

A platóni dialektikához¹

A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja

HANS-GEORG GADAMER

I.§. A tudomány eszméje

A tárgyilagos megértés a beszélgetésben a tudáshoz igazodik. Eszméje, ahogyan megvalósításának módja is, a tudásnak és a tudománynak a görög filozófia által kidolgozott eszméiből ered. A kidolgozott formán felismerhetővé kell válnia annak, hogy mit jelentettek keletkezésének produktív momentumai, vagyis keletkezésének dialogikus jellege. Különösnek tűnhet, hogy itt a platóni dialektika-problémát éppen az arisztotelészi episztémé-fogalomra irányítjuk rá, ami nem más, mint apodeixis. Inkább a fordítottja tűnik kézenfekvőnek: az arisztotelészi dialektika-fogalommal kezdeni, mely, még ha egy radikális át- és leértékelési folyamaton keresztül is, de tagadhatatlanul visszakapcsolódik a platóni dialektikához és az Akadémia praktikus gyakorlatához. Hogy a történeti fejlődés vonal a platóni dialektikától mégiscsak egyenesen az arisztotelészi apodeiktikához vezet, ma már elismert tény. Kevésbé világos azonban, hogy a platóni dialektika – a szókratészi párbeszédéből való megkérdőjelezhetetlen keletkezésében – *miért* történeti köztestagja annak a fejlődésnek, mely épp a dialektikát és a dialogikát meghaladó arisztotelészi episztéméhez vezet. Mert az arisztotelészi tudomány jellegzetes vonása, hogy nem szorul rá a partner kifejezett helyeslésére; nem más, mint a szükségszerű-

¹ A fordítás az alábbi kiadás nyomán készült: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos (1931). In Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*. Band 5. Griechische Philosophie I. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985. Az itt közölt szövegrész a mű I. fejezetének 1. szakasza.

ségből kiinduló feltárás, mely nem törődik mások faktikus helyeslésével. A dialektika ellenben a dialogikus megértetés erejéből, a másik megértő veletartásából él, s útjának minden lépésén a partner egyetértése felőli meggyőződés hordozza.

A következő elemzések nem a tudományfogalom kialakulásának történeti folyamatát követik, melynek formatörténeti párhuzamát a szókratikus beszélgetéstől a platonikus dialóguson át az arisztotelészi vita-dialógushoz való átmenetben lehetjük fel, hogy majd az arisztotelészi pragmatikában végződjenek, hanem igyekeznek ezt a folyamatot értelem-történeti kontinuitásában megérthetővé tenni, mégpedig annak tárgyilagos elemzéséből kiindulva, ami a szókratikus és a platonikus dialógust az arisztotelészi apodeiktikával egységesen összeköti.

Mindebben abból a belátásból indulunk ki, hogy a dialektika a görögöknél nem egységes jelenség, hanem változatos megjelenési formái lehetnek. Amit Platón dialektikának nevez (s amit Szókratész alakjához kapcsol), korántsem fedi teljes terjedelmében azt, ami a görögöknél dialektikaként élt. Az eleai érzék-kritikából való eredete meglehetősen ismert, akárcsak Gorgiasz hozzá fűződő kapcsolata. A dialektikának mint ilyennek lényegileg negatív értelme van: nem magát a dolgot adja meg, hanem felkutatja, mi szól mellette és mi ellene; azaz nem úgy veszi a dolgok állását, hogy a vizsgált dolgot értelmezi, miközben állandóan rá tekintve fokozatosan közeledik hozzá, hanem éppenséggel úgy, hogy a már értelmezett, amelyben a dolog az útjába kerül, minden oldalról kifejti magában és ellentmondásokba keveri, úgy, hogy előlép a tárgytól való távolsága; ilyen értelmezésekből indul ki tehát, vagyis felállít egy hipotézist, és következményeinek evidens lehetetlenségéig viszi azt, hogy aztán felvesse az ellentétes feltevést, s azt is az önfelszámolásig vigye. E gyakorlat (*γυμνασία*, vö. *Parm.* 135d) célja mindannak előkészítése, ami az egyik vagy a másik feltevés mellett szól, hogy lehetővé tegye magának a dolognak a hozzáférhetőségét. A dialektika a dolog látására vonatkozik, melyet épp azáltal kell előkészíteni, hogy kifejtsük a *τὰ δοκοῦντα*-t, vagyis azt, amit a nyelv nyilvános értelmezettségében találunk, hogy végül feloldjuk azt. A dialektika tehát az ellentmondásban valósítja meg a tárgyterület felszabadítását, de önmagában semmilyen eszközzel nem rendelkezik ahhoz, hogy a *τὰ δοκοῦντα*-t pozitív módon a dologon bírja megmutatkozásra.

A dialektika ezen lényegében mármost – mely Arisztotelészből kiindulva és az eleai dialektikára való tekintettel jellemezhető (vö. Platón Parmenidészével is) – Platón jellegzetes pozitivitást fedezett fel, és épp ebben áll teljesítménye.² A sokaság és az annak

² A félreértéseket elkerülendő nyomatékosan hangsúlyozzuk, hogy a platóni írások bevezetőben ábrázolt dialektikus ideiglenessége nagyon is elbírja teljesítményének e jellemzését. Mert más az, amit Platón a dialek-

megfelelő egység zénóni cáfolata, úgy tűnik, egyetemes alkalmazást nyer minden logoszra. Az, hogy egy egyedi lény (például az ember) mint ilyen és ilyen sokféleképpen kimondható, szín, alak, nagyság, jellem stb. szerint, sokká teszi azt (*Szofista* 251a). Ezzel azonban nem annak a lehetősége válik *kérdésessé*, hogy egy létező mint valami meghatározott kimondható legyen, hanem a kimondás lehetőségének pozitív megalapozása válik *feladattá*. Azt ugyanis, hogy az egy e megsokszorozódása a logosz pozitív lehetősége, a logosz általi megértés ténye mutatja. Létezik egy, a dolog felmutatásában előrehaladó beszéd, amely állandóan valamit mint valami mást mond ki, az egy és a sok benne rejlő el-lentmondásának dacára. Ez pedig döntő. Ebből a pozitív lehetőségéből nyer a platóni értelemben vett dialektika kitüntetett terjedelmet: minden, amit a logosz határoz meg, és ezzel valamely tudás rendelkezési övezetében található, a dialektikától kapja összekapcsoló bizonyosságát. *Minden tudomány és minden tehné ilyen pozitív dialektika.*

Ez azonban azt jelenti – bármily paradoxul is hangzik –: a platóni dialektika nem a faktikus vita-dialektika, a helyzettől való meghatározottságában étellel teli kérdező-válaszoló *szünuszia* megszüntetése. Hogy a dialógusokban irodalmi ábrázolást nyer, az a későbbi dialógusokra vonatkozólag sem azt jelenti, hogy a dialógusforma Platón pozitív módon felmutató törekvésének korlátja vagy bilincse lenne,³ és a fordítottját sem, hogy ez a platóni dialógus az akadémiai dialektika gyakorlati vita-jellegét bizonyos egyvonalúsággá stilizálta volna.⁴ Inkább az a döntő, hogy a szókratikus dialógusokban Platón törekvése a dolog felmutatására magát az eszközt, mégpedig az egyetlen eszközt ismerte fel arra, hogy a dolgokhoz való igazán biztosított hozzáállást találjon. Épp a szókratikus dialógus tűnik ki minden vitatechnika ellenében azzal, hogy nem szabályok nélkül vitatkozó ide-oda beszélés, amely megragadja és egymás ellenében kijátssza azt, ami valakinek éppen eszébe jut, hanem egyvonalúan stilizált, benne megy végbe először az, ami a tudomány logoszáat alapvetően kitünteti: a dolgot következetesen felmutató beszéd. Az elenktikus stílusú szókratészi beszélgetés – negatív maieutikus jellegének átalakulása dacára – nem saját tulajdonképpeni lényege ellenére válik a platóni tanítás pozitív edényévé, hanem épp a már benne lakozó pozitívítás továbbfejlesztésében. Hegel ezt ragyogóan jellemezte, mondván: Platón költött „olyan plasztikus ifjakat és férfiakat”, akik „oly nyugodt önmegtadással hallgatják el *saját* reflexióikat

tikán ért, és más a dialektikus ideiglenesség, amelyben ezt a véleményét, ahogyan az összes többi is, fenntartja.

³ Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der Dialektik zwischen Platon und Aristoteles*. Berlin, 1917, 46.

⁴ Solmsen, F.: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, 1929.

és ötleteiket, amelyekkel az *önálló* gondolkodás türelmetlenül igazolja magát”, olyan, „csak a tárgyat követő hallgatókat”.⁵

A következő vázlat szándéka tehát az, hogy az arisztotelészi apodeiktikában beérő görög tudományfelfogásnak a platóni dialektikából való származását azáltal tegye érthetővé, hogy annak tényleges eredetét a beszélgetés szókratikus irányításának *specifikus* formájában mutassa ki. A történelmi Szókratész problémája teljesen kívül marad a kérdésfeltevésen. Stenzel⁶ kísérlete, hogy körülhatárolja a szókratikust a platonikuson belül, nem kényszerít állásfoglalásra, mivel itt azt próbáljuk meg, hogy dialógus és dialektika összefüggését éppenséggel a platóni dialektika kései formájának megértésében is gyümölcsözővé tegyük.

Arisztotelész *Metafizikájának* bevezetőjében (*Met.* A 1–2) írta le a tudomány eszméjének genézisét és a jelenvalólét egyik eredendő indítékába való gyökerezettségét. Ez a visszanyúlás egy magában a jelenvalólétben rejlő indítékhoz nem bír sem a történeti magyarázat, sem a tudomány igazoló megalapozásának jellegével. A „tudomány faktumát” csupán mint faktumot teszi érthetővé, vagyis megmutatja, hogy a tudomány mi módon az emberi egzisztencia lehetőségeinek egyike.⁷ E felmutatás kimondatlan horizontja a következő: minden jelenvalólét egy világban van, és pedig úgy, hogy „világa van”, azaz mindig már önmagának és annak a világnak a megértésében van, amelyben él.

Ez a világ, melyben él, nem olyasmi, mint a környezete, hanem saját egzisztenciája beteljesítésének közege. Ez a világ az, amiben a jelenvalólét beteljesíti önmagát, ez azonban azt jelenti: bírja önmagát. Önmaga bármiféle megértése annak a világnak a megértéséből jut el a jelenvalóléthez, amelyben él, s amely jelenvalólétét „kiteszi” és meghatározza. A jelenvalólét legerendőbb gondja, hogy világában berendezkedjen. E gond beteljesítése nemcsak a valamiről gondoskodó gyakorlati elintézés és a körültekintés ezzel járó gondjának jellegével bír, hanem a jelenvalólét gondjába éppily eredendően beletartozik a tiszta látása annak, ami van. Nem úgy van tehát, hogy e gond eredendően csak a gyakorlati körültekintés, amelyben a jelenvalólét beteljesedik mint a világában való otthonossá válás, nem egyszerűen olyan világértelmezés, amely a környező világ egészét a valamire – és végül

⁵ Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. Előszó a második kiadáshoz. Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 15–16.

⁶ Stenzel, J.: i. m. 871. ssk.

⁷ A következő interpretáció éppen az emberi jelenvalólét eredendő motívumaihoz való folyamodás által jellemezhető „fenomenológiai”-ként; a maga alapvető lehetőségében azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a faktikus emberi jelenvalólétnek minden értelem eredetének és ezért minden filozófiai megfontolás kezdetének kell lennie – azon az előfeltevésen, amelyet Heidegger munkája tárt fel a maga alapvető ontológiai, illetve történeti-hermeneutikai jelentésében.

magára a jelenvalólétre – való felhasználhatóságára való tekintettel tárja fel és tagolja a foglalatosságban. A jelenvalólét inkább otthon van a maga világában, így már mindig is tudással rendelkezik, amely által együtt van mindennel, nemcsak az azzal való jövőbeni gondoskodó bánás érdekében, hanem éppúgy egészen eloldódva attól, mindössze úgy, hogy semmi ismeretlen, bizonytalan nem áll látása horizontjában.

Ez a tudásra mint minden körülötte lévő megdöbbentő idegenség megszüntetésére való eredendő törekvés fejeződik ki ismételt erélyességgel az arisztotelészi elemzésben. Arisztotelész kifejezetten ezt mondja: a szem elsőbbsége a többi érzékkel szemben nem annyira az elintézést irányító körültekintés kiemelkedő funkcióján nyugszik, mint inkább azon a kiemelkedő teljesítményén, hogy különbségeinek sokszínűségében pusztán otthonossá tegyen azaz, ami van. A szem számára nincsenek egyforma érzetek, hisz minden dolognak színe van, s a látásban egyúttal mindig együtt látjuk a közös tulajdonságokat, mint az alakot, a nagyságot, a számot, a mozgást (*De sensu* 437a3). Teljesítménye az otthonossá tevésben tehát a legnagyobb. A tudásra mint a jelenvalólét gondjának az elintéző képességgel szemben önálló módusára irányuló ugyanazon törekvés fejeződik ki a tekhné és a logiszmosz tulajdonképpeni lehetőségében, mely minden más élőlény előtt az emberi jelenvalólét számára van fenntartva. A világgal való gondoskodó bánásban megvan az a rálátás, mely a megtartó emlékezet következtében *tapasztalattá* fejlődik: ennek az elintézésnek az ismételt gondoskodásában a mindenkor körültekintően látott dolgot tartjuk meg és ismerjük fel újra az elvégzés minden új esetében. Az emlékek sokaságából így áll elő egy képesség egysége, a tapasztalat. A tapasztalat lényegi meghatározása tehát az, hogy abból, hogy egy dolgot már többször megtettünk, a minden esetben ugyanaz megtartásával nagyobb rálátás fejlődik ki. Az efféle rálátás kialakítására való törekvésben azonban benne rejlik annak a rálátásnak az elnyerése, amely nemcsak hogy irányító körültekintésként őrződik meg az elvégzés minden új esetében, hanem általánosan, az illető elvégzés minden lehetséges esetére *előre* tudja, mi a teendő. A tapasztalat tekhnévé való fokozása már *nem az elintézést mint olyat célzó* fokozás. A mindenkori esetről való gondoskodás szempontjából ugyanis egyáltalán nem fokozás, tekintve, hogy nem a már magában a gondoskodásban vezérlő körültekintés továbbképzése. Aki pusztán saját tapasztalatából merít, ennek ellenére a legjobb gyakorló lehet, s az sem lehet meg a gyakorlatban tapasztalat nélkül, aki a tekhnét uralja. – Az tehát, ami a tekhnét kitünteti a tapasztalattal szemben, nem valamely művelet gyakorlásában nyilvánul meg: inkább abban lehető fel, hogy a tekhné egy új értelemben vett tudás. Ez a tudás nem abban a tapasztalatszerű készségben áll, hogy egy konkrét előállítás feladata elé kerülve kiválassza a megfelelő eszközt és a

megfelelő időpontot a kivitelezéshez, hanem abban, hogy már eleve és előzetes biztonsággal rendelkezzen a kivitelezés fölött az illető dolog elvégzésének minden lehetséges esetére. Ez azonban azt jelenti: ez a felfedezés és rendelkezés valami *általánost* fedett fel és állított rendelkezésre, valamely szigorúbb értelemben, mint ahogy a tapasztalat is egy általános készség, vagyis olyan egy, ami sok megtartottból készséggé lett. Mert a tapasztalat e készségének általánossága mindenkor csak a konkrét előállításban igazolódik. Egy jelenlévő egyedet látva egyúttal látjuk annak hasonlóságát (nem-különbözőségét) más, korábban látottakkal. A tapasztalat tehát az elmúlt megtartásán és a megtartottnak mint ugyanannak a jelenlegin való újrafelismerésén nyugszik. A tekhnében azonban eljutunk az előállítás fölötti előzetes rendelkezéshez mint *általános* rendelkezéshez, amely megelőz minden konkrét elvégzést, és mentesül az abban való igazolás alól. Aki rendelkezik a tekhnével, az nemcsak a *hogyt* ismeri (például azt, *hogyt* ez a beteg itt ezzel a szerrel gyógyítható, úgy, ahogy korábbi esetekben is), de a *miért*et is (miért gyógyítható minden ilyen beteg ezzel az orvossággal). Rendelkezik tehát az előállítás fölött, mert tudása éppenséggel többet tud, mint azt, hogy hogyan kell a mindenkorin esetekben eljárni. – Nem mintha a tekhné nélküli gyakorló nem bírhatná cselekvésének összefüggését az elérendő eredményre vetett előretekintésben, sőt, a gyakorlati magabiztosság tekintetében ne lehetne a tudóval egyenlő, vagy éppen ne múlhatná fölül azt, de ez a személyes magabiztosság mégsem jelenti – ahogy a tényleges találati biztonság sem – az előállítandó feletti szabad rendelkezést. A tapasztalt gyakorló, noha tudja, hogyan kell ezt és ezt csinálni, mégsem rendelkezik a lehetőség fölött, hogy ezt a tudását másképp igazolja, mint a tevékenység sikerével. Hogy a tapasztalt embernek igaza van-e, amikor tanácsot ad, az csak akkor mutatkozik meg, ha a tanácsot kipróbáljuk. Tudása is a próba által bizonyosodik be ugyanis, mint ahogyan kipróbálás által is sajátítja el azt. Hiszen nem ismeri az okot, melyből kifolyólag magatartása, melyet számára a tapasztalat jelöl ki, megalapozódhatna, vagy a biztos eredmény elvárása igazolódhatna. Úgy jár el, mint az orvos. Megvizsgálja a beteget – s ez magában foglalja az előzetes pillantást az egészségre, vagyis arra, ahogyan ki kellene néznie. Azután pedig azt az orvosságot adja neki, amelyik tapasztalata szerint segít. – A valódi orvos nem is járhat el másként, de más az, ahogyan ezt az összefüggést megérti. Számára az egészség, ahogyan és amiként van, az alap, amelyből kiindulva magatartását megalapozza. Tudja, mi teszi az egészséges létet, és abból igyekszik felismerni, mi baja a betegnek, vagyis képet alkot magának a betegségről: miféle testi folyamat is lehetett az tulajdonképpen, amely zavarhoz vezetett, s annak megértéséből kiindulva, hogy mi a betegség, kiválasztja az orvosságot, azaz: a szert, amelyet a betegnek ad, hatásának

megértéséből kiindulva választja ki, ez pedig a betegség és a gyógyszer természetének megértéséből adódik. Mindenesetre csak akkor, ha ilyen megértésből kiindulva jár el, jár el az orvos tudóként, vagyis úgy, hogy előzetesen biztos abban, hogy eljárása által egészségessé tesz: mert tudja az egészségről, hogy micsoda, s ebből az előzetes tudásból nyeri zavarainak és helyreállítása lehetőségeinek ismeretét. Ez az okokkal való rendelkezés tehát elsődlegesen az elvégzés miértvalóságának tudása, az ok azonban éppúgy magába foglalja az okot az eidosz (az előállítandó kinézete) értelmében, mint ahogy a *miből* (az anyag), illetve a létrehozás kezdetének értelmében (ahonnan kiindulva a létrehozáshoz foghatunk) is. Épp a maga négy jelentésének kibontakozásában vett okkal való előzetes rendelkezés teszi ki az előállítás fölötti rendelkezés általános és szükségszerű jellegét.

Ennek az Arisztotelész által többszörösen kifejtett (*Met.* A 3 és másutt) összefüggésnek a közelebbi elemzése elmaradhat itt, ahol kizárólag a tudás fogalmának és jelenvalólét-szerű indítékainak általános jellemzésére törekszünk. Ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy már a tekhné fogalmában is a tudás eszméje az irányadó, amely legsajátabb értelme szerint túl van a létrehozásban és az elvégzésben nyújtott teljesítményen, s tekhnéként már a jelenvalólét gondjának egy új módusát képviseli. A világban berendezkedve a jelenvalólét gondjaiba vette a világ feletti rendelkezés *biztonságát*. Ez a biztonságról való gondoskodás elsődlegesen mint a létrehozandó fölötti előzetes rendelkezés a tekhnében mutatkozik meg, mely rendelkezés az ok tudásának és sokrétű összefüggései kibontakozásának végrehajtás-jellegével bír. Az okok fölötti rendelkezésben maga az előállított áll rendelkezésre a maga létében. Mármost e gond törekszik arra, hogy mindent, ami van, ugyanazon a módon tegyen hozzáférhetővé a maga létében, vagyis hogy az ok felfedeztségében és tudásában a létezőt az okából értse meg, mint azt, ami szükségszerűen az, ami. Így fejlődik ki a lét tulajdonképpeni tudományos fogalma a tekhné általi előállítás elsődleges horizontjában. A jelenvalólétnek az előállított létével való rendelkezése az előállítottság *ahonnanjának* és *mikéntjének* megértésében független annak mindenkori taktikus jelenlététől valamely érzéki észlelésben. A jelenvalólét ugyanezen tendenciájából, hogy biztosan rendelkezék a világ fölött, amelyben él, fakad a teóriának, a világ olyan tudásának eszméje, mely létének okaiból indul ki. A nemtudás megfutamodásában mutatkozik meg a tudás indítéka, függetlenül minden praktikus gyakorlattól, mint egy sajátos gond önálló és vezérlő indítéka, még ha ez a jelenvalólét minden gyakorlati szükséglete kielégítettségének faktikus előfeltevésén is alapul. Mindenesetre az elidőzésnek, a *szabad idő*nek e faktikus előfeltevésben létesítő lehetőségét, mely a maga részéről a *theoria* gyakorlásának előfeltétele, nem szabad éppenséggel gondtalanságként értelmez-

ni. A tudomány (*theoría*) maga a világban-benne-lét gondja saját-ságos véghezvitelének jellege. Elsődlegessége a *tekhnai*-jal szem-ben azon nyugszik, hogy a tudást, amit benne keresünk, egyálta-lán nem valami más kedvéért keressük, hanem tisztán a feltárás és a tudás legsajátabb teljesítményének kedvéért, minthogy egyébként semmiféle gyakorlati elintézésben nem hasznosítható.

De a tekhnét sem az jellemzi eredetileg, ami a teoretikus tu-dományoktól megkülönbözteti, vagyis a gyakorlati felhasználásra való vonatkozása, hanem az, ami benne a tudományokkal közös, vagyis a képesség, hogy számot tudjon adni arról, hogy valamit miért kell megtenni, és miért az adott módon (ilyen és ilyen anyagból, ilyen és ilyen eszközökkel) kell megtenni (*κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν*, 981b6). A logosz elsődleges értelme tehát a *beszámolás*, a számadás mint az okok megadása. Egy tekhné uralása az előállítandó feletti előzetes rendelkezés végrehajtásának jellegével bír a megértés módján és az olyan magyarázó beszéd keretében, amely az előállítandót okaira való tekintettel értelmezi. Ez a rendelkezés az általánosság és a szükségszerűség jellegével bír, amennyiben az ok (illetve az okok, összefüggésük kibontakozásában) az illető elvégzés minden lehet-séges esetében általánosan és szükségszerűen megalapozó-meg-indokló jellegű, például: az egészség kedvéért, ami kinézetében (általános eidoszában) az orvoslás művészetének figyelmében áll, egy beteget, aki ilyen és ilyen természetű betegséget hordoz, ilyen szerekkel kell kezelniük, melyek visszaállítják egészségét. A tekhné véghezvitelében ez az összefüggés belátható, vagyis a beszédben felmutatható. Hasonlóképpen ott, ahol a jelenvalólét gondja valami olyannak a láthatóvá tételére és a fölötte való ren-delkezésre törekszik, ami nem előállítandó, hanem magától meg-van, ez az összefüggés azoknak az okoknak a felmutatása, ame-lyek miatt egy effajta létező mindig és szükségszerűen olyan, amilyen – vagyis nem más, mint nyelvi értelmezésre képes meg-értés, melyben a létező rendelkezésre bocsáttatik. Az oknak az ok megadásában megvalósuló felfedésével és elsajátításával a létezőt szükségszerű így-létében mondjuk ki.

A létező mint szükségszerűen így és így létező kimondhatóság-gában gyökerezik a *taníthatóság jellege*, amely kitünteti a tekhnét és a tudományt a gyakorlati tapasztalattal szemben. Mert azt, amit okai szerint tudunk, az okok megadásával másoknak is ren-delkezésére tudjuk bocsátani a maga létében. A dolog felé való lét, melyet a tudásban érünk el, szükségszerűen azt a követelést támasztja tehát, hogy közölhető legyen, így pedig a másik által is igényelhető oly módon, hogy az ok megadásával a létező min-denki számára belátható a maga létében. A beszéd mint a tudás beteljesítésének formája tehát itt a létező önmagát és másokat felmutató előállításának jellegével bír, éspedig úgy, hogy az ily módon feltártat megtartja a maga felfedettségekben. Minden

megindoklás feltételezi annak a létezőnek az ismeretét, amelyet megindokol. A „hogymint”-nak [annak, *hogymint* valami ez és ez, ilyen és ilyen] fenn kell állnia, ha értelmeseen kérdezzük rá a „miért”-re. A tudás gondja tehát a megindoklás gondja. S mint ilyen, a létező elsődleges megértettségét mint olyat előfeltételezi, ami a jelenvalólét megértésében rejlő világmegértésében adódik. A megindoklás tehát az efféle ismeret elsajátításának módja. Amit megindokoltunk, az a tudó rendelkezésére áll, akár mint az a bizonyosság, hogy egy ilyet mindig elő tud állítani, akár úgy, hogy mindig ráakad egy ilyenre, ha fennáll az, ami azt okozza. Valamit megértettként sajátítunk el, amennyiben megmutatjuk, hogy az, amiként valamit értünk, szükségszerűen megilleti azt, amit így értünk (vö. *Met. Z 17*). Ami egy létezőt nem illet meg szükségszerűen, az a tudomány logosza számára sem megragadható (vö. a *κατὰ συμβεβηκός* vizsgálatával, *Met. E 2*). Megokoló felmutatásként a *beszéd* azt a kitüntetett igényt támasztja, hogy az egyedi létezőről mint ilyenről általánosan és szükségszerűen tegyen állítást. Ezáltal az ilyen beszéd kitüntetett módon olyan *beszélés*, amely engedi hozzászólni a másikat.

Így hát a következőkben a tudományosan megindokló kijelentés struktúráját ki kell emelni a tudomány előtti kijelentésből. Az elemzés megkísérli, hogy a tudományos beszéd mint tárgyilagos megértés véghezvitelének jellegét azon funkció által tisztázza, amelyet a másik tölt be az egymással való beszélésben, s ezáltal élesebben ragadja meg a tudományosan megindokló kijelentés fennebb vázolt struktúráját. Ezzel egyúttal előkészítjük a talajt annak a történeti horizontnak a megmutatása számára, amelyben a tudomány eszméjének kialakulása a görögöknél teoretikus tisztasághoz jutott. Ezen az úton igazolódik be számunkra a tudomány és a tekhné explicit arisztotelészi fogalmainak kiaknázása a logosz platóni tanának tisztázásában.

2.§. A beszélgetés és a logosz

Az eredendő beszélés az, amikor közösen van dolgunk valamivel. Mint valamiről tett artikuláló kijelentés, azt, amiről beszél, mint valamit teszi nyilvánvalóvá, de nem annak felfedése kedvéért, amit így kimond. A kinyilvánításnak itt inkább olyan háttere van, amely a közös gondoskodásra vonatkozik. A kijelentés itt magához a gondoskodást vezérlő körütekintéshez tartozik. Az, amit mint valamit nyilvánítunk ki, valamely háttérre vonatkoztatva értelmezhető, amelyet a gondoskodásban birtokol, anélkül, hogy e háttér szempontját is kimondaná. Strukturálisan tehát nem különbözik a körütekintő gondoskodásban állandóan gyakorolt megértéstől, valaminek mint valaminek a hallgatóságos megértésétől. A *mi-ként* a *mi végre* jellegével bír. Valamit kalapácsként megérteni azt jelenti: kalapácsolásra való szerszámként megérteni, amely a *mi végre* szerint a legtulajdonképpenibb mó-

don magában a kalapácsolásban válik hozzáférhetővé és megértetté.⁸ „A kalapács *nehéz*” kijelentés beteljesítését tehát maga a körültekintés motiválja. Mindebben a másikkal, akinek a kijelentés szól, nem azt kell megértetni, hogy a dolog éppenséggel a nehézség tulajdonságával bír, hanem a másik a neki mondottak megértésében az abban rejlő utalás szerint mintegy folytatja a közös gondoskodást arról, amit meg kell tenni, egy könnyebb kalapács után nézve. Ha a másik nem érti, mit is akartak neki mondani a kijelentésben, akkor rossz segítség. Mindebben oly kevésbé számít a kimondottnak mint olyannak a megértetése és egyúttal a másik megértése, hogy adandó alkalommal mást hívunk, aki jobban megért minket, vagy egyszerűen segítünk magunkon. Azt, amit teszünk vagy mondunk, csupán a munkáról való gondoskodásra vonatkoztatjuk körültekintően.

Még akkor is, ha valaminek az előállításában a másik az előállítandó felé való létében szintén kifejezetten a gondba állított is, például tanulóként, az így tett kijelentéseknek akkor sem lesz megindokló felmutatás-jellegük, s ezáltal a kijelentésnek az érthetőségre támasztott igénye is másképp alapozódik meg. Mert legerendőbb formájában a megértés átadása nem a beszélésben és a mondottak megértésében megy végbe, hanem a cselekvés megmutatásában és utánzásában; valahogy úgy, mint amikor valakit egy mesterség elsajátítása érdekében egy számára ismeretlen szerszám körültekintő megértéséhez kell juttatni. A szerszám mégoly beható szemrevételezése, és, ennek megfelelően, kéznéllevő dologként való mégoly beható leírása sem ismeret meg vele senkit. Hiszen amikor mint érthetlennel szembesülünk vele, nem mint kéznéllevő dolog ismeretlen számunkra, mint valami, aminek (látva vagy leírva) éppenséggel ismertnek kell lennie. Továbbá, mint érthetlent már mindig is a megértés szempontjából vesszük: mint olyat, amivel egy műhely összefüggésében találkozunk, máris megértjük mint előállításra szolgálót, vagyis mint szerszámot. És épp mint így megértett szerszám ismeretlen és érthetetlen a *mi végre* szerint. Ez a *mi végre* újfent nem érthető rendeltetésének pusztán *megadásában*, hanem csak magában a használatban. Csak a szerszámmal való most-már-bánni-tudás, mely magában a használatban derül ki, mutatja meg, milyen mértékben tette érthetővé azt rendeltetésének megadása. A kijelentések, melyeket a megértető megmutatás vagy csináltatás során a tanító tesz, csupán a gyakorlati körültekintés nyelvi „magyarázatai”. Hogy mily kevésbé természetesek, az abban mutatkozik meg, hogy saját erőfeszítést követelnek meg annak érdekében, nehogy visszatérjünk a tanulóval nem törődő, a gondoskodás természetes irányába vágó saját kezű előállításához. A kijelentést magát itt sem abban kell megérteni, amit a szavakban

⁸ Vö. Heidegger, M.: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 87.

kimond, hisz értelmét, ahogyan az érthetőségre támasztott igényét is, annak a gondoskodásnak a kimondatlanul jelenlévő összefüggéséből nyeri, amelyben bennefoglaltatik. (A dolgok ilyen állásában gyökerezik az *Eulenspiegel-motívum* is, hogy tudniillik a léhűtő a neki mondottakat szó szerint megérti ugyan, csak-hogy szántsándékkal *félreérti*.)

A beszélés mint a körültekintés körültekintő értelmezése mindkét esetben az utasítás jellegével bír, vagyis a beszélésben nem a beszélésben megmutatottra mint olyanra utasítjuk a másikat, hanem az azzal való hozzálátón előállító eljárásra. A kijelentés mint a körültekintés módusza tehát a körültekintés számára nyilvánvaló kézhezállóság létmódjában tárja fel a létezőt. A körültekintés véghezvitelének momentumaként a kijelentés nem képez önmagában önálló, önmagát a kijelentés gondoskodásában lezáró gondoskodás-összefüggést.

Nem lesz ez másként a látásnak a gyakorlati körültekintésről való ontológiai jelentős leválásában sem. A létező pusztán odanéző szemrevételezése és szemlélése a létezőt csupán kinézetében érti meg, ez azonban ontológiai szövegként azt jelenti: mint egy így és így kinéző kéznéllevőt.⁹ Ez a gondtalan szemlélés is a világban-benne-lét gondjának egy módusza. Az előállítás gondjának kipihenéséből fakad. A létező szemlélésénél való kipihenő elidőzésben, amelyben a létezőről nem az előállítás módján kell gondoskodni, ez a magatartás önmagunknak a gondoskodás következő feladataitól való mentesítésének jellegével bír. Mint kipihenés azonban vonatkoztatva marad az előállító gondoskodásra, amelyet kipihen. Ez a vonatkoztatottság nem úgy értendő, mintha a kipihenésben szem előtt maradna az, amiről gondoskodni kell. Ellenkezőleg, éppen elfeledni igyekszünk azt a más felé való létben, amelyről nem kell gondoskodni. De ez a más felé való lét (a szemlélésben) jellegzetesen módosult, és pedig épp azért, hogy nem más, mint a felé való lét, ami mint a gondoskodás feladata vár valakire. – E módosulás jellege a kipihenés egy különleges formáján, a játékon keresztül válik a legvilágosabbá. A játék számára lényegi, hogy a játékosok „benne” vannak, vagyis hagyják, hogy a játék feladatai elragadják őket, anélkül, hogy szem előtt tartanák, hogy mindez nem komoly. Ugyanígy a játszás csupán a szórakozásért, vagyis a későbbi tevékenység kedvéért van (*Eth. Nic. K 6, 1176b35*). A dolog felé való lét tehát a játszásban sajátosan semleges. Nem a dolog az, ami – habár komolyan kell venni – a játszás célja, hanem a dolog felé való lét módja, ami azt jelenti, hogy egy dolog anélkül lesz a gond és az erőfeszítés tárgya, hogy „komolyan” egy efféle gond tárgya volna. A játészó erőfeszítés tárgya olyasmí, amin önmagában semmi sem múlik: a játék miértvalósága a játszás maga (*Eth. Nic. K 6,*

⁹ Vö. uo. 203–204.

1176b6). – Ugyanez a semlegesség jellemző a kipihenő szemlélésre. Míg a szemlélés hagyja magát elragadni a világ kinézetétől, noha folyvást létezőt tár fel kinézetszerű kéznéllevölésében, ez a feltárás egyelőre mégsem önállósítja magát a feltártság gondjává, vagyis a feltártság fenntartásáról való gondoskodássá. Így a beszélés sem – amely az efféle szemlélésben megértettet közölvén értelmezi – arra hivatott, hogy a feltártat mint feltártat megtartsa, hanem arra, hogy másoknak megnyilatkozva átadja nekik a létezőt az ugyanolyan kipihenő-elidőző szemlélés végett, történjen ez bár magában az odahallgatásban, vagy pedig a közlésben adott, a saját látásra vonatkozó utasításban. Mint kipihenő elidőzés, ez a magatartás a másokkal lenni akarás jellegzetes törekvését foglalja magában. Az egymással való beszélés is, amely az egymással-lét beteljesítésének egy formája, ezt a semlegességet tükrözi. A megnyilatkozásban tehát a szándék nem annyira a dolog felé való létre mint közlendőre irányul, mint inkább a feléje való létben meglévő közösségre. A beszélés tehát lényegileg megbeszélés, vagyis a saját hogyanlét közlése. (Az ilyen kipihenő, a világ kinézetére s az egymással való beszélés annak megfelelő módjára való ráhagyatkozásban rejlő hanyatlástendenciát mint „kíváncsiságot” és „fecsegést” mutatta fel Heidegger a *Lét és idő* 35–36. paragrafusában, a jelenvalólét mindennapisága analitikájának ontológiai-alapvető összefüggésében.) Ebben a pusztán szemlélő értelmezésben a beszélés, a kibeszélhetőség nem rendelkezik a megértést módosító jelentéssel, és nem igényli a másikat sem, akivel beszélgetünk, a megértés és az általa támasztott igények értelmének együttes konstitúciójának kitüntetett értelmében.

Csak amikor a világ feltártsága önmaga kedvéért áll a jelenvalólét gondjában, csak akkor nyer a feltártság nyelvileg artikuláló értelmezése sajátos funkciót, amely egyúttal abban a konstitutív szerepben mutatkozik meg, amely fenntartja számára a beszélésben kimondottat. A világ fölötti rendelkezés biztonságának gondja, amely a jelenvalólét létfelfogásában rejlő világra-utaltságban gyökerezik, alakítja ki, mint fennebb megmutattuk, valamely előzetes, önmagában bizonyos rendelkezés eszméjét. Ez pedig nem más, mint a gyakorlati, illetve a teoretikus tudomány eszméje. A rendelkezés biztonságára vonatkozó gond véghezvitelének jellege a létező okaira, elveire, alapjaira (*ἀρχαί* vagy *αἰτίαι*) irányuló kutatás. A kutatás tehát az okok keresése. A világnak és önmagának e megértésére, amelyre törekszik, a jelenvalólét mintegy magától talál rá mint a nyelvben értelmezettre.¹⁰ A tudományos kutatásban ez a megértés egy sajátos értelmező-elsajátító fáradozás tárgya lesz. Mint az okok keresését a keresettnek, vagyis az oknak mint a létező léte *ahonnan*jának megér-

¹⁰ Innen a *λόγοι* -hoz való szókratészi odafordulás.

tése vezérli. E megértés a beszéd egy sajátos lehetőségét célozza, vagyis azt, hogy egy létezőt ne csak láthatóvá tegyen mint valami meghatározottat, hanem hogy abból kiindulva, ami olyanná teszi, amilyen, mint szükségszerűen így létezőt mutassa fel azt.

A megokoló *meghatározás* ezen eszméjében teljesül ki először a kijelentés mint a teoretikus magatartás megvalósulásának formája. Noha minden valamiről való beszélés az *amiről*nek mint valaminek a kimondása, a kijelentettség mint olyan nem vonja maga után a körütekintő megértés átalakulását a létezőnek mint kéznéllevőnek az értelmezésévé, s a kijelentés e teoretikusan meghatározó jellege sem adott pusztán csak az odanéző magatartás által. A kijelentő ítélet inkább a „meghatározás” kitüntetett funkciójában, vagyis a kimondottnak *pusztán* a beszéd felmutató szerepe általi rendelkezésre bocsátásában veszi igénybe a beszélést. A meghatározva fenntartó logosz ezen eszméje a görög ontológia tulajdonképpeni jelenvalólét-motívumaira utal – egy olyan ontológia motívumaira, amely a létet mint jelenlévőn kéznéllevőt érti meg. Logikává való alakítása máig uralja a tudományos kijelentés eszméjét. A logika tulajdonképpeni indítékai tehát nem az ítéletben, hanem a *következtetésben* hatnak. Csak az „individualizáló” tudományok megismerése a maguk módszertani sajátosságaiban, ezen túl pedig a jelenvalólét ontológiája eszméjének felmutatása teszi kérdésessé a predikáció struktúrájának a tudományos kijelentésre támasztott egyetemes igényét. A kéznéllevő görög ontológiája mindenesetre a lehető legszorosabban kötődik a tudomány görög eszméjéhez, s abból kiindulva határozza meg a logosz elméletét. Nem véletlen, hogy a görög „logosz” éppúgy jelenti a kimondottat, mint az okot; hisz olyan logoszt keresünk, amely azt bocsátja rendelkezésre, ami a létezőt a maga létében megalapozza. A keresett logosz dologi tartalma tehát a dolog alapja (*αἰτία λογισμός*, *Men.* 98a).

3. §. A tárgyilagosság együttes-világi elemei (Logosz és dialektika)

Ez a tudományos beszédmód sajátos igényt formál az érthetőségre. Önmagában minden beszélés beszélés valakivel, s mint ilyen, annak megértését célozza, amiről beszél, mint azét, amit e beszélés láthatóvá tesz. Még ott is, ahol taktikusan nincs jelen más, aki a beszédet hallgatja, a mondottak eszméjük szerint mások számára érthetők maradnak. Még ott is, ahol nem kerül sor kimondásra és közlésre, vagyis a „gondolkodásban”, valamely nyelven gondolkodunk, amely mint nyelv lehetséges másik emberekre utal, akik ugyanezen nyelvet beszélnek, és ezért megértenék „gondolatainkat”, ha „olvasni tudnának bennük”. Ugyanígy minden valakivel való beszélés a másik megszólítása, figyelembe véve annak megfelelését – ami persze maga nem feltétlenül bír a beszélés jellegével. De amikor a másik szabályszerűen válaszol,

„hozzászól”, a tudomány logoszában egy másik specifikus igény támad az érthetőségre és a megfelelésre, amely igény a beszélés sajátosságos tárgyilagosságát teszi ki. Minden tudományos kijelentés olyan állítás, amely nem szorul további megindoklásra, vagy pedig képes a további megindoklásra, s maga is a megindoklás jellegével bír, amennyiben nem egyszerűen állít valamely tényállást, hanem okaiból kiindulva mutatja fel azt mint szükségszerűt. Csupán csak valamely ok állításaként állítja tehát a tudományos kijelentés egyúttal a megindokoltak szükségszerűségét. A szükségszerűség ezen igényével egyúttal a belátásra bizza azt. Ezzel azonban a másik részéről egyetértésre tart igényt, éspedig tisztán az előzőleg feltárt dolog megindokló felmutatásában való egyúttaladás alapján. Mindebben azonban benne rejlik az, hogy az efféle megindoklás lényegéhez tartozik, hogy a másik szabadon visszatérhet rá – tehát nemcsak az egyetértés, hanem a lehetséges ellentmondás módján is. Az ellentmondás az állítottak kettősségének megfelelően vagy az okként megnevezett tényállás megokolásra nem szoruló, belátható voltára irányulhat, vagy pedig (mint tulajdonképpeni ellentmondás) arra a megindokló funkcióra, amelyre az illető tényállás az előzetesen ismert tényállással szemben igényt tart – azaz a megindokló értelmezés dologszabottságára. Az előbbi esetben az ellentmondás azt a feladatot tűzi ki, hogy az okot magát indokoljuk meg, és így érvényesítsük a megindokló értelmezést, a másikkban pedig azt, hogy törekedjünk a tényállás egy tulajdonképpenibb megindoklására (vagyis az *οικειος λογος*-ra). A lényeges azonban az, hogy az ellentmondás nem a tényállás ellen irányul, hanem annak okai és az okok körüli kerülőutak ellen. Ennek megfelelően az egyetértésbeni beláthatóság igényének való megfelelés azt jelenti, hogy a másik visszajuttatja a beszélőhöz a megindokló értelmezést, és megerősíti annak igényét. A mondást és az ellentmondást a maga tudományos voltában a tárgyilagosság ugyanazon eszméje határozza meg, amely a szükségszerűségre és beláthatóságra támasztott igényüket is jellemzi.

A dolog tiszta feltárásának eszméjéhez való kötődés a beszélés funkciójának jellegzetes korlátozását jelenti. Mert a valamiről való beszélésben egyúttal maga a jelenvaló lét nyilvánul meg folyamatosan. A hang- és taglejtés erősebben juttatja kifejezésre a beszélő mindenkori hangulatát és belső alkatát, mint a kimondott szavak. A kimondottak és a gondoltak megértésében a másik egyúttal megérti a beszélő eme belső hogylétét is, s ezáltal módosul a gondoltak már eleve szintén valahogyan hangolt megértése is. A gondolt és a beszéd által felfedett dolgot így nemcsak önmagában fogja fel és érti meg, hanem egyúttal abban, amit a beszélő közben kifejezésre juttatott, amit akarva vagy akaratlanul magától mondott vagy adott értésre. Ennek megfelelően a másik tulajdonképpen nem a mondottra mint olyanra válaszol, hanem a beszélő

megnyilatkozására, éspedig önmagának ennek kapcsán való válaszoló megnyilvánulásában. Az együttes megnyilatkozás e formájában az egymással-lét specifikus lehetősége képződik. A megértetés eszméje, amely itt irányadó, nem a dologban való egyetértés eszméje, s nem is a dolog feltártságának bizonyosságáért való, hanem azért, hogy a dologról való beszélésben nyilvánvalóvá váljunk egymás számára. Az efféle beszélgetés ezért alapvetően nem lesz kevésbé termékeny attól, ha *nem* tudjuk megértetni magunkat a dolog kapcsán, amennyiben létünkben épp ezáltal válunk a másik számára kifejezetten láthatóvá. Persze lényeges kérdés, és az együttes-világban való jelenvalólet egyik sarkalatos problémáját képezi, hogy a másik e megértése az egymással-lét egyik valódi módját jelenti-e. Mert felvetődik a kérdés, hogy a másiknak a valamiről való megnyilatkozásban történő megértése, még ha el is tekintünk a dolog feltárásától való elfordulástól, nem az egymással-lét egyik reflexív hanyatlási formája-e. Egy ember, aki úgy véli, hogy megért egy másik embert, aki neki valamilyen módon ellentmond, anélkül, hogy igazat adna neki, az épp ezáltal a másik ellentmondásától óvja magát, vagyis önmaga megértésében, amely lényegileg mindig a másiktól való efféle elütésben megy végbe, pontosan olyan lehetőségekben erősíti meg magát, amelyekben éppenséggel elérhetetlen a másik számára. A valódi egymással-lét bajosan nyugszik a másik ilyen megértő félreállításán, hanem csak a vele való léten, amely megtagadja a saját és a másik igényét az efféle megértésre.

A megértetés ezen eszméjének ellenében, amely az egymással-lét egy sajátos reflexív tendenciájából keletkezik, ki kell emelnünk a tisztán tárgyilagosságot megértetés eszméjét és a tudományos beszélgetésben való megvalósulásának formáját. A tudományos beszéd tárgyilagossága persze nem zárja ki, hogy mint beszélés maga is a beszélőnek a maga hogylétében való megnyilatkozása legyen. De a megértésre és a megfelelésre való igény, amelyet támaszt, pontosan az attól való eltekintést követeli meg, ami a dologról való beszédben egyúttal a jelenvalólétről mondatik ki, a válaszoló pedig hasonlóan eltekintést követel attól, ami válaszában nem tárgyilagosságot. A beszélgetés e módjának magatartását még csak nem is jellemzi megfelelően az attól való eltekintés puszta negativitása, ami a kimondott dologra való rátekintéssel együtt kifejezésre jut. Mert a dolgot felmutató efféle beszélgetésben emellett, ha megfelelően tekintünk el a tárgyilagosság eszméjétől, a jelenvalólet sajátos pozitív alkata jut kifejezésre, amelytől nem szükséges eltekinteni, minthogy a másik, akivel beszélünk, szintén részese, s amelytől viszont nem is lehet eltekinteni, amennyiben a beszélgetés tárgyilagosságának faktikus embéri bázisát képezi – ez pedig a kérdésre való együttes készenlét. Sajátos közös diszpozícióként ez konstituálja az okokhoz ragaszkodó és az okokra hallgató megértést.

Az ilyen megértés teljes egészében a dologról való megcélzott egyetértésre van szánva. A dologra való e tiszta hagyatkozáson belül a másikkal folytatott beszélgetés abban nyeri el tulajdonképeni lehetőségét, hogy hagyja magát a másik által továbbvezetett a dolog feltárásában. A beszélő ugyanis megosztja a másikkal a létező előzetes megértését, és igényt formál arra, hogy a létező kimondása által – ami nem más, mint okainak felmutatása – maga alapozza meg ezt a megértést. Hogy ez az igény mindenkor mennyire jogos, az tehát lényegileg azon dől el, hogy a dolog megértését valóban a megadott ok alapozza-e meg, azaz, hogy a dolgot aszerint mondjuk-e ki, ami őt szükségszerűen és mindig azzá teszi, amiként azelőtt értettük. Ez azonban a beszélgetés során a másik egyetértésén vagy ellentmondásán dől el, vagyis pontosan akkor, ha az állítottakat kitesszük a másik válaszában. Mert, ha lehetséges az ellentmondás, az igény cáfolatot nyert, egyúttal azonban minden ellentmondás egy új megértést hoz, ezáltal pedig a tulajdonképpenibb megindoklás előírását és előzetes vázlatát is. A beszélgetés tárgyilagos produktivitását az teszi ki, hogy keresésének irányát épp az efféle ellentmondás mutathatja meg. A magunk megértetésére való képtelenség, a beszélgetés legsajátabb törekvése szerint értve, sohasem eredmény, hanem pusztán a megértéssel való zöld ágra vergődés elmaradása, s ebből kifolyólag megköveteli a beszélgetés újramegértését, amely sajátos értelmének megfelelően megismételhető, és épp az ismétlésben vihető tovább a dolog felmutatása és a megegyezés irányába.

Az, hogy a megértetés kudarcát olykor a tárgyilagos beszélgetésben is úgy értelmezzük, hogy egy megmutatózó ellentétet pozitív eredménynek veszünk, nevezetesen mint vitathatatlan előfeltevések különbözőnek bizonyulását, nem teszi kérdéssé mindazt, amit a tárgyilagosság eszméjéről mondtunk, hanem inkább igazolja azt. Mert az efféle „magyarázatban” a beszélgetők a dolog feltárására irányuló intenciójától való elrugaszkodás rejlik. A vélekedések különbözőségének feloldhatatlanságát állítja, nehogy tárgyilagos szándékában kelljen szembesülnie a másik ellentmondásával. Ha „megértjük” a másik ellentmondását, vagyis előfeltevéseinek a mi vitathatatlan előfeltevéseinktől való különbözősége alapján magyarázzuk meg magunknak ahelyett, hogy pontosan az előfeltevéseket tennénk a beszélgetés tárgyává, akkor ezáltal éppenhogy kiiktatjuk a másikat a maga pozitív funkciójában, vagyis mint olyan valakit, akire szükségünk van a tárgyilagos megegyezéshez és megértéshez. A beszélgetés ezzel megszűnik annak lenni, ami volt: a dolog felőli megegyezésnek. – Ugyanez az elrugaszkodás és ugyanez a kiiktatás bekövetkezhet a másik oldaláról is, ha az anélkül mond ellent, hogy ellentmondásáról számot kívánna adni, vagy pedig ha, azért, hogy a beszélgetésből szabaduljon, csak látszólag ért egyet, anélkül, hogy valóban a

beszélővel tartana a dolog feltárásában. Ezekben az esetekben a másik az, aki kiiktatja magát a tárgyilagos megegyezés szándékának közösségéből, amennyiben a mondottakat nem tárgyilagos jelentésében veszi és teszi válasza tárgyává, hanem homályosan reflektál partnere előfeltevéseire, amelyeket „érteni” vél – miáltal éppenséggel elzárkózik a másik tárgyilagos véleményétől.

Ebből pedig pozitíve érthetővé válik: a tudományos beszélgetésben a másokra csupán a tárgyilagos megegyezés kedvéért van szükségünk, ez azonban azt jelenti: képességében és arra való készenlétében, hogy az okokra figyeljen és okkal válaszoljon. Amennyiben megosztja valakivel a dolog előzetes megértését, és készen áll a tárgyilagos vizsgálatra, akkor tárgyilagos egyetértése a logosz dologra-szabottságának egyetlen kielégítő mértéke lesz, s nem egy uralkodó vélekedés előítélete. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy döntő módon mindenkor rajta, aki ily módon számot ad, múlik minden, minthogy a kölcsönös megértésre való törekvés általa kezeskedik az „igazságért”: azért, hogy az együtt megtalált ok valóban az, amelyből a dolgot szükségszerű létében és igylétében mutatja fel és alapozza meg. A másik tehát, akivel egyetértésre törekszünk, *semmiben sem különbözik az összes másiktól*, vagyis inkább csak annyiban vesszük igénybe, amennyiben éppenséggel nem különbözik másoktól. Jóváhagyása emiatt lesz tanúbizonyosság annak igazságára, amibe beleegyeznek. Akárcsak neki, mindenki másnak is, akivel ugyanazt a beszélgetést lefolytatnánk, jóvá kell hagynia a beszélgetés eredményét. Ha megtagadja beleegyezését, és megindokolja ellentmondását, semmi értelme annak, hogy mást vonjunk be helyette a beszélgetésbe. Mert ha okkal tud ellentmondani, akkor azt mások is ugyanúgy okkal megtehetik, akkor pedig az, aminek ellentmondanak, cáfolatot nyert. Ezért a kölcsönös megértés szándékának értelméhez tartozik, hogy éppen azzal törekedjünk megegyezésre, akinek az előzetes véleménye a legélesebben ellentmond a tételnek. Minél radikálisabb az ellentmondás, annál biztosabb az, amit a végső megegyezésben erősítünk meg. Ha figyelembe vesszük a tárgyilagos beszélgetés ezen eszméjét, világossá válik, hogy az ilyen beszélgetés nem a tudomány tárgyfelmutató logoszáttól idegen beszédforma, hanem épp ellenkezőleg, azt a lehetőséget nyeri el a logosz számára, hogy megismerő felmutatássá és elsajátítássá fejlődjön.

A kölcsönös megegyezés eme eszméjének struktúrája az alapja annak, miért nem tudok előrehaladni valaminek a tudományosan megokoló és megalapozó felmutatásában és elsajátításában, és miért nem tudok elérni a tulajdonképpeni logoszhoz anélkül, hogy valaki mással beszélnek. Mert a ki nem mondott gondolkodás is beszéd, csakhogy a másik, akivel ekkor beszélek, én magam vagyok. Ez viszont csak azért lehetséges, mert a másokra a valóságos beszélgetésben sincs szükségem semmi másban, csak

abban, amit a magam számára is meg tudok tenni: vagyis abban, hogy visszatérjek valamely adott értelmezéshez, amennyiben azon ellenőrzöm a dolog megértését. Ezen alapul az, hogy a „gondolkodásban” artikulált megértés, éppúgy, mint a kimondott értelmezés, megőrződik, így tehát megismételhető, és vissza lehet térni hozzá. Persze a lehetőség, hogy az ellentmondásban szabadon szembesüljünk magunkkal, sajátos nehézséggel jár: megköveteli, hogy meg tudjunk szabadulni magunktól és megértésünk megszilárduló irányaitól – és hogy arra hallgassunk, ami a dolog mondanivalója az újabb kérdés során. De már a valódi beszélgetés is megköveteli, hogy egyedül a kimondottak tárgyilagos értelméhez tartsuk magunkat, s ne ahhoz, ami a beszélésben egyúttal a jelenvalólétről mondatik ki. Az ellentmondás megtalálásában és kimondásában persze közrejátszanak a faktikusan nem tárgyilagos indítékok is. A versengés mint az egymással-lét egyik alapvető motívuma a tárgyilagos beszélgetésben is láthatóvá teszi azt, ami a másik tézisének ellenében elmondható. A beszélgetés tárgyilagos igénye számára azonban elegendő, ha csak a tárgyilagos okok, s nem ezek a faktikus motívumok válnak a vita tárgyává. A másik, akinek eme okok alapján mondunk ellent, tisztán tárgyi tartalmuk szerint veszi őket. Az önmagával beszélgető gondolkodás előtt ugyanez a követelmény áll. Minden ilyen motívumot ki kell iktatnia ahhoz, hogy tárgyilagosan haladhasson előre. Saját logoszat próbára téve és annak ellenszegülve, miközben a szabad jóváhagyás vagy a szabad ellentmondás felé fordul, elsődleges eltekintést kíván attól, hogy az *saját* logosza. Faktikusan persze ez az eltekintés reflektáló módon mehet végbe úgy, hogy a másik lehetséges ellentmondását vesszük figyelembe. A másik reflektáló előlegezése azonban nem meghatározott másikként látja a másikat, akivel szemben fölénybe kíván kerülni, hanem úgy, mint egy lehetséges tárgyilagos ellentmondás névtelen hordozóját, ez viszont azt jelenti, hogy saját tézisünket is csak tárgyilagos tartalmában tekintjük. Ez a tárgyilagosság úgy nyilvánul meg, mint a kérdésre és a kételkedésre való készenlét.¹¹ Egyúttal pedig nem más, mint az az előfeltevés, amely mellett lehetséges a valódi, önmagunkkal szembeni kifogás, vagyis egy olyan kifogás, amely alapvetően nem marad alávetve annak, amit a saját tézis mond, amely tehát nem eleve a tézis biztosítására

¹¹ Hogy a „gondolkodás” több, s hogy miért több, mint a szilárd előfeltevések pusztá továbbszövése, s hogy nem szűnik meg a következmények pusztá logikájában, még akkor sem, ha monologikus gondolkodás, Löwith egyoldalú elemzésének ellenében kellett hangsúlyoznunk. (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.) Kimutatható, hogy ellenkezőleg, a pusztá következmények kifejtése az együttes-világ motívumainak közegében megy végbe, ami egyébként megfelel a löwith-i analízis mélyebb összefüggésének. (Vö. a szerző recenziójával: *Logos*/XVIII. (1929), ill. *Gesammelte Werke*, 10. kötet).

irányul, hogy csak azt kifogásolja, amit már eleve kivédhetőnek vagy semmisnek tartott.

A másik igénylésének tárgyilagosságában, ami a tudományos logosz jellemzője, alapozódik meg az is, hogy róla csak valódi tanítás adható. A tanítás a tárgyilagosan megindokló felmutatásban végbemenő egymással való beszéd eredeti módusza. Benne a beszélő tanítónak, a másik pedig tanulóknak jelöli ki magát. A megértés igénye azonban, amelyet a tanító támaszt a tanulóval szemben, alapvetően ugyanaz, mint a tárgyilagosságon. Jóllehet a tanítónak nem saját megértésének kedvéért fontos a tanuló jóváhagyó megértése, amennyiben ő már tulajdonképpen tudón rendelkezik azzal, amit tanít. A tanulóknak azonban itt is a megokoló felmutatásba való szabad belátás alapján kell egyetértéssel, azaz semmit sem kell elfogadnia azért, hogy azután utána mondhasa, hanem a tárgyilagosságon által neki magának kell eljutnia a dolog fölötti tudó rendelkezésig. A taníthatóság lényegéhez tartozik tehát, hogy a taníthatót nemcsak ez – más pedig nem – taníthatja meg, ez azonban azt jelenti, hogy a tanulóra mint másokra nem másságában támaszt igényt, hanem annak azonosságát tekintetben, ami a tanító és a tanuló számára közös. Hogy a tudás tanítható, így már a tudományos logosz azon igényével adva van, hogy az okokból kiinduló felmutatásban a dolgot szükségszerű létében mondjuk ki.

A dialektika lényege pontosan a másiknak *ez* a funkciója a beszélgetésnek a tárgyilagosságon megegyezésre irányuló törekvésén belül. Mert a dialektikus ellentmondás nem egyszerűen egy ellentét, amelyet a másik a *sajátjaként* szegez szembe az állított véleménnyel. A dialektikus ellentmondás nem ott áll fenn, ahol vélemény áll szemben véleménnyel, hanem épp azáltal konstituálódik, hogy egy és ugyanazon észnek kell érvényesítenie a véleményt és az ellenvéleményt. Dialektikus értelemben nem ellentmondás az, amikor valaki más ellentmond, hanem csak az, amikor *valami* ellentmond, legyen bár az, aki kimondta, valaki más, vagy én magam.¹²

4.§. A beszéd hanyatlásformái

A tudás igénye a kölcsönös megértésben nyer megerősítést. A másik egyetértésén igazolódik be, hogy az adott logosz valóban képes-e arra, hogy a dolgot belátón mutassa fel. Ez azonban a nem tulajdonképpeni lét egy specifikus lehetőségét rejti a beszélés mint az emberi egzisztencia lehetősége számára. Platón újra és

¹² Jellemző, hogy két szembenálló tézis képviselője, melyek mindegyike mellett szól valami, kifejezetten és önkényesen két különböző partnerre osztható ki, ahogy az a *Törvények* 963d9 skk.-ben történik. Az efféle elosztás épp csak technikai ügy. Ami dialektikus értelemben számít, az éppen a két tézis azonos érvénye egyazon ész számára.

újra jellemzi a dialogikus megértetés tárgyilagos szellemét, és ugyanazok az* ismertetőjegyek azok, amelyeket egyaránt tulajdonít a beszélgetés szókratészi, későbbi platóni (talán a *Szofista* és a *Törvények*) és akadémikus (*VII. levél*) irányításának. Ezek egységesen összefoglalhatók úgy, mint a *φθόνος* kizárása. A *φθόνος* azt jelenti: mások megelőzésének gondja, illetve arra irányuló gond, nehogy elmaradjunk mások mögött. Mint ilyen, a beszélgetésben úgy hat, mint a valódi tényállás felfedésére törő beszéd gondoskodó visszatartása. Azt a beszédet tehát, amelyet az önmagára irányuló efféle figyelem vezérel, egy kikötés határozza meg: az, hogy a dologról folytatott beszéd pozitíve kitüntetően hulljon vissza magára a beszélőre. Ez a kikötés megvonja a beszédétől a dolog összefüggéseibe való szabad beilleszkedését, vagyis pontosan a beszámolásra való feltétel nélküli készenlétet. Aki ellenben feltétel nélkül, *ἀνευ φθόνου, εὐμενῆς, ἀλύπως* (anélkül, hogy gátolná a maga igaza beteges akarásának fájdalma) beszámol, az kész az „*ἀφθόνως*”-ra, a számadásra.

A beszédben adódó hanyatlásformák alapvetően abban különböznek a fennebb tárgyalt formától, hogy nem reflektálva fojtják el a tárgyilagos megértetés igényét, hanem ennek az igénynek a látszatát használják fel arra, hogy kitüntessék magukat másokkal szemben. A görögöknél csak ezek a hanyatlásformák bizonyultak hatásosnak. Ennyire uralta őket a beszéd erejébe és a homológia lehetőségébe vetett bizalom. A beszélés biztosítja magának a tudás látszatát, amennyiben úgy fogja fel magát, hogy a benne rejlő csábítás útján mások egyetértésére tehet szert, vagy megcáfolhat másokat. A látszatra tartott igény megvalósításának módja emiatt úgy jellemezhető, hogy a logosz, ahelyett, hogy a tárgyilagos beleegyezés vagy a tárgyilagos ellentmondás általi szabad szembesülésben megerősödne vagy igénybe vétetne a dolog következtető feltárásának funkciójában, ellenkezőleg, azt célozza meg, hogy kiiktassa a másik szabad válaszában a lehetőséget. Az ilyen látszattudás mutatkozik tehát meg a beleegyezés elnyerésére való törekvésben vagy a cáfolásban.¹³ A beszélés e mindkét

¹³ A logosz ezen *agonális* értelme nem vezethető le a logosz olyan *elméletéből*, amely alapjaiban kérdőjelezi meg a dolgot következtető feltáró beszéd lehetőségét. (Ahogy például E. Hoffmann – *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, 1925 – próbálja meg levezetni a szofista erisztikát a beszéd valamiféle *νόμος*-teóriájából.) A logosz *agonális* használata inkább azon az előfeltevésen nyugszik, hogy a logosz a *dolgot* mutatja fel. Csakis így értendő a *tudásra* támasztott szofista igény, amely a mindenről való beszélés képességén alapul. Csak így „találhatja el” a logosz a „hallgatót” (Hoffmann: i. m. 28.), hogy a hallgató a mondottakat tárgyilagos igényük szerint tudásnak vegye. A beszéd *agonális* használatának indítékai tehát nem valamely nyelv- és ismeretelméleti állásfoglalásban rejlenek, hanem a faktikus nyilvános együttes-világ-beli jelenvalólét azon tendenciájában, hogy a beszéd által

formájára érvényes, hogy funkciója elsődlegesen nem az, hogy a dolgot létében tegye láthatóvá, és ezt a másik által erősítse meg, hanem hogy a dolog következtető feltárásától függetlenül kialakítsa a beszélésben azt a lehetőséget, hogy kiiktassa a másikat az együttes beszélés és az együttes tudás ama funkciója tekintetében, amely a megértésben jár neki.

1. A tudásra támasztott igény a *legerősebb* logosz fölötti rendelkezésben létesül. Az „erő” a véletlenek közbeszólásának lehetetlenségén, az ellentmondás lehetetlenségén alapul. Ebben az értelemben minden logosznak, amelyik tudás akar lenni, erősnek kell lennie, s amennyiben cáfolhatatlan, erős. Így tekintve az „erő” csupán a mondottak dologra-szabottságának kifejeződése. Ily módon nem önmaga kedvéért törekszünk az erőre, hanem az együtt adódik a mondottak dologra-szabottságára való törekvéssel. A dologra-szabottság eszméjétől elválasztva azonban mint erősebb-lét a másokkal szembeni fölény szolgálatába állítható. *Ez* az erősebb logoszra irányuló tendencia azzal a jelleggel bír, hogy arra törekszik, hogy a beszédben rejlő lehetőségek által minden tetszőleges logoszt (az érdemben gyengébbet, vagyis a dologra nem szabottat is) erősebbé *tegyen*, és így teljesítse azt az amúgy teljesíthetetlen igényt, hogy mindig az erősebb logosz birtokában legyen. Az, hogy ez az igény csupán a tudásra támasztott látszólagos igény lehet, abból világos, hogy a beszéd ilyen uralásában megnyilvánuló tudást *mindenki* igényli. Készen állunk arra, hogy *minden* kérdésre válaszoljunk, és képesek is tartjuk erre magunkat, mivel előzetesen, mielőtt még tudnánk, mit fognak kérdezni tőlünk, úgy véljük, oly módon rendelkezünk a beszéd lehetőségei fölött, hogy minden ellentmondást el tudunk háritani, függetlenül annak tárgyilagosságtól. Ez az önmagában lehetetlen igény, hogy mindent tudjunk, csak úgy állíthatja fel látszatát, ha a beszéd magát a dolgot fedi el oly módon, hogy az ellentmondó többé ne akadhasson rá. Az efféle beszéd dologelfedő tendenciája ott árulja el magát, hogy a beszélőnek tulajdonképpen nem számít az, amit mond. (Az elfedő beszédnek is van tárgyi tartalma, amennyiben az elfedés is a dolog felmutatása, de persze akként, ami az nem.) Ami számít neki, az csupán az ellentmondással szembeni fölény. A tudás igénye, amit a beszéd támaszt, mindig már beteljesültnek adja ki magát, nem pedig olyannak, ami csak a megértésben teljesedik be. Ha egy valóban kérdezővel folytatott beszélgetésben – akinek persze lehetőleg félreállunk az útjából, ahogyan nemsokára meg fog mutatkozni – a felállított logosz várakozásainkkal ellentétben nem bizonyul cáfolhatatlannak, és megcáfolják, akkor nem fogunk arra törekedni, hogy az ellent-

tudóként tüntesse ki magát másokkal szemben. A szkeptikus fordulat a logosz *elméletében* csakis a faktikus beszéd ezen hanyatlási lehetőségén alapul.

mondás tárgyilagos tartalmából és a kezdetben felállított logoszból kiindulva kidolgozzuk a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezését, hanem a megcáfolt logosz helyébe egy újabb lép, amely a cáfoló érvre, és csakis arra irányul. Így hagynak veszni minden cáfolt logoszt, újabbat téve a helyére, amely eléggé erősnek tűnik ahhoz, hogy épp ezzel a cáfolattal szemben állítsa magát. Bármely logoszt csak erősebb-voltának kedvéért választanak tehát, s véglegesnek szánják, nem pedig olyanak, ami tárgyilagos taglalást nyithatna meg. Így hát cáfolat esetén nem tartják meg, hanem teljes egészében eltűnik, tekintet nélkül arra, hogy az általa kimondottak felmutatnak-e valamit a kérdéses dologból, vagy sem. A logosz fölényére irányuló gondoskodás eltereli a figyelmet a dologról, amely épp a cáfolat által utal egy olyan értelmezésre, amely annyiban *halad előre*, amennyiben magával viszi és megtartja mindazt, ami mellette és ellene szólónak mutatkozik. Az efféle beszéd tárgytalansága épp azáltal lesz nyilvánvaló, hogy kitér a lehetséges ellenvetések elől. Lényegéhez tartozik tehát, hogy kerüli a dialógust. A szónoklat, a makrológia felé tendál, ami már külsőségében, hosszúsága által is megnehezíti a visszatérést arra, amit mondott, kiváltképpen akkor, ha ez a hosszúság belső elrendezés nélküli, vagyis ugyanannak a különféle variációi által húzódik el, anélkül, hogy előrehaladna a tárgyilagos megindoklásban.

A szónoklás során eleve nem az egyes emberhez fordulunk, akivel a dolog felőli megegyezésre törekednénk, hanem valamely tömeghez, amivel már csak azért sem lehetséges tárgyilagos megegyezés, mert a tömeg nem tud válaszolni. Ezért a beszéd nem tisztán tárgyilagos feltárás, hanem rábeszélés. Arra van kitalálva, hogy a benyomás által, amelyet kelt, hihetővé tegye a dolog, amelyről elvileg szó van. A tárgyi tartalomtól függetlenül a beszédben rejlő eszköz arra, hogy benyomásokat keltsen, nem más, mint a beszéd *tetszetőssége*. A beszéd itt jellemző válfajában ez a fáradozás tulajdonképpen tárgya; eszközfunkcióján túllépve önmagában kíván megbecsülést. Az, aki a dolog tisztázására tör, akinek számára a beszéd művészete mint olyan semmit sem jelent, csak azt látja benne, hogy előrehaladtával semmilyen előrehaladást nem érünk el a dolog következtető feltárásában, hogy benne újra és újra különféleképpen mondják el ugyanazt (*Phaidrosz* 235a). Amikor pedig a beszéd véget ér, alig veszi észre, hogy véget ért: az olyan beszéd, amelyhez nem tartozik a dolog kikövetkeztető felmutatásának semmiféle útja, nem is érhet olyan véget, amelyet a dolog maga kér. Abbamarad, de a varázslat mindaddig tart, amíg fel nem ocsúdunk belőle [*Prótagorasz* 328d). Az ékesszólás önállóodásának legszélsőségesebb formája, amely egyáltalán nem számol valamely meghatározott másikkal, akihez szólna, a beszédírás (Lüsziasz a *Phaidroszban*). A retorika e formája a maga szélsőségében mutatja meg, hogy a dolog,

amelyről szó van, mit sem számít a beszélő számára, aki csak azzal a lehetőséggel törődik, hogy bármilyen dolog kapcsán bemutatassa saját művészetét. Ezzel szemben az igazi retorikát, jóllehet ugyancsak nem úgy tárja fel a dolgot, ahogyan a beszélő látja, hanem olyannak adja ki a beszélők felé, amilyen nem, mégis tárgyilagos szándék vezérli: az, hogy eme ámitás által olyasmiről győzze meg a másikat, és olyasmire beszélje rá, ami a beszélőnek számít. Ő tehát nem azért beszél, hogy magát vagy művészetét mutogassa, hanem azért, hogy olyasmire vegye rá hallgatóit, amit képes lenne képviselni, amit azonban a sokaság előtt nem tud megmutatni egyszerűen úgy, ahogy van, hiszen a sokaság nem az az egy, aki az egyedüli, akit tárgyilagos megértetés által meg lehet győzni.

2. A beszéd e tárgyitalan válfájának – amely arra irányul, hogy önmagát tudónak mutassa, akit nem lehet megcáfolni – az ellen-darabja a másik megcáfolása a cáfolat kedvéért. A beszélés itt is azt a célt szolgálja, hogy a cáfolás képessége által a tudás látszatát vegye fel. Csakhogy célját nem saját fölényének közvetlen igénybevitelével éri el, hanem fordítva, azáltal, hogy demonstrálja a többieknek alávetettségüket. Itt is visszaélnek a dolog következtető feltárásának eredeti tendenciájával, ami abban áll, hogy az ellentmondás által a másikat és önmagát a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezése felé hajtja előre. Itt is hiányzik az együttes magatartás a másikkal a dolog felé való létben. A cáfolás itt nem arra szolgál, hogy a másikat a tulajdonképpenibb fejtegetésben újból szóhoz juttassa, hanem éppen arra, hogy elhallgattassa. Az önmaga kedvéért üzött cáfolás lényegéhez tartozik az a törekvés, hogy minden állítást mint tarthatatlant cáfoljon meg, az az igény tehát, amely teljes egészében megfelel annak az igénynek, hogy mindenről tudjunk beszélni. Már pusztán ez az igény megmutatja ebben az esetben is, hogy nem lehet szó a dologból kiinduló valódi cáfolásról. Mert ez az igény már eleve rendelkezik a cáfolás lehetőségével, tekintet nélkül a mindenkor megcáfolandó tárgyi tartalmára. Így tehát itt is a látszás magában a beszédben rejlő lehetőségét ragadják meg: azt, hogy mindegyik kijelentést ellentétének igazolása által cáfoljunk. Ez azért lehetséges, mert minden értelmezést az értelmezendő dolog valamely előzetes szempontja irányít, anélkül, hogy ennek a szempontnak kifejezetten szóhoz kellene jutnia magában az értelmezésben, bármennyire meghatározza is az értelmezés tárgyilagos értelmét. Minden jelentés bele van helyezve egy jelentésösszefüggés egészébe, és ebből az egészből kiindulva nyer meghatározást. Önmagában véve tehát alapvetően többértelmű, amennyiben meghatározottsága, s így biztossága, csakis az összefüggésből ered. A cáfolás mármost úgy megy végbe a maga tárgyitalan önállósodásában, hogy ez a többértelműség elfedett marad. Az értelmezést észrevétlenül új szempont alá rendeli. Ez a szempontváltás azáltal marad észre-

vétlen, hogy a másik, akinek állítását meg kell cáfolni, semmit sem fűzhet hozzá, illetve csak a válasz látszatát engedélyezik neki, az összefüggéstelen igent vagy nemet (vö. mindennek ábrázolásával az *Euthüdeoszban*). A szempontok különbözősége, amibe a kimondott mindenkor beágyazódik, így elfedett marad, amennyiben ragaszkodnak a szavak önazonosságához (*κατ' ὄνομα διώκειν*), s így eljutnak a cáfoló ellentmondáshoz. A beszéd ezen formájára is jellemző, hogy elvágják tárgyilagos szándékától, a gondolt láttatásától, s így kitart a mondottak többértelmű lehetőségei mellett mint olyanok mellett, amelyek a dolgot éppenséggel elfedik, s ezáltal megghiúsítják a valódi tárgyilagos megértést. Az elfedésre való törekvés indítéka itt is az, hogy cáfolóként tudónak mutatkozzunk. Ez az erisztika.

5.§. A szókratikus dialógus

A tudományos beszéd struktúrájának és hanyatlásformáinak eme általános jellemzése mármost egyúttal kijelöli azt a történeti horizontot, amelyben a szókratikus dialógus és vele együtt a platóni dialektika kezdetei elhelyezhetők. A beszédnek az éppen jellemzett nem tulajdonképpeni formákban megvalósuló uralma a szofisztika történeti tényében testesül meg. A szofisztika történelmi ősatyái egyúttal a retorika megalkotói. A retorikus és az erisztikus művészet strukturális rokonsága, amelyet fennebb tisztán tényszerűen fejtettünk ki, történeti gyökereik azonosságában igazolódik be. Megfordítva, a beszédre mint olyanra való hagyatkozás bemutatott együttes-világi indítékaiból kiindulva válik érthetővé a (legtágabb értelemben vett) szofisztika faktikus uralma. Még a beszéd e hamis formáin is megmutatkozik a tudományos igény ama sajátossága, hogy számot tud adni arról, amit tudni vél. Amennyiben tehát bárki, akivel Szókratész beszédbe elegyedik, úgy véli, hogy tudja azt, amiről kérdezik, nem tagadhatja meg annak a követelménynek a teljesítését, hogy tudásáról számot adjon. A tudásra támasztott igényének hitelességét a számadás e követelménye teszi próbára. Amikor a platóni Szókratész egyre inkább feladja a kérdező és ezáltal a vizsgáztató pozícióját, s a beszélgetés irányítója a kései dialógusokban a maga részéről átalakul azzá, aki igényt tart a tudásra, mégsem alaptalanul tartja meg a dialógusformát a tudás megvalósulási formájának. Ott ugyanis ő maga az, aki állandóan ellenőrzésnek veti alá azt, amit mond, és beszédének a tudásra támasztott igényét a másokkal való megegyezésben tartja meg. A dialógusforma azt szolgálja, hogy állandóan megbizonyosodjon arról, hogy a másik vele tart a dolog következtető feltárásában, ezzel pedig megóvja saját beszédét attól, hogy üres és a látott dolgot szem előtt tévesztő beszéddé silányuljon – ami a beszédhez értő időkben minden beszédet fenyeget. Platón történeti helyzetében rejlik tehát annak az alapja, hogy a tudás többé nem lehetséges úgy, mint az igazság bölcs

közhírré tétele, hanem a dialogikus megegyezésben kell megőrződnie, vagyis a feltétlen készenlétben mindannak igazolására és megindoklására, amit kimond.

Igy tehát a szókratikus dialógus elemzésének, amit az itt következő vázlatban kísérünk meg, az a célkitűzése, hogy a kölcsönös megértésnek a beszélgetés-jelleg által adott struktúrájában felmutassa a tudományos tárgyilagos beszéd mozzanatait. E strukturális mozzanatok előállításának kell azután vezérfonalakat szolgáltatnia a dialektika *elméletének* interpretációjához. A dialógus és a dialektika ezen összefüggésének végigvitelével az interpretáció arra korlátozza igényét, hogy a tárgyilagos megértés indítékát mint vezérmotívumot mutassa ki a dialektika problémájának különböző megfogalmazásaiban. Ezzel olyan kereteket kíván biztosítani a *Philébosz* dialektikai exkurzusának interpretációjához, amelyek segítségével érthetővé válik az exkurzus funkciója a beszélgetés összefüggésében. Az itt tényszerűen kifejtett összefüggésnek a *Philébosz* konkrét interpretációjában kell gyümölcsözővé válnia. Be fog ugyanis bizonyosodni, hogy a *διαλεκτική δύναμις*, amiről ott szó van, éppen a dialektikát képviseli a dialogikusban, amely dialektika a *Philébosz* bevezetőjében a beszélgetés-szituáció szükségletéből kiindulva módszertani vita tárgyává válik.

Először is azt kell jellemeznünk, milyen feltételek adottak a szókratikus dialógusok tárgyi témáival a kölcsönös megértés lehetősége számára. Mert a tudásra támasztott igény, amelyet Szókratész próbára tesz, kitüntetett igény. Nem olyan tudásról van szó, ami egyikünkben megvan, a másikban nem, amire az egyik igényt tart, s a másik nem – vagyis nem olyan tudásról, amely csak a bölcsüket tünteti ki, hanem olyanról, amelynek birtoklására mindenkinek igényt kell tartania, s ezért, ha nem az övé, állandóan keresnie kell. Az erre a tudásra támasztott igény ugyanis magát az emberi egzisztencia létmódját teszi ki: nem más ez, mint a Jó, az areté tudása. Az ember létéhez tartozik, hogy magát aretéjében érti meg, vagyis azokban a lehetőségekben, amelyek ő maga, abból érti meg magát, ami lehet. A szókratikus kérdést tehát, hogy mi az areté (vagy egy meghatározott areté), az aretének a kérdező és a kérdezett számára közös előzetes fogalma irányítja. Minden jelenvalólét állandóan önmaga valamilyen megértésében él. Az, hogy minek és milyennek kell lennie a jó állampolgárnak, mindenki számára elő van írva az egész nyilvános jelenvalólét-megértést uraló egyik értelmezésben, az ún. erkölcs értelmezésében. Az areté fogalma tehát „nyilvános” fogalom. Benne az emberi létet mint másokkal-közösségben (polisban)-létet értjük. Az areté az, ami valakit állampolgárrá tesz, ez azonban azt jelenti, hogy az areté felfogása nem egyszerűen oly módon közös és nyilvános, hogy mindenki osztja a rá vonatkozó uralkodó véleményt, s tud valamit, amit mindenki tud, hanem azzal az igénnyel együtt, hogy állampolgárok legyünk, szükségsze-

rüen adott a további igény, hogy magunk bírjuk ezt az aretét, amely valakit állampolgárrá, vagyis: emberré tesz. Ez a motívum a szókratikus dialógusokban nyomatékosan érvényre jut. Prótagoras például egyenesen örültnek nevezi azt, aki nem állítja azt magáról, hogy igazságos (*Prót.* 323b, hasonlóan *Kharm.* 158d, *Gorg.* 461c). Mindenkinek ezt kell tennie, amennyiben egyáltalán az emberek közé tartozik. Ez tehát az az előfeltevés, amely eleve meghatározza a kérdést, hogy mi is tulajdonképpen ez az areté: nevezetesen, hogy mindenki igényt tart a birtoklására, vagyis arra, hogy magát belőle értse meg. Akkor azonban arra is késznek és képesnek kell lennie mindenkinek, hogy számot tudjon adni arról, miért cselekszik és viselkedik úgy, ahogyan teszi; meg kell tudja *mondani*, miként érti magát az aretére támasztott igényében, hiszen csak *λόγος* által értheti meg magát – vagyis lehet valamivé – valami olyannak a vonatkozásában, ami aktuálisan nincs jelen.

Hogy e magától értetődőnek tűnő igény nem váltódik be magától értetődően, hogy a jelenvalólét hozzávetőleges önértése beéri e tudás látszatával, s nem tud magáról számot adni – ez a szókratészi felfedezés. A szókratikus rákérdezés arra, hogy mi az areté, nem más tehát, mint a számadás megkövetelése. Megkérdezi például, mitől igazságosak azok, akiket mindannyian igazságosnak tartunk: mi az igazságosság maga, ami igazságossá teszi azt, akivel együtt jelen van. Erre a kérdésre *mindenkinek* tudnia kell válaszolni, hiszen általa saját magára kérdez rá. Minden szókratikus beszélgetés annak az efféle vizsgálatához vezet, aki a beszélgetőpartner maga (*Lakh.* 187e). Még ott is, ahol elsősorban nem a saját létre vonatkozó tudás a beszélgetés témája, hanem a valamely meghatározott tudásra egy meghatározott tárgyterületen belül támasztott igény, a szókratikus kérdezés visszavezeti annak ellenőrzését arra, aki az igényt támasztja. Az efféle tudás által ugyanis olyasmit vélünk birtokolni, ami jó. De hogy jó-e, az nem azon dől el, hogy valóban birtokában vagyunk-e ennek a tudásnak, hogy kiismerjük-e magunkat valamely tárgyterületen, vagy hogy értünk-e valaminek az elvégzéséhez, hanem azon, hogy ennek a tudásnak a gyakorlását az abba az egybe való belátás vezérli-e, ami jóvá tesz valakit és mindazt, amit tesz. Semmilyen egyes tudás vagy képesség sem jó önmagában, hanem csak annak köszönhetően, hogy saját egzisztenciánk megértett miértvalóságában igazolódik. Meg kell tudnunk mondani, miért viselkedünk bizonyos módon, vagyis, hogy mi az a jó, amire nézvést és amiből kiindulva magatartásunkban valaminek és valamilyennek tartjuk magunkat.

A számadás megkövetelése során az uralkodó jelenvalólét-megértés nem bizonyul kielégítőnek. Az igazságosságra vonatkozó tudás, amelynek birtoklására igényt tartunk, annak a természetes megértése, ami állandóan közös azokban a magatartásmó-

dokban, amelyek a nyilvános értelmezésben igazságosnak *számítanak*. E magatartásmódok mindegyike lehet azonban rossz, illetve a velük ellentétes is lehet jó. A harctéren való kitartást általánosságban bátorságnak tartjuk, viszont lehetséges taktika az, hogy látszólagos meneküléssel fellazítjuk az ellenséges vonalat, hogy azután semmisítsük meg. Tehát nem ez a fajta kitartás mint olyan a bátorság lényege, hisz ebben az esetben a menekülés is bátor tett (*Lakh.* 190e). Az aretének ez a, valamely magatartás közösségéből való természetes megértése tehát nem jelent valódi rendelkezést afölött, ami az areté, amennyiben többnyire megelégszünk annak látszatával, ami igazságosnak, bátornak stb. *számít*. – Itt persze a következő fenntartással lehet élni: pontosan a nyilvánosan kötelező szokásnak engedelmessé válunk. Akkor az nem önmagunk megértése? Csakhogy igazi rendelkezésről afölött, ami az areté, csak akkor beszélhetünk, ha képesek vagyunk számot adni arról, ami az aretének számított jóvá teszi. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy ha a jó-létről való számadás igénye kétségessé válik, akkor ez a kételkedés az érvényes magatartásforma jogosságának kétségességéhez vezet. Akkor pedig a hedonizmus a végső következménye (*Allam* 538d). Mert ha többé nem vagyunk képesek az aretére való tekintettel megérteni magunkat, akkor a Jó ideája mint minden önmegértés formális ideája visszafejlődik annak közvetlen és teljesen bizonyos tapasztalatává, hogy jól érezzük magunkat. A szókratikus vizsgálódás így talál rá a hedonizmusban az areté megértésének igénye mellett az ennek az areté-eszménynek a jogosultságát illető kételyre, ami szintén az önmagát igazoló jelenvalólét-megértés legszélsőségesebb esetének tűnik.

A Jót, aminek a tudására igényt tartunk, s amiről számadást követelünk, tartalmilag kétféleképpen érthetjük: mint aretét, azaz a nyilvános morális jelenvalólét-megértés szerint tájékozódva, vagy pedig mint hedonét, vagyis az uralkodó morális értelmezéssel való szakításban, a Jó legközvetlenebb tapasztalati bizonyosságára való orientációban. Csakhogy még ennek a tapasztalati bizonyosságnak is jelenvalólét-megértésként kell létrejönnie, vagyis a hedonének mint a lét miértvalóságának annak kell lennie, amire nézvést és amiből kiindulva történik a jelenvalólét egységes önértése. Az ilyen önértésnek mint az önmagunk fölötti, minden lehetséges magatartásunk tekintetében előzetesen bizonyos rendelkezésnek az igénye még így is előfeltevés marad. Ezeknek az igényeknek a kritikája a szókratikus beszélgetésben egy sajátos kétértelműség jellegével bír. A beszélgetés szókratészi irányítása először is a cáfolat módján megy végbe, a cáfolatban azonban megvalósul annak egyfajta működésbe hozása, amit kerestünk. Láthatóvá válik, minek kell lennie annak, amire abban tartottunk igényt, ami megcáfoltatott. A szókratészi beszélgetés mindkét

funkciójának az az egységes célkitűzése, hogy eljussanak a tulajdonképpeni közös kutatáshoz.

Mint *cáfolás* a szókratészi kérdés arra irányul, hogy az önmagában szükségszerűen támasztott igényt, hogy tudjuk, mi a jó, mint teljesítetlent mutassa fel. Az igazolás az irónia formájában valósul meg. Azaz: Szókratész nem úgy lép fel a másikkal szemben, mint aki tud, s tudásának fölényéből cáfolni akarja a partner által támasztott igényt, hanem az alávetettség látszatában, mint olyasvalaki, aki maga nem tud. Az irónia mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy teljesítettnek veszi a másiknak a tudásra formált igényét. Ennek az iróniának egyik tipikus formája, amikor Szókratész „egy csekélységet kivéve” elégedettnek vallja magát a másik válaszával (pl. *Prót.* 329b: *σικροῦ τιος ἐνδεής...*). Szókratész tehát nem mint cáfolást vezeti be a cáfolást, hanem mint a kiegészítés kívánalmát. Komolyan veszi a választ mint olyat, ami tényleg a kért dolog megértéséből származó értelmezés, ami egyúttal implicit módon arról is megnyilvánult, ami Szókratész számára még érthetetlen, s így csak arra van szükség, hogy jobban elmagyarázza azt. Hiszen a kiegészítés vagy a magyarázat kérése ezen az előfeltevésen alapszik, hogy ugyanis az adott válasz impliciten már megválaszolta azt, amit kimondottan még nem válaszolt meg. Hogyha mármost ez a kiegészítés nem valósul meg kielégítő módon, az nem hagyja érintetlenül a tézist sem; épp ez cáfolja a dolognak való megfelelésre támasztott igényét. A valódi tárgyilagos értelmezés lényegéhez tartozik, hogy a dolog megértéséből kiindulva, amelyből merítik, folyamatosan igazolni és magyarázni tudja magát, vagyis hogy a téziséből ki tudja fejteni azt, ami benne foglaltatik, s így következik belőle. Ezzel a követeléssel szemben mond csődöt a szofista logosz, mivel nem a dologra való tekintettel állítják fel, hanem az együttes-világgal szembeni határossága miatt. Ez egyszeriben úgy nyilvánul meg, hogy a szofista mint téziséből következőt csillogtatja meg azt, ami egyáltalán nem következik belőle. Ennyiben a szókratikus cáfolás is erisztikusként határozza meg magát. Ezt azonban nem szabad úgy félremagyaráznunk, mintha ez a módja annak, hogy az ellenfelet álokoskodásokkal ellentmondásba keverjük, arra irányulna, hogy arra való képtelenségében tegyük nevetségessé, hogy logikai hibákat átlásson. Az egyedüli indíték az a szándék, hogy cáfoljunk, vagyis hogy az ellenfelet egy olyan tézis elismerésére bírjuk, ami következményeiben összeegyeztethetetlennek bizonyul saját állításával. De az, hogy Szókratész nemcsak valódi logikai következetességgel, de saját szofista fegyvereivel igyekszik ellenfelét legyűrni, egyáltalán nem teszi kérdésessé a szókratészi szándék tárgyilagoságát. Az álokoskodás mesterét ugyanis azért lehet saját módszerével megfogni, mert fegyverforgatása nem a nyelv elfedési lehetőségeinek fölényes alkalmazásán alapul – ami a dolog valódi

megértését feltételezné¹⁴ –, hanem azon, hogy hagyja, hogy magával ragadja a nyelv és a benne rejlő többértelműségek, s azokat érdemben megértés nélkül, a másik legyűrésére törő ösztöntől indítva használja ki. Épp mert a szofisztikus logosz a maga agonális célkitűzésében nem teszi nyilvánvalóvá és nem tartja meg a szempontot, amely szerint mindenkor értik, *maga is e többértelműségeknek esik áldozatul, ha azokat valaki ellene fordítja*. Szókratész ellenben még akkor is a dologhoz igazodik. Épp mert nem érdekli a cáfolás mint olyan, hanem csak az ellenfél szabaddá tétele az együttes tárgyilagos kérdezés számára, saját színvonalán tud vitatkozni az efféle ellenféllel, akinek számára sem a kifejtés logikai következetessége, sem a mindenkori állítás dologra-szabottsága önmagában nem tárgya a gondoskodásnak, hanem csak hatásukra való tekintettel, s akinek épp ezért a következetesség látszata és az igazság látszata is épp ennyire fontos. Szókratész álokoskodásai csupán kísérletek arra, hogy lerövidítse a cáfolás útját, amely szigorú módon is keresztülvihető lenne. Szókratészt ezért nem érinti különösebben, ha valamelyik álokoskodása hatástalan marad (vö. *Prót.* 350c6): nem egyszerűen belekerült abba, és a róla való lemondással nem veszíti el a cáfolásra való orientálódást, mivel annak célját számára továbbra is a dolog pozitív megértése írja elő. Így kell megítélnünk egyébként általában a platóni logika hibás voltát is: a szókratészi álokoskodások nem egy virtuóz mesterember fortélyai, amelyeket egyszerűen ott alkalmazunk, ahol sikerrel kecsegtetnek, hanem az olyan megértés élő formái, amelyben maga a dolog állandóan szem előtt van, s amelynek számára egyedül az a mérce, hogy sikerüljön neki kifejtetni a dolog szemléletét. A tudományos logika álláspontjával sem pozitív, sem negatív értelemben nincs dolga. Minden élő, tárgyilagos beszélgetés – ma is – tele van a logikátlan ilyenén *türelmetlenségével*.

Általában azonban Szókratész úgy irányítja a cáfolatot, hogy az ellentétes tézist következetesen kifejti egészen azokig a következtetésekig, amelyek az általánosan érvényes vélekedésre és különösen az erkölcsre való tekintettel lehetlenné teszik az ellenfél számára, hogy fenntartsa tézisének következményeit. Ez az egyáltalában vett cáfolás legradikálisabb formája: az ellenfelet olyan tárgyilagos előfeltevések által megcáfolni, amelyek számára is fennállnak, saját tételével viszont összeegyeztethetetlenek. Példaként emlékezzünk csak a szofista hedonizmus cáfolatának harmas útjára a *Gorgiaszban*. Az ott felállított összes tételből (a *Gorgiasz*ból, a *Pólosz*ból és a *Kalliklész*ből) olyan következményeket vezet le Szókratész, amelyek ellenkeznek a tézisek védelmezőinek tulajdonképpeni véleményével. Még a hedonizmus

¹⁴ Platón ezt a retorika kritikájában, a *Phaidroszban* teszi hangsúlyossá.

legradikálisabb képviselője – a Kalliklész – is összeomlik saját konzekvenciáin. Kalliklész a maga hedonista tételével – a tétel saját tartalmának dacára – olyasmint gondol, ami szükségszerűen ellentmond a hedonizmusnak. Ahhoz, hogy megóvja saját véleményét, ő is kénytelen megkülönböztetni egymástól az élvezet fajtáit egy olyan mérték alapján, amely maga nem élvezet. A hatalom és a nemesi függetlenség pozitív eszméje, amely Kalliklész számára a taktikus, ki nem fejezett mérték, cáfolja hedonisztikus tézisének elméleti tartalmát.

A cáfoló beszélgetés a nemtudás bizonyításában ér véget. Ezzel együtt minden lépésében végig ragaszkodik az ironikus előfeltevéshez, hogy a kérdezett a tudó, a kérdező pedig a nemtudó. A tudóként feltételezett nemtudásának igazolásában semmisként lepleződik le a tudás látszólagos igénye, amit a másik támaszt. A beszélgetés végén így ironikus tanácsalanságot találunk. Látszólag ez a megértési kísérlet egyetlen eredménye, valójában pedig az első egyetértés. A nemtudás e homológiája azonban a valódi tudás elnyerésének első feltétele. Mert két dolog adott ebben a feltételben: a nemtudás közössége és a tudás szükségének közössége, vagyis az abba a szükségszerűségbe való belátás, hogy valódi, megalapozható igényt támaszthassunk a tudásra. A szókratikus stílusú cáfolás tehát már ennyiben is pozitív, és nem a másik elhallgattatása azért, hogy ezáltal magunkat kimondatlanul mint tudót tüntessük ki vele szemben, hanem a közös keresés elnyerése. A szókratészi cáfolás azonban más módon is pozitív, először is úgy, hogy a cáfolás során az, amit keresünk, hozzáférhetővé válik abban, amiként keressük, azután pedig úgy, hogy ebből a belátásból a keresés és a kérdés módszeres irányítottsága adódik, ezáltal pedig az előrehaladó megértés állandósága, ami megkülönbözteti a szókratikus beszélgetési eljárást az erisztikus cáfolási technikától.

Azoknak a válaszoknak a cáfolatában, amelyeket Szókratész az areté lényegére vonatkozó kérdésére kap, láthatóvá teszi, hogy mint mit keressük ezt az aretét: mint a Jóról való tudást. A Jó tehát a tudás tárgya. Ez az az egységes nézőpont, amire mindent vonatkoztatni kell, s ami által különösképpen az emberi egzisztencia egységesen megérti magát. A Jó valamely dolog létének miértvalósága általános jellegével bír, s így különösen az ember létének miértvalóságával. A rá vetett pillantásban érti meg magát az ember a maga mindenkori tevékenységében és létében arra való tekintettel, amit tennie kell és aminek lennie kell. Ebben az önértésben a jelenvaló lét állást foglal, amennyiben, tudva a Jót, mindent, amit tesz, e legsajátabb lenni tudásának kedvéért teszi, s nem engedi, hogy az, ami a világból az útjába kerül, magával ragadja úgy, ahogyan az útjába kerül – előmozdítóan (kellemesen) avagy gátlón (fájdalmasan) –, hanem valamely miértvalóságra való alkalmasságában vagy arra való ártalmasságában

akarja megérteni, ami végül saját miértvalóságára megy vissza. A saját létünk miértvalóságáról való tudás ezáltal az, ami a jelenvalólétet abból a zavarból, amibe mindannak összeegyeztethetetlen és kiszámíthatatlan volta juttatja, ami a világ felől éri, elvezeti a hozzá való viszonyuláshoz, ezáltal pedig saját lenni-tudásának állandóságához.

A Jó ezen általános értelme már a *Prótagorasz*ban világossá válik. Ott Szókratész azt az igényt állítja cáfolata szolgálatába, amelyet a szofistáknak mint a bölcsesség tanítóinak, mindenekelőtt pedig Prótagorasznak kell felvállalnia (vö. *Prót.* 318d-e). Arra kényszeríti az ellenfelet, hogy meghatározza a jelenvalólét-megértés egységes miértvalóságát, a Jó fogalmát, majd arról, amit az ily módon mint jót állít, kimutatja mindazt, ami a Jó fogalmával együtt szükségképpen adott.

Mert azzal, hogy a tudás tárgyának kell lennie, még nem adtuk meg, miként értendő saját létünk e miértvalósága. Az aretére vonatkozó uralkodó morális értelmezés, amit Prótagorasz is képvisel, mint fennebb megmutattuk, nem képes arra, hogy számot adjon arról, ami az areté jó voltát teszi ki. Ha azonban ez így van, és mégis képesnek kell lennie számot adni arról, amit a jelenvalólét jó volta alatt értünk, akkor nem tűnik beláthatónak, miért kellene magunkat az aretére vonatkoztatva megértenünk, nem pedig inkább a jó legközvetlenebb tapasztalatára, azaz arra való tekintettel, hogy jól érezzük magunkat, amit viszont az erkölcs követelményei érthetetlen módon látszanak korlátozni. Ez a jóllét ugyanis egymagában mentesülni látszik a számadás mindenféle követelménye alól, mégpedig azáltal, hogy magától előnyomul mint az, amire a jelenvalólét törekszik. Ha viszont a jelenvalólét végső miértvalósága saját jólléte, akkor azzal, hogy jóllétéből akarja megérteni magát, az a követelmény adódik, hogy tudón rendelkezzen fölötte. Ezáltal azonban kellemes vagy kellemetlen voltában előzetesen rendelkezni kell tudnia afölött, ami a világból mint a jóllétet előidézőbből vagy azt tönkretevőbből tolul elő. Amennyire kevésbé kétértelműen adódik saját jóllétünk mint jó (mint miértvalóság) a közvetlen tapasztalatban, oly kevésbé jut általa az emberi jelenvalólét egységes nézőponthoz abban, hogy meg akarja érteni magát. Mert ha a jelenvalólét mint jót kívánja megérteni magát, akkor nem pillanatnyi hogyléte lesz számára létének miértvalósága, hanem jólléte mint önmagának állandó lehetősége. Az azonban mint állandó lehetőség – természete szerint – nem folyamatos tartamként mutatkozik, hanem legmagasabb mértékére és az élet egész tartamára való vonatkozásában. De ez a követelmény, hogy tudva rendelkezünk a jóllét maximuma fölött, arra kényszeríti a jelenvalólétet, hogy valaminek a közvetlen kellemességét ne hagyja érvényesülni mint jóllétének igazolását – amit pedig éppen hogy jóként ajánlott -, amennyiben az, ami most kellemes, később talán annyival fájdal-

masabb következményekkel jár. Ha a jóllét az emberi egzisztencia önmegértésének egységes miértvalósága, akkor a jelenvalólétnek mindent, ami a világból az útjába kerül (s nemcsak a jelenlévőket, hanem a várhatóakat is) kellemességének *mértékéből* kiindulva kell előzetesen felismernie. Épp azt tehát, ami közvetlen jelenvalóságában kétségtelenül jónak adja ki magát, amennyiben „a Jónak” kell lennie, olyasvalamin kell „lemérnünk” és olyasvalamin vagyunk kénytelenek lemérni, ami nem közvetlen kellemességében rejlik. Vagyis egyáltalán nem a közvetlen kellemesség az, ami a jóllétet megadhatja. Valami önmagában kellemes, ami a kellemesség maximumához való hozzáméretésben konstituálódik, már egyáltalán nem bír a jelenvaló kellemesség jellegével. A jóllét közvetlen tapasztalata tehát oly kevésbé kétségtelen bizonyítéka saját jó voltának, amilyen kevésbé erény bármelyik erénynek számító magatartás a magára a Jóra való tekintettel történő igazolás nélkül. Az élvezetek mérőművészetének követelménye, amely egyedül igazolhatná az élvezetnek a jóra formált jogát, teszi így lehetetlenségében mégis láthatóvá, hogy mint mit keressük a Jót. A jelenvalólét a maga miértvalóságában nem pillanatnyi hogylétének jelenéből érti meg magát, hanem végső és állandó lehetőségéből.

Ha ragaszkodunk ezen érvelés metodikus értelméhez, az is nyilvánvalóvá válik, hogy lehet a *ὕψις ἡδονῶν ἠτιᾶσθαι – ἀπαθία* – ez a *πάθος* a jelenvalólétnek az egységes önértésre való törekvésében jelentkezik, s maga is a megértés egy módja: nem egyszerűen úgy fordul elő, mint valamely hogylét jelenvalósága, hanem egyúttal mint az eljövendőre való kivetülés, mint választás. Csak hogy a kivetülés nem ér el a legközelebb eljövendőig, s ez keresztezi saját intencióját: ez az önértés *önfélreértés*, amennyiben a jelenvalólét nem tud kitarítani ebben a kellemesre való kivetülésben. Ez egy olyan választás, amely melléfog a választásban (*Prót.* 355e), s így állandóan *μεταμέλεια* követi, és *πλάνη*-t eredményez.

Hogy Szókratész komolyan veszi-e a „kellemes” és a „jó” hedonista azonosítását, olyan kérdés, ami csak akkor merül fel, ha a hedonizmus-vitát leválasztjuk a teljes dialógus összefüggéséről. A hedonista tézis itt csak eszközként szolgál annak bizonyításához, hogy a bátorság tudás. Ebben a bizonyításban lepleződik le továbbá az areté felőli tudásra formált szofista igény semmissége. A bátorságról Prótagorasz kifejezetten azt állította, hogy leválasztható az areté többi részéről (*Prót.* 350c). Valójában az összes erény közül leginkább a bátorság tűnik a természetes jellembeli adottság ügyének, mindenesetre a legkevésbé sem tudásnak. Annak bizonyításával, hogy a bátorság is tudás, egyúttal eljutottunk a szókratészi tézis legszélsőségesebb paradoxonához (bátor volna az, aki tudná, hogy egyáltalán nem kell félni attól, ami elől a gyáva menekül. Ez – szó szerint értve – nyilvánvalóan teljes egészében túlmegy a bátorságon). Ha a jó és a kellemes azonosítása ezen

paradox tézis szolgálatában áll, akkor oly kevésbé komoly megoldása a Jó problémájának, mint amennyire az, amit bizonyít, már az areté-probléma egyik megoldását képviseli (vessük össze ezzel a bátorság *Prótagoraszbéli* meghatározásának cáfolatát a *Lakhész* 196d skk.-ben). Inkább egy ezzel egészen párhuzamos paradoxont hordoz magában: a valóságosan kellemes nem a kellemes volna jelenvaló kellemességében, hanem a kellemes és a kellemetlen a jelenvalólét hogylétének befejezett egészéhez való hozzájárulásában. Ama fiktív mérőművészetnek tehát módszertanilag az az értelme, hogy megmutassa: a jelenvalólét-megértésnek a jelenvalót valami nem jelenvalóra való tekintettel kell megértenie, így az csak az ilyen ráutalás során érvényesülhet mint jó. Ez tehát úgy szűrődik át az érvelés szókratészi menetében, mint az, amiként a jót minden esetben keresnünk kell: mint az emberi jelenvalólét önértésének egységes amiből-je. A szókratészi cáfolás pozitív értelme tehát nemcsak a termékeny tanácstalanságra való törekvésben áll, hanem egyben annak magyarázatában, mit jelent tulajdonképpen a tudás, és mi az, ami egyedül számíthat tudásnak. Minden tudás csak a Jó fogalmában alapozható meg, és csak abból kiindulva igazolható.

A megértés végső lehetősége a Jó előzetes megértésének közösségén alapul. Az arra való visszavezetésben, ami a végső megalapozó, az, amiért valami van, érthetővé válik a maga létében, s ezáltal elérhető a benne való egytetérés. Ebből kell kifejtetni minden további homológiát.

A keresetnek mint az érthető-lét amiből-jének s ezáltal mint az igazolás amiből-jének előzetes megértése határozza meg magának a keresésnek a jellegét.

A jelenvalólétnek igazolni kell tudnia magát mindenkor valami felé való létében, amennyiben tudásra tart igényt, ez azonban azt jelenti, hogy önmagát mindig abból kell megértenie, amire mint sajátos lehetőségére való tekintettel önmagát állandóan megéri, a létezőt pedig, amely felé mindig tart (történjen ez bár a vele való gyakorlati bánásban, vagy tisztán megismerő módon), szintúgy létében, sajátos lehetőségében kell megértenie, amennyiben bírni akarja a fölötte való rendelkezés biztonságát.

A számadás követelménye, amely elé ezáltal állítja magát, s amely elé mások állandóan állítják, azt kívánja tehát, hogy önmaga fölött létének miértvalóságára való tekintettel, s ezáltal egyben a létező fölött, amely felé mindig tart, e létező létének miértvalóságára való tekintettel rendelkezék. A valami fölött való tudó rendelkezés azonban csak a logoszban adott, annak elsajátításában, ami a létezőnek mint annak, *ami az mindig*, az alapja. A jelenvalólét, illetve a létező, amely felé mindenkor tart, csak a logosz által érthető úgy, hogy a jelenvalólét a felé való létben önmaga és a létező fölötti biztos rendelkezés biztonságában él. Ami megköveteltetik tőle, az tehát az önmaga és a létező léte

felőli megegyezés. Minden megegyezés feltételezi ugyanis, hogy az alatt, ami felől meg kell egyeznünk, mindketten ugyanazt értjük. Mielőtt megegyezhetnénk vagy számot adhatnánk afelől, hogyan kell valamiről valamely meghatározott tekintetben gondolkodni, vagy hogyan kell vele eljárni, biztosítottak kell lennie, hogy ugyanazt értjük alatta, vagyis hogy abból értjük meg, ami az léte szerint. Minden dialogikus és dialektikus vizsgálódás első kívánalma tehát annak *egységének és önmagaságának gondja*, amiről szó van.

Mivel azonban a jelenvalólét már mindig is önmaga és a világ értelmezett megértésében élhető meg, a számadás követelménye elsősorban úgy határozza meg magát, mint ezeknek a folyamatosan fellelhető értelmezéseknek a folyamatos ellenőrzését a mindenkor valami felé való létnek saját létünk és a létező léte miérválóságában való megalapozásának eszméjén. Mivel a számot adó alap keresése közös keresés, és a vizsgálódás jellegével bír, alapvetően nem úgy megy végbe, hogy az egyik állít valamit, és jóváhagyást vagy cáfolatot vár el a másiktól, hanem mindketten vizsgálják a logoszt annak cáfolhatóságán, s egyetértésben vannak lehetséges cáfolata vagy megerősítése felől. A vizsgálandó dolgot egyetlen vizsgálat sem úgy állítja elő, hogy az egyik mint saját ügyét védelmezi, a másik pedig mint a másik ügyét támadja azt, hanem „középre” helyezik. A megértés pedig, amely adódik, elsődlegesen nem a másokkal való egyetértésből származó megértés, hanem önmagunkkal való megegyezés. Csak azok lehetnek egyetértésben másokkal, akik megegyeztek önmagukkal.

Fordította Zuh Deodáth és Balogh Brigitta