

HORKAY HÖRCHER FERENC

DIALÓGUS ÉS VITA A NYUGATI FILOZÓFIÁBAN

Töredékes feljegyzések

Előszó

■ Kezdjük a végén: a filozófiai vita végpontja a legendás jelenet, amelyben Wittgenstein egy piszkavassal hadonászva bizonygatta igazát, s vont a kétségbe Popper igazságát. A vita nyilvánvalóan holtpontra jutott, amikor Popper rávilágított, hogy Wittgenstein lényegében egy piszkavassal fenyegeti, s amikor Wittgenstein ezt hallva lecsapta a piszkavasat, és elviharzott. A filozófiai vita e példa szerint bizony könnyen holtpontra tud jutni. „Ahol valóban két olyan alapelv találkozik, amelyek nem békíthetők meg egymással, ott mindegyik örültnek és eretneknek nyilvánítja a másikat.”¹ De vajon mi adja a vita (és fenntarthatóságának) jelentőségét a filozófiában?

A dialógus szókratikus hagyománya

■ A dialógus és a dialektika fogalma egy tőre vezethető vissza. A közös szótő: a beszélgetés.² A filozófiai dialógus fogalmát a hagyomány Platónhoz köti. Platón párbeszédese, dramatizált írásainak hőse Szókratész, Platón mestere, akinek ismert „bábáskodó” módszere az, hogy beszélgetést provokál másokkal – általában egyszerre több emberrel, akár egy kis csoporttal –, s a dialóguson keresztül próbálja ráébreszteni hallgatóit filozófiai vélekedéseik tévedéseire. Ebben az értelemben a nyugati filozófia születése pillanatában: közösségi cselekmény, nyilvános aktus, együtt létrehozott mű. Ám jól érzé-



Vajon szükségszerű kimenetele-e a filozófiai dialógusnak ez az egyensúlyvesztés, a kommunikáció félresiklása? S ennyiben helyes-e azoknak a döntése, akik föladják a törekvést a beszélgetésen keresztül végrehajtott filozofálásra, s áttérnek a magánbeszédre?

kelhető, hogy ezek a szókratészi beszélgetések nem igazán kiegyensúlyozottak, sőt olykor nem is feltétlenül alkalmi jellegűek. Szókratész többet tud, s beszélgetőpartnerei ebben az értelemben ki vannak szolgáltatva neki. Elég az elcsépeletmondásra utalnunk: a tudás – hatalom. Mondjuk ki: a szókratészi–platóni dialógus távol áll mind Habermas, mind pedig Gadamer idealizált beszélgetésétől, mely egyenlő partnerek között, méltányos módon és kiegyensúlyozottan zajlik. Szókratész ravaszul megfogalmazott kérdései valójában provokációk, kísértések, feldobott labdák, melyeket – beszélgetőtársai így hiszik – könnyű lecsapni. Persze tévednek, csapdába esnek. Tévedésüknek pedig súlyos következményei lesznek: a beszélgetőtársakat komfortzónájukból tudja kimozdítani a filozófus. Mivel ezt nehezen viselik el, a pórul járt beszélgetőtársak zokon veszik a beszélgetést. Mi több, végül összefognak a filozófus ellen. Szókratész tudatában van annak, hogy ellene fordultak: „híresztelik felőlem [...], hogy fölöttébb kellemetlen alak vagyok, és zavarba hozom az embereket.”³ De nem változtat stratégiáján, s bünbakká válva bűnhődnie kell. Egy csakugyan aránytalan beszélgetést, egy pert követően életével kell fizetnie azért, hogy polgártársait provokálni merte. Ez a beszélgetés két szinten, két értelemben is aránytalan: filozófiai értelemben Szókratész erkölcsi és intellektuális fölénye is bebizonyosodik, de vádlói a városállam politikai tekintélyével képesek őt ítéletük révén életétől megfosztani.

Vajon szükségszerű kimenetele-e a filozófiai dialógusnak ez az egyensúlyvesztés, a kommunikáció félresiklása? S ennyiben helyes-e azoknak a döntése, akik földadják a törekvést a beszélgetésen keresztül végrehajtott filozofálásra, s átérnek a magánbeszédre?

Magánbeszéd: ez a 19. században született magyar kifejezés utalni tud arra a tényre, hogy az értekező próza műfajában megszűnik a filozófia közösségi művelése. Nyilvánvaló, hogy az első törés a közösségi és a magánbeszédként értett filozófia között az írásba foglalás művelete. A szóbeliség feltételezi legalább két beszélgetőpartner jelenlétét, míg az írott forma szükségszerűen „magános” műfaj – gondoljunk a középkori kódexmásoló szerzetesre. A kérdések és válaszok szóban pergőtűzet jelentenek – a leírás lassú és munkás művelet. Persze a gondolkodást is átalakítja a lejegyzés művelete. Több idő marad átgondolni a mondandót, nem kell rögtönözni. Talán elmélyültebbé válhat a gondolat. A kérdés azonban az, hogy nem marad-e írott formában is szükségszerű tartozéka a filozófiai beszédnek a kérdés és a válasz logikája, az a dialektikus logika, amely a filozófiai dialógust is mozgatja. Ha másként nem, olyan *soliloquy* formájában, mint amelyet az írott beszélgetés kora modern művésze, Lord Shaftesbury alkotott.

De ne szaladjunk előre. Szókratész beszélgetéseit tanítványai, elsősorban Platón és Xenophón írásaiból ismerjük. Vagyis már ekkor kialakult a filozófiában egy mester-tanítványi viszony, amely viszont feltételezte az iskolát mint filozófiai közösséget. Gondoljunk a platóni Akadémiára vagy Arisztotelész saját iskolájára, a Lúkeionra, amely már gazdag könyvtárral is rendelkezett, amelyben tanulmányozni lehetett korábbi gondolkodók munkásságát. De lényeges: a filozófia művelése továbbra is nyilvános fórumokon, iskolákban zajlott. Egy filozófiai álláspont melletti döntés egy életformához, egy közösséghez való csatlakozást is jelentett, legalábbis így értelmezi az antik görög filozófia interperszonális viszonyrendszerét Pierre Hadot.⁴ Ebben az értelemben a filozófia „közös munka és igazi életközösség” volt.⁵ Csak azok a gondolatok, amelyek „az eleven tanítás közben elhangzó, a megértés kedvéért való beszélgetésekben” születtek, azok tűntek képesnek arra, hogy az igazságot megközelítsék.⁶

■ Most idézzük fel, mit is jelentett a dialógus egy sajátos válfaja, a vita fogalma az antik görög filozófiai hagyományban! Platónnak összetett viszonya lehetett mesteréhez, Szókratészhez. Ám e viszonyt nem tette kifejezetté, abban az értelemben, hogy magát soha nem szerepeltette az általa írt, Szókratészt középpontba helyező dialógusokban. Kétségtelenül a hatása alatt állt, hisz különben nem lett volna egyetlen főhőse épp Szókratész, de e hatás természetéről nincsenek pontos ismereteink. Arisztotelésznek Platónhoz fűződő viszonya már valamivel jobban okadatolt, de e tekintetben is sok a bizonytalanság, hiszen nem állnak rendelkezésünkre olyan szövegek, s amennyire tudom, a hagyomány sem említ olyanokat, amelyekben Platón és Arisztotelész csakugyan szóba elegyedett volna egymással. Nem maradt ránk sem beszélgetés, sem dialógus, sem vita, sem levelezés kettejük részvételével. Ezért csak annyit tudunk mondani, hogy Szókratész mestere volt Platónnak, aki viszont Arisztotelész mestere volt. Mégis hajlunk rá, hogy úgy értsük, dialógusaiban Platón Szókratészt faggatta, és Arisztotelész is folyamatos dialógusban állt Platónnal, anélkül, hogy a másik ténylegesen meg tudott volna nyilvánulni.

Azt viszont nagyon is jól tudjuk, hogy Platón igen éles vitákat folytatott, többek között a szofistákkal, a rétorokkal és a költőkkel. Az *Államban* ő maga vallja be: „a filozófia és a költészet régóta ellenséges viszonyban vannak egymással”.⁷ Ugyanígy viaskodik Platón a retorika szellemiségével. Ezekben a vitákban azonban nem pusztán tényleges személyekkel kerül kapcsolatba Platón, hanem lényegében „átfogó vilásképekkel” harcol.⁸ A rétorok és a költők beszédmódjai ugyanis olyanfajta világviszonyulásokról árulkodtak, amelyek nem tűntek összeegyeztethetőnek Platón igazságközpontú filozófiafogalmával. A rétorok nyilvánvalóan a meggyőzést helyezték az előtérbe, ami őket jobban érdekelte az igazságnál is, míg a költők számára az volt fontos, amit ma esztétikai minőségnek neveznénk. Platón vitája ebben az értelemben vilásképek küzdelme volt.

A vitának a küzdelemhez, harchoz kapcsolódó mellékjelentése elég világos. Amilyen jók voltak a görögök a háborúskodásban – lásd erről Homérosz eposzainak beszámolóit –, olyan harcosok voltak vitakultúrájukban. Ha a filozófusok és egyéb intellektuális „hivatások” csoportokba verődve alakították ki saját álláspontjukat, s próbáltak teret foglalni a nyilvánosság fórumain, értelemszerű, hogy köztük versengés alakult ki. Bár a filozófia saját meghatározása szerint az igazság megragadására és kimondására törekedett, a filozófiai siker látható jele a városállam keretei között is az elfogadottság volt. Ezért a versengő alternatívák semlegesítése a filozófus számára is kulcskérdés volt, még akkor is, ha egyébként épp a *bios theoretikosz*, vagyis az elméletnek szentelt életet választotta.

Ebben az értelemben persze a görög filozófia története maga is frakciók, ez esetben iskolák közötti vita, küzdelem volt. A püthagoreusok és a sztoikusok, a platonisták és a szkeptikusok, az epikureusok és a cinikusok más-más életforma, más-más világlátás mellett kötelezték el magukat. Az iskolákba rendeződés eleve magával hozta, hogy az iskolák között is intellektuális versengés alakuljon ki a befolyásszerzés és a hatásgyakorlás céljával. A véleményvezérek tehát nemcsak saját népszerűségüket kívánták kivívni, hanem közösségüket is szolgálták ebben a rivalizálásban. Persze a tanítványok is sok esetben folytatták mestereik vitáit, s így a szembenállásoknak is történetük, hagyományuk keletkezett. Ezt a

vitakultúrát vették át a keresztény teológiai iskolák és aztán, ahogy látni fogjuk, a középkori egyetemek is.

A filozófiai vita és a görög demokrácia

■ Szókratész viszonya dialógusbéli beszélgetőtársaihoz, Platón viszonya a rétorokhoz és a költőkhöz nagyon látványosan képezte le azt a viszonyrendszert, amely az athéni városállamot politikai értelemben jellemezte. Szókratész nem véletlenül jelent meg gyakorta az agorán, ez a helyszín ugyanis épp az olyan beszélgetésekre, vitákra szolgált, amelyeket ő szokott kezdeményezni. Az agora, mint köztudott, piactér és ugyanakkor szentélykörzet, megszentelt terület is volt. Egyben a város politikai életének középpontja, ahol a polgárok megvitatták az aktuálpolitikai kérdéseket. Richard Sennett érdekesen ír a demokrácia tereiről.⁹ A népgyűlések helyszíne a Pnűxön található amfiteátrum volt – s ez rögtön összeköti képzeletünkben a közéleti vitát a színházzal. Ezen a vitahelyszínen vagy ötezer ember játszotta azt a szerepet, amit Platón szókratikus dialógusaiban mindössze néhány társszereplő: ők voltak a viták hallgatói, egyes esetekben címzettjei is. A népgyűlés mellett az agora szolgált az eltérő nézetek, vélemények, politikai felfogások ütköztetésére. Nagy, nyílt tér, amelyet számos épület ölelt körül, a város központjában: templomok és az oszlopsoros, fedett folyosókkal rendelkező vásáracsarnokok.

Az e helyszíneken folyó vita nem viszályt szült, mert (elvileg) soha nem a részérdeket szolgálta, hanem a közjó ügyét. Ahogy a formális népgyűlésen vagy a különböző bírói fórumokon, a polgár az agorán is szabadon, bár informálisan vitatta meg a város ügyeit – persze az elfogadott törvények (a nomosz inkább jogszokást jelöl) keretei között. Az agorán rendszeresen kibontakozó viták jelentőségét az adta, hogy a polgárok megérthették, hogy ugyanazon ügyről sokféle, egyaránt legitim módon lehet gondolkozni, s hogy ezekkel a nézetkülönbségekkel együtt lehet élni. Ahogy Sennett fogalmaz: „A főtér felkészíti az embereket a vitára; a színház vizuálisan fegyelmezi a vitaközösködést.”¹⁰

Azok, akik leghatékonyabban tudták a közösséget meggyőzni, kiemelt szerepre tettek szert. Gondoljunk Periklészre: azáltal, hogy személyes karizmájával képes volt a meghatározó többséget maga mögé állítani, kiemelkedett kortársai közül, s aktív szerepvállalása idején meghatározta Athén életét. Ebben az értelemben valami hasonlóra vállalkozott a filozófus mint a politikai vezető: érveket meggyőzni, maga mellé állítani a hallgatóságát s így gyakorolni kivételes befolyást arra a szellemi közegre, amelyben tevékenykedett. Platónnak láthatólag fejtörést okozott, hogy a retorika és a költészet meggyőző ereje olykor sokszorta nagyobb, mint a racionális érveké és a logikáé. Másfelől érdemes azt is végiggondolnunk, hogy míg a politikai vezető tekintélyét sok tekintetben épp hivatala, hatalma adja, a szellemi vezér ilyesmivel (ebben a korban) nem rendelkezett, mindaddig, amíg nem sikerült kivívnia hallgatósága elismerését. Persze az iskolaalapítást lehet intézményalapításként is tekinteni, s ezzel a szellemi befolyásnyerés rögtön „politikai” kérdéssé válik, amennyiben egy közösség életét meghatározza. De vajon miben áll a filozófia igazi befolyása, amiért érdemes lenne vitatkozni és küzdeni? A szellemi befolyást már e korban is úgy kellett tekinteni, mint a kulturális mémek továbbadására vonatkozó igyekezetet? De vajon az athéni polgár képes volt-e oly módon követni a filozófiai vitákat, mint a politikai vagy a jogi vitákat? Más szóval: kikből állt Platón küzdelmei-

nek igazi közönsége: a kortársi közösség vagy a filozófiai utókor tagjai voltak-e többségben köztük?

A filozófiai gondolkodás kontroverziális szerkezete

■ De nem csupán a közösségi elismerés mozgatója Platón vitafofalmát, ahogy nem a népszerűség volt a célja Szókratésznek sem – úgy tűnik, még a politikai filozófiában sem. Valószínűbbnek tűnik az a feltételezés a dialógusra és a vitára való nyitottságukra vonatkozólag, hogy a filozófiai problémák természete készítette őket dialógusra. A filozófiai kérdésekkel való szembesülés ugyanis szűkszerűen a kérdés és válasz logikájára épül. Másképpen a megkülönböztetésre, a választásra. Megint másképpen, a dialektikára. Xenophón utal arra a *Memorabiliában*, hogy Szókratész hogyan jellemezte a „beszélgetés művészetét”: „a kérdés és a válaszadás neve onnan ered, hogy a beszélgetésre összegyűltek közösen meghányva-vetve választják szét fajtánként a dolgokat... ettől válnak a férfiak kiválónak, a vezetésre legméltóbbak és a legkiválóbb vitapartnerre”.¹¹ Csakugyan ma is azt gondoljuk, a dolgok ilyenét szétválogatása jóra és rosszra, igazra és hamisra, szépre és csúfra a filozófiai gondolkodás feladata. Márpedig egy dolog megítélésében a pró és a kontra érvek ütköztetése igazít el. Az egymással ütköző érvek szembesítése nem más, mint belső dialógus, esetleg bennünk zajló vita. Ahogy a Vendég fogalmaz *A szofistában*: „Nemde a gondolat és a beszéd azonos; csak hogy az egyik a léleknek bent, önmagával folytatott hangtalan beszélgetése: s ez az, amit gondolkodásnak nevezünk.”¹²

A platóni dialógus egy kiinduló állítástól vezet el gyakran igencsak tekervényes, ágas-bogas úton, útvesztőkön keresztül valamifajta következtetésig. Ugyanígy vezet el bennünket a filozófiai gondolkodás folyamata egy dilemmától valamely belátásig. Ahogy Szókratész is eldöntendő kérdések egymásra épülő során át vezette el beszélgetőtársait (és bennünket, olvasókat is) a megalapozatlan vélekedések ellentmondásainak belátásáig, ugyanezt végzi el a filozófiai gondolkodás a belső monológ révén, a nyugati filozófiai gondolkodás önképe szerint.

A platóni dialektika feladata, hogy a dialógus szereplői és az olvasók is képessé váljanak a gondolatok adok-kapokja révén valamely irányba elmozdulni, sőt valamely irányba haladni is. Platón külsővé tette azt, ami a gondolkodó ember tudatában lezajlik, s ennek révén vezette rá olvasóit saját gondolkodásuk felülvizsgálatára, álláspontjuk belső megkérdőjelezésére, s ezáltal érte el gondolkodásuk kifinomultabbá válását. Ennek fontos feltétele volt, hogy Szókratész képes legyen fenntartani a beszélgetést. El kellett kerülnie, hogy a beszélgetőpartnerek ellene vagy egymás ellen forduljanak, hogy az eszmecsere megszakadjon. Ugyanígy: az emberi belsőben zajló fiktív beszélgetésnek sem szabad megakadnia, lefagynia, s nem szabad olyan belső ellentétnek támadnia, amely megakadályozza a továbblépést, a gondolatmenet folytatását. A filozófiai gondolkodás kontroverziális szerkezete nem vezethet a gondolkodó belső megosztottságához, az érvek oda-vissza játéka nem vezethet végtelen regresszushoz. A Platón szerint kívánatos dialektika lényege, hogy a kérdés és a válasz logikailag egymásba kapcsolódjon, egymásra épüljön, a gondolkodás ne váljon egy helyben toporgóvá. A gondolkodás mint belső dialógus addig tekinthető eredményesnek, amíg a kérdés és a válasz nem egymást kioltó, hanem egymással együttműködő.

A középkori egyetem vitakultúrája

■ A középkori egyetem sokat tanult az antik görög filozófiai iskolák tanítási módszeréből, hiszen már a rómaiak is a görögöket tekintették a filozófia mestereinek. Ugyanakkor a középkori egyetem alapvetően a keresztény vallás képzésművészetén alapult, s mint ilyen az egyházi klérus hagyományos képzésére épült rá. Elsődleges célja a teológia, a jog és az orvostudomány oktatása volt.¹³ A filozófiai oktatás csak később vált meghatározó elemévé, ám ekkor a tudományok egészére felkészítő, általános *studium*ként szerepelt.

A középkori filozófia a gondolkodás módszerességére tanított, ez volt a skolasztika. A módszer alapját az arisztotelianus dialektika adta. Ennek oktatási szempontból legfontosabb eleme a *quaestiones disputatae*, a témák megvitatása. Ahogy azt Szent Tamás *Summája* is megőrizte, a filozófia hagyományos témáit részkérdésekre osztották, s az azokkal kapcsolatos állításokat tették vita tárgyává a középkori skolasztika mesterei. Egy-egy részkérdés kibontása során először az ellenérveket vették sorra, majd a mellette szóló érvek következtek, végül a professzor saját álláspontja s az azokból levonható további következtetések jöttek. E megoldás alapját az a vélelem adta, hogy a gondolkodási folyamat rekonstrukciója révén a filozófia könnyebben taníthatóvá válik.

De a középkori akadémiai kultúrában a disputa, a tudományos és filozófiai álláspontok ütköztetése a színpadon is megjelent, más szóval megtestesült. Arra dramatizált eseményre, amelyet az egyetemi disputáció jelentett, a pedagógiai szakirodalom Raffaello két freskóját hozza például, a *Stanza della Segnatura* eredetileg könyvtár céljára épülő terméből. Az egyik a filozófiát ábrázolja, s hagyományos címe *Az athéni iskola*. Két főalakja pedig vélhetően Platon és Arisztotelész, akik egymással vitatkozva közelítenek a néző felé. A másik kép a teológia megjelenítésére szolgál, s ennek már a címe is *Disputa*, a keresztény vallás (másként az Oltáriszentség) diadala. A két képet így jellemzi a neveléstörténész: „E képeken ott állanak a tudomány nagy mesterei: Plato és Aristoteles, s amit ábrázolnak, az az egyetemnek és az atheni iskolának is a legfőbb módszere: a disputa.”¹⁴

A középkori egyetemeken a vita egyfajta per formáját öltötte: az egyik tudós megfogalmazott egy tézist, s szembenézett egy vagy több opponens, ellenfél ellenvéleményével, majd igyekezett megválaszolni azok ellenvetéseit. A vita általában az egyetem, sőt sokszor a város nyilvánossága előtt zajlott, s tekintélyes tudósok voltak a bírái a tudományos „eszmecserének”, intellektuális lovagi tornának. Bár a vita sokszor vált hevesse és indulatosá, a dramatizált ütközet elképzelésének az a meggyőződés volt az alapja, hogy az igazság az érvek összecsapásából derülhet ki. Bár az ütközetben legtöbbször volt győztes és vesztes is, hiszen az igazság a kor meggyőződése szerint egy és oszthatatlan volt, a végső győztes mindig az iskola maradt, amelynek hírnevét öregbíti, ha falai között jeles tudósok mérték össze tudásukat. Másrészt a korabeli tudományeszmény is így erősödött, e szerint ugyanis a tudósok vitáin keresztül vezette a tudomány a hallgatóságot közelebb az igazsághoz és azon keresztül Istenhez. A hit és a tudás ugyanis nem egymás ellentétei voltak, hanem egymás támogatói.¹⁵

A kora modern városállamok retorikai kultúrája

■ A Platon által támadott retorika tudománya is tovább élt a keresztény korszakban is. Sőt újabb virágkora jött el a reneszánsz Itália városállamaiban. A város-

állam sok tekintetben hasonló volt az antik görög poliszhoz és a republikánus Rómához. Az olaszok körében az erénypolitikát pártfogoló humanizmus tette ismét nélkülözhetetlenné a nyilvános beszéd azon művészetét, amelyet Európa megörökölt a görög városállamoktól. A kialakuló retorikai kultúra nem nagy filozófiai teljesítményeket hozott, hanem egy olyan virágzó közösségi életet és kultúrát, amelynek része volt egyfelől a reálpolitika brutális érvényesítése, másfelől azonban igencsak árnyalt és szofisztikált módszereket hozott a polgárok tevékeny politikai részvételének támogatására. A humanisták ennyiben nem egyszerű szofisták voltak, akik egy szűk oligarchikus vezetés érdekeinek alátámasztására dolgoztak ki politikai ideológiát, hanem olyan politikai reformerek, akik valóban a közjó érdekében javasoltak reformokat, és a vezetőkkel kapcsolatosan igencsak határozott morális követelményeket fogalmaztak meg.

A humanisták által kidolgozott politikai és nevelési program átfogó bemutatását James Hankinsnek köszönhetjük, aki *Virtue Politics* című nagy művében egyszerre részletező és összefoglaló narratívát alkotott a korszakról és gondolkodásmódjáról.¹⁶ Nem feladatunk itt kifejteni, hogyan árnyalja a kortárs republikanizmus Skinner és Pettit által képviselt változatát Hankins történeti rekonstrukciója. Számunkra az az érdekes, hogy miként jelenik meg a közéleti vita ebben az urbánus politikai környezetben, és milyen filozófiai argumentációra támaszkodik.

Hankins érvelése szerint a Coluccio Salutati és tanítványa, Leonardo Bruni tanult humanista firenzei jegyzők által kidolgozott elképzelés lényege az volt, hogy egy politikai közösség (amit ők az antik római hagyományoknak megfelelően *respublicának* neveztek) akkor tud virágzó módon működni, ha polgárai minden tőlük telhetőt megtesznek a közjó érdekében. A Petrarccal élénk levelezésben álló Salutati éppúgy megvolt győződve a humanista kultúra emberformáló hatásáról, mint tanítványa, a már görögül is tanult Bruni, akinek a korszak Arisztotelész *Politikájának* legnépszerűbb fordítását is köszönhette. Mindketten úgy látták, hogy városuk virágzását akkor szolgálják leghatékonyabban, ha biztosítják azt, hogy a kultúra elvégezhesse karakterformáló hivatását. Csakúgy, mint római hősük, Cicero, ők is úgy látták, hogy kötelességük politikai tapasztalataik írásos terjesztése, és ezzel hozzájárultak egy olyan nyilvános diskurzus kialakulásához, amely a jó kormányzás feltételeiről folyt. Ez azért nem okozott számukra gondot, mert már a város ügyeinek szóbeli és írásbeli intézése során is számos esetben kellett vitában megvédeniük álláspontjukat, s így gazdag érvelési arzenállal rendelkeztek. A humanisták széles körű levelezést folytattak egymással, s baráti beszélgetéseken vitatták meg az őket foglalkoztató filozófiai, esztétikai, politikai és morális kérdéseket. Készek voltak az éles közéleti vitákra is, mivel úgy tartották, viták révén tisztázhatók a vitatott kérdések. Ráadásul az érvek ütköztetése, a vélemények és eszmék cseréje révén a mindnyájunkban bennünk rejlő társulási hajlam csiszoltabbá tehető, s így, ahogy azt a sienai Francesco Patrizi kifejtette, a műveltség és a lelki kifinomultság révén a természetes társiaság egyenesen a *humanitas* erényévé válhat.¹⁷

Am az erénypolitika fontos feltétele az, hogy – amint Cicero kívánta – konszenzus legyen a város ügyeit intézők között az alapvető kérdéseket illetően. Csak ez fogja lehetővé tenni a tudatos engedelmisséget és az erőszakmentes kormányzást. Cicero például *A feltalálásról* írt munkájában írt arról, hogy a szónok képes rávenni az erős embert arra, hogy alávesse magát az igazságosság elveinek, s elfogadja a közjó érvényesülését. Ennyiben a nyilvános vita a közmeg-

egyezés feltételeként jelent meg a római és később az itáliai városállamok retorikaelméletében és politikai gyakorlatában is. A firenzei és más itáliai humanisták komolyan vették a közéleti retorika jelentőségét s így a szónok szerepét a közélet formálásában és a politikai erények terjesztésében.

A filozófia – mint saját vitáinak története

■ Ahogy a városállam ügyeinek intézésében fontosak voltak a közgyűlésben és a tanácsokban lefolytatott viták, úgy vált egyre jelentősebbé a kora modern korokban az államok életében is a parlamenti vita. Ugyancsak ezzel párhuzamosan jelent meg Baconnál és Descartes-nál az az új tudomány- és filozófiafogalom, amely szintén fontos feltételül szabta a vitathatóságot, vagyis, Popper későbbi szakszavával, a falszifikációt. E tekintetben az új tudományoknak is fontos részét alkották azok a tudományos viták, amelyek egy-egy vitatott kérdés tisztázására szolgáltak, s melyek hozzájárultak a tudomány előrelépéséhez, váltság helyzetekben pedig áttörésekhez, radikális paradigmaváltásokhoz vezettek, ahogy ezt meggyőzően mutatta be Thomas Kuhn *A tudományos forradalmak szerkezetében*. Ennyiben a modernitás magát mind politikai, mind ismeretelméleti-tudományfilozófiai szempontból vitakultúráként határozta meg, ahogy erre például Habermas utalt.

Miben különbözik akkor a filozófia a politikától és a modern természettudományoktól, módszertanát, önképét tekintve?¹⁸ Ami a politikai gondolkodást illeti, a cambridge-i eszmetörténetírás és Koselleck egyszerre hívta fel a figyelmet arra, hogy a politikai gondolkodásban nagyon ritkán találunk örök, változatlan kérdéseket, hiszen a politika mindig egy adott helyzetben bontakozik ki, ennek megfelelően a politikai gondolkodás is ehhez a helyzethez kötődik. Herbert Butterfield elvetette azt a fajta történetírást, amely a később bekövetkezők alapján kívánta rekonstruálni a múltat, a múltból a jövő felé mutató szálakat keresve. A tudománytörténetet viszont épp egy ilyenfajta progresszivitás mozgatja: a tudósok egymást követő nemzedékei egymás vállára felkapaszkodva járulnak hozzá tudományáguk további előbbrehaladásához. A viták célja az, hogy kihulljon a rostán a tévhit, a hibás, ellentmondásos elmélet, s világról alkotott tudásunk mind részletesebb és mind pontosabb legyen.

A filozófiában, úgy tűnik, nincs ilyenfajta előbbre lépés. Tózsér János nemrég megjelent művében joggal állapítja meg: „A filozófia nem vezet el bennünket igazságok megismeréséhez”, s joggal teszi fel a kérdést: „De ha így van, mégis mi értelme filozófiát művelni?”¹⁹

Nos a filozófiatörténet csakugyan nem egy egyenes vonalon vezető út, mely a tudatlanságtól vezet el az igazsághoz. Sokkal inkább egy olyan történet, mely maga is filozófiai reflexió tárgyává tehető. Erre ad példát magyar nyelven Varga Péter András izgalmas kísérlete, mely *Mi a filozófiatörténet?* címmel jelent meg.²⁰ Varga Péter András részben Tózsérral vitatkozva, részben a közelmúltban zajló Tengelyi–Mezei vitát felelevenítve tesz kísérletet a filozófiatörténet-filozófia diszciplínájának feltételezésére. Mi más is lehetne ez a diszciplína, mint az egymással vitatkozó vagy csak dialogizáló szerzők egymás közötti viszonyára vonatkozó elméletek áttekintése, Hegeltől a kortárs fenomenológiáig. Persze Varga kísérlete annyiban maga is színpadra állítja elmélet és történet, egyidejűség és egymásra következés, vita és egymásra épülés paradoxitását, hogy a filozófiatörténet autonóm filozófiaként való kikiáltásának programját maga is filozófiatörténetként írja meg.

A filozófia saját magára vonatkozó reflexiója tehát szerves része a filozófiai tevékenységnek. Ahogy Platón Szókratész „bábáskodva” tanító módszerének rekonstruálása révén fejtette ki saját filozófiáját, ugyanúgy Arisztotelész is sok tekintetben Platónhoz viszonyítva fejtette ki saját filozófiai pozícióját. De ugyanígy Heidegger is a Szókratész–Platón–Arisztotelész viszonylatrendszerrel felhasználva kereste saját helyét, s nemcsak a filozófiatörténetben, hanem a tételes filozófiában is. A filozófia tehát nem valahonnét valahová elvezető út, hanem egy olyan tér, ahol minden egyes szereplő megpróbálja a saját helyét a többiekhez fűződő viszonyain keresztül meghatározni. Ebben az értelemben a filozófiatörténet helyett beszélhetnénk egyfajta „filozófiai tér”-képről is, amely megadja az egyes szereplők koordinátáit és egymáshoz fűződő viszonyait is egy két- vagy háromdimenziós modell segítségével. De ugyanezt a kapcsolatrendszert a hermeneutika s azon belül talán a legismertebb módon Gadamer a szerzők közötti párbeszéd, beszélgetések sorozataként ábrázolta, például az *Igazság és módszer*-ben.²¹ S ugyanígy Fehér M. István is úgy beszél a filozófusok közötti beszélgetésekről és vitákról, mint amelyek szervezik a filozófiai kánont, és segítenek az egyes szerzők értelmezésében.²²

A filozófia szereplőit a múlt és a jövő felől őket érő kihívások és az ezekre épített belátásaik alapján tekinthetjük radikálisan egyidejű szerzőknek is, abban az értelemben, hogy az egyes szerzőknek, csoportjaiknak és szövegeiknek folyamatosan helyt kell állniuk a korábbi és későbbi szerzők felől érkező értelmezési kihívásoknak, és válaszolniuk kell az aktuális megszólításokra.

Beszélgetés, vita, kultúrháború

■ Ha a filozófia a szerzők folyamatos párbeszéde, ugyanez igaz valamilyen értelemben a kultúra többi megnyilvánulási formáira is. A költők ugyanígy szóba állnak egymással, a képeket egymásra vonatkoztatva értelmezik, s az építészettörténet során az építészeti motívumok is vissza-visszatérnek. De ide sorolhatjuk a divat jelenségét is – a későbbi korok divathullámai korábbi hullámokra ülnek fel újra. A kultúra tehát nem úgy működik, mint a tudomány, amely meghaladja korábbi korok eredményeit, hanem megőrzi őket, s együtt él velük. A kultúra mint értelemegész ebben az értelemben nem egyedi művek sorozata, hanem vonzások és választások sajátos együttállása, Goethével szólva.

Ezért a jelen kultúrája szempontjából kulcsfontosságú, hogy minél gazdagabb repertoárját őrizzük meg a múlt kulturális kincseinek, mégpedig ne csak halott tárgyként, hanem – egy pillanatra figyelmen kívül hagyva dialógus és vita különbségeit – vitaképes dialóguspartnereként. Ebben az értelemben a dialógusalapú kultúraértelmezés a kulturális konzervativizmus melletti erős érv. De van itt még egy szempont, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni. Számomra kulcsfontosságúnak tűnik a választóvonal a kulturális vita és a kultúrháború között. Vagyis az, hogy hol válik a másik véleményével való szembefordulás ellenségesé vagy agresszívvé. Persze a legtöbb kultúrában vannak tabuk – olyan témák, amelyek nyilvános térben nem vitathatók. De e tabuk jórészt a vallás és a hatalom központjaihoz kötődnek. A bajt az jelenti, ha a mindennapi kultúra, amely az emberek hétköznapi viselkedését, gondolkodását és érzelmvilágát érinti, válik kulturális háború frontvonalává.

Másképpen szólva nem beszélhetünk ott vitáról, ahol hiányzik a vitapartnerek között a vitaképességet jelentő közös alap. Egy politikai közösségben éppúgy

szükség van erre, mint egy tudományos közösség esetében. A nyugati világban zajló kultúrháború annak a jele, hogy e diskurzustérben megszűnt a közös alap. De mi a helyzet a filozófia terrénumán belül? A jelek itt sem biztatóak: a kontinentális és az analitikus filozófia nyelve között például nehéz megteremteni az átjárást. Az esélyt az jelentheti, ha a filozófia maga továbbra is fontosnak találja saját történetét, és továbbra is feladatának tekinti az elődökkel folytatott diskurzust. Hogy ennek milyen intézményes, morális és kulturális feltételei vannak, annak vizsgálata túlmutat a jelen dolgozat lehetőségein.

■ JEGYZETEK

1. Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*. (Ford. Neumer Katalin) Európa, Bp., 1989. 162. A Wittgenstein–Popper epizódra Schöpflin György emlékeztetett egy Twitter-üzenetben.
2. Nicholas Denyer: *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle, a review of Jakob Leth Fink (ed.), The Development of Dialectic from Plato to Aristotle, Cambridge University Press, 2012*. Notre Dame Philosophical Reviews 2014. 03. 09. <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-development-of-dialectic-from-plato-to-aristotle>
3. Platón: *Theaitétosz*. (Ford. Kárpáty Csilla) In: *Platón összes művei*. II. Európa, Bp., 1984. 149a. Szókratész mondása persze magára a bábáskodás mesterségére vonatkozik, s csak én alkalmazom most a filozófia művelésére mint olyanra.
4. Pierre Hadot: *A filozófia mint életmód*. In: *Uő: A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. (Ford. és utószó Cseke Ákos) Kairosz, Bp., 2010. 263–278.
5. Platón: *Hetedik levél*. (Ford. Faragó László) In: *Platón összes művei*. III. 341c–d.
6. Platón: *Phaidrosz*. (Ford. Kövendi Dénes) In: *Platón összes művei*. II. 278a.
7. Platón: *Állam*. (Ford. Szabó Miklós) In: *Platón összes művei*. II. 607b 5–6.
8. Charles L. Griswold: *Plato on Rhetoric and Poetry*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/plato-rhetoric/>
9. Richard Sennett: *Spaces of Democracy. The 1998 Raoul Wallenberg Lecture*. The University of Michigan College of Architecture and Urban Planning, Ann Arbor, Michigan, 1998. (A továbbiakban Sennett 1998.)
10. Sennett 1998. 21.
11. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. (Ford. Németh György) In: Xenophón: *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Bp., 2003. 105–244. 4.5.12. Az idézetre Katarzyna Jazdzewska utal: *From Dialogos to Dialogue: The Use of the Term from Plato to the Second Century CE*. Greek, Roman, and Byzantine Studies 54. 2014. 17–36. 23.
12. Platón: *A szofista*. (Ford. Kövesdi Dénes) In: *Platón összes művei*. III. 263e.
13. Weszely Ödön: *Az egyetem eszméje és típusai. Rektori székfoglaló előadás*. Minerva 1929. 4–7. sz. 125–171. (A továbbiakban Weszely 1929.)
14. Weszely 1929.
15. Lásd erről Szent II. János Pál pápa *Fides et Ratio* című pápai enciklikáját (1998).
16. James Hankins: *Virtue Politics, Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2019. (A továbbiakban Hankins 2019.)
17. Francesco Patrizi: *De regno* (1531). 8.17–19. Utal rá Hankins 2019. 626. n111. *A humanitas erényéről* részletesebben lásd Christian Högel: *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*. National Taiwan University Press, Taipei, 2015.
18. A filozófiát, a politikát és a tudományt sajátos gondolkodásmódként, megismerési módként, szólamként és tevékenységi formaként különítette el egymástól Michael Oakeshott, például *Experience and Its Modes* (1933) című korai és *On Human Conduct* (1975) című kései munkájában.
19. Tózsér János: *Az igazság pillanatai*. Pesti Kalligram, Bp., 2018.
20. Varga Péter András: *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, Bp., 2020.
21. Lásd az *Igazság és módszer*ben elsősorban az autoritás, a klasszikus, a hagyomány és a hatástörténet fogalmára vonatkozó elemzéseket.
22. Fehér M. István: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. I. L'Harmattan, Bp., 2020. Lásd ezen belül például a 6. fejezetet: *Filozófia és hermeneutika – tudomány és beszélgetés, valamint az egész III rész: Filozófusok vitái, disputái – hermeneutika és „vitaelmélet”*. Lásd továbbá a következő két, egymással is beszélgető válogatott tanulmánykötetet: *„Szót érteni egymással”. Hermeneutika, tanulmányok, dialógus*. Szerk. Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós, Olay Csaba. L'Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Bp., 2013. és *„Vitában egymással”. Filozófusok disputái, kontroverziái*. Szerk. Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós. L'Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, Bp., 2015.