábor fordítása). Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1996. 10. o.

megmarad, csupán a szabadság is beiktatódik a lehetséges okok közé. A gyakorlati ész mintegy „realitást teremt” a szabadság számára. Nem akarom rekapitulálni az egész gondolatmenetet, csupán egy fogalomra hivatkozom még, melynek alapvető jelentősége van a gyakorlati ész számára: ez pedig az akaraté.

Szabadnak lenni tehát annyi, mint megjelenítéseink okának lenni. A szabadság gyakorlati képesség, s egyszersmind az ész regulatív eszméje. A gyakorlati ész pedig az akarat meghatározásának alapjait vizsgálja, mert az akarat az a „képesség, amely vagy a képzeteknek megfelelő tárgyakat hoz létre, vagy önmagát határozza meg e tárgyak előidézésére”⁷. A szabad akarat pedig, melynek „egyedül a maximák pusztá törvényhozó ereje szolgálhat törvényül”⁸, eloldódik minden empirikus meghatározottságtól, és a pusztá formális általánosság közegeiben mozog. Szabadság és moralitás, azaz a feltétlen erkölcsi parancsnak való engedelmeskedés együtt jár. A moralitás elve azonban az akarat autonómiája – szemben az önkény heteronómiájával. Ez utóbbi jelenti mindazon törekvéseket, melyek nem a feltételre irányulnak, hanem a vágyóképeség tárgya az érzékiségben gyökerezik, az önszeretet vagy éppen a boldogság. A hajlamokat, érzéki ösztönzéseket alá kell vetnünk a törvény szigorának, mert önzéshez és önhittséghez vezetnek, valamint az egyetlen érzés, mely respektusra tarthat igényt, az az erkölcsi törvény tisztelete. Amennyiben készítéseinknek, érzéki vágyainknak engedelmeskedünk, akkor voltaképpen hajlamaink szolgálatában állunk, és ez a szabadság szempontjából akár patológikusnak is minősülhet⁹.

Röviden tehát egy olyan szabadságfogalomhoz jutottunk így, mely csaknem áthidalhatatlan szakadékot robbant az érzéki és az érzékfeletti, az intelligibilis és az empirikus, a feltétlen és a feltételes, az autonóm és a heteronóm közé. (Csupán utalnék Scheler kritikájára, valamint a materiális értéketikára, mely egyébként a Husserl kései munkajegyzeteiben is egyre nagyobb szerephez jut.) Ami jelen előadás szempontjából most fontos, az nagy vonalakban az a program, hogy a szabadság az autonóm, öntörvényadó szubjektivitás ügye és kiváltsága, mely olykor elképesztően türelmetlen az érzéki adottságokkal, s az ezekből adódó meghatározottságokkal szemben. Kantot azért emeltem ki, mert az újkori filozófiában nála jelenik meg legkidolgozottabban ez a koncepció, melynek alapvonásai már Descartes-nál is jelen vannak, s mely voltaképpen egészen a huszadik századig meghatározó a filozófiai, s ennek folyományaként a politikai gondolkodásra is. Ennek a szabadság- és szubjektum-koncepciónak valamilyen változata él tovább Husserl, Heidegger és Sartre filozófiájában is, akik nyilván nem véletlenül utasították vissza az ember-

⁷ *I.m.* 25. o.

⁸ *I.m.* 45. o

⁹ *Vö. i.m.* 39. o.

tudományok olyan állításait, melyek veszélyeztethették volna a szabadságnak, s ezzel az emberi méltóságnak ezen felvilágosodásbeli elgondolását.

Az újkorban és felvilágosodásban megképződő szabadság ideája tehát egy olyan szubjektivitást feltételez, mely megpróbálja kioldani magát a világból, annak meghatározottságaiból, céljai a feltétlenre törnek, s az instrumentalizálódott ész procedurális logikája által dolgozza ki és érvényesíti az akarat törvényeit. „Ez a szabadság radikálisabb definíciója, mely fellázad a természet, mint pusztán adott ellen, és megköveteli, hogy egy olyan életben találjuk meg szabadságunkat, melynek normatív alakját valamilyen módon a racionális aktivitás hozza létre. Ez az eszme hatalmas, s nem túlzás azt állítani, hogy forradalmi kényszere a modern civilizációnak”¹⁰ – állítja Charles Taylor. Fichte szavai pedig Descartes-ot visszahangozzák: „A természet ura akarok lenni, s a természetnek szolgálnia kell engem; erőmnek megfelelő hatást akarok gyakorolni a természetre, neki azonban nem szabad hatnia rám”¹¹, s e szavakra később Fichte-előadásában¹² Husserl is meggyőződéssel és programatikusan hivatkozik¹³. A szabadság ezen eszméje tehát uralommal társul, önmagunk, világunk és a természet feletti uralommal. Egy olyan szubjektum koncepciója körvonalazódik, melynek nincsenek vakfoltjai. S éppen e pontokon válik különösen izgalmassá Foucault rípostja, aki egyrészt felvállalja és továbbviszi a felvilágosodás és Kant örökségét, azt állítva egyenesen, hogy ez az az esemény, mely „(legalábbis részben) meghatározta azt, amik ma vagyunk, amit ma gondolunk, és amit ma teszünk”¹⁴, másrészt azonban alaposan át is értelmezi azt. Az átértelmezés módja és eredménye pedig alaposan átfőrmálja azt is, ahogyan a szabadságról és alanyáról, a szubjektivitásról gondolkodunk.

A legradikálisabb szakításnak talán az tűnik, hogy Foucault a szubjektivitást nem az adottságok fölé emelkedve, saját magának és világának autonóm módon törvényt adó entitásként vizsgálja, hanem olyan, változó, alakuló és sérülékeny lényként, aki, vagy ami mindig egy társadalmi, érzéki, politikai, testi, stb. mezőbe beágyazottan konstituálódik. Foucault éppen annyiban viszi tovább a kanti kritikai programot, hogy lehetőségfeltételekre kérdez rá, ám nem arra, hogy hogyan lehetségesek szintetikus a priori ismeretek, hanem

¹⁰ Taylor, Charles: *The Sources of the Self*. Cambridge University Press, 1989. 364. o

¹¹ Fichte, Johann Gottlieb: *Az ember rendeltetése* (Kis János fordítása). In. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat, 1981. 268. o.

¹² Vö. Husserl, Edmund (1987): *Fichtes Menschheitsideal*, In. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV (hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp), Dordrecht, Martinus Nijhoff.

¹³ Praktikus, axiológikus és teoretikus szempontból egyaránt vonzónak bizonyult Husserl számára a fichtei abszolút Én eszméje, mely szabad és világteremtő aktivitása okán a fenomenológiai programban is jelentős szerepet kap.

¹⁴ Foucault, Michel: *i.m.* 88. o.

hogyan lehetséges *lenni* egyáltalán. Önmagunk történelmi ontológiáját kell rekonstruálnunk ahhoz, hogy megértsük, kik vagyunk most, a jelenben. Akik most vagyunk a jelenben, azok történelmi lények vagyunk: sokszor csak igen nehezen feltárható alakulások alanyai. Át- meg átszönek az idő és a történeliség azon viszonylatai, melyek nem feltétlen követik az idő, mint belső forma vagy transzcendentális időfolyam rendjét, hanem össze-vissza kanyarognak, és az így rekonstruálódó genealógia olyan zárványokat hozhat napvilágra, melyek a tudat transzparenciájának vakfoltját alkotják. Foucault nagyon következetesen viszi tovább a kanti programot: rákérdezní a lehetőségfeltételekre, ám ez – és nyilvánvalóan ebben rejlik a döntő különbség – nem a tudathoz vagy a szubjektivitáshoz kötődő transzcendentális horizonthoz utal vissza. Foucault az archeológiai és később a genealógiai kritikában látja annak esélyét, hogy végre meg tudjuk kísérelni „azon diszkurzív esetek történelmi eseményként való kezelését, amelyek kifejezik azt, amit mondunk és gondolunk”¹⁵. Ennek úgy vélem, legalább két nagyon fontos tanulsága is van számunkra.

Az egyik az a belátás, ami voltaképpen az egész foucault-i oeuvre-ön átvo-nul. Azok, akik vagyunk, itt és most, az az a lény – nevezhetjük akár embernek is, de akár máshogy is –, aki korántsem egy minden meghatározottságból kioldódó, oksági sorokat elindítani képes autonóm *hipokeimenon*, hanem egy sokoldalú relacionalitásban konstituálódó, meglehetősen bonyolult képződmény. Mindenféle tekintetek ösztüzében állva; különböző fegyelmező, társadalmi, szexuális stb. gyakorlatok terepeként. Foucault nem mond le az „önként heteronómiájáról”, és nem mond ítéletet róla. Adottnak veszi. Archeológusként, majd genealógusként vizsgálja, mint azon lehetőségfeltételt, mely nem szemben áll az autonómiával, hanem létünk alapvető közegét szolgáltatja. Ebben a közegben pedig intézmények, szokások, törvények formálódnak ki, és ezek vizsgálata szolgáltatja jelenünk történelmi ontológiáját.

Hogy kik vagyunk, azt akkor tudjuk meg, ha saját határainkba ütközünk. Hogy hol sérülünk, mitől és miért: a hegek által kirajzolt vonalakkól áll össze életrajzunk, történelmünk. Mindeközben nem mindig van segítségünkre az elvi filozófia, és ahogy az ég sem mindig csillagos, úgy az erkölcsi törvény sem feltétlen sorvezetője tetteinknek. Akár a kortárs fenomenológia nagy témájára, a tapasztalat fogalmára is hivatkozhatunk: tapasztalat ott képződik, ahol elvárások kereszteződnek – ahogy a híres gadameri belátás állítja. Foucault-ba átfordítva: ott teszünk szert tudásra, ahol határokba ütközünk. Ahol mások leszünk, mássá leszünk. Hiszen csak a határsértés által, a határ túllodalaról nyílik fel olyan perspektíva, mely újrendez, és új jelentéssel lát el. A *par excellence* tudásra szert tenni tehát nem más, mint a rekonstrukcióhoz megtalálni a megfelelő kulcsot, a megfelelő perspektívát. Ez azonban

¹⁵ *I.m.* 108. o.

korántsem jelent bombabiztos fedezéket, hanem egy folyamatosan pulzáló mező egy pontját.

Akik vagyunk: azt a túlnan felől tudhatjuk meg, ahhoz ki kell lépnünk mintegy magunkból, és saját másikkal szembesülnünk. Foucault máshol még provokatívabban és egyszersmind enigmatikusabban fogalmaz: „kétségkívül sokan vannak, akik, mint én, azért írnak, hogy ne legyen többé arcuk” (Foucault: 2001, 27.o.). Miközben azon fáradozik, hogy a lehető legpontosabb leírást nyújtsa arról, milyen szabályszerűségek hozzák létre különböző korokban az elzárás és a rend intézményeit, vagyis az emberi ész milyen institutionális formákon keresztül mutatkozik meg számunkra a maga világosságában, nos, mindeközben ő maga alámerül abba az éjszakába, ahol minden arc maszknak tűnik csupán, és a kutató azon fáradozik, hogy ezeket lehántsa magáról. A tudás feltétele a határsértés: nem a normativitás kiépítése – történjék is ez formálisan rögzített imperatívuszok segítségével – hanem éppen az elbizonytalanodás akarása. Nem egy végső alap megtalálása, hanem minden alap kérdéssé tétele. Nem megtalálni a szubjektivitásban a végső, transzcendentális lehetőségfeltételeket, hanem magát a szubjektivitást esetleges, történeti és eredendően heteronóm lényként felmutatni. Önmagunktól, saját arcunktól megszabadulni azonban korántsem azt jelenti, hogy lemondunk minden moralitásról, a szabadságról, s önmagunkat pusztán egy esetleges csomópontként gondoljuk el, melynek cselekvési szabályait a benne keresztetűző diskurzusok írják elő. Foucault nem ignorálja a szabadság fogalmát, ám egy jókora kérdőjelet tesz minden nagy elbeszélés végére, melyet egy, a maga erejében és kompetenciájában túlon túl magabiztos szubjektivitás mesél. Mássá lenni akkor tudunk, ha tudjuk kik voltunk, s akkor tudjuk magunkra venni a metamorfózissal járó kínokat, ha tudjuk – nagyjából legalábbis, kik akarunk lenni. Ha tehát ki tudunk lépni, ki tudunk látni a meghatározottságok szövevényéből – eddig akár Kant is egyetértene. Csakhogy nem úgy lépünk ki, ha eltagadjuk, elmismásoljuk ezen meghatározottságokat, hanem ha a lehető legnagyobb komolysággal számot vetünk velük, s nem magasan felettük, hanem bennük, beléjük gyökerezve, s e belegyökerezettséget vállalva latolgatjuk a szabadság és az önmegmunkálás esélyeit.

Ennyiben gondolom, hogy az a mód, ahogyan Foucault a felvilágosodás örökségét kezeli, valamint ahogyan a szabadság fogalmát érti, valamelyest kapcsolatban hozható a fenomenológiai program szellemével: az adottat vizsgálja, és visszadobja a bankókat. Helyette olyan apróságokkal foglalkozik, melyek eladdig elkerülték a filozófusok, történészek figyelmét: iskolák napi-rendjével, diétetikai gyakorlatokkal, szexuális szokásokkal, egy kínvallatás koreográfiájával, stb. Azt állítva, s azt mutatva fel ezzel, hogy maga a történelem, az élet, az életvilág első sorban mégis az a mód és közeg, melyben diskurzusok formálódnak ki és alakulnak át, s velük együtt azon alapfogalmaink, melyek a gondolkodás irányát kijelölik. Ha valahogy, akkor így kell

elszámolnunk azzal, mit jelent szabadnak lenni. Ez pedig nem intézhető el hangzatos válaszokkal, hanem egy folyton nyitva maradó kérdés.

Ebben a kérdésességben jelöli meg Foucault a felvilágosodás s vele együtt a modernitás éthosának központi motívumát, „mely egyszerre jelzi a jelenhez való hozzátartozást, és ennek feladatként való felfogását”.¹⁶ Ebben a kontextusban pedig a szabadság nem antinómiák kontextusában jelenik meg, s nem az okság fogalmát mozgósítja, hanem gyakorlatot és csakis gyakorlatot jelent. Feladatot, munkát. Definíciója nincs, noha a rövid kis írásból világosan kiderül, hogy minden munka és feladat tétje a szabadság. Az óvatosság ugyanakkor nagyon is indokolt: „önmagunk történelmi ontológiájának el kell fordulnia minden olyan tervezettől, mely globálisnak vagy radikálisnak állítja be magát”.¹⁷ Gyanúval illetni minden univerzalizáló törekvést és minden radikális fordulatot hirdető programot.

Autonómiánk és szabadságunk mint feladat ugyanakkor mégis a kritikai tradícióhoz kapcsolódik, és nem is tehet másképp. Foucault a kísérletezés fogalmával próbálja vállalkozását körülírni: a feladat nem előre kijelölt célt jelent, nem egyik állapotból a másikba való eljutást, hiszen maga az a létező sem rendelkezik szilárd körvonalakkal, melynek léte és szabadsága a tét. Nem tudjuk megnyugtató pontossággal sem azt, kik vagyunk, sem azt hogy honnan hova tartunk. Az önmagunkon végzett munka „azoknak a korlátoknak a történelmi elemzését jelenti, amelyek hatnak ránk, és kísérletet az ezeken való túllépésre”¹⁸.

A szabadság fogalmának sorsa tehát meglehetősen hányattatott. De ez aligha véletlen: pontosan tükrözi azokat a módokat, kanyarulatokat, vargabetűket és szákutcákat, melyeken az a létező bolyong, melynek létében a szabadság a tét. A szabadság kérdése korántsem elintézett ügy, és nem is lehet az. Nem választ ad kérdéseinkre, és nem is elégszik meg a mindenkori válaszokkal, hanem inkább a kérdések nyitottan tartásában érdekelt. Hiszen ha elköteleződne valamely lehetséges válasz mellett, ezzel voltaképpen saját magát számolná fel: érzéketlenné válna azon alakulásokra, melyekkel önmagunk történelmi ontológiája szembesít. S ennyiben igaza van Foucaultnak is és Kantnak is: mindketten egy jól behatárolható történelmi-kulturális kontextusban tették fel a maguk kérdését, és fogalmazták meg válaszukat, mely maga is meghatározott lehetőségfeltételei által. Amiben azonban közös mindkét gondolkodó, az bármennyi idő távlatából is nem csupán vállalható, hanem vállalandó – mondhatni, időtállóbb, mint az erkölcsi törvény koncepciója. Ez pedig nem más, mint a kérdésés, a kísérletezés éthosza.

¹⁶ *I.m.* 97. o.

¹⁷ *I.m.* 108. o.

¹⁸ *I.m.* 114. o.