

A platóni dialektikához*

A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja

HANS-GEORG GADAMER

1. §. 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 fordítottját kell 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 fejlődésvonal a platóni dialektikától mégiscsak egyenesen az arisztotelészi apodeiktikához vezet, ma már elismert tény. Kevésbé világos azonban, hogy a platóni dialektika – a szókratészi párbeszédből való megkérdőjelezhetetlen keletkezésében – *miért* történeti köztestagja annak a fejlődésnek, mely éppen a dialektikát és a dialogikát meghaladó arisztotelészi episztéméhez vezet. Mert az

* A fordítás az alábbi kiadás nyomán készült: Platon 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.

arisztotelészi tudomány jellegzetes vonása, hogy nem szorul rá a partner kifejezett helyeslésére; nem más, mint a szükségszerűség kiinduló feltárása, mely nem törődik mások faktikus helyeslésével. A dialektika ellenben a dialogikus megértés erejéből, a másik megértés megtartásából él, és útjának minden lépésén a partner egyetértése felül meggyőző és 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 felhozni, majd az arisztotelészi pragmatikában végződjenek, hanem igyekeznek ezt a folyamatot értelemtörténeti 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 (és amit Szókratész alakjához kapcsol), korántsem fedi teljes terjedelmében azt, ami a görögöknél dialektikaként élt. Az eleai érzék-kritikából való eredete meglehetősen ismert, akárcsak Gorgiasz hozzájárulása a 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 el lép 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, és azt is az önfelszámolásig vigye. E gyakorlat (*γυμνασία*, vö. *Parm.* 135d) célja mindannak el készítése, ami az egyik vagy a másik feltevés mellett szól, hogy lehet-e tegye magának a dolognak a hozzáférhetőségét. A dialektika a dolog látására vonatkozik, melyet épp azáltal kell el készíteni, 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 Arisztotelésztől kiindulva és az eleai dialektikára való tekintettel jellemezhető (vö. Platón *Parmenidészével* is) – Platón jellegzetes pozitivitást

fedezett fel, és épp ebben áll teljesítménye.¹ A sokaság és az annak megfelelő egység zénóni cáfolata, úgy t nük, 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 (*A szofista* 251a). Ezzel azonban nem annak a lehet sége válik *kérdéssé*, hogy egy létez mint valami meghatározott kimondható legyen, hanem a kimondás lehet ségének pozitív megalapozása válik *feladattá*. Azt ugyanis, hogy az egy e megsokszorozódása a logosz pozitív lehet sége, a logosz általi megértés ténye mutatja. Létezik egy, a dolog felmutatásában el rehaladó beszéd, amely állandóan valamit mint valami mást mond ki, az egy és a sok benne rejl ellentmondásának dacára. Ez pedig dönt . Ebb l a pozitív lehet ségb l nyer a platóni értelemben vett dialektika kiténtetett 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 helyzett l való meghatározottságában étellel teli kérdez -válaszoló *szünouszia* megszüntetése. Hogy a dialógusokban irodalmi ábrázolást nyer, az a kés bbi dialógusokra vonatkozólag sem azt jelenti, hogy a dialógusforma Platón pozitív módon felmutató törekvésének korlátja vagy bilincse lenne,² és a fordítottját sem, hogy ez a platóni dialógus az akadémiai dialektika gyakorlati vita-jellegét bizonyos egyvonalúsággá stilizálta volna.³ Inkább az a dönt , 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 t nük 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 el ször az, ami a tudomány logoszáat alapvet en kiténteti: a dolgot következetesen felmutató beszéd. Az elenktikus stílusú szókratészi beszélgetés – negatív maieutikus jellegének átalakulása dacára – nem saját tulajdonképpeni lényege ellenére

¹ A félreértéseket elkerülend nyomtatékosan hangsúlyozzuk, hogy a platóni írárok bevezet ben ábrázolt dialektikus ideiglenessége nagyon is elbíra teljesítményének e jellemzését. Mert más az, amit Platón a dialektikán ért, és más a dialektikus ideiglenesség, amelyben ezt a véleményét, ahogyan az összes többit is, fenntartja.

² Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der Dialektik zwischen Platon und Aristoteles*. Berlin, 1917, 46.

³ Solmsen, F.: *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin, 1929.

válí a platóni tanítás pozitív edényévé, hanem épp a már benne lakozó pozitivitás továbbfejlesztésében. Hegel ezt ragyogóan jellemezte, mondván: Platón költött „olyan plasztikus ifjakat és férfiakat”, akik „oly nyugodt önmegtagadással hallgatják el *saját* reflexióikat és ötleteiket, amelyekkel az *önálló* gondolkodás türelmetlenül igazolja magát”, olyan, „csak a tárgyat követ hallgatókat”.⁴

A következő vázlat szándéka tehát az, hogy az arisztotelészi apodeiktikában beér 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. Stenzel⁵ 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 történelmi 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 lehet ségeinek egyike.⁶ 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, amelyben 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 legeredendőbb gondja, hogy világában berendezkedjen. E gond beteljesítése nemcsak a valamiről gondoskodó gyakorlati elintézés és a körültekintés ezzel járó gondjának jellegével bír, hanem a

⁴ Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya*. Előszó a második kiadáshoz. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 15–16.

⁵ Stenzel, J.: i. m. 871. skk.

⁶ A következő interpretáció éppen az emberi jelenvalólét eredendő motívumaihoz való folyamodás által jellemezhető „fenomenológiai”-ként; a maga alapvető lehetőségében azon az elveten nyugszik, hogy a faktikus emberi jelenvalólétnek minden értelem eredetének és ezért minden filozófiai megfontolás kezdetének kell lennie – azon az elveten, amelyet Heidegger munkája tárt fel a maga alapvető ontológiai, illetve történelmi-hermeneutikai jelentésében.

jelenvalólét gondjába éppily eredend en beletartozik a tiszta látása annak, ami van. Nem úgy van tehát, hogy e gond eredend en csak a gyakorlati körültekintés, amelyben a jelenvalólét beteljesedik mint a világában való otthonossá válás, nem egyszer en olyan világértelmezés, amely a környez világ egészét a valamire – és végül magára a jelenvalólétre – való felhasználhatóságára való tekintettel tárja fel és tagolja a foglalatoskodásban. A jelenvalólét inkább otthon van a maga világában, így már mindig is tudással rendelkezik, amely által együtt van mindennel, nemcsak az azzal való jöv beni gondoskodó bánás érdekében, hanem éppúgy egészen eloldódva attól, mindössze úgy, hogy semmi ismeretlen, bizonytalan nem áll látása horizontjában.

Ez a tudásra mint minden körülötte lév megdöbben idegenség megszüntetésére való eredend törekvés fejez dik ki ismételt erélyességgel az arisztotelészi elemzésben. Arisztotelész kifejezetten ezt mondja: a szem els bbsége a többi érzéssel szemben nem annyira az elintézést irányító körültekintés kiemelked funkcióján nyugszik, mint inkább azon a kiemelked teljesítményén, hogy különbségeinek sokszín ségében pusztán otthonossá tegyen azzal, 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 tehát az otthonossá tevésben a legnagyobb. A tudásra mint a jelenvalólét gondjának az elintéz képséggel szemben önálló módusára irányuló ugyanazon törekvés fejez dik ki a tekhné és a logizmosz tulajdonképpeni lehet ségében, mely minden más él lény el tt az emberi jelenvalólét számára van fenntartva. A világgal való gondoskodó bánásban megvan az a rálátás, mely a megtartó emlékezet következtében *tapasztalattá* fejl dik: ennek az elintézésnek az ismételt gondoskodásában a mindenkor körültekint en látott dolgot tartjuk meg és ismerjük fel újra az elvégzés minden új esetében. Az emlékek sokaságából így áll el egy képség egysége, a tapasztalat. A tapasztalat lényegi meghatározása tehát az, hogy abból, hogy egy dolgot már többször megtettünk, a minden esetben ugyanaz megtartásával nagyobb rálátás fejl dik ki. Az efféle rálátás kialakítására való törekvésben azonban benne rejlik annak a rálátásnak az elnyerése, amely nemcsak hogy irányító körültekintésként rz dik meg az elvégzés minden új esetében, hanem általánosan, az illet elvégzés minden lehetséges esetére *el re* tudja, mi a teend . A tapasztalat tekhnévé való fokozása már *nem az elintézést mint olyat célzó* fokozás. A mindenkori esetr l való gondoskodás szempontjából ugyanis egyáltalán nem fokozás, tekintve, hogy nem a már magában a gondoskodásban vezérl 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 m velet gyakorlásában nyilvánul meg: inkább abban lehet fel, hogy a tekhné egy új értelemben vett tudás. Ez a tudás nem abban a tapasztalatszer készségben áll, hogy egy konkrét el állítás feladata elé kerülve kiválassza a megfelelő eszközt és a megfelelő időpontot a kivitelezéshez, hanem abban, hogy már eleve és elzetes 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 el állításban igazolódik. Egy jelenlét egyedét látva egyúttal látjuk annak hasonlóságát (nem-különbözését) más, korábban látottakkal. A tapasztalat tehát az elmúlt megtartásán és a megtartottnak mint ugyanannak a jelenlegin való újrafelismerésén nyugszik. A tekhnében azonban eljutunk az el állítás fölötti elzetes rendelkezéshez mint *általános* rendelkezéshez, amely megelz 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 *miértet* is (miért gyógyítható minden ilyen beteg ezzel az orvossággal). Rendelkezik tehát az el állítás fölött, mert tudása éppenséggel többet tud, mint azt, hogy hogyan kell a mindenkori esetekben eljárni. – Nem mintha a tekhné nélküli gyakorló nem bírhatná cselekvésének összefüggését az elérendő eredményre vetett elrettekintésben, 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 el állítandó 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 elzetes 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 igyekeznek 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 orvos a zavarot, azaz: a zavar, 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 elzetesen biztos abban, hogy eljárása által egészségessé tesz: mert tudja az egészségről, hogy micsoda, s ebből az elzetes tudásból nyeri zavarainak és helyreállításukra lehetőségeik ismeretét. Ez az okokkal való rendelkezés tehát elsősorban az elvégzés miértvalóságának tudása, az ok azonban éppúgy magába foglalja az okot az eidosz (az elállítandó 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 okokkal való elzetes rendelkezés teszi ki az elállítást 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 elsősorban mint a létrehozandó fölötti elzetes rendelkezés a tekhnében mutatkozik meg, mely rendelkezés az ok tudásának és sokrétű összefüggései kibontakozásának végrehajtás-jellegével bír. Az okok fölötti rendelkezésben maga az elállított 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 felfedezettségében 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 elállítást elsősorban horizontjában. A jelenvalólétnek az elállított létével való rendelkezése az elállítottság *ahonnanjában* és *mikéntjében* megértésében független annak mindenkorai faktikus 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 el feltetésén is alapul. Mindenesetre az elid zésnek, a *szabad id* nek e faktikus el feltetésben létesít lehet ségét, mely a maga részér l a *theoria* gyakorlásának el feltétele, nem szabad éppenséggel gondtalanságként értelmezni. A tudomány (*theoria*) maga a világban-benne-lét gondja sajátosság véghezvitelének jellege. Els dlegessége a *tekhnai*-jal szemben azon nyugszik, hogy a tudást, amit benne keresünk, egyáltalán 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 tudományoktól 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 els dleges értelme tehát a *beszámolás*, a számadás mint az okok megadása. Egy tekhné uralása az el állítandó feletti el zetes rendelkezés végrehajtásának jellegével bír a megértés módján és az olyan magyarázó beszéd keretében, amely az el állítandót okaira való tekintettel értelmezi. Ez a rendelkezés az általánosság és a szükségszer ség jellegével bír, amennyiben az ok (illetve az okok, összefüggésük kibontakozásában) az illet elvégzés minden lehetséges esetében általánosan és szükségszer en megalapozó-megindokló jelleg , például: az egészség kedvéért, ami kinézetében (általános eidoszában) az orvoslás m vészetének figyelmében áll, egy beteget, aki ilyen és ilyen természet betegséget hordoz, ilyen szerekkel kell kezelnünk, 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 rendelkezésre törekszik, ami nem el állítandó, hanem magától megvan, ez az összefüggés azoknak az okoknak a felmutatása, amelyek miatt egy effajta létez mindig és szükségszer en olyan, amilyen – vagyis nem más, mint nyelvi értelmezésre képes megértés, melyben a létez rendelkezésre bocsátatik. Az oknak az ok megadásában megvalósuló felfedésével és elsajátításával a létez t szükségszer így-létében mondjuk ki.

A létez mint szükségszer en így és így létez kimondhatóságában 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 rendelkezésére tudjuk bocsátani a maga létében. A dolog felé való lét, melyet a tudásban érünk el, szükségszer en azt a követelést támasztja tehát, hogy közölhet legyen, így pedig a

másik által is igényelhet oly módon, hogy az ok megadásával a létez mindenki számára belátható a maga létében. A beszéd mint a tudás beteljesítésének formája tehát itt a létez önmagát és másokat felmutató el állításának jellegével bír, éspedig úgy, hogy az ily módon feltártat megtartja a maga felfedtségében. Minden megindoklás feltételezi annak a létez nek az ismeretét, amelyet megindokol. A „hogymint”-nak [annak, *hogymint* valami ez és ez, ilyen és ilyen] fenn kell állnia, ha értelmesen kérdezzük rá a „miért”-re. A tudás gondja tehát a megindoklás gondja. S mint ilyen, a létez els dleges megértettségét mint olyat el feltételezi, ami a jelenvalólét megértésében rejlt világmegértésben 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 el 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, szükségszer en megilleti azt, amit így értünk (vö. *Met.* Z 17). Ami egy létez t nem illet meg szükségszer en, 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 létez r l mint ilyenr l általánosan és szükségszer en tegyen állítást. Ezáltal az ilyen beszéd kitüntetett módon olyan *beszélés, amely engedi hozzászólni a másikat*.

Így hát a következ kben a tudományosan megindokló kijelentés struktúráját ki kell emelni a tudomány el tti kijelentésb l. 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 el készítjük 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 eredend beszélés az, amikor közösen van dolgunk valamivel. Mint valamir l tett artikuláló kijelentés, azt, amir l beszél, mint valamit teszi nyilvánvalóvá, de nem annak felfedése kedvéért, amit így kimond. A kinyilvánításnak itt inkább olyan háttére van, amely a közös gondoskodásra vonatkozik. A kijelentés itt magához a gondoskodást vezérl körütekintéshez tartozik. Az, amit mint valamit nyilvánítunk ki, valamely háttérre vonatkoztatva értelmezhet , amelyet a gondoskodásban birtokol,

anélkül, hogy e háttér szempontját is kimondaná. Strukturálisan tehát nem különbözik a körültekint gondoskodásban állandóan gyakorolt megértést I, valaminek mint valaminek a hallgatólagos megértését I. A *mi-ként* a *mi végre* jellegével bír. Valamit kalapácsként megérteni azt jelenti: kalapácsolásra való szerszámként megérteni, amely a *mi végre* szerint a legtulajdonképpenibb módon magában a kalapácsolásban válik hozzáférhetővé és megértetté.⁷ „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 egyszer en segítünk magunkon. Azt, amit teszünk vagy mondunk, csupán a munkáról való gondoskodásra vonatkoztatjuk körültekintően.

Még akkor is, ha valaminek az elállításában a másik az elállítandó felé való létében szintén kifejezetten a gondba állított is, például tanulóként, az így tett kijelentéseknek akkor sem lesz megindoklható felmutatás-jellegük, s ezáltal a kijelentésnek az érthetőségre támasztott igénye is másképp alapozódik meg. Mert legeredetenebb formájában a megértés átadása nem a beszélésben és a mondottak megértésében megy végbe, hanem a cselekvés megmutatásában és utánpótlásában; 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 ismerteti meg vele senkit. Hiszen amikor mint érthetetlenül 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 m helyi összefüggésében találkozunk, máris megértjük mint elállítási szolgálatot, 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 megadását. A kijelentések, amelyeket a

⁷ Vö. Heidegger, M.: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 87.

megértet megmutatás vagy csináltatás során a tanító tesz, csupán a gyakorlati körültekintés nyelvi „magyarázatait”. Hogy mily kevésbé természetesekek, az abban mutatkozik meg, hogy saját értesítést követelnek meg annak érdekében, nehogy visszatérjünk a tanulóval nem törődő, a gondoskodás természetes irányába vágó saját kez el állításhoz. A kijelentést magát itt sem abban kell megérteni, amit a szavakban kimond, hisz értelmét, ahogyan az érthet ségre támasztott igényét is, annak a gondoskodásnak a kimondatlanul jelenlév összefüggéséből nyeri, amelyben bennefoglaltatik. (A dolgok ilyenén állásában gyökerezik az *Eulenspiegel-motívum* is, hogy tudniillik a létet a neki mondottakat szó szerint megérti ugyan, csakhogy szántsándékkal félreérti.)

A beszélés mint a körültekintés körültekint értelmezése mindkét esetben az utasítás jellegével bír, vagyis a beszélésben nem a beszélésben megmutatásra mint olyanra utasítjuk a másikat, hanem az azzal való hozzálátón el állító eljárásra. A kijelentés mint a körültekintés módusza tehát a körültekintés számára nyilvánvaló kézhezállóság létmódjában tárja fel a létezt. 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 ontológiailag jelentős leválásában sem. A létezt pusztán odanéz szemrevételezése és szemlélése a létezt csupán kinézetében érti meg, ez azonban ontológiailag szólva azt jelenti: mint egy így és így kinézéknélvél t.⁸ Ez a gondtalan szemlélés is a világban-benne-lét gondjának egy módusza. Az el állítás gondjának kipihenéséből fakad. A létezt szemlélésénél való kipihenés elidzésben, amelyben a létezt ről nem az el állítás módján kell gondoskodni, ez a magatartás önmagunknak a gondoskodás következő feladataitól való mentesítésének jellegével bír. Mint kipihenés azonban vonatkoztatva marad az el állító gondoskodásra, amelyet kipihen. Ez a vonatkoztatottság nem úgy értendő, mintha a kipihenésben szemeltt maradna az, amiről gondoskodni kell. Ellenkezéleg, 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 afelé 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 szemeltt tartanák, hogy mindez nem komoly. Ugyanígy a játszás csupán a szórakozásért, vagyis a későbbi tevékenység kedvéért van (*Eth. Nic.* K 6, 1176b35). A

⁸ Vö. uo. 203–204.

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 erő feszítés tárgya, hogy „komolyan” egy efféle gond tárgya volna. A játzó erő feszítés tárgya olyasmi, amin önmagában semmi sem múlik: a játék miértvalósága a játszás maga (*Eth. Nic.* K 6, 1176b6). – Ugyanez a semlegesség jellemző a kipihen szemlélésre. Míg a szemlélés hagyja magát elragadni a világ kinézetét, noha folyvást létezik a tár fel kinézetszer kéznélvél létében, ez a feltárás egyelre mégsem önállóítja 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 kipihenés elidőz szemlélés végett, történjen ez bár magában az odahallgatásban, vagy pedig a közlésben adott, a saját látásra vonatkozó utasításban. Mint kipihenés 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 kipihenés, a világ kinézetére és az egymással való beszélés annak megfelelő módjára való ráhagyatkozásban rejlik 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 szemlélt 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 rejlik világra-utaltságban gyökerezik, alakítja ki, mint fennebb megmutattuk, valamely elzetes, önmagában bizonyos rendelkezés eszméjét. Ez pedig nem más, mint a gyakorlati, illetve a teoretikus tudomány eszméje. A rendelkezés biztonságára vonatkozó gond véghezvite-lének jellege a létező okaira, elveire, alapjaira (*αἴτιαί* 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.⁹ A tudományos kutatásban ez a megértés egy sajátos értelmezés-elsajátító fáradozás tárgya lesz. Mint az okok keresését a keresettnek, vagyis az oknak mint a létező léte *ahonnan*jának megértése vezérli. E megértés a beszéd egy sajátos lehetőséget céllozza, 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 a kijelentés mint a teoretikus magatartás megvalósulásának formája. Noha minden valamire való beszéd az *amir* nek mint valaminek a kimondása, a kijelentettség mint olyan nem vonja maga után a körültekintő megértés átalakulását a létezőnek mint kéznéllevőnek az értelmezésévé, s a kijelentés e teoretikusan meghatározó jellege sem adott pusztán csak az odanéző magatartás által. A kijelentés 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 jelenlévőnek kéznéllevőként 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 lehetőségek között 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 beszéd beszéd valakivel, s mint ilyen, annak megértését céllozza, amiről beszél, mint azét, amit e beszéd láthatóvá tesz. Még ott is, ahol faktikusan nincs jelen más, aki a beszédet hallgatja, a mondottak eszméjük szerint

⁹ Innen a *λόγοι*-hoz való szókratészi odafordulás.

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 sajátos 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 egyszerre állít valamely tényállást, hanem okaitól 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 bízta azt. Ezzel azonban a másik részéről egyetértésre tart igényt, és pedig tisztán az elzárta leg feltárt dolog megindokló felmutatásában való együttthaladás 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 közöttiségének megfelelően vagy az okként megnevezett tényállás megokolására nem szoruló, belátható voltára irányulhat, vagy pedig (mint tulajdonképpeni ellentmondás) arra a megindokló funkcióra, amelyre az illető tényállás az elzárta szemben tényállással szemben igényt tart – azaz a megindokló értelmezés dologra-szabottságára. Az elzárta esetben az ellentmondás azt a feladatot teszi ki, hogy az okot magát indokoljuk meg, és így érvényesítsük a megindokló értelmezést, a másikban pedig azt, hogy törekedjünk a tényállás egy tulajdonképpenibb megindoklására (vagyis az *ἀκείως λόγος*-ra). A lényeges azonban az, hogy az ellentmondás nem a tényállás ellen irányul, hanem annak okai és az okok körüli kerül utak 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 tisztáztatásának 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, és pedig önmagának ennek kapcsán való válaszoló megnyilvánulásában. Az együttes megnyilatkozás e formájában az egymással-lét specifikus lehet sége 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 jelenvalólét 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 valódi 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 lehet ségekben ér sít 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 sajátosság reflektáló tendenciájából keletkezik, ki kell emelnünk a tisztán tárgyilagossá 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 jelenvalóléttől mondatik ki, a válaszoló pedig hasonlóan eltekintést követel attól, ami válaszában nem tárgyilagossá. 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 megfelel en tekintünk el a tárgyilagosság eszméjét I, a jelenvalólét sajátos pozitív alkata jut kifejezésre, amelyet I nem szükséges eltekinteni, minthogy a másik, akivel beszélünk, szintén részese, s amelyet I viszont nem is lehet eltekinteni, amennyiben a beszélgetés tárgyilagosságának faktikus emberi bázisát képezi – ez pedig a kérdésre való együttes készenlét. Sajátos közös diszpozícióként ez kontsitualja 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 tulajdonképpen lehet ségét, hogy hagyja magát a másik által továbbvezettetni a dolog feltárásában. A beszél ugyanis megosztja a másikkal a létez el zetes megértését, és igényt formál arra, hogy a létez 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 d I el, hogy a dolog megértését valóban a megadott ok alapozza-e meg, azaz, hogy a dolgot aszerint mondjuk-e ki, ami t szükségyszer en és mindig azzá teszi, amiként azel tt értettük. Ez azonban a beszélgetés során a másik egyetértésén vagy ellentmondásán d I el, vagyis pontosan akkor, ha az állítottakat kitésszük a másik válaszában. Mert, ha lehetséges az ellentmondás, az igény cáfolatot nyert, egyúttal azonban minden ellentmondás egy új megértést hordoz, ezáltal pedig a tulajdonképpenibb megindoklás el írását és el zetes 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 megértetéssel való zöld ágra verg dés elmaradása, s ebb I kifolyólag megköveteli a beszélgetés újakezdését, amely sajátos értelmének megfelel en megismételhet , és épp az ismétlésben vihet 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 el feltevések különböz nek bizonyulását, nem teszi kérdéssé mindazt, amit a tárgyilagosság eszméjér I mondtunk, hanem inkább igazolja azt. Mert az efféle „magyarázatban” a beszédnek a dolog feltárására irányuló intenciójától való elrugaszkodás rejlik. A vélekedések különböz ségének feloldhatatlanságát állítja, nehogy tárgyilagos szándékában kelljen szembesülnie a másik ellentmondásával. Ha „megértjük” a másik ellentmondását, vagyis el feltevéseinek a mi vitathatatlan el feltevéseinkt I való különböz sége alapján magyarázzuk meg magunknak ahelyett, hogy pontosan az el feltevéseket tennénk a beszélgetés tárgyává, akkor ezáltal

éppen hogy kiiktatjuk a másikat a maga pozitív funkciójában, vagyis mint olyan valakit, akire szükségünk van a tárgyilagos megegyezéshez és megértéshez. A beszélgetés ezzel megsz nik annak lenni, ami volt: a dolog fel li 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 beszélgetésb l szabaduljon, csak látszólag ért egyet, anélkül, hogy valóban a beszél vel tartana a dolog feltárásában. Ezekben az esetekben a másik az, aki kiiktatja magát a tárgyilagos megegyezés szándékának közösségéb l, amennyiben a mondottakat nem tárgyilagos jelentésében veszi és teszi válasza tárgyává, hanem homályosan reflektál partnere el feltevéseire, amelyeket „érteni” vél – miáltal éppenséggel elzárkózik a másik tárgyilagos véleményét l.

Ebb l pedig pozitíve érthet vé 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 el zetes megértését, és készen áll a tárgyilagos vizsgálatra, akkor tárgyilagos egyetértése a logosz dologra-szabottságának egyetlen kielégít mértéke lesz, s nem egy uralkodó vélekedés el ítélete. Ebben azonban az is benne rejlik, hogy dönt módon mindenkor rajta, aki ily módon számot ad, múlik minden, minthogy a kölcsönös megértésre való törekvés általa kezekedik az „igazságért”: azért, hogy az együtt megtalált ok valóban az, amelyb l a dolgot szükségszer létében és ígylétében mutatja fel és alapozza meg. A másik tehát, akivel egyetértésre törekszünk, *semmben sem különbözik az összes másiktól*, vagyis inkább csak annyiban vesszük igénybe, amennyiben éppenséggel nem különbözik másoktól. Jóváhagyása emiatt lesz tanúbizonyosság annak igazságára, amibe beleegyezik. 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 el zetes véleménye a legélesebben ellentmond a tételnek. Minél radikálisabb az ellentmondás, annál biztosabb az, amit a végs megegyezésben er sítünk meg. Ha figyelembe vesszük a tárgyilagos beszélgetés ezen eszméjét, világossá válik, hogy az ilyen beszélgetés nem a tudomány tárgyfelmutató logoszától idegen beszédforma, hanem épp ellenkez leg, azt a lehet séget

nyeri el a logosz számára, hogy megismer felmutatássá és elsajátítássá fejlődjön.

A kölcsönös megegyezés eme eszméjének struktúrája az alapja annak, miért nem tudok elrehaladni valaminek a tudományosan megokoló és megalapozó felmutatásában és elsajátításában, és miért nem tudok elérni a tulajdonképpeni logoszhoz anélkül, hogy valaki mással beszélne. Mert a ki nem mondott gondolkodás is beszéd, csak hogy a másik, akivel ekkor beszélek, én magam vagyok. Ez viszont csak azért lehetséges, mert a másikra 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 ellenrizöm a dolog megértését. Ezen alapul az, hogy a „gondolkodásban” artikulált megértés, éppúgy, mint a kimondott értelmezés, meg rizdik, így tehát megismételhet, 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 tárgyilagossághoz tartassuk magunkat, s ne ahhoz, ami a beszélésben egyúttal a jelenvalóléttel rendelkezik. Az ellentmondás megtalálásában és kimondásában persze közrejátszanak a faktikusan nem tárgyilagossághoz indítékok is. A versengés mint az egymással-lét egyik alapvető motívuma a tárgyilagossághoz beszélgetésben is láthatóvá teszi azt, ami a másik tézisének ellenében elmondható. A beszélgetés tárgyilagossághoz igénye számára azonban elegendő, ha csak a tárgyilagossághoz 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 el tti ugyanezt a követelményt áll. Minden ilyen motívumot ki kell iktatnia ahhoz, hogy tárgyilagossághoz haladhasson el re. Saját logoszát próbára téve és annak ellenszegülve, miközben a szabad jóváhagyás vagy a szabad ellentmondás felé fordul, els dleges 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 el legezése azonban nem meghatározott másként látja a másikat, akivel szemben fölénybe kíván kerülni, hanem úgy, mint egy lehetséges tárgyilagossághoz ellentmondás névtelen hordozóját, ez viszont azt jelenti, hogy saját tézisünket is csak tárgyilagossághoz tartalmában tekintjük. Ez a tárgyilagossághoz úgy nyilvánul meg, mint a kérdésre és a kételkedésre való készenlét.¹⁰ Egyúttal

¹⁰ Hogy a „gondolkodás” több, s hogy miért több, mint a szilárd el feltevések pusztán továbbszövése, s hogy nem sz nik meg a

pedig nem más, mint az az el feltevés, amely mellett lehetséges a valódi, önmagunkkal szembeni kifogás, vagyis egy olyan kifogás, amely alapvetően nem marad alévetve annak, amit a saját tézis mond, amely tehát nem eleve a tézis biztosítására irányul, hogy csak azt kifogásolja, amit már eleve kivédhet nek 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 tárgyilagosságot megértésben. Jóllehet a tanítónak nem saját megértésének kedvéért fontos a tanuló jóváhagyó megértése, amennyiben már tulajdonképpen tudón rendelkezik azzal, amit tanít. A tanulóknak azonban itt is a megokoló felmutatásba való szabad belátás alapján kell egyetértenie, azaz semmit sem kell elfogadnia azért, hogy azután utánamondhassa, hanem a tárgyilagosságot felmutatás 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 máságában támaszt igényt, hanem annak azonossága tekintetében, 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 szükségszerűen létében mondjuk ki.

A dialektika lényege pontosan a másiknak ez a funkciója a beszélgetésnek a tárgyilagosságot megegyezésre irányuló törekvésén belül. Mert a dialektikus ellentmondás nem egyszer en 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,

következmények pusztán logikájában, még akkor sem, ha monologikus gondolkodás, Löwith egyoldalú elemzésének ellenében kellett hangsúlyoznunk. (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.) Kimutatható, hogy ellenkez leg, a pusztán 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).

amikor *valami* ellentmond, legyen bár az, aki kimondta, valaki más, vagy én magam.¹¹

4.5. A beszéd hanyatlásformái

A tudás igénye a kölcsönös megértésben nyer meger sítést. 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 lehet ségét rejti a beszélés mint az emberi egzisztencia lehet sége számára. Platón újra és újra jellemzi a dialogikus megértetés tárgyilagos szellemét, és ugyanazok az ismertet jegyek azok, amelyeket egyaránt tulajdonít a beszélgetés szókratészi, kés bbi 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 megel zésének gondja, illetve arra irányuló gond, nehogy elmaradjunk mások mögött. Mint ilyen, a beszélgetésben úgy hat, mint a valódi tényállás felfedésére tör 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 kitüntet en hulljon vissza magára a beszél re. Ez a kikötés megvonja a beszédet 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 alapvet en 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 ket a beszéd erejébe és a homológia lehet ségbe vetett bizalom. A beszélés biztosítja magának a tudás látszatát, amennyiben úgy fogja fel magát, hogy a benne rejl csábítás útján mások egyetértésére tehet szert, vagy megcáfolhat másokat. A látszatra tartott igény megvalósításának módja emiatt úgy jellemezhet , hogy a logosz, ahelyett, hogy a tárgyilagos beleegyezés vagy a tárgyilagos ellentmondás általi szabad szembesülésben meger sődne vagy igénybe vétetne a dolog következtet feltárásának funkciójában, ellenkez leg, azt

¹¹ Jellemz , hogy két szembenálló tézis képviselője, melyek mindegyike mellett szól valami, kifejezetten és önkényesen két különböz 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.

célozza meg, hogy kiiktassa a másik szabad válaszában a lehet ségét. Az ilyen látszattudás mutatkozik tehát meg a beleegyezés elnyerésére való törekvésben vagy a cáfolásban.¹² A beszélés e mindkét formájára érvényes, hogy funkciója els dlegesen nem az, hogy a dolgot léteben tegye láthatóvá, és ezt a másik által er sítsse meg, hanem hogy a dolog következtet feltárásától függetlenül kialakítsa a beszélésben azt a lehet séget, 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 *leger sebb* logosz fölötti rendelkezésben létesül. Az „er ” a véletlenek közbeszólásának lehetetlenségén, az ellentmondás lehetetlenségén alapul. Ebben az értelemben minden logosznak, amelyik tudás akar lenni, er snek kell lennie, s amennyiben cáfolhatatlan, er s. Így tekintve az „er ” csupán a mondottak dologra-szabottságának kifejezése. Ily módon nem önmaga kedvéért törekszünk az er re, hanem az együtt adódik a mondottak dologra-szabottságára való törekvéssel. A dologra-szabottság eszméjét I elválasztva azonban mint er sebb-lét a másokkal szembeni fölény szolgálatába állítható. Ez az er sebb logoszra irányuló tendencia azzal a jelleggel bír, hogy arra törekszik, hogy a beszédben rejl lehet ségek által minden tetsz leges logoszt (az érdemben gyengébbet, vagyis a dologra nem szabottat is) er sebbé *tegyen*, és így teljesítse azt az amúgy teljesíthetetlen igényt, hogy mindig az er sebb 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 képesnek is tartjuk erre magunkat, mivel el zetesen, mielőtt még tudnánk, mit fognak kérdezni t lünk, úgy véljük, oly módon rendelkezünk a beszéd lehet ségei fölött, hogy minden ellentmondást el tudunk háritani, függetlenül annak

¹² A logosz ezen *agonális* értelme nem vezethet le a logosz olyan *elméletéb* I, amely alapjaiban kérd jelezi meg a dolgot következtetve feltáró beszéd lehet ségét. (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 el feltévésen nyugszik, hogy a logosz a *dolgot* mutatja fel. Csakis így értend a *tudásra* támasztott szofista igény, amely a mindenr I való beszélés képességén alapul. Csak így „találhatja el” a logosz a „hallgatót” (Hoffmann: i. m. 28.), hogy a hallgató a mondottakat tárgyilagossá 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 tudóként tüntesse ki magát másokkal szemben. A szkeptikus fordulat a logosz *elméletében* csakis a faktikus beszéd ezen hanyatlási lehet ségén alapul.

tárgyilagos jogosultságától. 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 dologelfedési tendenciája ott árulja el magát, hogy a beszélőnek tulajdonképpen nem számít az, amit mond. (Az elfedett 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 olyanak, ami csak a megértésben teljesedik be. Ha egy valóban kérdezővel folytatott beszélgetésben – akinek persze lehet legfeljebb az útjából, ahogyan nemsokára meg fog mutatkozni – a felállított logosz várakozásainkkal ellentétben nem bizonyul cáfolhatatlannak, és megcáfolják, akkor nem fogunk arra törekedni, hogy az ellentmondás tárgyilagos tartalmából és a kezdetben felállított logoszból kiindulva kidolgozzuk a dolog egy tulajdonképpen jobb 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 ér nekünk ahhoz, hogy épp ezzel a cáfolattal szemben állítsa magát. Bármely logoszt csak értebbnek szánják, nem pedig olyanak, ami tárgyilagos taglalást nyithatna meg. Így hát cáfolat esetén nem tartják meg, hanem teljes egészében elteszik, 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 el re*, amennyiben magával viszi és megtartja mindazt, ami mellette és ellene szólónak mutatkozik. Az efféle beszéd tárgyitalansága épp azáltal lesz nyilvánvaló, hogy kitér a lehetséges ellenvetések elöl. Lényegéhez tartozik tehát, hogy kerülje a dialógust. A szónoklat, a makrológia felé tendál, ami már külső segítségével, 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 elrehaladna a tárgyilagos megindoklásban.

A szónoklás során eleve nem az egyes emberhez fordulunk, akivel a dolog felől 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 dolgot, amelyről elvileg szó van. A tárgyi tartalomtól függetlenül a beszédben rejlik eszköz arra, hogy benyomásokat keltsen, nem más, mint a beszéd *tetszettség*. A beszéd itt jellemzően válfajában ez a fáradozás tulajdonképpeni tárgya; eszköz-

funkcióján túllépve önmagában kíván megbecsülést. Az, aki a dolog tisztázására tör, akinek számára a beszéd m vészete mint olyan semmit sem jelent, csak azt látja benne, hogy el rehaladtával semmilyen el rehaladást nem érünk el a dolog következtet 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 kikövetkeztet felmutatásának semmiféle útja, nem is érhet olyan véget, amelyet a dolog maga kér. Abbamarad, de a varázslat mindaddig tart, amíg fel nem ocsúdunk bel le (*Prótagorasz* 328d). Az ékesszólás önállósodásának legszéls ségesebb formája, amely egyáltalán nem számol valamely meghatározott másikkal, akihez szólna, a beszédírás (Lüsziasz a *Phaidroszban*). A retorika e formája a maga széls ségében mutatja meg, hogy a dolog, amelyr l szó van, mit sem számít a beszél számára, aki csak azzal a lehet séggel tör dik, hogy bármilyen dolog kapcsán bemutassa saját m vészeteét. Ezzel szemben az igazi retorikát, jóllehet ugyancsak nem úgy tárja fel a dolgot, ahogyan a beszél látja, hanem olyannak adja ki a beszél k felé, amilyen nem, mégis tárgyilagos szándék vezérli: az, hogy eme ámitás által olyasmir l gy zze meg a másikat, és olyasmire beszélje rá, ami a beszél nek számít. tehát nem azért beszél, hogy magát vagy m vészeteét mutogassa, hanem azért, hogy olyasmire vegye rá hallgatóit, amit képes lenne képviselni, amit azonban a sokaság el tt nem tud megmutatni egyszer en úgy, ahogy van, hiszen a sokaság nem az az egy, aki az egyedüli, akit tárgyilagos megértetés által meg lehet gy zni.

2. A beszéd e tárgytalan válfajának – amely arra irányul, hogy önmagát tudónak mutassa, akit nem lehet megcáfolni – az ellendarabja 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 igénybevételével éri el, hanem fordítva, azáltal, hogy demonstrálja a többieknek alávetettségüket. Itt is visszaélnék a dolog következtet feltárásának eredeti tendenciájával, ami abban áll, hogy az ellentmondás által a másikat és önmagát a dolog egy tulajdonképpenibb értelmezése felé hajtja el re. 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 zött 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 mindenr l 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 lehet ségével, tekintet nélkül a

mindenkori megcáfolandó tárgyi tartalmára. Így tehát itt is a látszás magában a beszédben rejli lehet ségét ragadják meg: azt, hogy mindegyik kijelentést ellentétének igazolása által cáfoljunk. Ez azért lehetséges, mert minden értelmezést az értelmezendő dolog valamely elzetes szempontja irányít, anélkül, hogy ennek a szempontnak kifejezetten szóhoz kellene jutnia magában az értelmezésben, bármennyire meghatározza is az értelmezés tárgyilagosságot. Minden jelentés bele van helyezve egy jelentésösszefüggés egészébe, és ebből az egészben kiindulva nyer meghatározást. Önmagában véve tehát alapvetően többértelmű, amennyiben meghatározottsága, és így biztossága, csakis az összefüggésben ered. A cáfolás mármint úgy megy végbe a maga tárgyaltalan önállóságában, hogy ez a többértelműség elfedett marad. Az értelmezést észrevétlenül új szempont alá rendeli. Ez a szempontváltás azáltal marad észrevétlen, hogy a másik, akinek állítását meg kell cáfolni, semmit sem felelhet hozzá, illetve csak a válasz látszatát engedélyezik neki, az összefüggéstelen igent vagy nemet (vö. mindennek ábrázolásával az *Euthüdemoszban*). A szempontok különbözősége, amibe a kimondott mindenkori beágyazódik, így elfedett marad, amennyiben ragaszkodnak a szavak önazonosságához (*κατ' ὄνομα διώκειν*), és így eljutnak a cáfoló ellentmondáshoz. A beszéd ezen formájára is jellemző, hogy elvágják tárgyilagossá szándékától, a gondolt láttatásától, és így kitarthatnak a mondottak többértelműsége mellett mint olyanok mellett, amelyek a dolgot éppenséggel elfedik, és ezáltal megghiúsítják a valódi tárgyilagosságot 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 mármint 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 csatái egyúttal a retorika megalkotói. A retorikus és az erisztikus művészet strukturális rokonsága, amelyet fennebb tisztán tényyszerűen 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

tudásról 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 maga az, aki állandóan ellenrésznek 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-e a dolog következtet feltárásában, ezzel pedig megóvja saját beszédét attól, hogy üres és a látott dolgot szem elől tévesztésszé silányuljon – ami a beszédhez ért időnkben minden beszédet fenyeget. Platón történelmi helyzetében rejlik tehát annak az alapja, hogy a tudás többé nem lehetséges úgy, mint az igazság bölcs közhírré tétele, hanem a dialogikus megegyezésben kell megvalósulnia, vagyis a feltétlen készenlétben mindannak igazolására és megindoklására, amit kimond.

Így 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 elállításának kell azután vezérfonalakat szolgáltatnia a dialektika *elméletének* interpretációjához. A dialógus és a dialektika ezen összefüggésének végigvételével 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 *Philéosz* dialektikai exkurzusának interpretációjához, amelyek segítségével érthetővé válik az exkurzus funkciója a beszélgetés összefüggésében. Az itt tényszerűen kifejtett összefüggésnek a *Philéosz* 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 *Philéosz* bevezetőjében a beszélgetés-szituáció szükségletéből kiindulva módszertani vita tárgyává válik.

Először is azt kell jellemeznünk, milyen feltételek adódtak a szókratikus dialógusok tárgyi témáival a kölcsönös megértés lehetőségé 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 bölcsöket 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 lehet ségekben, amelyek maga, abból érti meg magát, ami lehet. A szókratikus kérdést tehát, hogy mi az areté (vagy egy meghatározott areté), az aretének a kérdez és a kérdezett számára közös el zetes fogalma irányítja. Minden jelenvalólét állandóan önmaga valamilyen megértésében él. Az, hogy minek és milyennek kell lennie a jó állampolgárnak, mindenki számára el 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 (poliszban)-létet értjük. Az areté az, ami valakit állampolgárrá tesz, ez azonban azt jelenti, hogy az areté felfogása nem egyszer en 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, szükségszerűen 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. Prótagorasz például egyenesen rútnak 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 el feltevés, amely eleve meghatározza a kérdést, hogy mi is tulajdonképpen ez az areté: nevezetesen, hogy mindenki igényt tart a birtoklására, vagyis arra, hogy magát bel le 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 értet d nek t n igény nem váltódik be magától értet d en, hogy a jelenvalólét hozzávet leges önértése beéri e tudás látszatával, s nem tud magáról számot adni – ez a szókratészi felfedezés. A szókratikus rákérdés arra, hogy mi az areté, nem más tehát, mint a számadás megkövetelése. Megkérdezi például, mit l 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 beszélget partner maga (*Lakh.* 187e). Még ott is, ahol els sorban nem a saját létre vonatkozó tudás a beszélgetés témája, hanem a valamely meghatározott tudásra egy meghatározott tárgyterületen belül támasztott igény, a szókratikus kérdés visszavezeti annak ellen rzését 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 köszönhet en, 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 jelenvaló lét-megértés nem bizonyul kielégítőnek. Az igazságosságra vonatkozó tudás, amelynek birtoklására igényt tartunk, annak a természetes megértése, ami állandóan közös azokban a magatartásmódokban, 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? Csak hogy 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-létre való számadás igénye kétségessé válik, akkor ez a kételkedés az érvényes magatartásforma jogosságának kétségességéhez vezet. Akkor pedig a hedonizmus a végső következménye (*Állam* 538d). Mert ha többé nem vagyunk képesek az aretére való tekintettel megérteni magunkat, akkor a Jó ideája mint minden önmegértés formális ideája visszafejlik 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 illetően kételyre, ami szintén az önmagát igazoló jelenvaló lét-megértés legszélső ségesebb esetének tekinthető.

A Jót, aminek a tudására igényt tartunk, s amiről számadást követelünk, tartalmilag kétféleképpen érthetjük: mint aretét, azaz a nyilvános morális jelenvaló lét-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 elzetesen bizonyos rendelkezésnek az igénye még így is elfeltevés marad. Ezeknek az igényeknek a kritikája a szókratikus beszélgetésben egy sajátos kétértelműség jellegével bír. A beszélgetés szókratészi irányítása elször is a cáfolat módján megy végbe, a cáfolatban azonban megvalósul annak egyfajta megkódosításba 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, és 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 másikat a tudásra formált igényét. Ennek az iróniának egyik tipikus formája, amikor Szókratész „egy csekélységet kivéve” elégedettnak vallja magát a másik válaszával (pl. *Prót.* 329b: *σμηκροῦ τινος 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, és így csak arra van szükség, hogy jobban elmagyarázza azt. Hiszen a kiegészítés vagy a magyarázat kérése ezen az elfeltevésen alapszik, hogy ugyanis az adott válasz impliciten már megválaszolta azt, amit kimondottan még nem válaszolt meg. Hogyha mármint 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 tézist ki tudja fejteni azt, ami benne foglaltatik, és így következik belőle. Ezzel a követeléssel szemben mond csodát a szofista logosz, mivel nem a dologra való tekintettel állítják fel, hanem az együttes-világgal szembeni hatásossága miatt. Ez egyszeriben úgy nyilvánul meg, hogy a szofista mint téziséből következtet 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 tegyék 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 legyőzni, egyáltalán nem teszi kérdésessé a szókratészi szándék tárgyilagosságát. Az álokoskodás mesterét ugyanis azért lehet saját módszerével megfogni, mert fegyverforgatása nem a nyelv elfedési lehetőségeinek fölényes alkalmazásán alapul – ami a dolog valódi megértését feltételezné¹³ –, hanem azon, hogy hagyja, hogy magával ragadja a nyelv és a benne rejlő többértelműségek, s azokat érdemben megértés nélkül, a másik legyőzésére törekvően 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 tárgyilagosság számára, saját színvonalán tud vitatkozni az efféle ellenféllel, akinek számára sem a kifejtés logikai következetessége, sem a mindenkor 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 keresztülvihet lenne. Szókratészt ezért nem érinti különösebben, ha valamelyik álokoskodása hatástalan marad (vö. *Prót.* 350c6): nem egyszer 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 egyszer ott alkalmazunk, ahol sikerrel kecsegtetnek, hanem az olyan megértés előformái, 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 előformai, tárgyilagosság beszéltetés – ma is – tele van a logikátlan illetően *türelmetlenségével*.

¹³ Platón ezt a retorika kritikájában, a *Phaidroszban* teszi hangsúlyossá.

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 lehetetlenné teszik az ellenfél számára, hogy fenntartsa tézisének következményeit. Ez az egyáltalában vett cáfolás legradikálisabb formája: az ellenfelet olyan tárgyilagos el felvevések által megcáfolni, amelyek számára is fennállnak, saját tételével viszont összeegyeztethetetlenek. Példaként emlékezzünk csak a szofista hedonizmus cáfolatának hármas útjára a *Gorgiaszban*. Az ott felállított összes tételb l (a Gorgiaszéból, a Póloszéból és a Kalliklészéb l) olyan következményeket vezet le Szókratész, amelyek ellenkeznek a tézisek védelmez inek tulajdonképpeni véleményével. Még a hedonizmus legradikálisabb képviselője – a Kalliklész – is összeomlik saját konzekvenciáin. Kalliklész a maga hedonista tételével – a tétel saját tartalmának dacára – olyasmit gondol, ami szükségszer en ellentmond a hedonizmusnak. Ahhoz, hogy megóvja saját véleményét, 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 faktikus, 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 el felvevéshez, hogy a kérdezett a tudó, a kérdez pedig a nemtudó. A tudóként feltételezett nemtudásának igazolásában semmisként leplez dik 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 els egyetértés. A nemtudás e homológiája azonban a valódi tudás elnyerésének els feltétele. Mert két dolog adott ebben a feltételben: a nemtudás közössége és a tudás szükségének közössége, vagyis az abba a szükségszer ségbe 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, el ször is úgy, hogy a cáfolás során az, amit keresünk, hozzáférhetővé válik abban, amiként keressük, azután pedig úgy, hogy ebb l a belátásból a keresés és a kérdezés módszeres irányítottsága adódik, ezáltal pedig az el rehaladó 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 néz pont, amire

mindent vonatkoztatni kell, s ami által különösképpen az emberi egzisztencia egységesen megértheti magát. A Jó valamely dolog létének miértvalósága általános jellegével bír, s így különösen az ember létének miértvalóságával. A rá vetett pillantásban értheti meg magát az ember a maga mindenkori tevékenységében és létében arra való tekintettel, amit tennie kell és aminek lennie kell. Ebben az önértésben a jelenvalólét 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 – elmozdítóan (kellemesen) avagy gátlón (fájdalmasan) –, hanem valamely miértvalóságra való alkalmasságában vagy arra való értelmességében 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 érkezik, elvezeti a hozzá való viszonyuláshoz, ezáltal pedig saját lenni-tudásának állandóságához.

A Jó ezen általános értelme már a *Prótagoraszb*an világossá válik. Ott Szókratész azt az igényt állítja cáfolata szolgálatába, amelyet a szofistáknak mint a bölcsesség tanítóinak, mindenképpen el kell érnie a 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 lehet 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 azért, hogy magától el nyomul mint az, amire a jelenvalólét törekszik. Ha viszont a jelenvalólét végső miértvalósága saját jólléte, akkor azzal, hogy jóllétében akarja megérteni magát, az a követelmény adódik, hogy tudón rendelkezzen fölötte. Ezáltal azonban kellemes vagy kellemetlen voltában elzetesen rendelkezni kell tudnia afölött, ami a világból mint a jóllétet elidéz ből vagy azt tönkretevé ből tolul el. 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* lehet sége. Az azonban mint állandó lehet ség – 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 jóllé-tének igazolását – amit pedig éppen hogy jóként ajánlott –, amennyiben az, ami most kellemes, később talán annyival fájdalmasabb 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 elzetesen felismernie. Épp azt tehát, ami közvetlen jelenvalóságában kétségtelenül jönak 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 mérőm vészetének 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 lehet ségéből.

Ha ragaszkodunk ezen érvelés metodikus értelméhez, az is nyilvánvalóvá válik, hogy lehet a *ὁφ ἡδονῶν ἠτιάζεσθαι – ἀπαθία*: ez a *πάθος* a jelenvalólétnek az egységes önértésre való törekvésében jelentkezik, s maga is a megértés egy módja: nem egyszer en úgy fordul el, mint valamely hogylét jelenvalósága, hanem egyúttal mint az eljövendő re való kivetülés, mint választás. Csakhogy a kivetülés nem ér el a legközelebb eljövendő ig, s ez keresztezi saját intencióját: ez az önértés ön~~fél~~értés, amennyiben a jelenvalólét nem tud kitartani 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 leplezik le továbbá az areté felüli 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 bátorságot tekintik a természetes jellembeli adottság ügyének, mindenestre a legkevésbé sem tudásnak. Annak bizonyításával, hogy a bátorság is tudás, egyúttal eljutottunk a szókratészi tézis legszélső ségesebb paradoxonához (bátor volna az, aki tudná, hogy egyáltalán nem kell félni attól, ami elölle 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 *Prótagorasz*béli meghatározásának cáfolatát a *Lakhész* 196d skk.-ben). Inkább egy ezzel egészen párhuzamos paradoxont hordoz magában: a valószínűsége kellemes nem a kellemes volna jelenvaló kellemességében, hanem a kellemes és a kellemetlen a jelenvalólét horgylétének 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 szorítkozik át az érvelés szókratészi menetében, mint az, amiként a jót minden esetben keresnünk kell: mint az emberi jelenvalólét önértésének egysége amibőlje. A szókratészi cáfolás pozitív értelme tehát nemcsak a termékeny tanácsalanságra 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 elzetes 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 egyetértés. Ebből kell kifejteni minden további homológiát.

A keresettnak mint az érthető -lét amibőljének s ezáltal mint az igazolás amibőljének elzetes 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 lehetőségre való tekintettel önmagát állandóan megérti, a létező pedig, amely felé mindig tart (történjen ez bár a vele való gyakorlati bánásban, vagy tisztán megismerő módon), szintűgy létében, sajátos lehetőségekben 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 létez fölött, amely felé mindig tart, e létez létének miértvalóságára való tekintettel rendelkezék. A valami fölött való tudó rendelkezés azonban csak a logoszban adott, annak elsajátításában, ami a létez nek mint annak, *ami az mindig*, az alapja. A jelenvalólét, illetve a létez , amely felé mindenkor tart, csak a logosz által érthető úgy, hogy a jelenvalólét a felé való létben önmaga és a létez fölötti biztos rendelkezés biztonságában él. Ami megköveteltek t le, az tehát az önmaga és a létez léte fel li megegyezés. Minden megegyezés feltételezi ugyanis, hogy az alatt, ami fel l meg kell egyeznünk, mindketten ugyanazt értsük. Miel tt megegyezhetnénk vagy számot adhatnánk a fel l, hogyan kell valamir l valamely meghatározott tekintetben gondolkodni, vagy hogyan kell vele eljárni, biztosítottnak kell lennie, hogy ugyanazt értsük alatta, vagyis hogy abból értsük meg, ami az léte szerint. Minden dialogikus és dialektikus vizsgálódás els kívánalma tehát annak *egységének és önmagaságának gondja*, amir l szó van.

Mivel azonban a jelenvalólét már mindig is önmaga és a világ értelmezett megértésében élhet meg, a számadás követelménye els sorban úgy határozza meg magát, mint ezeknek a folyamatosan fellelhető értelmezéseknek a folyamatos ellen rzését a mindenkori valami felé való létnek saját létünk és a létez léte miértvalóságában való megalapozásának eszméjén. Mivel a számot adó alap keresése közös keresés, és a vizsgálódás jellegével bír, alapvet en 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 meger sítése fel l. A vizsgálandó dolgot egyetlen vizsgálat sem úgy állítja el , hogy az egyik mint saját ügyét védelmezi, a másik pedig mint a másik ügyét támadja azt, hanem „középre” helyezik. A megértés pedig, amely adódik, els dlegesén nem a másokkal való egyetértésb l származó megértés, hanem önmagunkkal való megegyezés. Csak azok lehetnek egyetértésben másokkal, akik megegyeztek önmagukkal.

Fordította Zuh Deodáth és Balogh Brigitta