

EGYED PÉTER

# A BELSŐ SZABADSÁGRÓL

**A** szabadság európai értelmezésében több úton és több módszerrel haladhatunk; a gondolkodás mai kereteit a görög politikafilozófiából eredeztethető autarchikus szabadság, valamint a modernitás szabadság-felfogása határozza meg. Ez utóbbi szerint a szabadságról való gondolkodás mindazoknak a komponenseknek a folyamatos reflexiója és bővítése, amelyek a nagy polgárjogi dokumentumokból és az alkotmányos szabályozásokból származnak. Jelen pillanatban például a személyi szabadság garanciáiról értelmes dolog gondolkodni, azokéról a személyes szabadságokéról, illetőleg a lehetséges jogi garanciákról, amelyek például az adatvédelem és hozzáférhetőség körébe tartoznak. Ez a hagyomány a modernitás nagy gondolkodóinak a hagyománya is, akik a szabadság–kényszer dualizmusában egy olyan termékeny elvet fogalmaztak meg, amely mind a mai napig szabadságfenomenológiaként működtethető. Amennyiben megfogalmazzuk a bennünket érő (hatalmi) kényszereket, szabadságunk körvonalait, lehetséges cselekvési stratégiákkal foglalkozhatunk. (Ezen most nem a törvény legitim, konszenzuális kényszerének kérdéskörét értem.) Végül a hatalom problematikája is termékeny a szabadságunk végiggondolása szempontjából – legalábbis Kelet-Közép-Európában ez egy nagyon is élő hagyomány.

Az autarchikus szabadságfelfogás tehát uralkodó lett, mégsem mondhatjuk, hogy a másik hagyomány teljesen elveszett volna. Ez az a hagyomány, amely a szabadságot nem feltétlenül a cselekvés összefüggésében gondolja el. Vagy egy olyan szabadság-meditációként, amelyből nem származik



**A szabadság gondolás a külső és belső determinációk ellenében, azokat megfogalmazva, azoktól elválva: ez az, amit a leginkább „belső szabadságnak” lehet nevezni.**

közvetlenül cselekvés. Ezt különösen a vallási világban nevezik „belső szabadságnak”, és mostanában még több effajta meditációról olvashatunk a különböző lapokban vagy vallási honlapokon. A terminus használata problematikus, ugyanis a különböző meghatározottságok végiggondolása – amelyeknek egy része külső, és életfeltételeinket jelenti – mégiscsak a determinizmusok végiggondolása. A szabadság-gondolás a külső és belső determinációk ellenében, azokat megfogalmazva, azoktól elválva: ez az, amit a leginkább „belső szabadságnak” lehet nevezni. Ez azonban mégis az én értékeinek a lazábban strukturált, de mégis valamelyes szerkezettel, haladvánnyal rendelkező formája. A megértésében leginkább a személyes, belsőima-forma segít – ha van, aki ismeri ezt –, amelyben a belső beszéd, tény- és értékfelsorolás, fohász egyetlen külső szereplője a Mindenható. Voltaképpen ez a helyzet nagyon is jól értelmezhető az embernek ama kozmikus helyével, ennek a perspektívájával, amelyről mint végeredményről a belső ima kapcsán beszélni szoktak. Szükségszerűen merül fel az a kérdés is, hogy a belső szabadságmeditáció és a keleti meditációs formák milyen összefüggésben, kapcsolatban vannak. A különbség kézenfekvő: a belső szabadság európai meditációja nem akarja elérni *a tudat kilobbanását és a feloldódást a nagyobb összefüggésben*, a nirvánát, ez az öntudat és az értelem ténye, és az is marad.

## 1. Belső dimenzió és belső szabadság a görög–római filozófia egynémely auctoránál

■ A görög szabadságnak szentelt nagy monográfiájában Max Pohlenz<sup>1</sup> a szabadság evolúcióját teljes társadalomtörténeti összefüggésben ragadja meg. Külön fejezetben foglalkozik a belső szabadsággal, amelynek a kifejlődését és alakulását a politikai, autarchikus szabadság folyamányának tekinti. Pohlenz elsősorban filológus volt, Willamowitz-Moellendorf tanítványa, ezért érthető, hogy kitűnő elemzéseinek egy része a görög drámairodalomból származik. Az Én kialakulását, amelynek során az ember kiszabadul a *hübrisz*ből, és alkalmassá válik a *szóphroszünére*, öntudatra ébred, és tudomásul veszi a korlátozottságát, elsősorban Aiszkhülosz és Euripidész művein szemléltette. Max Pohlenz arra is figyelmeztetett, hogy amikor *szóphroszünéről* beszélünk, célszerű annak pedagógikus-didaktikai összefüggéseit is figyelembe venni, ebben pedig Prótagorasznak tulajdonított nagy szerepet. Ugyanis Prótagoras az érvelési technikák *pró* és *kontra* rendszerével<sup>2</sup> előtérbe állította azt a szubjektumot, aki mértékszerűen dönt a *pró*, illetve *kontra* előnyben részesítése felől. Mindazonáltal pusztán egy ilyen technikai lehetőség nem oldhatta meg az autoritárius rendszereknek (zsarnokság, királyság) a demokráciát jellemző újfajta etikára való átmenetét. Pohlenz szerint egy olyan újfajta válsághelyzet állt elő – hasonló, mint egykor Harmodiosz és Arisztogeitón zsarnokgyilkossága idején, amikor is egyáltalán a demokráciának mint célszerű politikai berendezkedésnek a lehetősége felmerült –, amelyben csak a szókratészi etikai fordulat nyújthatott megoldást. Ez a megoldás a szókratészi legfőbb jó volt,<sup>3</sup> a kitűnőség, amelyből nem származik közvetlen haszon, amely nem akcicens, de reflexiós és akarati tevékenység segítségével elérhető az immanenciája. Az immanens jó alkalmassá válik a gyakorlati élet, cselekvés irányítására is. (Ezt a szókratészi demonstrációt teljes terjedelmében felidézi az *Állam* II. könyve. Itt jegyezzük meg, hogy nagyon termékeny ellentmondás van aközött, hogy a *daimón* belső, a jóról folytatott dialógus viszont külső, vagyis a közösség a szubsztanciája. Ez azt is jelenti, hogy a belső-külső skolasztikus elválasztásának nem sok értelme van, a belső-külső ellentmondásának azonban igen. A belső a tiszta individualitás formája.) *Az immanens jó elérése azonban egy hosszan tartó, ha nem örök folyamat, a filozofálás, a filozófia maga.* Nem lehet eléggé hangsúlyoz-

ni, hogy az európai filozófia eredete erre az összefüggésre vezethető vissza, ha pedig a belső szabadságról szóló filozófiai reflexió szerkezete, irányultsága, tartalma, szükségyszerűsége elhalványodott, fontossága háttérbe szorult, akkor magának a filozófiának a conceptusa változott meg, és genetikus komponensét tekintve kiüresedett. Az európai filozófia a *belső* (lelki) dimenziójával és a *belső szabadsággal* kapcsolatosan született. Nem kellene tehát a keleti filozófiák meditációs technikáihoz nyúlnunk, hogy „a belső végtelen” (Kant) dimenzióját helyreállítsuk, hanem vissza kell nyúlni a filozófia eme eredeti conceptusaihoz.

Rendkívül erős megfogalmazásban reprodukálja ezt a gondolatot Marcus Aurelius, az *Elmélkedések* II. könyve 17. részében: „Az emberi élet tartalma pillanat; az anyag változó, az érzékelés homályos; egész testünk összetétele könnyen romlandó; a lélek ide-oda kapkodás; a szerencse kifürkészhetetlen; a hírnév bizonytalan. Egyszóval minden testi dolog rohanó vízfolyás, minden lelki jelenség álom és ködkép, az élet harc és számkivetés, az utókor dicsérete feledés. *Mi hát a biztos vezető? Egy, csak egyetlenegy: a filozófia. Ez pedig annyit jelent, hogy figyeljünk belső géniusunkra* [kiemelés tőlem – E.P.], és ne botránkoztassuk meg, ne sértjük meg, segítsük győzelemre az élvezet és a fájdalom fölött, ne hagyjuk ötletszerűen, csalárdul, álnok módra cselekedni, ne függjön attól, megtesz-e más valamit vagy sem...”<sup>4</sup> Ebből az is következik, hogy ha nem erre a belső géniuszra figyelünk, vagy elfelejtjük, elejtjük az *odafigyelés belső géniusát*, elveszítjük magát a filozófiát is mint önmegértésünk és természetesen: világban létünk reflexiós-meditációs formáját.

Pohlenz megfogalmazása szerint azonban Szókratész sem volt tisztában a jóval vagy annak közvetlen elérhetőségével. A *folyamatos* dialógus inkább arra szolgált a számára, hogy a görög nép lelkiségében is megtalálja a legfőbb jót vagy annak a lehetőségét. Végül pedig arra a következtetésre jutott, hogy ennek a természetét csak az istenek ismerhetik, amiből az önismeret isteni parancsa jön létre.<sup>5</sup> (Hozzátehetjük azonban, hogy ezt már a püthagoreus Alkmaion is így látta.) Szókratész sorsának tanulsága azonban azt is mutatja, hogy az immanens jó sem létezhetik ama összerendező erőfeszítés nélkül, amely az emberrel sorsközösségben élő embertársak etikai magatartásának a megértését, a jóról kialakított képzeiteknek a felfogását és elsajátítását jelenti. A közösséget mint saját természetünket el kell fogadni, ez a belső keresés legfőbb feltétele. Az immanencia egyáltalán nem jelenti azt, hogy a filozófia egy individualisztikus, egoisztikus szubjektumhoz kötött. Pohlenz felfogásában a tévedhetetlenség és kimondhatóság kísértését csak akkor távoztathatjuk el a filozófiától, ha a legfőbb jó keresésében a totalitást követjük. Az igazi szabadság, a választhatóság lehetősége csak akkor adott, ha az emberi természetben találja meg motivációját. Ebben az összefüggésben minden csak individuális kísérlet lehet; az emberi tapasztalat végső határainak a túllépésében még a halál sem elegendő tét. Pohlenz a továbbiakban azt hangsúlyozza, hogy kísérletét Szókratész szent misszióként vállalta, amelyben az istenek végül is *vele* voltak, a démonjának a figyelmeztetése isteni hang volt. Ilyen értelemben a belső szabadság az intellektuális sugalmazás területe is, de a rációval nem lehet azt teljes mértékben kimeríteni.

A belső szabadság eme szókratészi conceptusa számtalan irányba alakult a későbbiek folyamán. Epiktétosz felfogását Pohlenz a szókratészi felfogástól való sajátos eltérésként határozza meg, éspedig a személyes eudaimonizmus irányába. Hasonlóképpen mind Diogenész, mind Antiszthenész és Arisztipposz filozófiáját egy-egy, a belső szabadság megválaszolásaként kialakított filozófiaként értelmezi, amelyek azonban mind egy-egy összetevő: a szenvedélyek, az élvezetek, a test uralásának, tágabb értelemben az önuralom parancsa megvalósításának az irányába mozdulnak el. A dolgok fölötti uralom mint a helyes életvezetés kulcsa azonban fokozatosan egy másik irányban is kibontakoztatja a filozófiát: a külső környezettől való független-

ség, tehát a külső szabadság irányába.<sup>6</sup> Ebben az összefüggésben jelenik meg az az összefüggés is, amely a posztmodern kor emberének szabadság-kalkulációs eljárása-it is leírja: az élvezetek értékelése, egy sajátságos valutációs eljárás jelenti a javak helyes, megfelelő választásának lehetőségét. (Pohlenz szerint amikor Arisztipposz a helyes *phronészisz* fontosságára figyelmeztet, akkor egyben a cselekvés útját is választja az élvezéssel szemben. Antiszthenész pedig az *enkrateia* megvalósításában látja az erényes megismerésnek a feladatát.) Platón és Arisztotelész végképp abba az irányba vezérelték a filozófiát, amelyben a legfőbb (isteni természetű) jó a szellemben letéteményezett és a szellem eszközeivel érhető el. Ez a meditációs összefüggések kétségtelen racionális szűkítését jelentette, de ez volt az európai filozófia útja. Mindazonáltal a *mezón*, a közép gondolata, az emberi mérték konceptusa alkalmas volt arra, hogy a legfőbb jó keresésének szellemi világát az emberről szóló reflexióval összefüggésben tartsa, az ember antropológiai valóságában képviselje.

A belső szabadságról szóló hosszú fejezet végén<sup>7</sup> Pohlenz Iszokratész felfogását ismerteti, kiemeli gondolatainak a fontosságát, elterjedtségét a korabeli Athénban. (El kell ismernünk, hogy manapság nem foglalkozunk kellő mértékben a *Panathenaikosz*, valamint a *Beszélgetés a javak cseréjéről* konceptusaival.) „Utolsó munkájában az immár szinte százéves Iszokratész négy pontban foglalta össze a helyes *paideia* szabályait (*Panathenaikosz*, 30–32). Ezek a következők: a gyakorlati alkalmasság a mindennapi életben, helyes és figyelmes magatartás emberi kapcsolatainkban, az élvezetek fölötti uralmat biztosító szellemi magatartás – amelytől a sorscsapások sem tántorítanak el –, »végül minden dolgok legnagyobbika«, az emberi mérték uralma, amely nem hagyja, hogy a sors fordulatai elragadják, és a külső javakhoz képest nem kevésbé értékeli saját természetének és eszének a javait.”<sup>8</sup> Iszokratész azt hangsúlyozta, hogy nem lehet a szabadságra való szellemi magatartást megcélzó nevelés nélkül a fenti magatartást kialakítani. Pohlenz hangsúlyozza, hogy ez az álláspont szellemében és természetében már alaposan különbözik a szokratészi magatartástól, és pedig abban, hogy a (belső) véleményformálás függetlensége nem kap szerepet benne. Ezek után a *megtenni* vagy *nem tenni meg* valamit nem annyira a belső mérlegelésnek, hanem sokkal inkább külső szempontoknak rendelődik alá, azaz a *szabadságra-nevelés* szempontjainak. Ha Platón és Arisztotelész a tömegek számára elérhetetlenül magasra tették a szellem mércéjét, az iszokratészi (liberális) szociálpedagógia betöltötte az űrt. Mindez azonban messzemenő eltávolodást jelentett a szokratészi belső szabadság eredeti értelmétől, amely szerint az igazi értékek a saját lelkiségben találhatóak fel – vagy inkább ott keresendők. (Platón azonban a lelki folyamatokban jelentkező, az érzékekből származó élvezetek és vágyak legyőzésére helyezte a fő hangsúlyt.)

A hellenista kor végére kialakult az a közkeletű felfogás – az arisztotelészi etikai-politikai elvek és a cselekvés általános sematizmusának a komponenseit követve –, amely mind a mai napig meghatározza a belső (lelki) dimenzió és ezzel kapcsolatosan a belső-szabadsággelgondolás körvonalait, tartalmait. Célszerű ezzel kapcsolatban a jeles Arisztotelész-komentátor, a szintén a sztoikus iskolákhoz sorolható aphrodisziaszi Alexandrosz vitairatának egyik összefoglalását idézni: „De úgy tűnik, szabadságunkban állnak azok a dolgok is, amelyekkel kapcsolatban az elhatározásnak van döntő szerepe. Az erény szerinti és a hitvány tettek ilyenek. [Utalás a *Nikomakhoszi Etikára*, III, 3. 1113b 6-7. – E. P.] Márpedig, ha szabadságunkban állnak azok a tettek, amelyek megtételének vagy meg nem tételének, úgy látszik, urai vagyunk, akkor nem állíthatjuk azt, hogy okuk a fátum, sem azt, hogy az efféle dolog megtörténtének vagy meg nem történtének teljességgel külső, előrelátható princípiumai vagy okai volnának, Semmiképpen sem állnának ugyanis szabadságunkban, ha így jönnének létre.”<sup>9</sup> Az elhatározás, azaz döntés van középponti helyzetben

itt, amely – a fátumot és a külső princípiumokat vagy okokat kizáró módon – a belátás alapján dönt, mely belátás egyféle erénytudománynak az eszköze. Racionális értékkalkulus; „a dolog értelmes volta azt jelenti, hogy az illető dolog: cselekedetek princípiuma”<sup>10</sup> – azaz nem más, külső dologban van a cselekedet princípiuma. A tiszta antropológiai racionalizmus ritka világosságú és tömörségű megfogalmazásával találkozunk itt: „az ember ember volta az értelmi képességben áll, ami egyenlő azzal, hogy ő önmagában bírja annak princípiumát, hogy választása irányuljon vagy ne irányuljon egy dologra.”<sup>11</sup> Az értelem, az értelmi alapú választások és döntések, az értékimmanencia alapján véve meghatározták a központtal rendelkező *önmagaságnak* azt a felfogásmódját, amely uralkodóvá vált az európai filozófiában – és a formának egyes elemei a kanti filozófiában is fellelhetők.

Az ókeresztény egyházatyák, a patrisztika és a skolasztika, a teológia a belső szabadság dimenzióját az istenkeresés, a léthiánytól (bűn) a lét felé irányulás, Istenben való elmélyedés, a vallási transzcendencia, a hit dimenziója felé irányították. Ennek a szférának sok mondanivalója van a filozófia számára is, mégsem ez képezi elemzésünk terrénumát. Az önmagaság ugyanis itt – könnyen belátható módon – a transzcendencia (Isten) révén adott.

## 2. Belső szabadság a késői modernitás filozófusainál: Kant és Kierkegaard

■ Mivel a mai embert egyáltalán nem jellemzi a tisztán immanens belső dimenzió, a belső szabadság keresése, annak az útmutatásai a legkritikább esetekben irányítják az életet és a sorsot, a leginkább célszerű a mai gondolkodásunkat is részben meghatározó modernitás gondolkodóinak némelyik megfontolására visszamennem. E szempontból a legjelentősebbek Kant és Kierkegaard. Mint az alábbiakban igazolni fogom, ők a belső szabadság kérdésében is mérvadó reflexiós lehetőségekre hívták fel a figyelmet. (Itt jegyzem meg, hogy a belső szabadság kérdése mindig is az átfedés, keresztezés viszonyában volt és van a lelkiismeret problematikájával. A belső szabadság azonban a meghozható döntésekkel, a választással kapcsolatos feltétel- és parancsrendszer meglétét, működését a legfőbb jóval kapcsolatban pozitív módon mutatja meg, ily módon önmaga meglétére is pozitív választ ad. A lelkiismeret viszont a választások feltételrendszerét, lehetőségtartományát jelzi be, „hangosítja”.)

A belső szabadság dimenzióját Immanuel Kantnál a jó akarat képezi. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1785) található meg az a gondolatmenet, amelynek értelmében az ész használata az *emberi* élet biztosítása szempontjából (boldogság és megelégedettség) nem elégséges. A természet bölcsességével összeegyeztethető az önmagában jó (akarata) mint ami az emberi élet gyakorlati oldalát célzó megfontolások vezéreszméjévé kell hogy váljon. Már itt jelzi Kant, hogy a jó akarata tárgyalható a kötelességek rendszerében. Spinozára emlékeztető módon hangsúlyozza, hogy az ember tulajdonképpen világa intelligibilis világ. Az értelem eszerint egy tudatba foglalja össze az érzéki képzeteket, hogy aztán az ész tiszta öntevékenységében fogalmakként foglalkozhasson velük. Ha az embert természeti lényként határozzuk meg, ez heteronómia, mely létstruktúra az ész törvényei szerint is tudomásul veszi magát (autonómia).<sup>12</sup> Ezt a gondolatot Kant sarkatétként használja *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* első, az alaptételek dedukciójáról szóló részében: „a szabadság, ha felruháznak vele, a dolgok intelligibilis rendjébe utal bennünket...”<sup>13</sup> Szintén ebben a munkájában, az imperatívusz-kérdés kibontásában foglalkozik Kant a belső érzékelés időstruktúrájával. Megállapítja, hogy a szabadság törvényei erkölcsiek (jogi-külső), illetve morális (külső és belső) formákban érvényesülnek, valamint hogy a szabadság tárgyait egyfajta belső érzékelés determinálja. „A térben csak a külső és a

belső érzék tárgyai találhatóak, az időben viszont a külső és a belső érzék tárgyai egyaránt; hiszen a rájuk vonatkozó képzetek mégiscsak egyformán képzetek, tehát egytől egyig a belső érzékhez tartoznak.”<sup>14</sup> (A belső érzék egyféle képzetekben, majd fogalmakban kifejezhető intellektuális tapasztalat, amely a világ fentebbiekben kifejtett intelligibilitásából következik.) Mindezek alapján válik lehetővé az általános emberi tulajdonságként, bizonyításra nem szoruló alapként felfogott szabadság realizálása, annak alapján, hogy az önkény irányát meghatározni bírjuk, azaz hogy milyen parancsokat és feltételeket érvényesítünk. A szabadság tanulmánya és követése elválaszthatatlan „az önkény belső meghatározási alapjainak követése nélkül”,<sup>15</sup> azaz ama *reflexió* nélkül, hogy mit, miért, mi okból és milyen következményekkel tesszünk; másként kifejezve, a kérdés az, hogy található-e törvényi (morális) forma szabadságkésztetésem artikulálására és azok érvényességének a megállapítására. A kötelezettségek osztályainak a klasszifikációja kapcsán beszél Kant azokról a kötelezettségekről, amelyek pusztán a *belső* törvényhozáshoz tartoznak.<sup>16</sup> A belső törvényhozással kapcsolatos felvetést mintegy konkretizálja az a *Megjegyzés*, amelyet a belső szabadság elve szerinti erénytan kapcsán tesz. Itt foglalkozik kimondottan is a belső szabadsággal kapcsolatos kérdésekkel: „A belső szabadsághoz viszont két dologra van szükség: adott esetben *parancsoljunk* magunknak (animus sui compos), vagyis legyünk képesek *megzabolázni* indulatainkat és *uralkodni* szenvedélyeink felett.”<sup>17</sup> Itt a kanti gondolkodásnak van egy az eszköziség irányába mutató, veszélyesen „egyoldalú” fordulata: „A belső szabadságon alapuló erény meglehetősen egyoldalú, hogy ne mondjuk, zsarnoki, amennyiben azt a pozitív parancsot tartalmazza az ember számára, hogy kerítse (esze) hatalmába összes képességét és hajlamát, tehát uralkodjon magán.”<sup>18</sup> Az *apátia* – ez a sajátosan kanti értelmezettségű apátia – egyenesen kötelességgé válik: „ehhez járul egy tilalom is, nevezetesen, hogy ne engedje [mármint az ész – E. P.] úrrá lenni maga fölött érzéseit és hajlamait ( az *apátia* kötelessége); mert ha az ész nem veszi kézbe a kormányzás gyeplőjét, ezek uralkodnak az ember felett.”<sup>19</sup>

Az ember azonban eszének és szenvedélyeinek ellentmondásában élő lény, aki csak akkor élhet békében az egyikkel, amennyiben háborúskodik a másikkal, sőt az ész szenvedélye által is elkaphatja magát,<sup>20</sup> és hivatkozhatik ezzel. Pascal halhatatlan megfogalmazásában (412. töredék): „Belháború az emberben az ész és a szenvedélyek között. Ha csak esze volna, szenvedélyek nélkül... Ha csak szenvedélyei volnának, ész nélkül... De mivel az egyik is, a másik is megvan benne, nem kerülheti el a háborúságot, mert csak úgy élhet békében az egyikkel, ha háborúskodik a másikkal. Ezért mindig meghasonlott, és ezért van mindig ellentétben önmagával.”<sup>21</sup> (Más kérdés, hogy ezt az ellentmondást elfogadva meg lehetne-e alapozni a morált. Még ha nem is, a belső színpad követése mindig tanulságos lehet.) Jorge Luis Borges azt hangsúlyozta, hogy kell valamilyen szenvedély az élethez. A belső szabadságdimenzióknak a kutatásában nem nélkülözhetjük azoknak a gondolkodóknak a megfontolásait, akik a kérdést a megélés, a reális egzisztencia oldaláról vizsgálják.

Sören Kierkegaard mint az európai késői modernitás paradigmatis alkotója a *Vagy-vagy* második, rendkívül tanulságos részében foglalkozik a belső dimenzió, a belső szabadság kérdésével. Szerinte az ember önmagaságának az egyes-általános dialektikájába való helyezése lehet az önismereti reveláció kerete és forrása. Kierkegaard abból indult ki, hogy a középkor összemberi szempontból helytelen gyakorlata, a kolostorba vonulás mint a rendkívüliség választása a közönségességgel szemben tulajdonképpen az életről való lemondást jelentette. (Az élet a modern filozófiákban nehezebb, mint a halál.) Az emberek csoportostul vonultak kolostorokba, hogy szerzetesek legyenek, és rendkívüliségük magaslatáról néztek le a közönséges emberekre. Ezzel szemben – állítja Kierkegaard –, „ha az élettől

visszavonultak, becsületesek és őszinték lettek volna önmagukkal és másokkal szemben, ha elsősorban emberek szerettek volna lenni, ha lelkesedéssel érezték volna mindazt a szépet, ami ebben van, ha szívüknek nem lett volna ismeretlen az igazi, mély humanitás kérdése, talán akkor is visszavonultak volna a kolostor magányába, de ostoba módon nem képelték volna, hogy rendkívüli emberek lettek volna, hacsak nem abban az értelemben, hogy tökéletlenebbek lettek, mint mások; nem néztek volna le résztvevően a közönséges emberekre, hanem együttérzéssel és fájdalmas örömmel szemlélték volna azokat, akiknek sikerült megtenni a szépet és nagyot, amire ők nem voltak képesek.”<sup>22</sup>

Embernek lenni tehát itt azon *alapul*, hogy képesek vagyunk érezni valami lelkesedést az emberi élet szépsége iránt, mély, humánus együttérzéssel tudunk lenni felebarátunk iránt... Nem előfeltétel ez, hanem inkább kantiánus módon van életünk alapjában.

A kolostor-elmélettel szemben Kierkegaard számára „az igazi rendkívüli ember az igazi közönséges ember”. Ennek kifejtésében egy dialektikus értelmezési eljárással él: „Minél többet képes az egyén életében az általános emberiből realizálni, annál rendkívülőbb ember. Minél kevesebbet tud felvenni önmagába az általánosból, annál tökéletlenebb.”<sup>23</sup> Van tehát egy a saját egyéni életünkre is vonatkozó, mindenkinek számára érvényes feladat, meditációs téma, amelyben belső arculatunkat elnyerjük, hogy individuális életünkben is kifejezzük az általános emberit. A mindennapi életben ez azzal a kérdéssel egyenértékű, hogy vajon emberi módon cselekedtünk-e valamely életösszefüggésünkben, amely a belső elhatárolódásunkban az embert képes egy evolúciós pályára állítani és azon tartani. Ha pedig az általános felvételében nehézségbe ütközik, akkor nem a kolostor-elméletet vagy egy ezzel teljesen analóg esztétikai felfogást kell választania... mert így ugyan nem tehet szert valami lokális rendkívüliségre, de teljesen elzárja magát az általánostól, ami az ember létezése iránti szeretet, azaz az általános szeretete.

Rendkívül fontos Kierkegaard szituatív fordulata: „De mit csinál akkor [az ember], ha lelkét megnemesítette az általános iránt érzett szeretet, ha szereti az ember létezését ezen a világon? *Megfontolja helyzeté igazságát.* [Kiemelés tőlem – E. P.]” Ez persze nagyon messze van attól, amit Szókratész mondott a démon megszólaló hangjáról, a lélekben megtalálható immanens jóról. A helyzetre és csak a helyzetre való utalás mintha relativizálná emberi erőfeszítésünket, mintha akarati erőfeszítésünket eleve annak megvalósíthatóságához mérné. Mégis, nem a szituáció igazsága, nem a szituatív igazság e formula döntő eleme, hanem az elmozdulás, újrapozicionálás, egy helyzetre-helyzetekre vonatkozó igazság vagy annak lehetősége, azaz általános(abb) igazság(ok) felé. Kierkegaard szerint ehhez az kell, hogy nagyobb energiával ébredjünk önmagunk tudatára. Az ernyedtség és a gyávaság az általános (azaz emberségünk) ismeretelméleti ellentéte. De a képtelenség tudata is fontos, mert miközben „az általánost eggyessé változtatja [...], az általánoshoz való viszonyban megőrzi egy elvont lehetőséget. Az általános mint olyan ugyanis sehol sincs, és tőlem, tudatom energiájától függ, hogy az egyesben az általánost vagy csupán az egyest akarom-e látni.”<sup>24</sup> Kierkegardnak ez a kísérletező embere (a későbbi egzisztencializmusokra emlékeztető módon) valóban eldöntheti, hogy a kisebb szemléleti perspektívájú *egyest* vagy a több lehetőséget és tapasztalatiságot („sebet”) kínáló általánost választja. Döntése reális, nem eleve eldőlt. Az általánosért meg kell harcolni, az emberi perspektívát nem adják ingyen. Ebben a helyzetben a kísérletező ember tudomásul veszi, hogy egyetlen egyes sem általános. „Ha tehát nem akarja becsapni önmagát, akkor az egyest általánossá fogja változtatni. Az egyesben sokkal többet lát majd, mint ami benne mint olyanban van; számára ez az általános. Segítségére siet az egyesnek, és olyan jelentőséget ad neki, mint az általánosnak.”<sup>25</sup> Ha

nem is sikerült felvennie az általános determinációit, mégis: az ő kísérlete volt, „megsebesült” az általánostól, és már az általánostól (a sikertelen konfrontációtól, azaz elbukástól) van mint egyes. A vereség meg fogja erősíteni az egyes tudatát, energiáit, és világhosszgot ad neki. Ezzel felelősséget is vállal magára, „mert elfogadja, hogy kívül helyezte magát az általánosan, azaz megfosztotta magát mindattól az irányítástól, biztonságtól és megnyugtatótól, amit az általános nyújt”.<sup>26</sup> Végül Kierkegaard is a szellemi megoldást választja, azaz hogy tudja, mi az igazság az általánossal való kapcsolatában. Azt tudja meg, hogy nem képes önmagára venni az emberi határozmányok totalitását, de még a részeit sem. Ez pedig a belső intenziójának a fokozódásával jár: „Amit terjedelemben elveszített, azt talán *intenzív bensőségességben* visszanyerte.” [Kiemelés tőlem – E. P.]<sup>27</sup> Az intenzív bensőségesség első sorban egy elnyert, *megélt* önmagaságot jelent, nem első sorban a reflexiót, hanem az indulatok, érzések, szenvedélyek viharát, a képtelenség megélését, ami a saját emberi minőségre utal. A szókratészi határ gondolata is felbukkan, azaz hogy önismertünk feltétele határaink megtapasztalása, hogy képesek vagyunk vagy nem vagyunk képesek valamire, az alkalmasint a szellem racionális eszközeivel is megmutatható. „Nem minden ember – akinek élete közepszerű módon fejezi ki az általánost – rendkívüli, ez a trivialitás istenítése volna; hogy valóban rendkívülinek nevezhessük, rá kell kérdezni arra az intenzív erőre is, mellyel teszi. Ezen erő birtokában az a másik azokon a pontokon lesz, ahol meg tudja valósítani az általánost. Bánata tehát ismét el fog tűnni, mert belátja, hogy elérkezett individualitásának határaihoz.”<sup>28</sup> Mindez szabadságkérdés, szabadsággyakorlat, amelyben a szellem belső igazságai fontos szerephez jutnak. Az ember szabadon fejlődik – vonja le a következtetést Kierkegaard –, de nem a semmiből alkotja meg önmagát, hanem önmagát mint a maga feladatát birtokolja (ismét csak a késői egzisztencializmusban konszokrálódott kifejezéssel), mégpedig a maga konkrétumaiban. Ez a konkrét-ság-helyzetiség pedig nem valami kívülről kapott, hanem a sebzettségben, megbántottságban, fájdalomban megjelenő embernek önmagában és önmagától kell erre rájönnie. Önmagunk feladatossága nem jelenti önmagunk eszköziségét is – ebben Nietzsche és Kierkegaard perspektívái elválnak.

A belső dimenzió és az ebben folytatott elmélyülés, meditáció fontosságának a hangsúlyozásával azonban Kierkegaard csak lezárja azon gondolkodók sorát, akik a modernitásban a belső szabadság összefüggésrendszerét megjelenítették.

A *szabadság a filozófiában* című könyvemben hosszabban elemeztem Immanuel Kantnak az *öncéléséről* szóló gondolatait, amelyeket első ízben *A gyakorlati ész kritikája* (1788) fejt ki részletesebben. A személyünkben fellelhető emberiséget szentnek kell tartanunk – írta Kant –, majd pedig megadja a *szent* jelentését is: „az ember az erkölcsi törvény alanya, márpedig ez a törvény szent, s bármit csak miatta és vele összhangban nevezhetünk egyáltalán szentnek.”<sup>29</sup> Másrészt azáltal, hogy az erkölcsi törvényt az emberbe helyezte, s az embert a morális reflexió abszolút alanyává tette, Kant újabb dimenziót adott a belsőnek, a már a Szókratésztől ismert ineffabilitáshoz két dolgot kapcsolt: magunk előtt *látjuk* (az erkölcsi törvényből származó parancsokból és készítetésekből – belső *önkéntől* – fakadó) cselekvési lehetőségeinket, másrészt pedig közvetlenül létezésünk tudatához kapcsoljuk őket. Ez az összefüggéseltesítés – a későbbi kierkegaardi módon: az egyes és általános között – személyes, azaz a személyt a legnagyobb mértékben afficiálja, de etikai és nem egzisztenciális lényegiségében. Kant a személyiség belső végtelenségét, ezt a belsőleg végtelen, általunk alig ismert világot a csillagos éghez mérten végtelennek tartotta: „A második az én láthatatlan énemmel, személyiséggemmel kezdődik, és olyan világba helyez, amely valóban végtelen, de csak az értelem számára puhatható ki, s amelyről felismerem, hogy általános és szükségszerű kapcsolatban vagyok vele (s ez-



által egyszermind valamennyi látható világgal is), nem pusztán esetleges kapcsolatban, mint amott. [Azaz a másik, a felettünk levő csillagos ég végtelenjének az esetében, amellyel nyilván csak akkor vagyunk kapcsolatban, ha éppen felnézünk-felnézhetünk rá – E. P.]<sup>30</sup> A belső végtelen azonban csak a szellemi tapasztalással, e tapasztalás előrehaladó elmélyülésével teremődik meg, nem önadott, a szükségszerűségi kollegációkat meg kell teremteni. Az ineffabilitásnak is csak akkor van értelme, ha folyamatosan feltárul, majd elfed, ez a belső látás szabályszerűsége.

### 3. Lelkiség és jelenidejűség mint a tudat „szerencséje, boldogsága”

■ A „szerencsétlen”, „boldogtalan” tudat paradigmája nem a modernitás találmánya, a sztoikus filozófiában is fellelhető. A szerencsétlenség (boldogtalanság) valamilyen összefüggésben a nem-önmagaság, annak a lehetetlensége, hogy önmagunkká váljunk. Az önmagaságnak lelki biztosítékai vannak Marcus Aureliusnál, és pedig a lélekre-figyelés a szerencsétlen tudatállapot elkerülésének a lehetősége. *Elmélkedései* II. könyvének 8. részében a következőképpen foglalja össze az elmélyedés fontosságát a katona-császár-filozófus: „Még aligha láttál valakit azért boldogtalannak, mert nem törődött vele, mi megy végbe mások lelkében. Akik viszont a saját lelkük rezdüléseit nem kísérik figyelemmel, azok szükségképpen szerencsétlenek.”<sup>31</sup> Ez önmagában kevés útmutatás lenne, hogy odafigyelünk „lelkünk rezdüléseire”, nem sokkal több a normális lelki működések dimenziójánál, egy önismereti folyamat kerete és lehetősége. Ebben a lehetőségzférában viszont a tartalmi elemek sokaságát mutatja meg Marcus Aurelius, az idézett részt követően éppen azt a területet nevezi meg, amely a keleti filozófiák harmóniát célzó kontemplációinak is az egyik legfontosabb kontextusa, a természetet. A kontemplációnak a természettel kapcsolatosan szintetikusnak és integrációs természetűnek kell lennie: „9. Mindig szemed előtt lebegjen: mi a mindenség természete és mi az enyém, milyen vonatkozásban áll ez azazal, milyen egésznek milyen része?”<sup>32</sup> Találkozunk nehezen értelmezhető felszólításokkal is: „senki meg nem akadályozhatja – olvassuk Marcus Aureliusnál –, hogy teted és szavad mindig összhangban legyen a természettel, amelynek része vagy.”<sup>33</sup> A természeti harmónia, az egészben való harmonikus részvétel ésszerű. A VII. könyv 11. részében kijelenti: „Az értelmes lény számára a természetszerű és az ésszerű cselekedet egy és ugyanaz.”<sup>34</sup> Marcus Aurelius iránymutatásait elemezve az egyik legérdekesebb feladat az lenne – a belső szabadságnak mint meditációs kérdésnek a szempontjából –, ha összeállítanánk azon témák listáját, amelyek a meditáció tárgyát képezhetik. Ezzel talán azt a képet is árnyalni lehetne kissé, amelyet a boldogtalan tudatról szóló elemzéseiben Hegel a sztoicizmusról kialakított. Ő ugyanis úgy vélte, hogy a sztoicizmus jelentős szakasz a gondolat szabadságának az evolúciójában, azonban ez a szabadság pusztán formális és negatív marad, amennyiben megáll a gondolatnál mint a reflexió abszolút határozmányánál, és nem megy át a másrészt konkrétabb szabadságába.<sup>35</sup> Itt kell megjegyeznünk, hogy a hegeli filozófiában a belső szabadságnak nem sok relevanciája van: azt a már Kantnál is meglevő alapvető felismerést, mely szerint az önmagában elmélyedő tudat tulajdonképpen csak a gondolkodás törvényeit találja, Hegel még tovább abszolutizálja: a tudatos egyéniség csak azért lehet az, mert felismeri az egyéniség törvényét, és átmehet egyéniségbe – mint a szellem (történelem) általános mozzanata.<sup>36</sup>

A szerencsétlenség, a szerencsétlen tudat Kierkegaard tudatfilozófiájának is konstitutív eleme. Egyik emblematisz képeiben a magányos madarak csak néha gyűlnek össze az éjszaka csendjében, hogy a nap hosszán és az idő végtelenségén elmélkedve épüljenek – ahol a szerencsétlenségről van szó. Jóllehet Kierkegaard közismerten nem tartozott Hegel legnagyobb hívei közé, kis iróniával mégis őt idézi *A leg-*

*szerencsétlenebb* bevezető elemzéseiben. Abból indul ki, hogy a Hegel-féle elemzések önmagukban szívdobogással, nyugtalansággal töltik el az embert, van itt valami, ami nem vagy nyugodni, már az is szerencse, ha meghaladtuk, stb. A szerencsétlenről adott definíciójának a lényege, középponti eleme azonban az önkívüliség ellenkezője, az önmagaság lenne, ennek a dimenzióját kellene valahogyan felépítenünk. Az önmagaság – vezet be Kierkegaard a megoldását – valamiképpen az (autentikus) jelen, azaz egy helyesen megragadott időiség dimenzióit jelentené. „A szerencsétlen valójában az, aki eszményét, életének tartalmát, tudatának teljességét, tulajdonképpeni lényegét valamilyen módon önmagán kívül bírja. A szerencsétlen mindig távol van önmagától, soha sincs önmaga számára jelen.”<sup>37</sup> A szerencsétlen a távollevő – jelenti ki ismét kategorikusan Kierkegaard, Hegelre utalva, távollevők pedig akkor vagyunk, ha a múltban vagy a jövőben időzünk, emlékezünk vagy reménykedünk. Mind a múltban, mind a jövőben ugyanis olyan idők működnek, amelyekben semmi jelen – azaz, tennénk hozzá: semmi egzisztencia sincs. Az emlékeztető és a reménykedő individualitások a szerencsétlen individualitások, mert a szerencsés csak az, „aki jelen van önmaga számára”. Elemzéseit Kierkegaard tovább is finomította, amennyiben kijelentette, hogy mind az emlékezésben, mind a reményben mégiscsak van valamilyen jelen is: „az illető ebben jelen van”.<sup>38</sup> A reménykedő és emlékező individualitások egymáshoz viszonyított dialektikus pozicionálása tovább árnyalja a szerencsétlen tudatról kialakított képet. Mindez a végsőkéig felerősíti a jelen abszolút jellegével kapcsolatos álláspontot: a boldog, nem szerencsétlen tudat a jelen abszolút időiségét konstitutív módon kijelentő gondolat, az egzisztencia-elgondolás, amely létet biztosít az alanyak. Ezen a ponton azonban erőteljesen az egzisztenciaanalízis irányába mozdulna el az elemzésünk.<sup>39</sup>

Legfontosabb következtetésünk szerint az önmagaság, a belső szabadság alapvető dimenziója egy saját időiség, a specifikus belső időtudat, amely ebben az erre vonatkozó meditációs folyamat egy életem át dialektikusan önazonos vagy inkább kongruens struktúrája. Nietzsche antropológiai víziója – tömegesség, átlagosság – nyomán a kérdés paraméterei megváltoztak. A posztmodern filozófiában az önmagaság létstruktúrájának a megmutatkozása az akárki átlagosságában történik, amelyet az egymással-létek képviselnek. Az akárki egzisztenciáléja<sup>40</sup> felé való kiterjesztés azonban messze túllépné elemzésünk kereteit.

#### 4. Praktikus önuralom (képek uralása) és időiség

■ Az *Etika* ötödik részében Spinoza leszögezi, hogy miként vezet az értelem az indulatokkal szemben szabadsághoz, valamint azt is, hogy mi a lélek szabadsága, vagyis boldogsága. Az értelem ugyanis belátja a szükségszerűségeket és a determinációkat, és a távollevőre irányul. Képes egyedi képeket létrehozni és valamely idői dimenzióban foglalatosságait elhelyezni. Amennyiben a szeretetet kell uralomra juttatnia a gyűlölettel szemben, annyiban terápiás foglalatosságnak is tekinthető. Egyáltalán az, hogy a különböző asszociációs erősséggel kapcsolódó képeket elrendezzük, és ezekben valamilyen indeterminációs lehetőséget lássunk, a gondolkozás autonómiáját megalapozó, döntően fontos tevékenység. Az V. rész 11. tételében Spinoza kimondja, hogy „minél több dologra vonatkozik valamely kép, annál gyakoribb, vagyis annál többször elevenedik meg, s annál nagyobb mértékben foglalja el a lelket”.<sup>41</sup> Ezek után folyamatosan azt bizonyítja, hogy 1) a több dolog és kép együttes szemlélete mindig erős indulatok lehetőségképpeni forrása, amelyek zavaros indulatok is lehetnek, mert 2) egyes képeket világosabban és határozottabban tudunk szemlélni, mert többször foglalkoztunk velük, míg mások zavarosabb indulatok forrásai lehetnek. Ezért tehát célszerű az értelmi – világos és határozott összefoglalások

– fogalmak felé haladni. Végül pedig a 14. tétel – igaz, még feltételesen – kimondja, hogy „a lélek megteheti, hogy a test valamennyi affekcióját, vagyis a dolgok képeit Isten képzetére vonatkoztassa.”<sup>42</sup>

Istennek ez a feltételes, fogalmi megtalálása akár terápiás hatása is lehet, mert a képek, dolgok és indulatok káoszában egyértelmű reprezentációs rendet teremt. Sugalalmazása szerint tehát törekedjünk kiszakadni a tudatunkat szüntelenül betöltő képsorainkból, találjunk másokat (jövendőbeliket), és fogadjuk el mint a távollevő dimenziókra utaló mieinket – ami nem is tűnik olyan könnyen követhető lelki foglalatosságnak. Ennyiben most *nem* azon az úton követjük Spinozát, amely a képek egy kép alatti összefoglalásának, az Istenre való *redukciónak* az útja.

1959-ben adták ki első ízben Viktor E. Frankl könyvét, a *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy* címmel (Beacon Press, Boston, 1959). Újabb magyar fordítása 2007-ben *...mégis mondj igent az életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor* címmel jelent meg (Ford. Sárkány Péter. Jel Kiadó, Bp., 2007). Benne egy egész kis alfejezet viseli *A belső szabadság* címet. Viktor Frankl álláspontja nagyon gyökeres, a belső szabadságot (vagy annak az igényét) az ember amolyan antropológiai jellemzőjének tekinti. Végül is választási kérdés volt, hogy az ember leépuult lágerlakó legyen, vagy megőrizze emberi méltóságát, szenvedésének és halálának a méltóságát. „S lehettek ők bármily kevesen, elegendő bizonyítékot szolgáltatott arra nézvést, hogy a *koncentrációs táborban az embertől mindent el lehet venni, csak egyet nem: az emberi szabadságnak azt az utolsó maradékát, hogy az adott körülményekhez így vagy úgy viszonyuljon.*”<sup>43</sup>

A másik szintetikus megjegyzése, amely az értelmes étellel kapcsolatos meghatározási módra vonatkozik: „Az ember szellemi szabadsága, amitől utolsó leheletéig nem fosztható meg, lehetőséget nyújt arra, hogy életét utolsó lélegzetvételéig értelmesen alakíthassa.”<sup>44</sup> Frankl a belső szabadságot az ember lényét meghatározó lényegének tekinti. Amikor arra kérdezzük rá: mi tette lehetővé, hogy egyeseknek sikerüljön, másoknak meg nem, válasza a következő: „Többségük rendelkezett valamivel, ami lelket öntött beléjük: ez a valami többnyire egy darabka jövőbe vetett hit. Az ember végül is úgy teremtődött, hogy egyedül a jövőbe vetett hite, ami – valahogy *sub specie aeternitatis* – valóban életben tartja.” Autonómia, életértelem, idő, hit – ezek a tényezők, amelyek mint a belső szabadság komponensei valóban antropológiai jellemzőknek bizonyultak.

Pontosan a Viktor E. Frankl és mások munkássága nyomán kibontakozó filozófiai lélegkgondozás, a különböző egzisztenciaanalitikus eljárások, az Ich-Analyse mutatták fel azokat az aspektusokat, amelyek a belső szabadságnak újabb dimenziókat adtak. Ezeknek a középpontjában – az élet értelmére vonatkozó klasszikus filozófiai kérdésfeltevés, valamint a lehetséges értelemdiskurzusok kibontakoztatása mellett – minden esetben a heideggeri időiség-konceptusra épülő belső idő és az ebből leszármaztatott autonómia (autonóm meditációs tér) állnak. Jóllehet az *életvilág* fogalmának a bevezetésével Edmund Husserl nagy lehetőségeket nyitott meg a belső szabadság dimenziójának az újabb értelmezése felé, a filozófiai reflexió fogalmának szigorú ismeretelméleti szűkítésével e lehetőségek végül is kiaknázatlanok maradtak. A husserli reflexiófogalomban megjelenő eldologiasodás ellenében dolgozta ki Jan Patočka a saját reflexiófogalmát, amelyben a reflexió tartalmába ismét visszakerül az ember saját élete.<sup>45</sup>

■ **JEGYZETEK**

1. Max Pohlenz: Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Quelle & Meyer, Heidelberg, 1955. Mivel a magyar szakirodalomban csak esetlegesen idézik, itt most részletesebben foglalkozom a nézetével. Pohlenz nagyra értékelték viszont az olasz nyelvterületen, ezért most célszerűségi okokból könyvének 1963-as kiadását használok. Max Pohlenz: La libertà greca. Trad. Maria Bellincioni. Paideia, Premessa di Italo Lana [Brescia], 1963.
2. Uo. 81. 82.
3. Uo. 83–85.
4. Marcus Aurelius Elmékedései. Európa Könyvkiadó, Bp., 1973. 23.
5. Pohlenz figyelemre méltó gondolatsora Szókratész nézeteinek az evolúciójára, megtorpanásaira, bizonytalanságaira hívja fel a figyelmet. I. m. 86.
6. Az Arisztippossal és Antiszthenesszel foglalkozó alfejezet címe is jelentéssel: A szabadság mint külső függetlenség. Uo. 96–97.
7. Uo. 137–139.
8. Uo. 137.
9. Aphrodisziaszi Alexandrosz: Az uralkodókhoz, a fátyumról. In: Sztoikus etikai antológia. Válogatta, az utószót, a jegyzeteket és a fogalommutatót írta Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Bp., 1983. 422.
10. Uo. 446.
11. Uo.
12. Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Gondolat Kiadó, Bp., 1991. 88.
13. Uo. 153.
14. Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. Gondolat Kiadó, Bp., 1991. 307.
15. Uo.
16. Uo. 313.
17. Uo. 522.
18. Uo. 523.
19. Uo.
20. Erre utal Spinoza zseniális tétele: „Az észből eredő vagy általa keltett indulatok, ha tekintettel vagyunk az időre, hatalmasabbak azoknál az indulatoknál, amelyek oly egyes dolgokra vonatkoznak, amelyeket mint távollévőket szemlélünk.” Benedictus de Spinoza: Etika. V. könyv, 7. tétel. Gondolat Kiadó, Bp., 1979. 365.
21. Blaise Pascal: Gondolatok. Kriterion Könyvkiadó, Buk., 1982. 180.
22. Søren Kierkegaard: Vagy-vagy. Gondolat Kiadó, Bp., 1978. 981.
23. Uo. 982.
24. Kierkegaard: i. m. 983.
25. Uo.
26. Uo. 985.
27. Uo. 986.
28. Uo.
29. Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája. Gondolat Kiadó, Bp., 1991. 254.
30. Uo. 290.
31. Marcus Aurelius: i. m. 18.
32. Uo. 19.
33. Uo.
34. Uo. 88.
35. G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979. 110.
36. Uo. 159.
37. Søren Kierkegaard: i. m. 284.
38. Uo.
39. Kierkegaardnak a jelennel kapcsolatos megállapításai – hiszen tulajdonképpen csak a jelennel kapcsolatban vehető fel a teljes önmagasság (egzisztencia) kérdése – kézenfekvően Heidegger Lét és időbeli időiség-konceptiója felé mutatnak. Legutóbb Gyenge Zoltán tanulmánya vetette fel a kierkegaard-i és heideggeri lét/idő-problematika közötti kapcsolat kérdését. „Ugyanakkor Kierkegaard – Heidegger »zseniális felfedezését« jóval megelőzően – pontosan látja, hogy minden, a változásból eredő lét-problematika azonnal idő-problematika is.” A hitlovag egzisztenciája és Thanatos világa. Pro Philosophia Évkönyv 2009. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány 9.
40. Martin Heidegger: Lét és idő. Gondolat, Bp., 1989. 261–262.
41. Spinoza: i. m. 371.
42. Uo. 372.
43. Frankl: ...mégis mondj igent az életre. 102.
44. Uo. 103. Sk.
45. Vö. Lőrincz Noémi: Egy idea megszállottja, avagy Patočka és a természetes világ filozófiája. Többlet 2009. 3. 78–95.