

KMECZKÓ SZILÁRD

ÉLET ÉS HALÁL KÉRDÉSEI

Barcsi Tamás: *Három filozófiai kérdés az emberről*. Attraktor, Máriabesnyő, 2016, 194 oldal

„Én a fény vagyok és az út
és a végtelen mélyű kút
és a hangok tengere
és az ébredés kezdete...”

(Omega: *Ébredés*)

Korábbi köteteiben Barcsi Tamás szüntelenül azt vizsgálta, hogy miképpen tehetnénk értelmessé az életünket – ami olvasatában az egyedüli emberhez méltó életet jelenti. Megpróbálta újragondolni a többé-kevésbé szervezett, mozgalomjellegű vagy magányos értelemadási kísérleteket is. Ilyen keretben vizsgálta a '68-as eseményeket¹ vagy a kivonulást mint tudatos életmódválasztást,² ami nyilvánvalóan egykoron a kulturális tiltakozás radikális, sokak által vállalt formája volt. Manapság azonban más idők járnak. Eltűntek a szigetek a horizontról, s ez nem kedvez a kivonulásnak. Ezzel persze semmi olyasmit nem mondtam, amivel Barcsi ne lenne tisztában. Mindössze jelezni próbáltam, hogy a filozófiai útkeresés során – ha nem is történt irányváltás – az emberi élet határjelenségeit faggatva olyan egzisztenciális tapasztalatokat elemez, amelyek erővonalrendszerükénél fogva képesek értelmessé szervezni az életet (mint például az eljövendő halál valósága), vagy a tudományos-technikai fejlődés olyan lehetőségeit gondolja végig (például a génebézési és összejt-terápiás eljárásokat), amelyek önátalakító beavatkozásként akár el is törölhetnék az ember fogalmát. Az utóbbival perspektivikusan nemcsak a halál feletti evilági győzelmet teljesítenénk be, hanem el is veszítenénk a véges emberi életünk halálnak nevezett szervező centrumát is. Alighanem a létezés olyan lehetőségére nyitnánk rá az ajtót, amelyet emberinek már nemigen nevezhetnénk. Ezzel pedig Barcsi közvetve az ember fogalmára kérdez rá. Az így meghatározott kereteken belül természetesen számos egyéb, az olvasó figyelmére okkal számot tartó kérdést mutat be és elemez, de az emberi létezés határainak a kitapogatása jelenti a vizsgálódásoknak azt a vonulatát, amely a könyv fejezeteit kerek egészé szervezi. Mindazonáltal csak akkor válik világossá, mire is megy ki a játék, ha már elolvastuk az utolsó fejezetet is. Ezért aztán kellő türelmet kell tanúsítania az olvasónak, hacsak nem a tanatológiai ismereteit kívánja célirányosan bővíteni filozófiatörténeti adalékokkal. Szó sincs arról, hogy a halálértelmezések Platónnal kezdődő és az egzisztencialisták vagy Heidegger elképzeléseivel záruló áttekintése ne lenne önmagában is érdekes vagy

¹ *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*, szerk. Barcsi Tamás – Szabó Gábor, Józsefvég Műhely, Budapest, 2008.

² BARCSI TAMÁS: *A kivonulás mint lázadás. A kultúráról az ellenkultúráig, avagy a megtalált szabadság*, Publikon, Pécs, 2012.

hasznos olvasmány. De érezhető, hogy a szerző még nem tette meg a tétjeit, még nem tudni, miért is fontos mindez a számára, túl azon, hogy általában a halálról szóló elemzésekről nehezen állítható, hogy a személyes sors alakulásától távol eső kérdést boncolgatnának. Így van ez abban az esetben is, ha menekülnénk a halál gondolatától, hiszen éppen menekülésre adva a fejünket próbáljuk távol tartani magunktól a halál kérdése körül szövődő gondolatainkat.

Világossá kellett válnia az eddigiekből, hogy a kötetet könyvként, nem pedig hosszabb-rövidebb tanulmányokból álló tematikus gyűjteményként célszerű olvasni, amennyiben fontosnak ítéljük a szerzővel folytatott párbeszédet. Márpedig az olvasás, hacsak nem külső szempont vezérelte ismeretszerzőként tekintünk rá, leginkább ilyen esetben éri el a célját, ekkor értjük meg talán a könyvet életrehívó szándékot is. A mű szerkezete hármastagolást követ, hozzárendelve az egyes fejezetekhez a címben megjelölt három filozófiai kérdést. Az első így hangzik: „Mit jelent megtanulni meghalni?” A kérdés kifejtése és körbejárása kiteszi a könyv majd kétharmadát (7–111). A felrajzolt pannó Platóntól a kortárs gondolkodókig ível s veti össze az egyes halálértelmezéseket. Az elemzés Platón követően főként a hellén kori szókratikus hagyományhoz kapcsolódó gondolkodóknál időz, majd a későreneszánsz idején élt Michel de Montaigne gondolatainak bemutatásával ér véget a fejezet első tematikus egysége, amelynek fősdórát a sztoikus etikai megfontolások alkotják. A halál iránti érdeklődés fókuszában mindvégig az a kérdés áll, hogy mi a saját életként felfogott jó élet perspektívájába állított halál jelentősége. Ebből a szempontból különösen érdekes, hogy Platón *Phaidón* című dialógusában megörökített, a cellájában halni készülő Szókratész arra számít, hogy a halál eloldozza a megismerés horizontját a véges individuumhoz kötöttségtől, feleslegessé téve a filozófia közvetítő szerepét. Belátva, hogy a halállal kezdődik az igazi, mindig is vágyott létezés, Szókratész derűs. A tőle búcsúzó barátok is inkább magukat siratják amiatt, hogy egy hozzájuk nagyon is közel álló rendkívüli ember távozik a körükből, s így szegényebb lesz az életük. Egyedül Xanthippé, Szókratész felesége gyászol – jajgat és a mellét veri³ –, ami az alkalomhoz korántsem illő viselkedés, hiszen az utolsó dialógus tétje nem kisebb, mint a lélek halhatatlanságának bizonyítása. De ő már nem lesz tanúja az utolsó eszmecserének, sem pedig Szókratész halálának, mert a férje mindezek előtt távozásra szólítja fel és hazakisérteti.

Szókratész halála, miként Platón elmeséli, jelenti azt az alaptörténetet, amelynek bizonyos mozzanataihoz kapcsolódva feltehetjük a kérdéseinket: kell-e félnünk a haláltól vagy sem? Miként tudjuk legyőzni a halálfélelmünket? A halál vajon része az életnek vagy sem? Kell-e készülnünk a halálra már az életünk során, vagy pedig felesleges? Vajon a hirtelen halál a jobb vagy a lassú? A halál újjászületés (folytatólagos létezés más keretek között), vagy pedig megsemmisülés? A kérdésekre adott válaszok természetesen szétartóak, ám a megkérdezett filozófusok úgy ítélik, hogy a felismeréseiknek a vigasztalás szempontjából jelentőségük van. Ilyen platóni-szókratészi felismerés például a gyász illetlen volta, hiszen ha bölcsen élünk, akkor mindvégig a halálra készülődünk. A helyesen gyakorolt filozófia megszünteti a halálfélelmet, ha elfogadjuk, hogy a halál nem tartozik ránk (Epikurosz). Miért gyötörnénk magunkat a halálunkat követő időn merengve, ha a születésünket megelőző idő nem tölt el félelemmel? A halál gondtalan álom (Lucretius). Mivel a halál nem csak tőlünk függ, meg kell tanulnunk

³ PLATÓN: *Phaidón*, ford. Kerényi Grácia = PLATÓN *Összes művei*, I., Európa, Budapest, 1984, 1025–1026.

közömbösen viszonyulni hozzá. Ez azonban nehéz feladat, és csak szívós lelkigyakorlatokkal tudjuk elsajátítani az etikailag helyes magatartást (sztoikusok). Meg kell tanulnunk belátni a halál természetes voltát (Seneca, Montaigne). Hosszan idézhetnénk még a halál-problematikát boncolgató megállapításokat, helyettük azonban érdemes összegezni a tanulságokat, eltávolodva az egymással vitázó álláspontoktól. Akár része tehát az életünknek a halál, akár nem, gondolata nem ereszt bennünket. Tartsunk bármit is róla, a hozzá fűződő helyes viszony kialakításában nagy jelentősége van a megfelelő módon gyakorolt filozófiának, mert jó irányba tereli a gondolatainkat s megóv az elkerülhető vagy felesleges lelki gyötrelmekről.

Tudunk a halálunkról, s nem csupán – az állatokhoz hasonlóan – megérezzük közelségét, azonban a kulturális-civilizációs jelenségnek tekintett halállal való szembenézés korántsem magától értetődő. A hozzá fűződő viszony később elemzett egzisztenciális tapasztalatát megelőlegezve Barcsi a halál kulturális-civilizációs beágyazottságát ráakódásként értelmezi, s a civilizációs fok szerint megkülönbözteti a magasabb és alacsonyabb szinteken levő csoportok halállal kapcsolatos viszonyát. Magasabb szinteken fellép a halál elfedése ellen, amit káros kulturális-civilizációs teljesítménynek tart. Ezzel összefüggésben említhető az a rossz filozófiai gyakorlat, ami olykor haszontalan elméncsedés, vagy éppen a halálfélelem szándékolatlan felerősítője. Ezzel szemben a kevésbé kulturált köznép nem folytat frivolitás jeleit mutató intellektuális gyakorlatokat, viszont ha eljön a meghalás ideje, szembenéz azzal, amit a sors a számára még tartogat. Szerzőnk Philippe Ariès és Norbert Elias a haldoklás lefolyásának modernitás előtti, főképpen középkori és koraújkorai jellemzőiről folytatott vitájához⁴ hozzátartozóan, a halál eltüntetésének mint civilizációs folyamatnak (Elias) a tényezőit kiegészíti Seneca és Montaigne gondolatainak figyelembe vételével. Elkülönítve egymástól a haldokló és a halál mindennapi életből való kulturális kirekesztésének általánosabb folyamatát, annak konkrét megjelenési formáit, valamint az egyéni és a kollektív halhatatlansági fantáziákat – szembeállítva ezeket a halál elfogadását segítő rítusokkal, jó filozófiai gyakorlatokkal és a vallási keretben megjelenő kollektív halhatatlansági fantáziákkal.

A modern korban a halál az élet számos további animális mozzanatával együtt kívül kerül a társas létezés határain, tabuvá válik, illetve az orvostudományi diskurzus medikalizált eseményként fogadja be. Tetten érhető itt a 19. századi tudományos-technikai világszemlélet és annak metafizika-ellenessége. A tudomány határain kívül megfogalmazódó halálértelmezések életfilozófiai és egzisztenciálfilozófiai talajból nőnek ki. Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel és Max Scheler halálkoncepcióit tekinti át, és színre lép a kötet egyik titkos főszereplője, Martin Heidegger, aki két vonatkozásban is fontossá válik. Egyrészt a jelenvalólét (*Das Sein*) lét és időben kifejtett, az önmegértés feltételének bizonyuló halálhoz viszonyuló létszerkezete miatt, valamint a rákövetkező Dosztojevszkij-fejezetben a humanizmust bíráló gondolatainak köszönhetően. Röviden ekként összegezhethetjük a vizsgálódásokat: a halált nem tárgyasíthatjuk, el kell fogadnunk, és már életünk során aktív viszonyt kell kialakítanunk a nem általában tekintett, hanem a sajátá tett halálunkkal. A jó életként felfogott saját életet a saját halálból kiindulva kell megformálni. Ez végességünk elfogadását is jelenti, hiszen a halál létezésünk meghaladhatatlan lehetősége. Ahhoz, hogy eljussunk a saját

⁴ Vö. Norbert ELIAS: *A haldoklók magányossága*, ford. Glavina Zsuzsa, Helikon, Budapest, 2000, 19–50.

halálhoz, le kell bontani a halál egzisztenciális tapasztalatát elfedő ráarakódásokat. A *Lét és idő* Heideggerénél azonban a haldokló magányossága nem oldható fel, a halál társas eseménnyé tétele akadályokba ütközik.⁵ Márpedig Barcsi annak a lehetőségeit keresi, hogy az emberi létezés határhelyzetében a haláltól nem menekülve miképpen tudnánk a másikkal autentikus módon együtt lenni. Mivel az emberhez méltó élet határain túl is folytatódhat a létezés, például egy súlyos betegség utolsó stádiumában, ezért fontossá válnak az öngyilkossággal, az eutanáziával, valamint az orvosi kezelések visszautasításával kapcsolatos kérdések. Továbbá mindazok a terápiák, mint például a logoterápia (Viktor E. Frankl), az eutélia (Bitó László) és a méltóságterápia (Harvey M. Chochinov), amelyek a méltósággal felruházott értelmes élet kereteit próbálják megteremteni a létezés utolsó időszakában. Mivel az emberhez méltó értelmes élet nem fordíthat háttérbe a létezés alapvető tapasztalataira irányuló korántsem szakfilozófiai vizsgálódásoknak, eszmeeszeréknek, ezért Barcsi a közös értelemkeresés fontos színtereiként ír a kilencvenes évek elejétől felbukkanó filozófiai kávéházakról és az ezredfordulón megjelenő úgynevezett halál-kávéházakról.⁶

A kötet címében előrebocsátott három filozófiai kérdés közül a második így hangzik: „Mi következik a »mi vagyunk« elutasításából és elfogadásából?” A második fejezet lényegesen rövidebb (113–165), mint a megelőző, s Axel Honneth tipológiájához kapcsolódva – azt részben átalakítva – vizsgálja az elismerés megtagadásának problematikáját Dosztojevszkij kései regényeiben. Mivel az elismerés megtagadása a méltóságot rombolja, ezért a fejezet elején áttekintést olvashatunk az emberi méltóságot értelmező antik, bibliai alapú keresztény és reneszánsz kori koncepciókról, Kanttal zárva a sort. Barcsi világossá teszi, hogy az emberi méltóság egy adott felfogását mindig valamilyen emberképhez kapcsolódva tételezzük. A kanti morálfilozófiai megfontolásokat alapul véve állítja, hogy mivel az ember öncél, nem ára, hanem belső értéke – s erkölcsisége révén méltósága – van, ezért pedig tiszteletet érdemel. A későbbi elemzések szempontjából különbséget kell tenni az általában vett emberi méltóság – ami ember volta miatt mindenkinek kijáró alapvető tisztelet –, illetve a kiválóságként értett méltóság között, amely megmutatja, hogy az erkölcsi mérce melyik fokán is állunk. Dosztojevszkij hívó keresztényként az emberi méltóságot az istenképűség, a bibliai antropológia alapján értelmezte.

A kései regények (*Feljegyzések az egérlyukból*, *Bűn és bűnhődés*, *A félkegyelmű*, *Ördögök*, *A kamasz*, *A Karamazov testvérek*) hőseinek elismerési sérelmei vannak, amelyek forrásai az emberi méltóságuk sérelme, a közösség általi alulértékeltségük vagy a családon belüli szeretetlenség. Belső integritásuk helyreállításának útja önmaguk számára különlegességük és kiválóságuk igazolása lesz. Ez a törekvésük azonban mélyen problematikus, hiszen nem számol ember-társaik visszajelzéseivel, s ezzel összefüggésben méltóságuk megsértéséhez fog vezetni. Barcsi az elismerés három formáját és ennek tükröképeként az elismerési sérelem három típusát különbözteti meg: 1) A gondoskodás és a szeretet a testhez kapcsolódó önbizalom kialakulásának az alapja. Megtagadása az önbizalom és a világhoz fűződő bizalomteli viszony sérülését vonja maga után. 2) Az emberi méltóság elismerése, tisztelete más individuumok részéről,

⁵ Vö. MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mások, Osiris, Budapest, 2001, 278.

⁶ Vö. NEMES LÁSZLÓ: *Halál Kávéház. Egy új mozgalom a halálról való nyilvános diskurzus előmozdítására*, Kharón 2014/1., 42–49.

amely önmagunk tiszteletéhez elengedhetetlen. Sérülése a morális alacsonyabbrendűség érzését eredményezi, az ember azt tapasztalja, hogy mindössze eszközként tekintenek rá. 3) A közösség irányából érkező elismerés vagy társadalmi megbecsülés, ami az önbecsülés alapja. Az elismerés megvonása a kiválóságként értett méltóság sérelmét okozza.

A leginkább meghatározók az első és a harmadik kategóriába tartozó elismerési sérelmek. Az első kategóriájú sérelmek oka lehet a magány, a diszfunkcionális család, a szülő(k) elvesztése vagy szerelmi sérülés. A második kategóriába eső sérelmek és sértések furcsasága megfigyelhető *A félkegyelmű* című regény egyik szereplőjének (Nasztaszja Filipovna) viselkedésén. Tiltakozva emberi méltósága semmibe vétele és eszközként való kezelése miatt, Dosztojevszkij figurája saját cselekedeteivel – mintegy megtorlásként – hasonlóképpen viszonyul a sértő környezethez. A harmadik kategória a közösség okozta elismerési sérelmet jelenti. Így a hősnök nincs más lehetősége saját integritásának helyreállítására, mint elfordulva a társadalmi környezettől (amely nem teszi lehetővé a kiválósághoz illő életformát), az önelismerés egyedi változataival kísérletezik.

A regényhősök – társadalmi környezethez fűződő sérült viszonyával összefüggést mutató – énközpontúságának egyik forrása metafizikai elveszettségük. Nem találnak a világban olyan szervező rendet, amelyre életüket értelemten módon építhetnék. Nem marad más kiindulópont, mint saját énjük, amelynek kiválóságát igazolniuk kell önmaguk számára. Amennyiben tagadják a rend meglétét, de szenvednek ennek hiányától és nem hajlandók feladni a metafizikai rend iránti ragaszkodásukat, akkor nekik kell ezt megalkotniuk. Így válnak a kísérletezéseik során metafizikai lázadókká. Magatartásuk jellemzői közé tartozik az én radikális felértékelése: habár kételkednek magukban, mégis kvázi isteni pozícióba emelik saját énjüket; a világtól való elhatárolódás, az absztrakt emberszeretet és az igazán mély érzelmek megélésére való törekvés. Mindezért nagy árat kell fizetni, amennyiben saját maguk vagy mások áldozati szerepbe kényszerítésétől sem riadnak vissza. Ez pedig az eredendően méltósággal s így önértekeléssel rendelkező ember eszközzé történő lealacsonyítását eredményezi. A metafizikai kísérlet így nem is vezethet sikerre, hiszen az egység-élmény csakis abban az esetben élhető át, ha a regényhős megnyílik a másik felé, feladva az én és a világ éles szembeállítását.

A regényhősök egy másik csoportját a szív méltóságának emberei, a szentek és a szelídek (tanítványok) alkotják, akik a racionális diskurzus választása helyett a jelenlétükkel és az életük felmutatásával hatnak a környezetükre, hirdetve az isteni rend és az emberi méltóság összetartozását. A racionális okfejtés és vita – úgy tűnik – nem alkalmas meggyőződéseik kifejezésére. „Az embereket a krisztusi eszmény példamutató követésével kell rávezetni arra, hogy mit kezdjenek a szabadságukkal: az eszmény képviselőjének fénye megvilágítja a követendő utat, és bár az igaz ember is eltávozik, de a fénye megmarad” (144). Az idegenség tapasztalatán túllépni és megtapasztalni a szeretet által fenntartott rendet: egyet jelent annak a szent fénye által bevilágított út követésével. Ez pedig a harmonikus társas, azaz a szeretetrend által megformált együttlétezés nélkül elképzelhetetlen. Lehet, hogy ennek a rendnek a megélése csupán néhány pillanatra adatik meg (például Aljosa átöleli a földet és csókolgatja). Vajon ez a tapasztalat mindaddig el van zárva, amíg meg nem térünk, megkeresve az új helyünket valamely egyházi közösségben? Ilyen döntésünk helyességének lesz-e valamilyen biztosítéka? Úgy tűnik, hogy Barcsi a krisztusi példa elfogadását a Krisztusban való hit hagyományos értel-

mezésén túllépő, általánosabb tapasztalással próbálja társítani. Amennyiben Jézust az egység élményét adó rend egzisztenciális hősének tekintjük, akkor ezen egység megtapasztalásának nem kellene a hívőkre korlátozódnia. Ha tehát embertársaink eredendő méltóságát romboljuk, akkor az egységélmény bekövetkeztét tesszük lehetetlenné. Az egzisztenciális fordulatot az jelentené, amennyiben elfogadjuk a szeretetet – a szív rendíthetetlen állapotát – minden cselekvésünket meghatározó alapvető életlehetőségként.

A fejezet hátralevő részében kísérletet látunk Jean-Paul Sartre, Albert Camus és Martin Heidegger méltóságértelmezésének a Dosztojevszkijnél megismert szív méltósága irányából való olvasatára – miközben Heideggernek a *Levél a „humanizmusról”* című, II. világháborút követően született írását olvasó Barcsi egyértelművé teszi, hogy a német mester gondolatainak irányából értelmezhetőnek ítéli a szív méltóságáról Dosztojevszkijnél olvasottakat. További fontos felismerése (bár itt Dosztojevszkijnek a szlavofil mozgalomhoz fűződő viszonyát nem elemzi), hogy az egység rendjének megalkotása nem alakítható át társadalmi-politika programmá. Ennek elrettentő példájaként említi a bűn világtörténelmi helyzet által kikényszerített elkövetését áldozatvállalásként értelmező fiatal Lukács György esetét. Megkeresve a kapcsolódási pontokat napjaink problémáihoz, jelzi, hogy törvényi erővel nem kényszeríthető ki maradéktalanul az emberi méltóság tisztelete, hiszen azt a jogi védelem esetén is számos módon meg lehet sérteni. Az aktív törvénykezéssel támogatott emberjogi diskurzus hatékonysága ezért korlátozott. Barcsi Dosztojevszkijtől tanulva állítja, hogy az emberi méltóság tisztelete szeretet nélkül nem sokkal több, mint egy szlogen, ami bármikor félretehető vagy behelyettesíthető valami mással. A szív méltósága által áthatott magatartás viszont nem téveszti szem elől, hogy az „én vagyok” belátásánál alapvetőbb a „mi vagyunk” tapasztalata, amelyből kiindulva lehetségessé válik az „én vagyok” állítása – elkerülve az én és a világ sebzett viszonyát és a belőle kinövő emberi méltóságot romboló magatartásformákat.

Az emberre vonatkozó harmadik, utolsó filozófiai kérdés megvilágítása történik a kötetet lezáró rövid fejezetben (167–183). A kérdés így szól: „Mi az ember a halál és a testvériség »eltüntetésének« korában?” Barcsi néhány aggasztó kulturális-civilizációs folyamat perspektivikus kifutását gondolja végig. Ezek közé tartozik az átfogó eszmék iránti megcsappanó érdeklődés, az animális humanizmus jelenségköre, valamint a biotechnológiai antihumanizmus lehetősége. A kötet utolsó lapjain teszi meg a leginkább nyilvánvaló módon a filozófiai tétjeit, s itt tudunk meg legtöbbet arról az általa kulcsfontosságúnak ítélt gondolkodói habitusról. Vitathatatlan, hogy a 20. századi totalitarizmusok rengeteg ember halálát okozták, mérhetetlen szenvedést zúdítva a világra. Világos az is, hogy megvolt a filozófiai megalapozásuk, aminek a nevében a gonosztetteket elkövették. Ha eleresztjük a nagy narratívákat, akkor nem lesz minek a nevében embertömegeket legyilkolni. De következik-e ebből, hogy lemondjunk egyszer s mindenkorra a nagy eszmékről? Barcsi válasza világos, ezért is fontosak számára Jörg Baberowski az ideológiák és az erőszak kapcsolatáról szóló elemzései. Baberowski ugyanis azt mondja, hogy a világ átalakításához útmutatóul szolgáló eszme és az eszme nevében fellépő erőszak között nincs oksági kapcsolat. Vagyis a világ jövőbeni, a mainál élhetőbb állapotáról szőtt eszmék megalkotásaként felfogott filozófiai vizsgálat nem jelenti szükségképpen sem az erőszak iránti elfojtott vonzalmat, sem pedig a filozófus személyes felelősségét az eszme nevében elkövetett későbbi erőszak miatt. Feltéve persze, hogy valóban filozófiai művet al-

kotott, nem pedig ideológiát. Már a kötet elején világossá kellett válnia az olvasó számára, hogy Barcsi – irtózva a gondolatlanságtól – osztja azt a szókratészi álláspontot, mely szerint a filozófiai vizsgálódás teszi emberhez méltóvá az életet. De vajon mi teszi fontossá számára az új átfogó eszmék keresése iránti vonzalmat? Talán riasztja valami, ha körbetekint? Bizony, így van. Ezek közé tartozik a létező világ kereteinek reflektálatlan elfogadása, ezzel összefüggésben pedig az ember sérülékeny állatként való megközelítése. A humanizmus céljai ebben az esetben a szenvedés csökkentésére korlátozódnak. A fennálló világ határain túli lehetőségeket kutató filozófia, vagyis az új életkeretek gondolati megalkotása lekerül a porondról. Nem csupán a filozófia művelésének egy speciális, a nyugati gondolkodásban jelentős hagyománnyal rendelkező módjához való ragaszkodásról van szó. Ha elfogadjuk ugyanis, hogy az ember sérülékeny állat, akkor az emberkép keretei között maradvá értelmezhetjük az embert olyan létezőnek, aki megalázható, vagy aki szenvedni képes, és ez lesz az ember legfontosabb megkülönböztető jegye. Az ilyen emberkép nem kívánt következményei között említhetjük a halál tabusítását vagy az ember biológiai adottságaira való fókuszálást. Napjaink testkultuszát elemezve kiemeli, hogy a természetesként színre vitt ideális test valójában egy teljesítményskálán értékelhető szívós munka eredménye, azaz konstrukció. Az animális humanizmushoz kapcsolható továbbá a szenvedés biotechnológiai megszüntetésére való törekvés is. Ez pedig az ember radikális átalakítását jelenti, igaz, nem 20. századi módon – kívülről és erőszakkal egy eszme nevében –, hanem önkéntes alapon az ember biológiai adottságainak áthuzalozásával. Az átalakításnak nem várt módon számos, a szenvedés kockázatát hordozó magatartásforma is áldozatul esik, amelyek, ami viszont a szabadság korlátozását vonja maga után. Talán a halál is legyőzhető lesz egyszer hasonló módon. Vajon mit veszítenénk ezzel? Alighanem a szenvedésre való képességünk elvesztésével búcsút mondhatnánk a dolgok megkérdőjelezésére és az ebből fakadó tiltakozásra való képességünknek, miként oda lenne a szeretni tudás képessége is. Ezek után nehézé válik az új emberek társas viszonyait elképzelni. Az ember többé nincs kitéve annak a fenyegető lehetőségnek, hogy mások áldozatává válik, de ezzel együtt eltűnnek a világból az áldozatot vállaló emberek is. Úgy tűnik, az új emberben, akit megszabadítottak létezésének törékenységétől és végességétől, többé már nem ismernénk saját magunkra.

Vajon a jövőnek ezek a riasztó lehetőségei veszélytelenebbek, mint „felforgató” eszméken törni a fejünket? Lehetséges következményeiket tekintve melyik korlátozná inkább a szabadságunkat? A kötetből nem olvasható ki, hogy szerzőjének ideológusi ambíciói lennének, így a kérdés megválaszolása az ő esetére vonatkoztatva korántsem nehéz. Kérdéses azonban, hogy mely filozófiai nyelv válhat alkalmassá a szeretet által megformált, még nem létező rend elemző leírására.