

# VESZENDŐ ÉRTÉKEINK

KISSNÉ NOVÁK Éva

**A**XIX–XX. század kultúrtörténetében, de még inkább eszméletörténetében fellelhető legsúlyosabb jelenség, amely minden embert érint az értékek válsága. Az európai filozófia és tudomány optimizmusát elsőként Kant rendítette meg bizonyítva az emberi megismerés korlátait. Kant meggyőző erejű érvelését egy időre zárójelbe tette Hegel rendszere, amely mind a megismerés, mind a történelmi fejlődés tekintetében újratemtette az ész uralmát és optimizmusát. A század közepének történelmi változásai, eseményei azonban egyre több és egyre riasztóbb kérdőjelet írtak a hagyományos európai értékrend mögé. A polgári fejlődéssel természetes módon együttjáró individualizáció más társadalmi mozgással összefüggésben (pl. szabad verseny) egyre töredezettebbé tette magát a társadalmat. Az elfoglalt pozíció, a gazdasági helyzet, a megszerzett tudás, a vallási hovatartozás, a politikai érdekek stb. a korábban bizonyos mértékig egységes társadalmat mozaik jellegűvé tették, amelyben az egyén akaratától függetlenül is magára maradt, mint ezt Kierkegaard filozófiája mutatja. Felfogható ez a szubjektum diadalaként is, mint Nietzsche filozófiájából kiolvasható, de ha a filozófia mellett az európai kultúra egészére tekintünk, akkor inkább a kétségbeesés, a fájdalom, a magány rettenete a domináns érzés. Hasonló elbizonytalanodás figyelhető meg az un. egzakt tudományokban is. Minden törekvés, amely arra irányul, hogy a spekulatívnek tűnő tudományokat is szilárd természettudományi alapokra helyezzük eredménytelennek bizonyul, sőt úgy tűnik, hogy még a teljesen stabilnak vélt tudományok is válságba kerülnek. (Gondoljunk csak a fizika első válságára, vagy a XX. században a kvantumelmélet jóval általánosabb következményeire!)

Ez a polarizálódás még inkább nyilvánvalóvá válik századunkban, ahol az ellentétes értékek mentén létrejövő politikai mozgalmak, az új totalitárius kormányzási formák hiteltelenné, érvénytelenné tették azokat az értékeket, amely az európai fejlődés korábbi évszázadaiban jöttek létre. Ezek az értékek ugyan sok tartalmi változást éltek meg (gondoljunk pl. a bölcsesség, a hit, a tekintély, a szabadság változó fogalmaira), olykor eltűntek, de búvópatakként ismét felbukkantak, de létüket, az emberi cselekedeteket alapjaiban szabályozó funkciójukat nem vonták kétségbe. Meggyőződésem, hogy az értékek változása, devalválódása természetes része az emberi történelem

fordulópontjainak. Tudjuk, hogy ezeket a változásokat sem könnyű megélni az érintett generációknak. A hagyományok őrzése vagy a modernizáció kihívása közötti választás minden korban komoly dilemma. Különösen azért, mert a tradicionális értékek mögött ott áll a társadalmi tapasztalás meghatározó élménye. A mindennapi tudat ezért konvencionálisabb, lassabban változó, és az újító elmék, az úttörők kötelezik el magukat az új gondolatok, a modernebb értékek mellett. Az értékek változása akkor válik drámaivá:

- ha az értékpusztulás jóval nagyobb, mint az új értékek keletkezése
- ha az új értékek nem szervesen jönnek létre, hanem rákényszerítik a társadalomra,
- ha nem csupán devalválják, de radikálisan tagadják a korábban meghatározó értékeket,
- ha nincs mód arra (sokféle ok együttes hatásaként), hogy az új értékek interiorizálódjanak, azaz belülről irányítsák az egyén cselekedeteit.

Századunkban a felsorolt determinánsok mindegyike fellelhető. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy korunk filozófiájának legmarkánsabb törekvése az értékváltság okainak kutatása, és annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miként lehet kilábolni ebből a helyzetből, Kantot parafrázálva: miként lábolhat ki az emberiség a maga teremtette kiskorúságból, ez esetben a maga teremtette értékváltságból. A neokantiánusoktól Schelerig, az egzisztencialistáktól Chardin-ig próbálják sokféle módon megragadni az érték elméleti lényegét, a követhető sőt követendő értékeket, keresik az érték forrását. Mindegyik törekvés mögött jól látható az a szándék, hogy megleljék a hagyomány és a modern kor közötti összekötő hidat, hogy sikerüljön felmutatni új értékeinkben magatartásformáinkban a „megszüntette megőrzés” mozzanatát. Az elméleti eredmények nem kecsegtetnek a megoldás reményével. Ha csak olyan megfogalmazásokra gondolunk mint a „metafizika vége”, a „történelem vége”, „a nyugalat alkonya”, ezek mindegyike azt sejteti, hogy az eddig használt értelemben az európai kultúrának vége. S ha még ezt megtoldjuk azzal az újabban gyakran hallható érvvel, hogy az elektronikus média egy olyan multikulturális világba helyezi, kényszeríti?! az embert, amelynek perspektívái ma még beláthatatlanok, de amely esetleg a tradicionális értelemben vett írásbeliség végét is jelenhetik, akkor végképp tanácstalanul állunk e világban. Tény, hogy az elméleti útkeresés mellett a gyakorlat is számos kísérletet tett arra, hogy összekapcsolja a fejlődés modern eredményeit a korábbi tradíciókkal, mintegy ráépítse az új tendenciákat a hagyományos értékekre. Ilyen törekvésként kell értékelni pl. a népi kultúra kutatását, eredményeinek ápolását, zenébe, táncba, építészetbe, divatba való átmentési kísérleteit. Számos pozitívum ellenére azt kell mondani, hogy a szándék igazán itt sem valósul meg, hiszen a népi kultúra elemei nem szervesülnek modern korunkban, nincs meg az az „életvilág”, amely élővé, belülről formálódóvá tenné, így csupán szép díszletek lesznek.

Pusztuló nemzeti, európai értékeink helyét egy globális értékrend látszik elfoglalni, amely nemcsak a különbségeket mossa el, de a logika törvénye értelmében egyre tartalmatlanabbá is változtatja őket. A legsúlyosabb hiányt talán az jelenti, hogy felbomlóban, eltűnőben vannak a legkülönbözőbb közösségek, kiüresednek az emberi kapcsolatok, amelyek nemcsak forrását, de megőrző erejét is képezték az értékeknek. Hiszen az értékben mindig egy közösségi jelentés illetve jelentőségtulajdonítás található. Az úrvacsora pl. azért nem csupán egy falat kenyér és egy korty bor elfogyasztása, mert a hívő ember számára ennek vallásos értelme van. A tekintély pl. azért válhatott értékke az ókori Athénban – mint ezt Hannah Arendt szép tanulmányában meggyőzően igazolja<sup>1</sup> – mert polisz közössége elfogadta az észet, mint kényszerítő erőt, s mert a családi minta volt gyakorlati garanciája. Bárhonnan származnak is értékeink mindig kell hozzá egy közösség, amely a maga tudatában és gyakorlatában ezeket érvényesíti, de legalább is érvényesnek fogadja el. A közösségek felbomlásával tehát az értékek alapja tűnik el. Hasztalan apellálunk a szubjektum önállóságára, ez csak növelni látszik a zavart. A modern kor fejlődésének vitathatatlanul egyik legfontosabb eredménye az egyén szabaddá tétele. Az autonóm személyiség valóban leválik a „közösség köldökszínórjáról”, de úgy tűnik ezért nagyon nagy árat fizet. A jelek azt mutatják, hogy nemcsak a nem kívánatos kötöttségektől „sikerül” megszabadulnia, hanem általában fellazulnak, gyengülnek, megszűnnek kapcsolatai. A hivatalos, az érdekezérelt, a formális kapcsolatokban az egyén deformálódik, lényegét veszíti el. Igaza van József Attilának:

„Hiába fűröszted önmagadban  
Csak másban moshatod meg arcodat.”<sup>2</sup>

Nem tudok válaszolni arra a kérdésre, hogy vissza fordíthatók-e – legalább részben – ezek a folyamatok. Ez egy más típusú elemzést kíván, és messze túlnő egy ilyen előadás keretein. Én itt most arra vállalkozom, hogy egyetlen érték „színeváltozását” kövessem nyomon. A szabadság értékéről beszélek. Megkísérelhetnék egy tiszta kategóriaelemzést, melynek során a szabadság fogalmának elméleti változásait mutatnám fel. Úgy vélem ennél talán tanulságosabb egy olyan elemzés, amely tekintettel van a fogalom mögötti társadalmi mozgásokra is. Talán egyetlen értékben bekövetkezett változások is nyújthatnak némi tanulságot a fentebb jelzett riasztó tendenciák végiggondolására. Nem arra a kérdésre keresünk tehát választ, hogy mi a szabadság, hanem arra, hogy az európai történelem nagy korszakaiban hogyan értelmezték a kor meghatározó gondolkodói a szabadság fogalmát.

Platon és Arisztotelész filozófiájában első pillantásra úgy tűnik a szabadság nem létező fogalom. A figyelmes olvasó számára azonban jól látható, hogy bár a kifejezés nem vagy alig fordul elő, de amiről Platon filozófiája szól az mégis maga szabadság. Gondoljunk csak az Állam-ban kifejtett négy alapvető erényre! Mindegyikük közvetlenül vagy közvetve azokat a lényegi összefüggéseket érinti, amelyeket a szabadság

tartalmaként szoktunk megjeleníteni. Hiszen mit jelent pl. a mértékletesség? Egy olyan ész által vezérelt magatartást, amely szükségleteinket, vágyainkat meghatározott korlátok közé szorítja. A bátorság szintén egy belülről vezérelt magatartás, amelyben ösztöneinket legyőzve vagy éppen tudatosan fejlesztve helyt áll az egyén a harcban. A bölcsesség és az igazságosság már ennél összetettebb fogalmak, de mindegyikben ott található az a közös mozzanat, hogy az ember értelmétől, belátásától, ismereteitől vezérelve megteremti azokat a magatartásformákat, amelyben a legfontosabb elem az önuralom. Nyilvánvaló, hogy a preszokratika természetfilozófiai előzményeinek ismeretében Platon és kortársai tisztában voltak a természetben uralkodó törvény a nomosz erejével, fogalmazzuk úgy a természetben érvényesülő oksággal. Így a szabadság elsősorban, mint az emberben lakozó képességek kiteljesedése, illetve a nem kívánatos szenvedélyek vágyak feletti uralom jelenik meg. Nem véletlen, hogy az egész antikvitásban oly meghatározó gondolat: az „ismerd meg önmagad!” Ez még akkor is érvényes elv, ha Platon híres lélekvádorlás illetve anamnézis tanára gondolunk. A politikai értelemben vett szabadság valójában nem kérdéses ebben a korban. A társadalmi gyakorlat számára világosan elkülönül a szabad és a nem szabad ember fogalma. Az utóbbi a rabszolga, de ezt a helyzetet olyan természetesnek tekintik, hogy ezzel kapcsolatos probléma meg sem jelenik a görög gondolkodásban. Igazat kell adnunk Hegelnek, aki így fogalmaz: „A görögökben támadt először a szabadság tudata, s ezért szabadok voltak, de ők, s éppígy a rómaiak is, csak azt tudták, hogy néhányan szabadok, nem az ember mint olyan. Ezt Platon és Arisztotelész nem tudták, innen van, hogy a görögök nemcsak rabszolgákat tartottak s életük és szép szabadságuk fennállása ehhez volt kötve, hanem maga a szabadságuk is részint csak véletlen, kimunkálatlan, mulandó és korlátozott virág volt, részint egyúttal kemény szolgasága az emberinek, a humánumnak.”<sup>3</sup> Szabadságról – még az előbb jelzett belső szabadság értelmében is – csak a szabad emberek vonatkozásában beszélhetünk. Ez a szabadság Platon utópiájában velünk született képességeink révén még inkább korlátozottnak bizonyul, s így önmegismerésünk, önmegvalósításunk következőképpen szabadságunk elég pontosan behatárolható korlátok között mozog. Platon állításának igazságtartalmát mai pszichológiai ismereteink birtokában is nehezen tudnánk cáfolni, de most nem is ez a feladatunk.

Arisztotelész filozófiájában felelhető szabadság értelmezést két oldalról is megközelíthetjük: oksági felfogása illetve etikája felől. Mindkét megoldás figyelmeztet az anyagban, az emberi adottságokban rejlő meghatározottságra, de felmutatja a célkitűzésben, a bölcsesség mind magasabbrendű formáiban megtestesülő szabadságot. Figyelmet érdemlő az a tény, hogy a cselekvésben megnyilvánuló szabadság Arisztotelész gondolataiban sem hangsúlyos. Ennek vélhetően több oka van. Egyrészt teljesen magátólértelődőnek tekinti a társadalom hierarchikus felépítését, ennek következtében a hierarchiában lejjebb állók mind nagyobb korlátozottságát, hiszen az ő erényük az engedelmesség. Másrészt az anyag és forma rejtett összefüggése számos esetben szintén szabadságunk gyengülését eredményezi. A természeti törvények, mozgások ismerete is arra indítja, hogy ne a cselekvésre, hanem a megismerésre helyezze

a hangsúlyt. Így lesz Arisztotelész felfogásában a legmagasabbrendű tevékenység a kontemplatív bölcselkedés, amelyhez nem szükséges más emberek közreműködése és mai szóhasználatnál élve korhatár nélkül megtehető.

Jelentős változás következik be a szabadság értelmezésében a hellenizmus korában. A hangsúly teljes egészében az ember belső világára helyeződik. Vannak dolgok, amelyek hatalmunkban állnak, és vannak, amelyek nem – tanítják a sztoikusok. Az egyén szabadsága csak abban áll, hogy korlátozza, győzze le vágyait, szenvedélyeit, azaz minél tökéletesebb önuralomra tegyen szert. Ennek fontos részét képezi a világ külső dolgainak, értékeinek semmibevétele, vagy legalább is jelentéktelenségének belátása. Az un. se nem természetes se nem szükségszerű vágyak kategóriájába kerülnek olyan értékek is, mint a dicsőség, a hírnév, a becsületesség röviden azok, amelyeknek közösségi háttere, megerősítése van. A történelem forgószele ugyanis a hellenizmus korában elsöpörte a korábban működő közösségeket, egy formálódó világbirodalom kataklizmájában a szabadságnak nem maradt más menedéke, mint az ember belső világa, az ember szabad akarata, az egyénnek pedig nem maradt más támasza, mint saját szubjektívitása. Mondhatjuk, hogy a szabadságnak ez a transzformációja a római korban (lásd pl. Epiktétosz)<sup>4</sup> egészen a fogalom ókori értelmének megfordításáig terjed, amelynek eredményeként a szabadság az ember tulajdon vágyaitól való szabadságot jelenti.

Új, sajátos színt kap a szabadság fogalma Szent Ágoston gondolataiban, itt ugyanis a vallásos megtérés tapasztalata fontos szerepet játszik. A szabadság keresztény értelmezésében mintegy egyenlőségjelet teszünk a szabadság és a szabad akarat közé. A hangsúly a szabad akaratra esik, a „mit tennék” és „mit teszek” közötti belső harcra. Ennek legfőbb okát Hannah Arendt abban látja, hogy „az emberek közötti érintkezésen kívül, az én és önmagam közötti érintkezés vált a tapasztalat tárgyává”.<sup>5</sup> Ez a magányossá vált ember életélménye és tapasztalata. Ebben a magányban, „ahol senki sem gátolt a magammal vívott szenvedélyes pörömben”, amely „a szív sötét rejtekében zajlott”.<sup>6</sup> Az akarat belső polémiája, az akarom és nem akarom egyidejűsége a keresztény gondolkodással jelenik meg az európai tudatban. Az emberben lejátszódó belső harc az ész és szenvedélyek küzdelme nem ismeretlen a görög gondolkodásban sem, de ugyanazon emberi képességen belüli kettősség kétségtelenül új jelenség, amely viszont hosszú időre meghatározza az európai filozófia alapkérdéseit. A szabadság helyét a szabad akarat és a vele kapcsolatos polémia foglalta el. A szabadság régebbi, gazdagabb értelmezése, főként politikai tartalma a modern kor megjelenésével, s ennek kiteljesedésével függ össze.

A polgár számára a szabadság, nem mint kontempláció, hanem mint cselekvés válik fontossá. Jellemző Hobbes felfogása, aki szerint „a szabadság valójában az ellenállás hiányát jelenti”, és aki a Leviathanban olvasható meghatározás értelmében „... szabad embernek az olyan embert nevezzük, akit semmi se gátol abban, hogy amit ésszel és erővel megtehet, azt saját akaratából meg is tegye.”<sup>7</sup> Felfogásában nem tagadja a szükségyszerűséget, még az isteni akaratot sem, de ez nem jelenti az ember akarat korlátait, hiszen ez ellentmondana az isteni bölcsességnek és a szabadságnak egyaránt. Hason-

lóan vélekedik Hume, aki így fogalmaz: „Szabadságon tehát nem érthetünk egyebet, mint hogy az akarat elhatározásához képest tehetünk is, nem is valamit.”<sup>8</sup> A fenti megfogalmazásban is világosan látszik, hogy cselekvés képessége hozzá tartozik a szabadsághoz. Nem nevezhető szabadnak az az ember, aki nélkülözi ezt a képességet, s e vonatkozásban mindegy, hogy ennek külső vagy belső akadályja van. Még nyilvánvalóbb ez a felfogás pl. Montesquieu-nél, aki külön választja a filozófiai és a politikai szabadság fogalmát. A filozófiai szabadság mindössze az akarat gyakorlását jelenti, függetlenül a célok elérésétől. A politikai szabadság viszont azt jelenti, hogy az ember megtehesse azt, amit akarnia kell „...la liberté ne peut consister qu a pouvoir fair ce que l on doit vouloir”<sup>9</sup> s ebben a mondatban a hangsúly a pouvoir-on van.

A legradikálisabb álláspontot a szabadság politikai értelmezésében kétségtelenül Rousseau képviseli. Véleménye szerint a szabadság az ember természeti állapota, amelyről a társadalmi szerződésalkötéskor sem mondhat le. Felfogása a főhatalomról világosan mutatja, hogy a politikai hatalmat is szigorúan az egyéni akarat mintájára képzelet el. Elképzelhetetlennek tart egy megosztott hatalmat, s politikai közösségek teljes szuverinitását vallja. Nyilvánvaló, hogy ez csak illúzió, s ráadásul komolyan apellál az erőszak eszközeire. „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmességre kényszeríteni, más szóval, kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen, hiszen a kettő egy és ugyanaz.”<sup>10</sup> Ez nem kevesebbet jelent, mint ha az emberek szabadok akarnak lenni éppen a szuverinitásról kell lemondaniuk.

Emlékeztessünk röviden egy ezzel homlokegyenest szembenálló véleményre, amit a fatalisták képviselnek. Ezt az álláspontot legpregnansabban Holbach fogalmazza meg, aki ír: „Jelen teljes lényünk magába zárja jövőendő cselekvésünk minden indítékának összességét... Szabadnak lenni annyi, mint engedni a magunkban hordott szükségszerű indítékoknak.”<sup>11</sup> Nem szorul bővebb kommentárra, hogy Holbach és követői a természeti törvények érvényesülésének szigorú logikáját vélik felfedezni az emberben és az emberi társadalomban, s ezzel az ember szabadságát gyakorlatilag a törvények felismerésére redukálják, tagadva az emberi akarat meghatározó szerepét a cselekvésben. Bár ez a felfogás cseppet sem hízelgő az emberre nézve mégis sokáig tartja magát az európai gondolkodásban.

Részletes kifejtést érdemelne Kant szabadság felfogása, de egy ilyen vázlatos áttekintésben erre nincs mód. Kant a szabadságot levezethetetlen fogalomnak tartja. Túlmerészkedne az ész saját határain, ha azt próbálná megmagyarázni, hogy „miként lehetséges a szabadság”. Ily módon a szabadság posztulátum lesz, amelyet „...mint valamennyi eszes lény akaratának tulajdonságát kell feltételezni.”<sup>12</sup> A szabadság a noumenák világában leli magyarázatát, ahol nem a hatóokok heteronómiaja, hanem az akarat autonómiaja érvényesül. A szabadság tehát nem a szükségszerűség megismerését jelenti, mint Spinoza filozófiájában, hanem a bennünk lakozó törvény felismerését. A szabadság kanti fogalmának két fontos komponense van: a morális és a jogi-politikai szabadság. A morális szabadság fontos tartalma az egyenlőség, amely alapvetően azon alapul, hogy a tiszta észben és a gyakorlati észben mindannyian

egyenlőek vagyunk. A radiális egyenlőtlenség világában csak ezen a kétségtelenül formális alapon lehet deklarálni a polgári gondolkodás számára oly fontos egyenlőséget. És Kant hisz az emberi erők romolhatatlanságában – akárcsak Rousseau – s meggyőződéssel vallja, hogy az embernek nem lehet szigorúbb ítélőbírája, mint saját lelkiismerete. A szubjektum autonómiája nála sosem válhat a szubjektum önkényévé.

A szabadság fogalmának másik fontos eleme a jogi ill. politikai szabadság. Kant felfogása ebben is Rousseau-éhoz áll legközelebb. „A szabadság (függetlenség másnak a kényszerítő önkényétől) amennyiben általános törvény szerint bármely más szabadsággal együtt fennállhat: ez a fent említett egyetlen, eredeti, minden embert ember volta miatt megillető jog.”<sup>13</sup> Ez az a velünk született egyenlőség, amely a polgári társadalomban a törvény előtti egyenlőség eszméjében testesül meg, s amely Kant reményei szerint is egy világpolgári állapotban fog maradéktalanul érvényesülni.

Nagy merészség arra vállalkozni, hogy Hegel szabadság koncepcióját néhány mondatban összegezzük. Mégis meg kell kísérelni. A sok lehetséges megközelítésből választva induljunk ki történelem felfogásból, amelyben leghatározottabban mutatkozik meg az emberi szabadság eszméje, hiszen legtisztább formában itt nyilatkozik meg a szellem. A szabadság pedig „a szellem szubsztanciája... a szellem minden tulajdonsága csak a szabadság által állhat fenn, valamennyi a szabadság eszköze, valamennyi csak ezt keresi és hozza létre. A spekulatív filozófia felismerése, hogy a szabadság a szellem egyetlen igazi tulajdonsága.”<sup>14</sup> Ezt – úgy vélem – kommentálni sem kell csupán kiegészíteni a további fejtegetésekből azzal a gondolattal, hogy a szellem az „önmagánál-való-lét”, azaz magában hordja szubsztanciáját. „Akkor vagyok szabad, ha önmagamnál vagyok.”<sup>15</sup> Ettől a ponttól lényegében megegyező álláspontot képvisel Hegel és Marx. Marx is úgy véli, hogy a szabadság az ember önmegvalósítása, universalitásának kibontakoztatása. Mindkettőjük gondolatában központi helyet foglal el a cselekvés. A szabadság cselekvésben valósul meg. „A szellem valami cselekvő, – írja Hegel – A cselekvés az ő lényege, a szellem a saját terméke, s így kezdete és vége is. Szabadsága nem nyugvó lét, hanem állandó tagadása annak, ami a szabadságot megszüntetéssel fenyegeti.”<sup>16</sup> A történelmi folyamat lényegét Marx is az ember önfelszabadításában, lényegi erőinek visszavételében, az elidegenedés megszüntetésében látja. Ebben az értelemben beszél a kommunizmusról, mint a szabadság birodalmáról, az emberiség valódi történetének kezdetéről. (E fontos hasonlóság mellett most nincs mód annak részletes tárgyalására, hogy míg Hegel a szellem szabaddá tételéről beszél, addig Marx az ember fizikai és szellemi energiáinak mind teljesebb kibontakoztatását tekinti célnak.)

Hegel és Marx filozófiájával mintegy lezárul a szabadság fogalmának az ember szempontjából optimista, pozitív értelmezése. A XIX. század második felében megfogalmazódó gondolati rendszerek igen eltérően értelmezik ezt a fontos fogalmat, s ebben jelentős szerepe van azoknak az ellentétes társadalmi mozgásoknak, melyeket a dolgozat bevezetőjében felvázoltunk. A szabadság fogalmát tekintve két markánsan eltérő álláspont körvonalazódik. Az egyiket Nietzsche gondolataiban lelhettük fel.

Szerinte a szabadság olyan érték, amely kevés kiválasztottak sajátja. Az ember, a mindennapi ember csak arra hivatott, hogy előkészítse az utat az un. Übermensch számára. Az Übermensch a korlátlan szuverinitás megtestesítője, akit nem kötnek sem a kiüresedett közösségi normák, sem a transzcendens előírások, aki tehát önmagából képes értékeket konstituálni. Ha csupán Nietzsche elméletét vizsgáljuk akkor is nyilvánvaló, hogy ez a korlátlan szubjektívizmus nem tekinthető az európai tradíciók folytatásának. Nyíltan tagad minden közösségi tartalmat, elutasítja a racionalitást, amelyek eddig a szabadság legfőbb konstituensei voltak.

A másik tendencia Kierkegaard filozófiájában jelenik meg először, hogy aztán a századfordulón és századunkban is jelentékeny folytatókra találjon. Az egzisztencializmus a széthulló társadalomban magára maradt egyénről egyénhez szól. Ez a szubjektumba való visszahúzódnak nem öröm, hanem szerencsétlenség, s a szerencsétlenség forrása a tudat kettéhasadtsága. A szabadság fogalmát is egy drámai mozzanatban ragadja meg: a választásban. Ez azonban reális alternatívák híján fel sem csillantja a megoldás reményét, mindig újabb és újabb választásokra kényszerülünk. Egy kisszerű, unalmas világban csak egyetlen választás lehetséges, ha „az abszolút választom, mely engem választ, az abszolút tétélezem, mely engem tétélez”.<sup>17</sup> Abszolút módon tehát magamat választom. „De mi hát ez a saját énem?... a szabadság.” A szabadságnak tehát itt sincs külső támasza, a szerencsétlen individuum a választás után is magára marad. S erre a magányra még a vallásos stádium sem ad igazi feloldást, hiszen paradox kereszténység felfogása értelmében az isten valahol bennünk lakozik. S ezen a ponton válik teljessé az individuum magánya. Heidegger rendszerében sem oldódik ez a magány. A das man-ok világában csak a teljes befeléfordulás, a „halállal szemközt-való lét” lehet az ember tulajdonképpeni léte, azaz szabadságunk csak arra nyújt kondíciókat, hogy felismerjük létünk korlátait. Ezek után nem meglepő, hogy a XX. század drámai történéseit átélő Sartre így fogalmaz: „Az ember szabadságra ítéltetett.”<sup>18</sup>

Miért tűnik ítéletnek a szabadság? Mert nincs módunk kitérni a döntések elől egy olyan korban, ahol a választás lényegében irracionális. Egy olyan korban, amikor sem a tradíció, sem a közösségi értékek, sem a transzcendens normák nem kínálnak megfelelő kapaszkodókat. Nemcsak a filozófia, de a XX. századi irodalom is arról tanúskodik, hogy az ember tragédiaként, szorongásokkal telve éli meg ezt a filozófiai értelemben korlátlan szabadságot. Ugyanakkor sajátos ellentmondásként éppen ebben a században élték meg egész nemzetek a szabadság korlátozásának drasztikus formáit, s ebben a vonatkozásban mindegy, hogy manipuláció következtében maguk is tevékeny részesei voltak e korlátozásnak, vagy kényszerként élték meg ezeket az eseményeket. Ilyen körülmények között az emberek a szabadságot nem egy sajátos virtuozitással rendelkező létmódként élik meg, hanem olyan legfőbb adományként, amellyel egyedül az ember rendelkezik. Ez a gondolat jelenik különféle formákban azokban a bátor vagy bátortalan tapogatózásokban, amelyek egy transzcendens értékrendben próbálják újra felelni a szabadságot. Gondoljunk csak a napjainkban egyre szaporodó vallási szektákra!



Az értékválságnak, a világban való eligazodás képtelenségének számtalan gyakorlati és elméleti megjelenéséről beszélhetnénk. Tény, hogy a „kizökkent az idő” hamleti élményével nem a század embere szembesül elsőként, de talán soha nem volt ilyen elementáris erejű az értékpusztulás, a határok elmozdulása, mint éppen a XX. századi Európában. Képesek leszünk-e megállítani ezt a folyamatot, találunk e olyan új archimédeszi pontokat, amelyre fel tudunk építeni egy jobb, emberibb világot? Avagy az európai civilizáció végét jósoló víziók valamelyikének lesz igaza? Határ Győző legújabb könyvében<sup>19</sup> egy egyházi parancsuralomra épülő, toleranciát nem ismerő iszlám fundamentalizmus világhódításától félti kultúránkat. Képesek vagyunk-e ezt megállítani? Fel tudjuk-e mutatni veszendő értékeink között azokat, amelyek méltók, sőt szükségesek a XXI. századi Európához?!

## Jegyzetek

<sup>1</sup> Hannah Arendt: Múlt és jövő között. Osiris kiadó Bp. 1995. 100–151-old

<sup>2</sup> József Attila: Reménytelenül. József Attila összes versei és műfordításai. Magyar Helikon 1963. 491. old.

<sup>3</sup> Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémia K. 1966. 42. old.

<sup>4</sup> Lásd Epiktetosz kézikönyvecskéje

<sup>5</sup> Hannah Arendt idézett mű 166. old.

<sup>6</sup> Augustinus: Vallomások.

<sup>7</sup> Hobbes: Leviathan. 180. old.

<sup>8</sup> Hume: Vizsgálódás az emberi értelemről Franklin Társulat Bp. 1906. 82. old.

<sup>9</sup> Montesquieu: A törvények szelleme.

<sup>10</sup> Rousseau: A társadalmi szerződésről, In: Értekezések és filozófiai levelek, Magyar Helikon 1978. 482. old.

<sup>11</sup> Holbach: A természet rendszere, Akadémiai K. Bp. 1954. 151. old.

<sup>12</sup> Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, Gondolat, 1991. 82. old.

<sup>13</sup> Kant: Az erkölcsök metafizikája, Gondolat, 1991. 333. old.

<sup>14</sup> Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról, Akadémia K. Bp. 1966. 36–37. old.

<sup>15</sup> U.o.

<sup>16</sup> U.o.

<sup>17</sup> Kierkegaard: Vagy-vagy, Gondolat K. 1978.

<sup>18</sup> Sartre: L'Être et le Néant. Paris, 1943. 515. old.

<sup>19</sup> Határ Győző: A fény Megistenülése, Terebess, 1998.