

Bacsó Béla

## Retorika mint hermeneutika

### Heidegger Arisztotelész-olvasatához

„...elvéteni a célt könnyű, ám eltalálni nehéz...”  
Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika* 1106b.

Ismert tény, hogy Heidegger a húszas évek első felében több előadást is szentelt Arisztotelész műveinek. A *retorika* jelentőségének felismerését és elemzését illetően kiemelkedik közülük az 1924 nyarán tartott és 2002-ben közzétett szöveg, amely *Az arisztotelészi filozófia alapfogalmai* címet viseli (HEIDEGGER 2002). Az előadás nem pusztán a későbbi *Lét és idő* affektustanát világította meg, hanem érthetővé tette számos tanítvány további fáradozását, akik éppen Heideggert hallgatva és követve fordultak a *retorikai-nyelvi, azaz a pátosz-logosz* tematizáció felé. Szerencsés egybeesés, hogy Josef Könignek egy, a retorikát elemző 1944-es előadása egy időben jelent meg a fent említett szöveggel (KÖNIG 2002). König Marburgban megismerkedett Heidegger antik filozófia értelmezésével, és ennek hatása figyelhető meg a húsz évvel később tartott előadásán. De éppígy említhetjük és ide sorolhatjuk Gadamer kései megnyilatkozásait is egy Jean Grondinnel folytatott beszélgetésből, amelyben elkülönítette a tudományt – amely a görögök számára a matematikát jelentette – mindattól, ami *tapasztalati világunkat képezi, s aminek a helyét a nyelviség és retorika határtalan körébe utalta* (vö. GADAMER 1997, 287). Hibának tekintette a beszélgetésben a retorika szitokszóvá válását, sőt odáig ment, hogy a szellemtudományok egész körét a régi értelemben vett retorika alá kívánta vonni, hiszen itt csupán *hihető kijelentésekről van szó*. Mint fogalmazta: *aminek igazként kell érvényesülnie, annak a hihetőt kell céloznia*. Grondin egy nem sokkal a Gadamerrel folytatott interjú után készült írásában már arról beszélt, hogy Gadamer hermeneutikája *úton volt a retorika felé*: „Gadamer fő műve [...] útban volt a retorika egyetememes koncepciója felé, anélkül azonban, hogy ezt részleteiben kifejtette volna; 1960-ban még csak a nyelviség egyetemességének mint bizonyos mértékben a filozófia *prelogikus témájának* az újrafelfedezéséről volt szó. Gadamer egész munkássága így a retorikához vezető útként volna értelmezhető, ahonnan a hermeneutikai univerzalitási igény is megragadható.” (GRONDIN 2000, 207; ill. 2000, 62. Kiemelés tőlem – B. B.)

Persze fogalmazhatunk úgy, hogy Gadamer soha sem feledte Heidegger korai Arisztotelész-előadásainak a hermeneutikát érintő jelentőségét. Ezért lett volna szerencsés Grondinnel vizsgálni Leo Strauss Hobbess-elemzését, annak kitekintését az arisztotelészi retorikára, vagy Walter Bröcker Arisztotelész-könyvét, vagy éppen Wolfgang Wieland Gadamer és Löwith vezetése mellett készült habilitációs művének a nyelvfelfogását, amely kétségtelenül magán viseli a heideggeri hatást (WIELAND 1962). Annyiban igaz van Grondinnel, hogy Gadamer kései művében megfigyelhető az erre a korán elsajátított hagyományra történő visszairányulás – említhetjük Gadamer *Nikomakhoszi Ethika*-fordítását és -értelmezését –, a retorika és viszonylagosság összekap-

csolása, vagyis *a nyelvre utalt emberi egzisztencia folytán ismerteti fel, hogy a véges lény számára nincs abszolút tudás* (vö. GADAMER 1997). Ez hermeneutikájának alapvető felismerése. Az *Igazság és módszerben* persze elemzi Arisztotelész hermeneutikai aktualitását, ahol nem csak a *phronesisz* jelentőségét emeli ki, hanem éppen arra a legfőbb sajátosságra utal, hogy az ember nem általában tud, hanem midőn tudja, hogy *mi az, azt is tudja, hogy miként* viszonyulhat hozzá. Tudás ez, „ein Wissen vom Jeweiligen” (vö. GADAMER 1975, 305; ill. 1984, 227), vagyis a *mindenkoriról való tudásban* – ami éppen hogy nem abszolút – éppen a *mindenkori az, ami* látni engedi a helyest, ezért mondja ugyanitt, hogy a szenvedély éppen azt nem engedi látni, ami helyes, hiszen elfordul a tárgytól. A retorikai szempont itt is érvényesül kimondatlanul, hiszen az, akit nem csak a szenvedély vagy a hozzá intézett ilyen jellegű beszéd vezérel, az *képes a megfontolásra, és ennek folytán érti azt, ami az adott helyzetben mindenkor megértésre vár.*

Tulajdonképpen a *logikait megelőző vagy prelogikai dimenzió visszahozatala*, mint erre Grondin megfogalmazása már utalt, vezeti vissza Heideggert a szó és dolog, a beszéd és annak tárgya közti szüntelen *mozgáshoz*, vagyis marburgi előadásainak kedvenc fordulata szerint, a pusztá „Wortwissen”<sup>1</sup> destrukciójához. A tudni *mit* a szó által csak akkor lehetséges, ha a tárgy állandóan kényszerítően visszavet ahhoz, *amiről szó van.* A *logosz* nem szó-ismeretre törő logikája éppen a nem definitorikus és nem is definiálható irányában nyitja meg a gondolkodást, azaz a *logosz* logikája a fogalmivá zárulás és fogalomban rögzülés ellenében működik. Az előadás elején Heidegger azt a kitüntetett létmódot vizsgálja, hogy az ember mint *nyelvvél bíró lény* éppen a *logosz* által határol be valamit és ezen keresztül *szól valamiről*, s ekkor a *mindenkit szólítva* azt igyekszik mondani, ahogy az van. Vagyis a *logosz* nem pusztán hangot adás valaminek, hanem annak a legfőbb emberi képességnek a megvalósulása, hogy *arról szóljunk, ami van, azáltal, hogy azt mástól és egyéb létmódotól elhatároljuk.* „A *logosz* mint *horizmosz* a létezőt lényege szerint (*ouszia*) szólítja, vagyis úgy, ahogy az jelen van.” (HEIDEGGER 2002, 18.) Az ehhez a részhez készített kiegészítő szövegben Heidegger még inkább kiemeli, a *horizmosz: logosz ousziasz*, vagyis a létezőt létében igyekszik behatárolni, *határoltságát*, azaz kész mivoltát magán ezen a létezőn kívánja felmutatni (vö. HEIDEGGER 2002, 340–341). Ekkor a szóban forgó dolog éppen attól meghatározott, hogy *mint így levő és így tapasztalt van*, vagyis ami definitorikusnak tűnik, pusztán annyiban az, amennyiben nincs, mi ellene szóljon, azaz lényege szerint mindenkor csak időlegesen az. Heidegger az *Analytica posteriora* 2. könyvének 3. fejezetére is utalt, ahol valami lényege szerint mondható, még nem feltétlenül az is, nem hozható ugyanis minden érv *egyidejűleg* elő, s nem lehet valamit meghatározni, aminek egyedüli példánya ön maga, illetve ami valamit véletlenül tüntet ki. Itt teszi Arisztotelész nyilvánvalóvá, hogy más, ha valaminek az általános lényegét *tulajdonít-*

<sup>1</sup> Heidegger *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923–1924) című, első marburgi előadásában – meg kell jegyezni, hogy itt Husserl *Logische Untersuchungen* című művét Arisztotelésszel összekapcsolva jelöli ki a *logosz* logikájának feladatát – a következőképpen fogalmazott: „[...] utat találni a dologhoz, előredolgozni magunkat a változni képes dologhoz, keresztüljutva a pusztá szó-ismereten, egészen a dologig elhatolni” (vö. HEIDEGGER 1994, 50). Volpi figyelemre méltó elemzését nyújtotta a Husserl–Arisztotelész kettős hatásnak Heidegger korai művei kapcsán, s felsorolta azokat a műveket is, amelyeken kimutatható Heidegger előadásainak nyoma. Volpi összegzésében kimondta, hogy éppen a *kijelentés-elméleten nyugvó igazság-koncepciót váltja fel az Arisztotelész-olvasatban egy ontológiailag releváns igazságfenoménnel* (aletheuein), *valamint a jelenvaló lét felfedő viszonyulása folytán egy szubjektum-elméletileg nem megterhelt fenomenológia felé tájékozódik* (VOLPI 1984).

juk és más, ha arra hozunk általánosan elfogadott érveket, hogy az *így* van (Arisztotelész: *Második analitika* 91a).<sup>2</sup> Valamint a *Metafizika* 7. könyve alapján mutatta meg, hogy ami definitorikus jelentésre tesz szert, már nem pusztán az enyém, hanem *mint így rögzített*, éppen hogy közös (*koina*), s mint ilyen pusztán ahhoz kapcsolódik, amit mondtak róla, s nem pedig a dologhoz. Arisztotelész itt egyértelművé teszi, hogy a fogalom kifejezésre jut, azaz ráutalt a kifejezésre, aki azonban definiál, nemcsak egy kifejezést képez, hiszen ez mint ilyen ismeretlen lenne, s a meglévő kifejezések mindenki számára közösek, hanem a másik számára úgy kell, hogy jelentkezzenek, mint definíciók (Arisztotelész: *Metafizika* 1040a 11). Mi más ez, mint éppen a szavak által ismertnek mondott tudás (*Wortwissen*), amely már semmi másra nem épít és építhet, mint amit eddig mondtak róla. Ez azonban minden ismeret előfeltétele, a kérdés csak az, hogy megmaradunk-e ennél, vagy képesek vagyunk – éppen az általánosan elfogadottak és mondottak körén túl – arra is rájönni, hogy valami miért az. Mint Kurt von Fritz kiemelte, Arisztotelész figyelmeztet rá, nem elég tudni azt, hogy mi az, hanem azt is fel kell ismerni, hogy miért az, s hogy miből eredt (FRITZ 1964, 48).

Heidegger az *ouszia* sokértelműségét értelmezve végső soron kijelenti, hogy éppen itt mutatkozik meg Arisztotelész *ösztone a dolog iránt, úgy is mondhatjuk, a dolog mindenkori léte iránt*, egyfajta érzék, ami a dolog viszonylatában fellépő ismerethiányt (*aus Mangel an Sachkenntnis*, vö. HEIDEGGER 2002, 22 skk.) éppen a dolog változni képes *léte felől* engedi érteni. Ezzel nyitja meg Arisztotelész azt a fundamentális vizsgálatot, ami az *ousziában* azt ismeri fel, ami sohasem örökre, ám mindig valamiként jelenlevő, azaz egy *létezőt léte hogyanjában*, így tehát az, ahogyan van, az mindig együtt-elgondolt a létezővel. Ez a létezővel *együtt-gondolt miként mindig valahogyan tematizálja azt, ahogyan a létező mindenkor van*. Heidegger tehát a *logosz ousziasz* (1028b 2) értelmezését arra futtatja ki, hogy a létező mindenkor már valamiként *van*, amit mint birtokon belül levőt (*pragmata*, azaz a létező, amivel állandóan dolgunk van, *kremata*, ami így és így kezelt) figyelemre se méltatunk, vagy éppen annak felismerésére kényszerít, hogy *mi még az*. Éppen ez a látszólagos birtokon belül lét mondatja Heideggerrel azt, hogy az *élet mindannak a természetes érthetőségében mozog, amit minden további nélkül létről és létezőről mondani tud* (vö. HEIDEGGER 2002, 29). A *Metafizika* két kulcsfontosságú helyén (1017b 21 és 1042a 29) *to ti hen einai* (*Was-est-dies-zu-sein*) éppen nem az egyet és nem a sok irányában nyíllót, nem a határoltat vagy a határtalant célozza, hanem a *mindenkori létét*. Heidegger itt arra a létjellegre utalt, ami éppen úgy mutatkozik meg, hogy a *mindenkori viszonylatában igyekszik megérteni, hogy miből és miként ered, s mi is az*. „Ezért aztán a *to ti hen einai* »a mindenkori léte«, *ouszia hekasztou* (1017b 22).” (HEIDEGGER 2002, 32.) Heidegger itt nevezi félrevezetőnek az utóbbi *egyediként* vagy *individuálisként* történő fordítását, ez ugyanis az a *mindenkori valami*, ami *magá módján követeli meg a felmérő distanciát és elidőzést*, vagyis annak tudomásul vételét, hogy így van jelen. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy végső soron éppen a korábban említett *deszubjektíváló* olvasat eredményeképp a lélek nem valami belső, hanem a világtól érintett ember, aki abban

<sup>2</sup> Kurt von Fritz az arisztotelészi *epagogét* elemezve utalt arra, hogy eredeti jelentése szerint valamire rávezetni értelemben használatos. A terminus használata azonban nem egyértelmű, jelentheti egyfelől, hogy a folyamat a mindenkoritól vagy egyeditől az általánoshoz vezet, másfelől azt, hogy az általánost hozzuk elő a mindenkori segítségével, ami tehát egy már általánosan elfogadott ismeret alkalmazását jelenti az adott esetben (vö. FRITZ 1964, 22–23).

mozog, és ennek folytán tesz különbséget.<sup>3</sup> Az egész hermeneutikai fordulat lényegét képezi, hogy ami *van* éppannyira, mint jelen nem levő is lehet nem akként van, mint ami (*szterezisz*, *Beraubung*), és az emberi létezés, a nyelvre utalt emberi egzisztencia örök fáradozása, hogy a *logosz* által olyan viszonylatot képezzen, amelyben a *mindenkori igazabb módon van*. Heidegger abban látja Arisztotelész filozófiájának radikális újdonságát, hogy éppen a már *ismert* alapot adó jellegét felismerve mozdul a nem úgy vagy éppen nem helyesen ismert felé, de mindaz, ami nem ismertnek és tulajdonképpen nem úgy levőnek mutatkozik, annak viszonylatában válik értetté, ami már eddig értett. A *Metafizika* helyét (Z 3, [-] 1029b 3–9) értelmezve jelenti ki, hogy az ismert felé tájékozódva a *logoszok* által megy végbe annak el- vagy körülhatárolása, rögzítése vagy definiálása (*horizmosz* jelentése szerint), ami valamiként már jelen van, vagyis annak a tulajdonképpen mindenkorinak az *artikulációja*, amit egyedül az tett lehetővé, hogy ez kivált és elkülönült az eddig szokványosan mondottak köréből. „*Ta kat’ hekaszta* éppen azok a mozzanatok, amelyek engem az először felszínesen elgondolt (*Gemeinte*) viszonylatában egy szükséges *távolságba* (*Abstand*) hoznak, ami folytán tulajdonképpen azt a maga *artikuláltságában* látom.” (HEIDEGGER 2002, 38.) Vagyis a létezőről a maga létében nem általában szólunk, hanem azzal, hogy így mondjuk ki, közelebb vagy éppen távolabb vagyunk attól, *ahogy van*. A dologról mint így *termináltról szólunk*, ami azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy annak határai (*perasz*) változzanak, aszerint, hogy az a mindenkor szóban forgó dolog miként érint engem. A dolog helyzete változó, és az ehhez alkalmazott nyelvi kifejezés *ideális esetben* együtt változik vele.<sup>4</sup> Thomas Sheehan Heidegger Arisztotelész-újrateremtését elemezve jegyezte meg: ha tehát a létező sokféle módon jut szóhoz, azaz jelenik meg a *logoszban*, akkor ezek a módozatok maguk is a *logosz* modifikációi, ennél fogva maga a *logosz* is sokféle módon jelenik meg (SHEEHAN 1978, 291). A létező léte nem általában kerül kimondásra, hanem mindig *valami módon*. A dolog terminálása, helyzete létemet illetően, mint Heidegger fogalmazta az előadás első részének végén, éppen hogy nem tetszőleges, egyedül az számít, hogy milyen viszonylatot vállal fel az ember, midőn arról szól, ami őt érinti. Itt válik érthetővé a *Lét és időben* kibontott egész „*Entschlossenheit*”-tematika, ami éppen nem önkény, hanem az egzisztenciámban rász kihegyezett kérdés elől való nem kitérő emberi viszonyulás. A *logosz* mint *horizmosz* tehát nem a beszéd esetlegessége, hanem a dolog felé tartó leghe-

<sup>3</sup> A lélek, amely valamilyen *módon* együtt van jelen azzal a léttel, amit életnek, elevenségnek nevezünk, úgy van egy világban, hogy azt mint abban jelen levőt („da”-sein) látja, mozog benne stb.: végső soron valamit valamitől elkülönít (*krinein*), s midőn tájékozódik a világban, *abban mozog* (*kinein*). A lélek, mely valamiként létező, így vagy úgy képes lenni, azaz éppen hogy nem szubsztanciális (vö. Arisztotelész: *De anima* 427a 17; HEIDEGGER 2002, 30–31.)

<sup>4</sup> Wolfgang Wieland a *Topika* 6. könyvének 7. fejezetére utalt (146a 3), amikor a „Sachbereich” és a „Sprachbereich” viszonyáról szól, itt ugyanis Arisztotelész világossá tette, hogy a *dolog* és annak *definíciója* egymást állandóan kölcsönösen kiterjesztő vagy korlátozó változtatásra készíti, hol afelé mozdítja, hogy még többet – azaz tartalmilag kiegészítve – szójunk a *dologról*, hol afelé, hogy az nem is mondható róla. Ami a dologgal szemben áll, vagy inkább a dologgal szembekerül, az Wieland szerint az *eltárgyasított kifejezés*, a dologtól külön életet élő definíció. „Arisztotelész szerint az igazság magukon a dolgokon van (1051b 5); ami csakis azért nem meglepő, mert nála mindig a dolgokról van szó, azokról, amelyekről *szólunk*. Az arisztotelészi filozófia alaptétele az, hogy a létezőről sokféle módon szólunk: *to on legetai pollakhosz*. Ami éppen nem azt jelenti, hogy egyfelől állna a létező, amellyel élesen szemben állna az eltérő kijelentéstípusok sora.” (WIELAND 1962, 159–161.) Az arisztotelészi igazságfogalomhoz lásd még TUGENDHAT 1992, 255 – figyelemre méltó a *Metafizika* 993b 3. szöveghelyének értelmezése: a dolog igazsága vagy hamissága nem egyszerűen korrelátuma az igaz vagy hamis állításnak, a dolog igazsága egy egybefogó-szünthetikus mozzanat, amikor ideálisan azt mondják, ahogy az van.

lyesebb viszonyulás szerinti nyelvi kifejezés, amely *tulajdonképpen módon szólítja a világot* (HEIDEGGER 2002, 40).

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy a nyelvi vonatkozás, azaz a nyelvvel bíró létező az ember, benne és általa elvetheti azt, ami az ő egzisztenciája. Ez utóbbit a görög alaptapasztalatra visszanyúlva úgy nevezi meg, mint olyan *alapszükségletet*, hogy *len-ni-a-világban* (*Sein-in-der-Welt*) folytán újra és újra időt ad magának és a világgal érintkezve különbséget tesz. Azzal, hogy a világban fejt ki tevékenységét (*kinein*) és ennek során elvált (krinein), érti az őt érintő dolgot. Heidegger itt utal a *hermeneu-ein* lehetőségére, vagyis érti azt, ami felé intézett, hallja (*akouein*), amit a felé intézett nyelvi megfogalmazás közvetít (HEIDEGGER 2002, 44). Mint mondja, az ember léte anynyi, mint beszélni (*Menschsein heisst Sprechen*). Lenni a világban és érintettné lenni a beszéd által azonban nem jelenti azt, hogy az ember az igazsághoz vezető egyirányú utcában halad. A világtól érintettség aszerint is változik, hogy az ember milyen állapotban van, a világ felemel és lesújt, bánattal vagy örömmel tölti el (Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika* 1104b 4 skk.; *Rétorika* 1369b 33–35). Az ember tehát így vagy úgy diszponált, valamiként leledzik egy őt érintő világban, amitől a tiszta szemlélés nyugalmában sem érintetlen, miként erre a *Lét és idő* 29. §-ban Heidegger felhívta a figyelmet, majd ugyanitt megjegyezte, hogy a sajátos hangulati pozicionáltságnak, az affektusoknak az értést befolyásoló szerepét Arisztotelész *Rétorikájából* érthetjük meg, amely „*az egymássalét mindennapiságának első szisztematikus hermeneutikájának*” (HEIDEGGER 2001, 167) tekinthető. Aligha értékelhetjük túl Heideggernek ezt a felismerését, amely az előadás végén a következő kimondására vezet (talán a jelenkori hermeneutikai üresjárat is felfigyel a jelentőségére): ami a világról mondható, s ennek során érthető és megértethető, az csakis abból az alapból születik, ami a *pátosz*. Ez az életvilágbeli *talaj* engedi, hogy az ember önmaga felől és önmaga felé tájékozódjék, hiszen ha valakinek a félelemtől elakad a szava, vagy ha boldogságát nem tudja kifejezni, az még nem azt jelenti, hogy ezen keresztül ne tudná, hogy miként van. Éppen ez az, ami értésre vár. Mint mondta: ha a *páthé*-kat nem a pszichikai folyamatokhoz csatolt járulékos elemnek tekintjük, hanem egy olyan *talajnak*, amelyből a beszéd születik, s amelybe a kimondott aztán újra gyökeret ereszt, akkor nevezhetjük olyan orientáló elemnek a *pátoszokat*, amelyek elsődlegesen irányt szabnak a jelenlétnek. Ez a primer orientáló-lét fényt vet arra, ahogy van-a-világban, ami nem tudás (*Wissen*), hanem olyan diszpozíció (*Sichbefinden*), amely aszerint kerül másként és másként meghatározásra, ahogy ez a létező jelen van. Az, hogy az ember van, az is érinti, ahogy éppen az affektusoktól indíttatva számot ad arról, ami van. Az emberi létezés állandó tájékozódás afelé, ami a *beszéd mindenkor tárgya*. Ezért a *logosz* egy nem szűnő kísérlet arra, hogy arról szóljunk, ami van (*Sachlichkeit*), míg magunkat illetően *ugyanakkor* elérjük azt, ami a helyzet adta maximum (*eszkhaton*), vagyis az *emberi jó* élet az, ami magában hordja célját, azzal, hogy a lehető legjobban beteljesíti azt, ami lehetőségében áll (HEIDEGGER 2002, 262). Akarjuk vagy sem, ez a jó annak fel- és elismerésében áll, ami az adott határok között beteljesíthető. „Az emberi jelenvalólét *agathonja* egy *perasz* kell, hogy legyen, hiszen minden létezőt az határoz meg, hogy határok között van (*Grenze-Sein*).” (HEIDEGGER 2002, 93.) Gadamer-nél a *Nikomakhoszi ethika* 6. könyvéhez írott előszavában olvashatjuk: „A jóra irányultság, amit életünknek igyekszünk adni, állandóan veszélyeztetett attól, amit gyengeségeink, érzelmeink hatalma és hangulataink változékonysága okoz. Persze nem a pusztá rafinérián múlik, ami úgy hiszi tetszőleges célhoz eljuthat. Lényege szerint annak

része, hogy lássuk és ne veszítsük szem elől azt, ami helyes. Olyan pillantás ez tehát, amely a saját élet egészét kívánja átfogni.” (GADAMER 1998, 19.) A *pátosz*, a szenvedélyteli és hangulati változásokkal teli élet nem akadály, amit legyőzve most már ettől mentesen szemléljük az élet tiszta-jó formáját. A jó élet iránti éber-lét a *pátosz* által több lehetőség között tájékozódik afelé, ami jó. Ezért írta teljes joggal Josef König azt, hogy az arisztotelészi erény közvetlenül kapcsolatban áll az *affektussal*, a *pátosszal*, ami nem más az adott helyzetben, a helyzet adta érzelmi és hangulati elemek közepette, mint *helyes módon viszonyulni ahhoz, ami minket létünkben érint*.<sup>5</sup>

Ezért is mondhatta Heidegger a *Rétorikát* elemezve, hogy nincs külön tárgya, hanem az adott helyzetből képes azt kihozni, ami *meggyőző*. „Nyilvánvaló tehát, hogy a retorika nem egy meghatározott tárgykörhöz kapcsolódik, hanem olyan, mint a dialektika, és az is nyilvánvaló, hogy hasznos. Világos továbbá, hogy nem az a funkciója, hogy meggyőzzön, hanem az, hogy feltárja minden téren a meggyőzés lehetséges módjait.” (Arisztotelész: *Rétorika* 1355b 10 skk.) Heidegger fontosabbnak tartja, hogy nem valamiféle *nyelvfilozófia* maradt ránk Arisztotelésztől, hanem egy olyan mű, amely a *beszélésről, vagyis annak lehetőségéről és feltételeiről szól, ami valami mellett vagy éppen ellene felhozható*. A *beszélést* mint a lét olyan alaplómódját mutatja be, ahogy az ember másokkal-van, aminek során nem csak annak a veszélynek teszi ki magát, hogy elvétí célját, hanem annak is, hogy másokat arra vesz rá, hogy azt fogadják el igaznak, amit ő annak tekint. A beszélő úgy is elvétheti a tárgyát, hogy mások észre sem veszik, s most nem arra a nyilvánvaló dologra gondolok, aki eleve hamisan szól, csak valami oknál fogva mégis hisznek neki. A retorika Heidegger olvasatában [-] ennyiben nem is más, mint annak szem előtt tartása és láttatása, ami a dolog mellett szól (HEIDEGGER 2002, 118), ami persze nem feltétlenül jelenti azt, hogy a mondott igaz.

Arisztotelészt értelmezve Heidegger végül is azt mutatta meg, hogy a *retorika* a *konkrét jelenvalólét értelmezése, magának a jelenvalólétnek a hermeneutikája* (HEIDEGGER 2002, 110), az az embert kiténtető lételemesség, hogy a nyelv által ahhoz foglaljon el egy viszonyt, ami őt az adott helyzetben érinti, vagy előle kitérve, ne csak a tárgyát vesse el, hanem önmagát is. A beszéd helyessége nem pusztán a beszélő tartásán (*ethosz*), a hallgató ráhangolódásán (*diathezisz*) és a meggyőző (*pisztisz*) példa vagy érv követhetőségén áll, ezek önmagukban nem elegendőek. Azt a helyesebb és jobb viszonyt és emberi tartást kell célozni a beszéd által, amely a tárgyat – amiről szó van – abból kiindulva engedi érteni, amiből az eredt. A hermeneutika jelentős felismerése, hogy a kezdet, az *arkhé* csak a végén ismerhető fel, akkor, amikor a dolgot *egyben* látjuk. Ez azonban egy olyan ideiglenes és időleges *igaz-lét*, amely *mindenkor* csak többé-kevésbé lehet éppen az, ami. Dönteni amellett, ami igaz, nem lehet, ám dönthetnek amellett, hogy azt igaznak tartom, azaz tartom magam ahhoz, mindazon túl, amit igaznak mondtak és tartanak (*doxa*), vagyis egy olyan magatartást vállalok fel, vagy inkább egy olyan tartást öltök, amely a dolognak megfelelő, azaz legjobb tudásom szerint felelek a dologra. Heidegger előadásának lényegi eredménye, hogy felismeri: ami mondható, az a szenvedélyes érintettség talaján sarjad, ami első pillantásra áttekinthetetlen, az arra indít, hogy a helyzetet, benne a létet érintő értelmes viszonylatot jobban lássam. Ennek a viszonylatnak döntést és választ igénylő jellege az, ami a hermeneutika *eupraxia* jellegét képezi. Az ember nem követi az erényt, hanem valami (*páthé*) valamire indítja az embert, vagy valami – mint mondják – „ki-

<sup>5</sup> „[...] in der rechten Weise zu verhalten, nicht also Affektlosigkeit [...]” (Vö. [-] KÖNIG 2002, 155.)

hozza a sodrából”, s aztán arra törekszik, hogy megvesse a lábát a *túlzás és a hiányosság között*, ez pedig, mint Arisztotelész írta, *az erény sajátja (Nikomakhoszi etika 1106b–1107a)*. Ilyenné az által válunk, ha *kiálljuk a zavart, ami létünkre folyton-folyvást leselkedik*. Ugyanakkor Heidegger Arisztotelész-értelmezése egyértelmű, a zavar és zavarodottság, amit a *pátosz* során *elszenvedünk (paszkhein)*, arra indít, arra mozgósít, hogy magunkra leljünk, összerendezzük magunkat (*hexisz*) miközben egyéb lehetőségeinkkel szembesülünk, amelyek mindegyikét nem vihetjük végbe. A *pátosz* és a *hexisz*ben rejtlő és a helyzet adta tartás sokféle módon *rendeződhet el*, de csak azt követően bont ki egy lehetőséget, ha a helyzet kikényszeríti a döntést – a döntés persze rólunk esik aszerint, hogy kiálljuk-e a zavart, vagy még inkább veszítünk *tartásunkból* és beleveszünk a rendezetlenségbe. Így kapcsolta össze Heidegger az azt, ahogy vagyunk, amilyen tartást öltünk (*hexisz*) problémáját azzal, hogy a hangulat a pillanat osztotságában szembesít azzal, helyes módon vagyunk- és döntünk-e. A *tartás az a valamire kész, valamivel számoló emberi magatartás*, ami nem tér ki a lehetőségek elől, és a helyzetből a lehető legjobbat hozza ki. A *Nikomakhoszi etika* egy helyén írta Arisztotelész: „[...] megijedni, nekibátorodni, megkívánni, megharagudni, megszánni – általában örülni és bánkódni lehetséges a kellő mértéknél jobban is, kevésbé is, csak hogy persze mind a kettő helytelen; ha ellenben mindezt akkor tesszük, *amikor*, ami *miatt*, akikkel *szemben*, ami *célből*, s *ahogyan* kell: ez jelenti a középet és a legjobbat, ez pedig éppen az erény sajátja.” (*Nikomakhoszi etika* 1106b.)

Az az ember, aki érti a dolgát, érti a helyzetet is, amiben *van*, azaz lételehetőségeire nyitottan számol azzal, ami a másokkal osztott létezés közepette őt állandóan érinti, a kérdés ugyanis az, hogy mi is ennek *mindenkor* az értelme. Az *értelmes és helyes válaszra* nyitott emberi egzisztencia számol az idővel, a lehetséges *arkhéval* és *télosz*-szal, azzal, hogy mindez másokat miként érint, azaz felismeri a helyes módját a cselekvésnek, ami illik a helyzethez – az erény éppen ezért nem norma (vö. HEIDEGGER 2002, 158–188; l. még LONG 2002, 59), hanem az adott határok *között* el- és felismert dologhoz illő cselekvő viselkedés és beszéd. Ekkor az ember érti és megérteti azt, ahogy van, mert úgy viselkedik, ahhoz tartja magát, amihez az *okos ember*, aki *számol azzal, hogy az adott helyzetben mi az elérhető legtöbb* – ezt nevezte Arisztotelész *akrotésznek (Nikomakhoszi etika 1107a)*. Ez pedig nem a jó önmagában, hanem számot adás arról, ahogy az embert a világ szólítja, s ahogy ő erre felel. S tudjuk, ezt a *megfelelést számtalan módon elvéhetjük*.

## IRODALOM

- FRITZ, K. v. 1964. *Die epagogé bei Aristoteles*. Sitzungsberichte Jg. 1964., Heft 3. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- GADAMER, H-G. 1975. *Wahrheit und Methode*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr. Magyarul: *Igazság és módszer*. Ford.: Bonyhai G. Budapest: Gondolat, 1984.
- GADAMER, H-G. 1997 (1996). Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte. In Grondin, J. (Hrsg.): *Gadamer Lesebuch*. Tübingen: Mohr. 280–295.
- GADAMER, H-G. 1998. Einführung. In Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. VI. Aufl. Hrsg. und übers.: H.-G. Gadamer. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- GRONDIN, J. 2000. Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in „Wahrheit und Methode”. In Figal, G. et al. (Hrsg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen: Mohr. Magyarul: Útban a retorika felé. Ford.: Cseke Á. *Vulgo*, 2000. 3–5.
- HEIDEGGER, M. 1994 (1923–1924). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. (Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 17. Hrsg.: Fr.-W. Hermann.) Frankfurt a. M.: Klostermann.

- HEIDEGGER, M. 2001. *Lét és idő*. Ford.: Vajda M. et al. Budapest: Osiris.
- HEIDEGGER, M. 2002 (1924). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. (Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 18. Hrsg.: M. Michalski.) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- KÖNIG, J. 2002 (1944). *Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik*. Hrsg.: N. Braun. Freiburg–München: Alber.
- LONG, Ch. P. 2002. The Ontological Reappropriation of phronēsis. *Continental Philosophy Review*, 35. 35–60.
- SHEEHAN, T. J. 1978. Heidegger's Interpretation of Aristotle: *Dynamis* and *Ereignis*. In *Philosophy Research Archives*, 4. 1–33.
- TUGENDHAT, E. 1992. Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles. In *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- VOLPI, F. 1984. Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles. In *Philosophischer Literaturanzeiger*, 37. 172–188.
- WIELAND, W. 1962. *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

#### FORRÁSOK

- Aristoteles: *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*. Übers.: E. Rolfes. In *Philosophische Schriften* Bd. 1. Hamburg: Meiner, 1995.
- Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übers.: F. F. Schwarz. Stuttgart: Reclam, 1987.
- Arisztotelész: *Rétorika*. Ford.: Adamik T. Budapest: Gondolat, 1982.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi ethika*. Ford.: Szabó M. Budapest: Magyar Helikon, 1971.



Oláh Katalin