

hogy egy végtelen szellem ugyanígy tudja-e tapasztalni a szépet, mint mi." Ezzel az állítással Hegel maximálisan egyetértethetne. S ez az a fő ok, ami miatt Hegelnek a maga szemszögéből túl kell lépnie az esztétikán, túl a szépen, túl a művészetben. "Úgy látszik, hogy a szép »előviláglása« az emberi-veges tapasztalat számára van fenntartva", folytatja Gadamer. Hiszen „a szép »előviláglása«, tehetjük hozzá a korábban mondottakra visszautalva, eszmény szerű, a szubjektumot passzivitásra kárhoztatja, hatalmába keríti, lenyűgözi és rabul ejti. A mindezek elszemélyesítésére vonatkozó a priori képesség pedig (hogy az ember olyan létező, amelyet le lehet nyűgözni, rabul lehet ejteni, fogva lehet tartani), nos, lehet-e mindez egy végtelen szellem sajátja? Ki vagy mi volna végül is egy végtelen szellem számára az a *másik*, amely őt lenyűgözi, magához láncolja, rabul ejti? Egy végtelen szellem számára, amely továbbá éppen attól végtelen, hogy nem létezik rajta kívül és az ő számára semmiféle másikk?

Ha mindezt fontolóra vesszük, igazat adhatunk a gadameri konklúzióknak. Innen nézve következetesenek látszik", írja, "hogy a végtelen tudás hegeli filozófiája számára a művészet a képzet egyik formája, mely a fogalomban és a filozófiában szánuk meg."¹⁵ Így hát a szép gadameri metafizikája, amennyiben alkalmas arra, hogy megvilágítsa Hegel esztétikáját, a jelzett állapontból különbözően ki lehet vonni egyszersmind *tilt is világtitka* azt. A „Scheinen” *ragyogó* oldala kerül az előtérbe. E ragyogás Gadamernél jobban lenyűgözi, mint Hegelt. Hegel számára a szép birodalma végső soron tökéletlen, mint hogy a szabad fogalom benne csak-érzékeny van jelen. Hegelt ezért az eszme érzéki ragyogása kevésbé tartja fogva (s talán éppen azért, mert az érzékség az abszolút ideálimus számára a fogalmat elhagyására készül, ez *peritartja*), ő kezdettől fogva e birodalom elhagyására készül, ez pedig annyit tesz: az ő számára *van* más birodalom is. Az eszme érzékenen fölragyog, majd visszahúzódik a benső vallási képzetbe, végül pedig az immár minden érzékségtől megszabadult fogalmi gondolkodás, az önmagát gondoló gondolat végtelen bensőségébe.

153 IM 336. o.

332

Lengyel Zsuzsanna Mariann

Megjegyzések a phronészisz-gondolatról

Heidegger, Gadamer, Caputo

¹A megértés így nem módszer, hanem inkább a közösség formája; azoké, akik értik egymást. Ezáltal olyan dimenzió nyílik meg, mely nem egyszerűen egyike a kutatás lehetséges területeinek, hanem magának az életnek a gyakorlatát alkotja.”
(H.-G. Gadamer)¹

A phronészisz-gondolat – mely a platonai-arisztotelészi hagyományban körvonalazódik először, s ilyenformán már a filozófia kezdeténél jelen van – a XX. században Heideggernél és Gadamernél (Később John D. Caputónál) kerül kifejezetten a hermeneutikai gondolkodás előtérébe. E görög tapasztalat újragondolását azonban nem klasszika-filológiai érdekek vezetik, hanem az alapvető belátás: hogy a mindenkori szituáció megértése a phronészisz által történik; hogy a megértés, mely a phronészisz műve, nem pusztán megismerésmód, hanem létmód is.

Bár e gondolkodókat különböző intenció vezeti, egy alapvető hasonlóság mégis megfigyelhető. A phronészisz újértelmezése minden esetben a kritikai tájékozódás lehetőségét nyitja meg a *tudomány megismeréseszményével*, elméleti beállítódásának *univerzalizációjával* szemben. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a tudományos önértelmezés univerzalizációjával szemben a gyakorlati filozófia „rehabilitációján” keresztül mutatkozik meg az igazság másfajta tapasztalata: a művészet, a történelem és a nyelvesség tapasztalata. A phronészisz mint gyakorlati-erkölcsi tudás olyan tapasztalásmóddal áll vonatkozásban, melyek igazságértéke nem igazolható a tudomány módszeres eszközével, és „nem

¹H.-G. Gadamer *elészava...* in: Jean Grondin: *Benevezés a filozófiái hermeneutikába*. Ford. Nyíró Miklós, Osiris, Bp., 2002, 10. o. Gadamer *Összegyűjtött műveire a dolgozatban GW* rövidítéssel és arab kódszámokkal (Gesammelte Werke 10 kötetben, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986–1995.), az *Igazság és módszer* pedig IM rövidítéssel (Budapest, Osiris, 2003.) hivatkozom.

333

ragadható meg a racionális tudásfogalommal¹ (IM, 52. o.). Gadamer szavaival – a döntő e kérdésben az ismeret és igazság olyan fogalmának kidolgozása, „amely megfelel hermeneutikai tapasztalatunk egészének” (IM, 27. o.). A kérdés ezért nem is annyira a hermeneutikának a (természet- és szellem)tudományokban vagy azok tapasztalás módjában játszott szerepe, hanem az ember *önértése* a modern tudományok korában (IM, 595. o.). De Gadamer Heideggerrel szemben azt is hangsúlyozza: az embernek nemcsak arra van szükségű, hogy megtrévesztés nélkül tegyék fel a végső kérdéseket [unbeirte Stellen der letzten Fragen], hanem éppúgy arra is, hogy legyen érzékük az itt és most megtehető [Tunliche]: a lehetséges, a helyes iránt (IM, 22. o.).

*

Gadamer a phronészis kérdését már a korai Platon és Arisztotelész tanulmányaiban is szem előtt tartotta. Ennek egyik legelső dokumentuma az 1930-ban megjelent *Gyakorlati tudás* című tanulmánya. A phronészis Gadamer számára azonban nemcsak önmagáért fontos, hanem abban a tekintetben is, hogy benne rejlik az általános konkréciónak régi metafizikai problémája, amit a *Nikomakhoszi etikában* először Arisztotelész mondott ki a jó platon ideájával szemben. Az *Igazság és módszerben* ez a probléma kerül a középpontba:

„Ha a hermeneutikai probléma voltaképpeni tetőpontja abban áll, hogy bár a hagyomány ugyanaz, mégis mindig másképp kell érteni, akkor itt – logikailag tekintve – az általános és különös viszonyáról van szó... Ezzel kiváltképp jelentősé válik számunkra az *arisztotelészi etika*... Igaz ugyan, hogy Arisztotelésznel nem magáról a hermeneutikai problémáról van szó... minket azonban most épp az érdekel, hogy itt észről és tudásról van szó, melyek nincsenek elszaktra a keletkezett léttől [geworden Sein], hanem az határozza meg őket, és ők is meghatározzák azt. [...] *Mert a hermeneutikai probléma is elhatárolódik valamely tiszta, a saját létünkétől eloldott tudásról.* (IM, 348. o., 350. o.)

Gadamer számára az arisztotelészi etikanak itt elsősorban elvileg fontos szerepe van. A phronészis az *Igazság és módszerben* a hermeneutikai feladatban rejlő problémák egyfajta modellje, ezért le-

írása nem önmaga miatt, hanem megvilágító erejénél fogva lesz fontos.

Az *Igazság és módszer* második részében Gadamer célja, az igazságkérdés *kiterjesztése* – a művészet tapasztalatán való visszanyerését követően – a szellemtudományi megértésre², és e kidolgozás része a „hermeneutikai alapprobléma visszanyerése”, az applikáció problémájának megértése. Az arisztotelészi phronészis-elemzés Gadamer számára közvetlen bevezetés ebbe az „elfeledett problematikába”. A phronészis e hermeneutikai kon-
textus vonatkozásában nyeri el értelmét, ezért csak az adott kör-
zegekben játszott „saját produktivitása” közben válik láthatóvá. Részben talán ugyanez figyelhető meg a heideggeri és caputoi új-
raértelmezések során is, hogy a phronészis hermeneutikai aktu-
alitása leginkább azokon a helyeken látható, ahol ez az aktualitás
más oldalról mutatja meg a korábbi, arisztotelészi jelentést.

*

Mivel a jelen dolgozat kereteit meghaladná a phronészis kérdé-
sének önmagában vett vizsgálata, ezért most csak egy szempont-
tot szeretnék vázlatosan kibontani: miiben áll a phronészis her-
meneutikai jelentősége Gadamer gondolkodásában, más szóval
mit jelent az arisztotelészi etika hermeneutikai aktualitása. E
megközelítés számára Heidegger és Caputo előzetes tárgyalásá-
val szeretném a tágabb horizontot biztosítani.

1. Heidegger

Techne és phronészis – a megértés ontológiai fordulatairól

Gadamer számára a Heideggertől kapott korai ösztönzések, kü-
lönösen a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvéről tartott 1923-as
freiburgi szeminárium, ahol először találkozott Heideggerrel,
meghatározó volt az *Igazság és módszer* szempontjából.² Gada-
mer e tekintetben azt az irányt követte, „amelybe Heidegger már
korai freiburgi éveiben fordult, amikor az újkantizmussal és az

² GW 2, 22. o., 485. o.

értékfilozófiával szemben (s végeredményben már magával Husserl szemben is) a fakticitás hermeneutikáját akarta kidolgozni." (IM, 586. o.)

A humanista vezérfogalmak a főmű első részében azáltal, hogy a szellemtudományok sajátos közegét alkotják, már a hermeneutika ontológiai fordulatát készítik elő. Általános struktúrájuk pontosan abban rejlik, amit Gadamer később phronészisznak nevez. Közös jellemzőjük az, hogy nem írhatók le általános tudásként, hanem mindegyikük olyan tudás, amely egyben keletkezett lét is. A megértés így nem egyszerűen a megismerés vagy az ismeret egy fajtája, „nem a szubjektum egyik viselkedésmódja [Verhaltensweise], hanem magának az emberi létnek [Dasein] a létmódja... Az emberi lét alapmozgását [Grundbewegtheit] jelenti" (IM, 13. o.). A *képzés*, a *sensus communis*, az *ítélőerő* és az *izlés* mindig a konkrét szituációra irányul, ezért lényegi elemük éppen a gyakorlati-erkölcsi tudás. Azonban ez a sajátos elem, mely a szellemtudományok közegét jelenti, nem olyan ismeret, mint a tudományoké.³

Gadamer úgy látja, hogy ebben rejlik „az erkölcsi tudás volta képpeni problémája” (IM, 351. o.), ahol „a nehéz feladat a technikai tudástól való elhatárolás”, mert „először úgy látszik, hogy teljesen analóg feladatról van szó” (IM, 353. o.), nevezetesen arról, hogy az általános tudást itt is az egyedi valóságra kell alkalmazni. Ez azt jelentené, hogy az erkölcsi és mesterségbeli tudás alkalmazása is döntően technikai probléma. A tudás e két módja közötti különbség megvilágítása éppen azért fontos, mert mindkettő „*az alkalmazásnak ugyanazon feladatát tartalmazza*” (IM, 352. o.), amit Gadamer a hermeneutika központi problémájaként ismer el. De az alkalmazás, mely minden megértésben benne rejlik, e két esetben mégsem ugyanaz. Az erkölcsi tudás nem lehet olyan, mint a mesterségbeli tudás, mert „nyilvánvaló, hogy az ember nem olyan módon rendelkezik magával, mint a kézműves az anyaggal” (IM, 352. o.), önmagát nem tudja ilyen módon előállítani. A phronészisz más jellegű tudás.

³ A humanista vezérfogalmak és a phronészisz összefüggéséről lásd Felár M. István tanulmányát: „Verstreben, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft”, *Existenzia*, vol. VI–VII, 1996–1997, 65–78. o.

Miként Heidegger az 1924–25-ös téli szemeszter *Szofiszta* előadásának 8. §-ában⁴, éppúgy Gadamer is három szempontot emel ki, hogy a *kétféle megértés különbségét* láthatóvá tegye.

(1) Heidegger úgy fogalmaz, hogy a phronésis a technével szemben olyan létezőre vonatkozik, amely nem lehet előállítás (Hersellen) tárgya. Míg a techné megfontolása abban áll, hogy hozzájárul valamely *rajta kívüli* mű előállításához, addig a phronészis megfontolásának tárgya a *megfontoló léte maga*. Az erkölcsi megfontolást – Gadamer szerint is – egyedülálló önmagára vonatkozás jellemzi” (IM, 359. o.). Mint Heidegger mondja – itt az, amiből kiindulok és az, amire állandó tekintettel (mit ständiger Rücksicht worauf), tehát *aminek a kedvéért* (ou eneka, Worumwillen) megfontolok, az az emberi ittlét. A phronészisz tárgyában épp az a nehézség rejlik, hogy maga a phronészisz is hozzátartozik ahhoz a létezőhöz, mely saját tárgyát alkotja. Ő is abban a létezőben történik, amit neki magának kell feltárnia, ezért itt a létezőhöz való viszonyulás *más struktúrával* rendelkezik, mint a techné esetében (GA 19, 143. o.). Az egysztráló ittlét nem meg-lévőként (Vorhandensein), nem egy világon belüli létezőként kerül önmaga útjába. Az ittlét *faktikusan* egysztrál, de fakticitása lényegesen különbözik egy *meglévő tényességétől*.⁵ Ezért amit a phronészisz megfontol, az nem az, aminek fogya egy praxis a végére jut. Az eredmény itt nem konstitutív az eljárás léte számára, hanem csak az eu, ahogyan az.

A másik jellemző, amit Gadamer kiemel, az, hogy „az erkölcsi tudás nem rendelkezhet a megtanulható tudás előzetességével” (IM, 358. o.). Az eszköz ismeretét itt nem lehet előre elsajátítani – de nem azért, mintha az erkölcsi tudás tökéletlen tudás volna, mely csak ott lépne fel, ahol technikai tudásra lenne szükségünk, de még nem rendelkezünk vele, hanem azért – mert a helyes cél ismerete nem csupán a tudás tárgya. (2) Heidegger úgy érvel, hogy a művelődésnek különböző fokozatai lehetnek: a technéhez

⁴ Martin Heidegger: *Platon: Sophistes*. GA19, [a továbbiakban: GA 19] Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25 hrg. von I. Schäppler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, 48–56. o.

⁵ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 1993, 276. o. Magyarul: *Lét és idő*. Ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I., Osiris, Bp., 2001, 320. o.

hozzátartozik a próbálkozás, kísérletezés. A tévedni tudás itt olyan haladék (Verzug), mely a techné része, hiszen éppen az elhibázás útján épül ki a bizonyossága. A tévedni tudás ezen lehetősége így konstitutív a techné kiépülése számára. Ezzel szemben a phronészisznél, ahol a megfontolás magát az ítlét létét, az ezüzt érinti, minden tévedés: mulasztás/hiba/véték. Önmagam elmulasztása nem magasabb lehetőség, hanem éppenséggel romlás/vesztesség (Verderb). Nem kísérletezésem révén tudok erkölcsösen eljárni. A phronészisz megfontolása vagy-vagy között áll. Itt nincs több vagy kevesebb, úgy, mint a technénél, hanem csak a döntés komolysága prohairészisz, ami elmulaszt vagy elalál, vagy-vagy – mondja Heidegger.

A harmadik különbséget Gadamerrel az jelenti, hogy míg a mesterségbeli tudást, a *hozzaértést valaminek megtanulhatójának* és elfelejtethetőjének, addig az erkölcsi tudás *olyan megértés*, melyet nem tanulunk és nem is felejtünk el (IM, 353. o.). (3) Heidegger szerint ennek az az oka, hogy a phronészisz az ítlét feltárultságának nemcsak az egyik lehetséges módja, hanem egyben olyan módja is, melyben: „az a-létheuen értelme – valaminek a felfedése, ami rejtve van – kitüntetett értelemben mutatkozik meg.” (GA 19, 52. o.)⁶:

„Amint [valaha] tapasztaltam, meggyeztem, megtanultam, azt elfelejtetem; az alétheuen e lehetősége a léthé alatt áll... [mivel] képes visszastílyvedni az elrejtettségre. A felejteti-tudás az alétheuen specifikus lehetősége, melynek theoren-jellege van... A phronészisznél [visszont] nem létezik a felejtés hanyatlás-lehetősége. Bár az explikáció, amit Arisztotelész ezen a ponton ad, igen szűkre szabott. Az összefüggésből mégis kiderül... hogy Arisztotelész itt a *lelkiismeret fenomenológiájára* utal. A phronészisz nem más, mint a mozgásba hozott / mozgásba lendült lelkiismeret, amely átlátszóvá tesz egy cselekvést.” (GA 19, 56. o.)⁷

⁶ Lásd Heideggerrel „In der φρονήσις zeigt sich in einem ausgezeichneten Sinn des α-ληθευειν, des Aufdeckens von etwas, was verborgen ist.”

⁷ „Das, was ich erfahren, mir gemerkt, gelernt habe, kann ich vergessen, diese Möglichkeit des α-ληθευειν untersteht der ληθη, [...] es kann in die Verborgenheit zurücksinken. Das Vergessen-werden-Können ist eine spezifische Möglichkeit des α-ληθευειν, das den Character des θεωρην hat. [...] Bei der φρονήσις gibt es nicht die Verfahrensmöglichkeit des Vergessens. Zwar ist die Explikation,

Mint Gadamer mondja, Heidegger számára az arisztotelészi filozófia nem pusztán ellenkép volt, Arisztotelész egyúttal igazi társnak tekintette saját filozófiai szándéka megvalósításában (IM, 586. o.). Milközben Heidegger újraértelmezte a phronészisz arisztotelészi elemzését az emberi *ítlét ontológiáján* belül, ennek során a *Nikomachoszi etika* „ontológiai bázisát” – amelyet később Heidegger „a meglevő ontológiájának” nevezett – érintő rejtett kritikája, már arra a pontra irányult, ahonnan később a *Lét és időben* előkészítette a létkérdés új kiindulópontját. Gadamer szerint a döntő pont az, hogy Heidegger a phronészisz mint lelkiismeretel-bími-akarást (Gewissen-Habenwollen) ragadta meg,⁸ amelyben a szituáció magára a *dönésre* kihelyezett.

A phronészisz mint lelkiismeret

A *Szofista* előadásban Heidegger a phronészisz tulajdonképpeni lényegét a 19–23. §-ban vázolja fel. Ha összegeznünk próbálnánk e részek értelmét, akkor talán a 20. § címe lenne a legszembetűnőbb. E címnek a kézirat kiegészítésével együtt sajátos számenbetű van, amennyiben Heidegger e paragrafusra vonatkozó kétféle címadását egymás mellé helyezzük, és az egyiket a másik magyarázatoként olvassuk. Ekkor „A phronészisz radikálisabb felfogása” jelentheti azt hogy „A phronészisz maga a radikálisabb végtel” (GA 19, 138. o.). Ez a *lehetséges összefüggés* akkor válik igazán érthetővé, ha hozzágondoljuk, hogy Heidegger a phronészisz tulajdonképpeni módjaként az eltökéltséget [Entschlossenheit] jelöli meg. A gyakorlati tudás mint a teljes szituáció elsajátító fel-tárása csak a tulajdonképpeni eltökéltségben jut a végére. A szit-

die Aristoteles hier gibt, sehr knapp. Aber es ist doch aus dem Zusammenhang deutlich, [...] daß Aristoteles hier auf das *Phänomen des Gewissens gestoßen* ist. Die φρονήσις ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht.”

⁸ GW 2, 485. o. Vö. Robert Bernasconi szerint a phronésis Heideggerrel jelenhet körültekintést (Umsicht), megértést (Verstehen), eltökéltséget (Entschlossenheit) és lelkiismeretet (Gewissen) is (130. o.). Robert Bernasconi: „Heidegger's destruktion of phronesis”, *The Southern Journal of Philosophy* 28/supplement (1989): 127–147. o.

tuáció megértése a cselekvésre való eltökéltségben rejlik. Ez az eltökéltség pedig a *Lét és időben* nem más, mint a lelkiismeret-tel-hími-akarás.

Heidegger a *Szofista* előadásban azt mondja, hogy amit a phronészisz felfed, az az, ami az ember számára a lehetséges praktika körében a legjobb, vagyis az, ami az ember számára az ou heneka, „*aminek a kedvéért*”⁹ van. Ez a legjobb az, ami az embernek eudaimoniát, boldogságot ad (gewährt). De az agathon, a jó – mondja Heidegger – mindig praktikon agathon, vagyis gyakorlati jó, amely az ember számára az ő konkrét ittlélethezőségében mindig más. Amennyiben a phronészisz a praxishoz tartozik, kifejertten arra a létezőre vonatkozik, amely *másként is lehet*. Minden, ami a cselekvés lehetséges tárgya, ehhez a létezőhöz tartozik, amely *a mindenkoriág jellegével* rendelkezik, mégpedig az eszkhaton értelmében. Heidegger szerint a praktikon ezért végző soron eszkhaton: vagyis benne jut *végére* az, ami megtehető, ami *lehetőség*.

A praktikon feltáró elcsajátításának végbememenémódja az eu bou-leusthai, a jó (döntés, boulé) megfontolása. Az eubouliához hozzátartozik, hogy nemcsak a jót célozza, hanem hogy minden egyes lépésében is jó legyen, vagyis olyan irányú, hogy a pillantás a jóval rendelkezzen és minden körülményt ebből a szempontból beszéljen meg. A jónak a megfontolása egyben logizesszhai, mert a megfontolás meta logou, a valamiről való megbeszélés módján és nem csupán a tiszta szemléletben megy végbe. Az eubouliához éppen ezért meghatározott mozgásirány tartozik. A megfontolás ugyanis nem olyasminnek a szemlélete, ami *már* jelen van, hanem olyasminnek, ami *még* lehetséges, és ezután kell felállnia. Ez azt jelenti, hogy a phronészisz mindig a cselekvésre történő *előretékinésben* (im Vorblick) megy végbe, és magában a cselekvésben jut a végére (zu ihrem Ende). (GA 19, 139. o.) A teljes szituáció felárása a tulajdonképpeni *eltökéltségben* végződik (GA 19, 150. o.). A szituáció úgyszólván a *néze* felől, és az arra való *előretékinésben* válik átlátszóvá, amiben az eltökéltség végződik. A megfontolás „végkövetkeztetése” (Schlussatz) maga a cselekvés, de sohasem úgy, mint valamiféle ismeret, hanem mint elhatározás: amely egyben a cselekvés mint olyan bekövetkeztetése (Losbrechen). A phronészisz megfontolása a praktikonra mint

eszkhatonra irányul. Az eszkhaton nem más, mint a megfontolás legkülső/legsúlyos határa (die äußerste Grenze des Vorgriffes) Überlegens GA 19, 157-8. o.), egyúttal a konkrét létezőn az a létmomentum, amelynél a cselekvés elkezdődik (einsetzt). A cselekvés arkhéia, *aminek a kedvéért*, az ittlét van – Heidegger szerint éppen ekkor – az eltökéltségben táru fel amikor a cselekvés a maga *legvégéig lehetőségében* van itt. „Az eltökéltség”, mely a *Szofista* előadásban az eszkhaton felől való lét Heidegger számára a *Lét és időben* „tulajdonképpen csak *mint végehez viszonyuló megértő lét*, azaz mint a halálba való előrefutás válik azzá, ami lehet” (SZ, 305. o.).⁹ Az eltökéltség, mely az ittlét lelkiismerete által tanúsított tulajdonképpeni *felárultság*, azért kitüntetett, mert az emberi ittlétet *saját elfedés-tendenciája ellenében teszi hozzáférhetővé*:

„Előkétlen az ittlét ... visszahozza magát a hanyatlásból, hogy annál tulajdonképpénbben legyen »itt« a feltárt szituációnál a »pillanatban.«” (SZ, 328. o.)¹⁰

A phronészisz – mint ellenmozgás (Gegenbewegtheit)

Heidegger az 1920-as évek előadásában rendszerint abból indul ki, hogy az emberi ittlét hétköznapi viszonyulásmódját a világba való hanyatlás tendenciája jellemzi. A *Szofista* előadásban Heidegger úgy fogalmaz, hogy az emberről általában azt kell állítanunk, hogy saját maga számára elfedett, ezért egy *külön a-létheinire*, az elfedéstől való megfosztásra szorul ahhoz, hogy ön-maga számára átláthatóvá váljon. Hangulat képes az embert saját *hélénertisége* elől elzárni, ezért amennyiben a hangulatok hozzátartoznak alap-meghatározottsághoz, annyiban állandóan veszélyeztetett attól, hogy önmaga saját magától elfedetté váljon. Az ittlétet megonthatja a hedoné és a lípé, a gyönyör és fájdalom, az öröm és levertség. Ha ilyen hangulat uralkodik, az teszi, hogy ez elől eltránik az arkhé, a kindulópont, vagyis annak tudata,

⁹ Magyarrul: LI, 354. o.

¹⁰ Magyarrul: LI, 379. o.

hogy mindent ezért és evégett kell. Az, ami az ember számára az ou heneka, az „*aminek a kedvéért*” ő van, így nem mutatkozik meg. Heidegger a faktikus élet mozgalmasságának ezen elfedő *alaphélegét* 1921/22-ben romosságnak (Ruinanaz, ruina) és esésnek (Sturz) nevezi (GA, 61. 130. o.).

A phronészsiz ezzel szemben az élet olyan alapmikéntjé, melyet a faktikus élet mindennapi alaprendenciáival szembeni mozgás jellemez. Amennyiben a phronészsiz az ittletben végbemej, akkor nem más, mint az ittletben rejlő elfedés-tendenciákkal szembeni küzdelem (in einem ständigen Kampf gegenüber der Verdeckungs Tendenz).¹¹ „Az emberi ittlet olyan önmaga tartása (Gestelltsein), melyben rendelkezik a saját maga fölötti átlátsósággal” (GA 19, 50. o.).¹² Heidegger azonban hozzát teszi, hogy ez az önmagával szembeni „átlátszóság nem szemléletileg, mely a cselekvést érdektelenül szemlélné a kinézetére nézve” (GA 19, 143. o.). „A phronészsiz ennelfogva nem önmegértés, hanem jeladat, aminek egy prooupeutis-ben, [egy választás-elhatározás során] kell megragadottá válnia (GA 19, 52. o.).

Heidegger semmi kétséget nem hagy afelől, hogy a phronészsiz felfedő mozgalmassága, tehát a faktikus élet önelsajátításnak ez az egzisztens lehetősége nem azonos azzal az explicit egzisztenciális önmegértéssel, amelyet a filozófiai kutatás végez. E kettő hasonlóságát Heideggerrel hozzáférhetőleg abban láthatjuk, hogy az ittlet eredendő létének hozzáférhetővé tételét mind ontikusan, mind pedig ontológikusan a világra való hanyatlás tendenciáival szemben lehet csak visszahódítani. E kettő különbözőségét ennél árnyaltabban lenne szükséges megragadni, de ez további vizsgálódást igényelne, ami meghaladná a jelen dolgozat kereteit. A *Szofista* előadásban Heidegger csak arra utal, hogy a phronészsiz lényege nem annak a szituációnak az egzisztenciális tanulmányozása vagy pusztán szemlélete, amiben találjuk magun-

kat. A phronészsiz mint *előtérlet* magához a cselekvéshez tartozik és a cselekvés minden egyes lépésében konstitutív. A phronészsiz és a filozófiai interpretáció merve elválasztása ugyanakkor mégsem lenne helytálló, mivel a filozófiai interpretáció véghezvittele, a világra való ráomlással szembeni mozgalmassága is magának az *életnek az egyik alapmikéntje* (vö. GA, 61. 153. o.).

2. Caputo

Caputo phronészsiz-kritikájának rekonstrukciója

Caputo *Gadamert* illető alapvető észrevétele a *Radikális hermeneutika*¹³ című művében, hogy a jelen szituációjában – melyben nemcsak az egyes dolgok, hanem maguk a gondolkodás kategóriái, az átfogó paradigmák vannak mozgásban – a hagyományos phronészsizt „megelőző” vagy „meghaladó” okosságra és értelmességre lenne szükség.

„...maga a phronészsiz jutott válságba. Ettől kezdve nem [csak] az alkalmaszítás képességének megléte kérdéses, hanem [egyáltalán] annak tudása [is], hogy mit kell alkalmazni. ... Épp ezen a ponton szükséges leírni, miként legyen „értelmes” [tudás], mert nincs többé phronészsiz, amire hagykozunk; szükségünk van egy phronészsizt meghaladó értelmes-fogalomra. [...] *Phronészsiz* csak létező keretek között, valamely tényleges paradigmán belül létezik.” (RH, 211. o., 217. o.)

A gadameri gondolkodást követő hermeneutikában a jelenkori szituációt érintő kérdés átfogalmazódik: Caputo számára a kérdés az, hogy miként alakul át az ember öntudata a modern tudomány utáni korban, a paralogia szituációjában?¹⁴ E szituáció jel-

¹¹ GA 19, 52. o.
¹² GA 19, 50. o., 52. o.: „Anders steht es mit dem Reden der phronetis. Diese ist: esis oalntis meta logov proaktiki ta oalntis ota. (vgl. 1140b) „ein solches Gestellsein des menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt.“ „Die phronetis ist eine esis des oalntis, „ein solches Gestellsein des menschlichen Daseins, daß ich darin verfige über die Durchsichtigkeit meiner selbst.“

¹³ John D. Caputo: *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. [a továbbiakban RH] Bloomington, Indiana University Press, 1987, 209-267. o.

¹⁴ Lásd Gallagher tanulmányát, mely szerint Caputo a jelenkori szituáció meghatározásánál a paralogia lyotard-i fogalmából indul ki. Lyotard szerint a tudomány legitimációs folyamata ma csak a paralogia révén lehetséges, a korábbiakkal ellentétben, amikor a tudomány célja még a konszenzus céljánt törtéző érvéles,

lenzője a paradigmák konfliktusa, amit azért nem lehetséges valamely közös meta-theoria segítségével megoldani (RH, 218-219. o.), miként régebben tették, mert e konfliktus fő oka az értelem (*reason, rationality*) fogalmának előzetes megváltozása, az átfogó értelmesség hiánya. A „poszt-metafizikai racionalitás” körét az jellemzi, hogy már nincs olyan érvényes meta-nyelv, amely totalitás-tudatot adhatna a tudomány és közösség területén. A cselekvés hátterében ezért nem állnak elsődleges alapelvek, nincs primordiális éthosz, hanem az alapelvek és az éthosz szétválásával (*dissémination*) kell megbirkózni (RH, 238. o.). A problémára az, hogy a racionalitás és értelem eddigi formája érvényét veszítte, ezért a hagyományos értelemben vett okosság érvénye, a phronészisz sem működik. Caputo számára felmerül a kérdés, hogy ilyen feltételek mellett miként lehetséges és lehetséges-e egyáltalán az igazság-kérdés vagy a jóra vonatkozó kérdés megválaszolása. E kérdés megválaszolása érdekében vezet be a meta-phronészisz fogalmát, melyet e megváltozott szituációban lehetséges meta-erénynek tekint (RH, 262. o.). A meta-phronészisz jelenthetné a racionalitás és értelmesség új módját, a tudás transzgresszív formáját, mely végső soron nem más, mint a paralogia helyzetével való szembenézés módja, jártasság a paralogiákkal való megbirkózásban.

„Ha már elvesztettük’ az egyetértést [agreement] – valamely egyetemes paradigmán belül – az erény gyakorolása fölött, maradj annak erénye, hogy törődünk a veszteséggel [...] Ha az arisztotelészi polisz phronészisz azaz jártasságot követelt a megegyezés szerinti [agreed-upon] paradigma alkalmazásában, akkor a modern mega-polisz civiltást, egyfajta meta-phronészisz igényel, mely a szembenálló paradigmák közötti helytállóan való jártasságot jelenti.” (RH 262. o.)¹⁵

a homológia volt. A vita célja már nem a konszenzus, hanem a paralogiákat értett differencia. (Shaan Gallagher: „The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics”, *Philosophy Today* 37 (1993): 298-305. o.)

¹⁵ Amikor Caputo phronésziszről beszél, akkor elsősorban a közösségre, nem az egyes emberre gondol. Számára ezért az „agreement”, „agreed-upon” a phronészisz lényegi mozzanatait jelenti. Eszerint a görög poliszban azért létezik phronészisz, mert a közösség előzetesen meg egyetértésre tudott jutni az átfogó tudást illetően. Közös megegyezés dönthette el, hogy egy adott szituációban mi lehet az

E rövid rekonstrukció azt próbálja szemléltetni, hogy Caputo miként jut el a meta-phronészisz gondolathoz. A közelebbi megértést azonban megnehezíti, hogy a szerző gondolatmenete megtorpan: a Radikális hermeneutikában végül meghatározatlanul marad a meta-phronészisz mibenléte. Számunkra mégis felmerülhet egy kérdés, ami talán továbbgondolásra érdemes. Ez a phronészisznek a paradigmámatikus létezéssel, más szóval a metafizikai (*a priori*) való lényegi összefonódása. Ennek másik oldala az a Caputo által támasztott igény, hogy a meta-phronészisz mentes lehet a paradigmámatikus létezésről, vagyis általában véve a metafizikától. A következő három megjegyzés ezt az összefüggést szeretné kibontani a kantii vallásfilozófia mint természetes metafizika segítségével.

és mi nem. Ma azonban annyiféle igazság van, hogy ilyen egyetértés már nem lehetséges, ezért nincs érvényes phronészisz. Arisztotelész viszont azt mondja, hogy „a bölcsességet (szóphia) mindenki egyformán értelmezi, ellenben az okosság (phronészisz) más és más is lehet... hogy a kitióntéle élőlényeknek mi a jó, azt nem egy ismeret foglalja össze” (NE, 1141a). Ez kizárja annak lehetőségét, hogy a phronészisz hátterében emberi megegyezés állna. Úgy is fogalmazhatunk, hogy csak a tudományos és kézműves tudás igényli a dolgokban való egyetértést, az okosság ellenben nem megegyezés és konszenzus kérdése. A phronészisz a végső egyedi esetekre, az eszkatónura vonatkozik, amit nem ragadhat meg a tudomány. Megfontolásra itt éppen azért van szükség, mert nem támaszkodhatunk a tudás és vélemény egyetértésére. A megfontolás lényegét tekintve olyasmire vonatkozik, ami még zétoumenon, keresés és kutatás tárgya. Amivel kapcsolatban tudással vagy meghatározott véleményvel rendelkezem, azt már nem kell megfontolni. A phronészisz a maga végbememelésben éppen ilyen boulevesztései, átgondoló megfontolás. A phronészisz vagy megvan bennem, vagy nincs. Nem tanulhatom meg, és nem is felejthetem el. Ezért olykor úgy tartják – mondja Arisztotelész –, hogy „természeti adományként lehet az emberben” (NE, 1143b). Ha a phronészisz érvényessége egy adott közösség megegyezésén múlna, akkor éppúgy meg lehetne tanulni és aztán el lehetne felejteni, mint a többi tudást és lelki alkalmat. Caputo meglátása annyiból mégsem alapítalan, hogy a phronésziszhez valóban hozzátartozik a közösségi jelleg. Mint Heidigger mondja: „A phronészisznél a praxis a döntő. Amennyiben az ember társas lény, zóon politikon, a praxist mint egyneművel lehet megérteni, és amennyiben ez a telosz, a phronészisznek közösségi (politiké) jellege van.” (GA 19, 140. o.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy a phronészisz a közösségi lét alapján fejlődne ki az egyénben vagy egy közösség felől nyerne el érvényességét.

1. A phronészisz szkeptikus tagadása – önellentmondás

A jelenkori szituációt jellemezve Caputo így fogalmaz:

„Ez nem pusztán a gadameri értelemben vett hermeneutikai probléma. Itt nincs szó valamely megegyezés szerinti mérték alkalmazásáról. Gadamer viszont igyekszik nem tudomást venni arról, hogy a játékokat különbözősége felforgatja/megsemmisíti a hermeneutikai phronészisz. Ez inkább dekonstruktív probléma, mely éberséget kíván – az a priori metafizikai sémnak által meghatározott – beszélgetések felforgatása/megsemmisítése [subversion] iránt...” (RH, 261. o.).

E Gadameri illető kritikái észrevétel Caputónak a hermeneutikai megértés univerzalizálásával szembeni kételyét fejezi ki. E kétely, mely egyben a jelenkor egyik meghatározó életérzését írja le, azért nem lenne értelme megcáfolni, mert gyökerei mélyebbre nyúlnak valamely elméleti kérdésfeltevésnél. Úgy tűnik, hogy nagyon is valóságos kétely ez, melynek tudata a kételkedő számára valóságformáló. Egy lehetséges logikai cáfolat az életérzés valóságosságán, realitásának tapasztalatán mit sem változtat. Ezért a dolog lényegét elvető cáfolat helyett inkább azt érdemes megfontolni, hogy mihen áll e szkeptizis komolyan vétele: valóságga mit jelent kételkedő tudatára nézve.

Induljunk ki a következőből: a poszt-metafizikai szituációt – melyről Caputo beszél – az jellemzi, hogy az ember számára nemcsak az egyik vagy másik metafizika érvényessége, hanem egyáltalán a metafizika, ti. az a priori kritériumok érvényességé válik kérdésessé. Caputo koridiagnózisában ekkor két dolog kapcsolódik össze. Caputo a metafizika értelmét Kant felől határozza meg – amikor „az a priori metafizikai sémnak” érvényességét teszi kérdésessé, akkor valójában a metafizikák között is kifejezetten a metafizika kanti értelmét függeszti föl – ezáltal a metafizika fölfüggesztése a kanti metafizika fölfüggesztését jelenti. Másrészt, Caputo szerint a jelenkori gondolkodás ébersége éppen az így értett metafizikát zárójelezi. Ebben ellentmondás rejlik: Kant számára a metafizikai tudás nem a tárgyi megismerés, közben szerzett ismereteinkből áll, mert nem olyan ismeret, amivel (*a posteriori*) rendelkezünk, hanem olyan tudás, ami

(*a priori*) vagyunk. Minden tárgyi megismerés lehetőségi feltétele – ez az *a priori* tudat. Kant leírja, hogy:

„megismerésünkben valóságosan jelen vannak bizonyos tiszta *a priori* elvek; kimutathatjuk, hogy ezen elvek nélkül nem lehetséges tapasztalat, és így *a priori* módon bizonyíthatjuk valóságos voltukat. Mert honnan merítené bizonyosságát maga a tapasztalat, ha csupán olyan szabályt követne, melyek megint csak empirikusak, azaz esetlegesek, hiszen az ilyen szabályok aligha tekinthetők végső elveknek.”¹⁶

S ehhez egy alkalommal még a következő megjegyzést fűzi:

„Mindazeket a fáradozásokat valóságnak nem érhetné nagyobb kudarc, mintha valaki váratlanul arra a felfedezésre jutna, hogy egyáltalán nincs, nem is lehet *a priori* megismerés. ... Ugyanaz lenne ez, mintha valaki az ész segítségével akarná bizonyítani, hogy nem létezik ész. ... az észmegértés és az *a priori* megismerés tehát egy és ugyanaz. [...] S így kiderül, hogy az általános empirizmus az igazi szkeptizizmus ... a korlátlan szkeptizizmus ... ilyen próbakövet egyáltalán nem ismer (ez mindig csak a *priori* elvekben lehető fel), noha a tapasztalás mégsem csupán érzésekből, hanem ítéletekből is áll.”¹⁷

Ha elfogadjuk az imént mondottakat, akkor a metafizikával mint metafizikával szembeni valóságos szkeptizis éppen a gondolkodás azon kategóriáit függeszti fel (epoché), amelyek alapján a dolgok megítélése – a phronészisz egyáltalán – lehetséges. E szkeptizis önellentmondása abban rejlik, hogy ha megismerésünk épp azon metafizikai (*a priori*) elvei kérdésesek, amelyek alapján megítélhetünk, hogy mi helyes és helytelen, akkor azon állításunk helyességét sem tudjuk többé megítélni, hogy „míncs érvényes phronészisz, amire hagyatkozunk”. E kijelentés megítélése ugyanis – miként a gondolkodás minden mozgása, még a kérdésés is – már metafizikát feltételez. Miközben Caputo a hagyományos metafizikát

¹⁶ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. [a továbbiakban: TÉK] Ford. Kis János, Ictus, 1995, 54. o. B5

¹⁷ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. [a továbbiakban: GyÉK] Ford. Betényi Gábor, Cserepátrvi, Bp., 1996, 21–22. o.

zikai hátterű phronésist bírálja, *hallgatólagosan* az ő gondolkodásában is metafizikai nézőpont érvényesül, mert a metafizikai *értelme megvonása* is csak *egy előzetesen (f)elismert* metafizikai *értelme felől* lehetséges. Hogy „nincs phronésisz”, ezt csak egy létező, hallgatólagosan előfeltételezett phronésisz felől lehet megérteni. A kritika érvényességének megítélése ezért épp azon *formális* megismerési elvek bekapcsolását előfeltételezi, amelyek létének tagadását a kritika *kijelentés-tartalma* eleve megköveteli. Ezért a phronésisz *szeptikus tagadása* önmagát számolja föl.

A kételynek viszont ez az önmagával szembeni ellentmondóssága épp azért lehetséges, mert a szeptikus tudatnak ez a radikális kételye nem a metafizika – mint saját *a priori* tudata – „*érvényességét*” függeszti föl, hanem csak érvényességére „*vonalkozó tudatát*”. A létében rejlő „metafizikait” mint „a priori” ő sem függeszti föl – hiszen amennyiben ez sikerülne, akkor nem lenne képes többé gondolkodni, márpedig egy szeptikus is gondolkodhat –, de a kétely növekvő hatalmánál fogva metafizikai „*tudata megválthat*”. E „vonalkozó tudat” megváltozásának korszakos tapasztalata pedig nagyon is reális veszteségnek tűnik, ha Caputo szavait olvassuk:

„Ez fakticitásunk állapotra ... A körelesség megtörténik velem ... [de] nem tudom, mi köt engem, mi a kötelesség eredete.”¹⁸

Ezen esemény lényege éppem a „vonalkozó tudat” e sajátos megfordulása, hogy a szeptikus tudat számára *mutatis mutandis* most már éppem saját *metafizikai kételye* – a metafizikával szemben föltartott keze – lesz az a legradikálisabb metafizikai „tudat”, amely léte „metafizikai” alapjához köti. Erről a léthelyzetről tanúskodnak szintén Caputo szavai:

„Amivel kezdeni akarok, az a hermeneutikának ez a fogalma: a hermeneutika mint olyan kísérlet, amely ragszaskodik az élet eredeti nehézségéhez, és nem csálja meg a metafizikával.” (RH, 1. o.)

¹⁸ John D. Caputo: *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington, Indiana University Press, 1993, 5. o.

2. A phronésisz kétféle értelme – a transzcendentális és empirikus szabadságról

Caputo szerint a *phronésisz* hagyományos erénye csak valamely létező metafizikai paradigmán *belül* működik, így nem más, mint egy elfogadott paradigma (típus tudás) alkalmazása az egyes dolgokra. Ezzel szemben a meta-phronésisz erénye *kívül* áll az ilyen paradigmákon, ezért képes e paradigmákat valamiként megítélni. Közelebbről mégsem kerül meghatározásra a meta-phronésisz miibenléte. Nem derül ki, hogy mit jelent a jártasság egy olyan szituációban, ahol paradigmának konfliktusáról van szó. Talán épp ezért nem lényegtelen megvizsgálni, hogy ez az „új” szituáció nem ismerős-e gondolkodásunk korábbi hagyományára számára.

Talán érdemes abból kiindulni, hogy Caputo *a tudás régi és új módjáról* beszél. Ezzel szemben Arisztotelésznél és Heideggernél a phronésisz elsősorban *nem megismerési, hanem döntési szinű* a phronésiszhoz mindig hozzátartozik az így vagy úgy döntés mozzanata. Az okos embert nem annyira a tudása, mint inkább erkölcsisége konstituálja:

„Az okosság ugyanis rendelkezik... az értelmesség ellenben csak ítéletet mond.”¹⁹

Magához a cselekvéshez hozzátartozik a megfontolás, a cselekvőnek önmaga általi átlátszóvá válása. [de ez] Az átlátszóság nem szemléletjellegű, mely a cselekvést érdektelenül szemlélné a kinézetére nézve.” (GA 19, 143. o.) „a bouleueszthai ... lehet kakósz [rossz] vagy lehet eu [jó], hamartancin [elvétség] vagy találat. A lényeges mégis az, hogy amire egyáltalán irányul, az nem az aléthész, hanem – mint mondottuk – a boulé, az elhatározott-lét.” (GA 19, 153. o.) „A phronésisz ennél fogva nem önmegértés, hanem *feladat*, aminek egy proheiresziszben, [egy választás-elhatározás során] *kell megragadottá válnia*.” (GA 19, 52. o.)

Ha a meta-phronésisz erénye *mögött* Caputo szerint *sem állhat* semmilyen *előzetes* paradigmaticus tudás, akkor a paradigmák-

¹⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1143a. [továbbiakban: NE] Ford. Szabó Miklós, Európa, Bp., 1997. 1143a.

hoz való viszonyulás nem megismerési aktus – hiszen itt semmilyen tárgyi ismeretnek nem jutunk birtokába –, hanem a *választani*-tudás, a szabadság aktusa. Ezen a ponton hadd vegyem igénybe a kantii vallásfilozófia segítségét! Kant azt mondja, hogy létezik olyan szituáció, melyben nincs semmiféle tárgy, ami – mintegy kívülről – a döntésünket *meghatározhatná*, ezért a döntés szubjektív alapja itt a *transzcendentális szabadság* aktusa kell hogy legyen. Éppen a *gyakorlati ész* képessége révén válik bizonyossá a szabadság kétféle – transzcendentális és empirikus – ak-tusa, mivel:

„a gyakorlati ész a maga erejéből... realitást terem az okság-kategória egyik érkefeletti tárgya, nevezetesen a *szabadság* számára... ami ott pusztán [a spekulatív észsel] *elgondolható* volt, itt egy faktum erősíti meg.”²⁰

Önmagunkat mint *természeti törvényeknek* alárendelt lényeket csak az empirikus szabadság jellemez, de mint *erkölcsi törvényeknek* élő morális lényeket, együttal a transzcendentális szabadság is megillet.

„Az előbbi arra vonatkozóan ad tanácsot, mit kell tennünk, ha részeseitni kívánunk a boldogságból; az utóbbi arra vonatkozóan ..., hogyan kell viselkednünk, hogy a boldogságra méltóvá legyünk.”²¹

A vallás a pusztia ész határain belül – Kant a szabadság e kétféle értelmét szüntén megkülönbözteti:²² 1. „Intelligibilis tett”-nek nevezi a szabadság ama használatát, amely során a legfőbb maximumát felvesszük a döntésbe. Mint mondja, a döntés ezen első szubjektív alapja csak *egyetlen és általános* lehet, mert a szabadság *teljes* használatára irányul. Kant ugyanakkor azt is kiemeli, hogy tudásunknak ehhez nincs hozzáférése: e magáéva tétel oka és szubjektív alapja számunkra *nem megismerhető*, mert a transzcendentális szabadság *nem lehet tapasztalatlalag megadható tény*.

²⁰ GyÉK, 12. o.

²¹ TÉK, 606. o. B835/A807

²² Kant: *A vallás a pusztia ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, 1980, 154. o., 163. o.

Mivel nem tudjuk egy első, időbeli döntési aktyushoz hozzáréndelni, ezért nem kereshetjük e tett *időbeli* eredetét, hanem csupán a *priori* lehetőségét. Mint mondja:

„A szabadság fogalma ... *zártkötő* a tiszta ész, sőt a spekulatív ész rendszerének egész épületén. Hozzá kapcsolódnak azok az egyéb fogalmak (mint Istené és a halhatatlanságé), amelyeknek mint pusztia eszméknek a spekulatív észben nincs szilárdságuk; vele és általa állnak fenn és nyerk el objektív valóságukat, vagyis *lehetőségüket az igazolja*, hogy a szabadság valóságos... A spekulatív ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét, amélkül, hogy belátnánk, a *priori tudjuk*, mert ez a feltétele az erkölcsi törvénynek, erről pedig tudunk.”²³

Mivel a szabad döntés e transzcendentális minősége tudásunk számára nem hozzáférhető, Kant „*velünkszületett*”-nek nevezi, de – mint mondja – ez nem azt jelenti, hogy az ember e minőséget *nem* szerzheti meg, vagy *nem ő* hozza létre, hanem csak azt jelenti, hogy nem az időben szerzi meg. 2. Ezzel szemben „*érzéki tett*”-nek nevezi a cselekvés közvetlen lehetőségfeltételét, a szabadság ama másik használatát, amely során a cselekedeteket a legfőbb maximumának megfelelően megalósítjuk. Míg az „*érzéki tett*” az *egyes cselekedetekre*, addig az „*intelligibilis tett*” az *egész gondolkodásmódra* vonatkozik.

Talán nem esünk túlzásokba, ha ezen a ponton megpróbálunk *analógiában* gondolkodni: A meta-phronészsz ekkor ahhoz az „*intelligibilis tett*”-hez hasonlítható, amelyről Kant beszélt, s amely minden tapasztalatot megelőz. Ehhez hasonlóan a phronészsz is megfellelhető a kantii értelemben vett „*érzéki tett*”-nek, ami a jó és rossz közötti választás empirikus megítélésének alapelve, s az ember jelenségszinten álló moralitását tükrözi. E szerint az empirikus megítélést – amely tehát az egyes dolgoknak egy választott paradigma felőli megítélése – meghatározza egy olyan intelligibilis megítélés, amely „*előzetesen*” már paradigmák felőli döntött. Ez esetben a phronészsz erénye lehetne az empirikus jellem, a *virtus phenomenon* alapja, melynek állandó maximuma a törvény szerinti, a *helyes cselekvés*. Viszont elválaszt-

²³ GyÉK, 10. o.

hatunk tőle egy intelligibilis jellemet, egy *virtus nomenonum*, amely nem a külső cselekedetekre, hanem még azt „megelőzően” magára a gondolkodásmódra vonatkozik. Még konkrét cselekedeteink az időben is *adottak*, addig gondolkodásmódunk – mely paradigmák felől dönt(het) – nem *factum phaenomenon*, mert sohasem lehet adott. Ha egy szituációban helyesen cselekszem, az csak annyit jelent, hogy legálisan cselekszem – megteszem, amit kell –, de ettől mégis megkülönböztethetünk egy másik máxiát. Kant szavaival azt:

„hogyan ne pusztán törvényesen, hanem *moralisan* jó [Istennek tetsző], azaz intelligibilis jellemünkben is erényes emberekké legyünk!”²⁴

Ez utóbbi tekintetben már nemcsak az a döntő, hogy mit cselekszem egy adott helyzetben, hanem az is hogy, *hogyan* gondolkodom. Kierkegaard valószínűleg ugyanígy látta:

„Ez tehát az egész kereszténység szempontjából az egyik legdöntőbb meghatározás, vagyis: a bűn ellenéte nem az erény, hanem a hit.”²⁵

Erkölcös cselekvésnek így csak külső-objektív köre annak, hogy miként is gondolkodom, mert „megelőzi” őt az erkölcsös gondolkodásmód magasabb követelménye, amely már nem látható. E különbséget Heidegger is pontosan látta:

„a cselekvés telosza, célja maga a cselekvés, mégpedig az eupraxia, a jó/a helyes cselekvés. ... Ha a phronészisz konstitutív módon hozzáfartok a praxishoz, akkor a maga végbemenésében a phronészisznek is az eu, a jó jellegével kell rendelkeznie. A megfontolás mikéntje, a logizisztikai ... mint boudeszisztai mint a döntés megfontolása határozódik meg: ezen boudeszisztai a phronészisz végbemenésénél. Ennélfogva a boudeszisztainak, a döntés megfontolásának [is] az eu, a jó jellegével kell rendelkeznie; ilyenformán ha a praxis telosza az eupraxia a jó/a helyes cselekvés, akkor a megfontolás, az euboulia a jó/a helyes döntés által jellemezhető. Mint euboulia, mint jó/helyes döntés a phronészisz tulajdonképpen az, ami.” (GA 19, 148-49. o.)

²⁴ *A vallás...* 173. o.

²⁵ Soren Kierkegaard: *A halálós betegség*. Ford. Rácz Péter, Göncöl, 1993, 97. o.

3. Phronészisz és meta-phronészisz – miért nem zárják ki egymást

Caputo kritikájának sarkalatos pontja, hogy a *phronészisz erénye többé nem működik*. Amennyiben a jelenkori szituációval megbirkózunk, mindig meta-phronészisz jellemez bennünket. Tehát minden szituáció olyan meta-sztuáció, amelyben paradigmák konfliktusáról van szó. S éppen az nem világos, hogy miért lenne dolgunk *minden* szituációban paradigmák konfliktusával? A kanti analógia talán érthetővé teszi, hogy a phronészisz erényének kizárása nem szükségesszerűt. A nehézséget Caputonál az okozza, hogy nem tesz különbséget közösség és egyes ember között. Egy mai közösség életében mindennapos szituáció lehet, hogy egymással szemben álló paradigmák *virtuálisan egymás mellett léteznek*. Itt valóban lehetséges, hogy túl sok arché és túl sok igazság van – ahogy Caputo mondja (RH, 209. o.), s ez a szituáció a közösségek számára *korszakos állapot*. Az egyes emberre ez azonban nem vonatkozik, mert a paradigmák felőli döntés szituációja mint meta-sztuáció itt paradox helyzetet takar: arra utal, hogy valójában nem tudunk *paradigmatikus léthelyzetünkből* kikerülni. Bár az egyik vagy másik paradigmára „vonatkozó tudatunk”-at zárójelezhetjük, de „paradigmatikus” létünket ezzel mégsem függesztjük fel. Ha gondolkodunk (létezzünk), már mindig is egy adott paradigmára felől gondolkodunk (létezzünk). *Létészűnk* és gondolkodásunk minden további nélkül is egyet jelent valamely paradigma melletti döntéssel. Ezért paradigmátikus létünkben bennünket eleve a phronészisz szituációja jellemez. A meta-phronészisz ezzel szemben az, ami paradigmátikus létünket lehetővé teszi. A kanti megkülönböztetés felől ezért szükségtelemné válik az a – meta-phronészisz és a phronészisz közti – *kizárólagossági viszony*, amit Caputo feltételez.

3. Gadamer

A phronészisz és megértés közötti összefüggést eddig két nézőpontból, Gadamer szem előtt tartva, de elsősorban mégis más szerzők felől próbáltam megvilágítani. Ezt követően viszont azt a

hermeneutikai kontextust szeretném röviden felvázolni, amely Gadamernél alkotja a phronészisz és megértés közötti összefüggés lényegét.

Phronészisz és megértés (szünészisz). A megértés „részesülés” a hagyomány értelmében

Az *Igazság és módszerben* a phronészisz-kérdésre Gadamer két alkalommal is visszatér. Először a humanista vezérfogalmak, különösen a „sensus communis” tárgyalása közben (Vico), másodikszor „a hermeneutikai alapprobléma visszanyerése” (Arisztotelész) során. A humanista tradíció, melynek vonala egészen az antikvitásig nyúlik vissza, a „modern tudomány igényeivel szembe helyezkedő ellenállásban ... új jelentőséget nyer” (IM, 48. o.). Gadamer e hagyományt mértékadónak tekinti arra nézve, hogy „a szellemtudományok megismerésmódját illetően mit lehet bejelle tanulni” (IM, 50. o.). A XIX. századi hermeneutika és historika öneszmélését egyaránt a modern tudomány objektíváló módszereinek reflektálatlan átvételére jellemezte. A szellemtudományok lényegét így nem önmaguk felől értették meg. Vico és Arisztotelész példája számunkra „arra jó, hogy ezt átlassuk és elkerüljük” (IM, 350. o.). Mindketten a szellemtudományi megismerés olyan igazságmózzanatahoz vezetnek vissza bennünket, amely a XIX. századi öneszmélés során máf hozzáférhetetlen volt.

A probléma-összefüggés, mely itt Gadamer foglalkoztatja többek között a hermeneutika központi problémája. Az a probléma, hogy mit jelent a szellemtudományi megértés és miben áll saját igazsága. Egyáltalán miként lehet szó megértésről, amennyiben „a hagyomány ugyanaz, mégis mindig másként kell érteni” (IM, 348. o.). Gadamer abból indul ki, hogy logikailag tekintre itt az általános és különös viszonyáról van szó. Tehát a megértés ekkor az általános tudás alkalmazása egy konkrét és különös esetre. Mivel az alkalmazás így döntően technikai problémaként jelenik meg, az arisztotelészi etika jelentősége éppen abban áll, hogy az *applikáció ilyen felfogását elkerülhetővé teszi*. „A Nikomakhoszi etika 6. könyve mindmáig a legiőbb bevezetés ebbe az elfeledett problematikába” (IM, 595. o.). Erre azért is van szükség,

seg, mert a modern tudomány felől a gyakorlat már nem jelent mást, mint az elméleti ismeretek puszta alkalmazását, így ettől kezdve nem szorul igazolásra. Ami csak gyakorlat, annak a modern tudomány felől nincs önálló ismeretértéke. Ez nemcsak az applikáció folyamatainak leértékeléséhez vezetett, hanem ezzel együtt a gyakorlat fogalma is elvesztette korábbi legitimitását.

Gadamer szerint a probléma, melyet a hermeneutikai tapasztalat állít elénk, éppen az, hogy feltárjuk a tudomány „technikai” fogalmában rejlő „ontológiai implikációkat”, tehát a kritika „egy ontológiai problémát implikál” (IM, 596. o.). Gadamer gondolatmenetét e tekintetben Arisztotelész felől szeretném rekonstruálni: A *Nikomakhoszi etika* phronészisz-elemzésének egyik leglényesebb pontját alkotja hermeneutikailag – Gadamer szerint – az a rész, amelyben Arisztotelész az „értelmisség”-ről mint „jó felfogás”-ról (Verständnis) és a tanulást jelentő „megérteni” (Verständnis, Verstehen) kifejezésről tesz említést.²⁶ A görög szó mindkettőre a *szünészisz*. E szöveghellyel kapcsolatban Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy az arisztotelészi elemzésben a görög nyelvhasználathoz képest tudatos elmozdulás rejlik.²⁷ Az „értelmisség” kifejezés – mint azt Arisztotelész is hangsúlyozza – mindenképpel jó felfogást, könnyen tanulást jelent. Mivel a tanulás kapcsolatban használt „megérteni” kifejezésből származik, ezért ő maga is tisztán *intellektuális felfogásmódként* jön szóba. De mint az látható, a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész a *szünészisz* jelentését ezt követően más irányba mozdítja el. Az olyan megértés (szünészisz) ugyanis – mely nem pusztán *mathészisz*, a phronészisz erényének módosult formája –, az erkölcsi megfontolás és megértés egyik módja lesz. Így miként Gadamer mondja: „több van benne, mint valami mondottnak a puszta megértése”²⁸ és felfogása, mert a megértés itt egyúttal: belátás, gnómé és együtterzés, szüingnómé is. Megértésről mint *szünésziszről* valójában csak akkor beszélhetünk, ha annak a helyzetnek a konkréttségába helyezük magunkat, amelyben a másikk-

²⁶ NE, VI,1143a

²⁷ H.-G. Gadamer: *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*. GW 2, 314 sk. o.; *Die sokratische Frage und Aristoteles*, GW 7, 379. o.; *Aristoteles und imperialistische Ethik*. GW 7, 391. sk. o.

²⁸ GW 2, 315. o.

nak cselekednie kell, tehát a megértés itt elsősorban akkor van adva, ha nemcsak rólunk, hanem a másiktól van szó. Aki megért, az nem azáltal ért helyesen, hogy már minden mesterfogást és praktikat kitanult, hanem azáltal, hogy mindenkor eleget tesz egy feltételnek. „Ő is a helyeset akarja” és „a másikkal ez a közösség (Gemeinschaft) kapcsolja össze”. Ez a közösség leginkább az egymással folytatott *tanácskozásban* konkretizálódik: olyan helyzetekben, amikor az, aki megért, nem a másikkal szemben, hanem „úgy szólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkodik” egy „sajátos hozzátartozás (Zugehörigkeit)” viszonyában (IM, 360. o.).

Az látható, hogy a phronészis-elemzésben, mely a techné-modell kritikájából indul ki, *a megértés korábbi fogalma alapvető változáson megy keresztül*. Gadamer ezzel a hermeneutika ontológiai fordulatát készíti elő, amely során a megértés emberi megismeréséből létmóddá válik, s a tudás más módjaként, mint allo eldosz gnószéosz az emberi lét alapvető végbemenésőjét jelenti. Az ilyen megértés nem pusztán elméleti tudás, hanem olyan tudás, mely nincs elszakítva a keletkezett léttől, hanem az határozza meg őt és ő is meghatározza azt.

„Ebben a gondolkodásban szó sincs arról, hogy egy világ nélküli szellem, mely bizonyos önmagában, keresnie kellene az utat a világszerűlét-hez, hanem ez a kettő eredendően egymáshoz tartozik. A viszony az elsődleges.” (IM, 506. o.)

Amikor Gadamer a megértőnek a megértetthez való hozzátartozási viszonyáról beszél – melyhez még korábban a historizmus apóriáin keresztül jutott el –, akkor a szellemtudományi hermeneutika megértésfogalmát egyúttal visszavezeti a klasszikus *metafizika problémamentenzióiba*, „mely az ismeretet a klasszikus létnek az egyik mozzanataként, nem pedig elsődlegesen a szab-jektum magatartásaként gondolja el” (IM, 506. o.). Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy Gadamer a *hozzátartozás* metafizikai gondolatát nem a megismerőnek a lét lényegességjára való telologikus vonatkozása felől, tehát *nem egy szubsztancia metafizika felől újítja föl* – ahogy a régebbi metafizika tette, és ahogy Caputo gondolta Gadamerrel –, hanem *a megértés történeti-hermeneutikus jellegét megőrizve*, tehát a hermeneutikai tapasztalat

nyelviségének vezérfonala mentén. Az értelem nem áll elkülönülten előttrünk, amelyre nekünk csak rá kell pillantanunk, hanem éppen a nyelvi történés az, amelyben a megértés mindenkor konkretizálódik. A nyelvben nemcsak az fejeződik ki, ami marandó, „hanem még a dolgok változásának is a nyelvi történés a színhelye” (IM, 496. o.). A megértés maga is alakítja a nyelvet, hiszen mindig magában foglalja az applikáció mozzanatát. Aki megért, ezért „nem úgy használja a szavakat és a fogalmakat, ahogy a kézműves teszi-veszi a szerzőmait...; [hanem] a megértést mindig belsőleg szövöti át a fogalmiság” (IM, 448. o.). A nyelvi történésnek ugyanaz a struktúrája, mint a véges-történeti létnek.

Ezzel a nyelvi vezérfonalán véghezvitt ontológiai fordulattal Gadamer hermeneutikai kérdésfeltevése *a történésjellegét megőrizve* kerül egy metafizikai fogalom közvetlen közelébe. Ez a szép fogalma, mely Gadamer szerint alkalmas arra, hogy „a szel-lentudományok metodologizmusának bírálataból kinövő univerzális hermeneutikát szolgálja” (IM, 526. o.). A kérdés mégiscsak az, hogy a szép miként képes erre? A szépet, mint Gadamer mondja, „metafizikailag az tünteti ki, hogy áthidalja az idea és jelenség közti szakadékokot” (IM, 537. o.). A szépről nemcsak az mondható, hogy a szépség mindig a láthatóban van jelen, hanem az is, hogy ami jelen van, *épp azáltal van jelen, hogy megjelennik rajta a szép*. De a szépnak éppen ebben az ontológiai funkciójában rejlik a platóni „részesedés-probléma” nehézsége. A hermeneutikai tapasztalat számára ezért – miként Gadamer hangsúlyozza – a platóni szépségtannak nem a szubsztanciamentafizika felől, hanem egyedül a fénymetafizika felől van produktív jelentősége. Ez a szép jelenségének egy másik oldalát teszi felismerhetővé, ami éppen a hermeneutikai kérdésfeltevés számára lényeges. Valaminek a szépségében és értelmében való „részesedés” így nem egy végtelen szellem önmagát gondolása, hanem a véges-történeti lét mozgása. Az értelem, miként a szépség nemcsak megmutatkozik azon, amit megvilágít, hanem „elővilágítása” is egyedül a véges egzisztencia számára van fenntartva. Ez az „elővilágítás” nem egyszerűen egyik tulajdonsága annak, ami szép, hanem voltaképpeni lényegét alkotja” (IM, 531. o.). Minden, ami szép és értelmes, az „megvilágító”. E helyen a Platónra való viszszelemkézés Gadamer számára a megismerésprobléma szem-

ponjtájból válik jelentőssé. A szépség felől a kérdés most is az, mint korábban, hogy mit jelent a megértés, ha itt sem egyszerűen „a már ismert alá történő álfogalásról van szó” (IM, 538. o.), vagyis nem pusztán techné-jellegű tudásról, ahol a bizonyítottakhoz képest semmit sem ismertünk meg. Ellenkezőleg, a nyelvi hagyomány is mindig mond nekünk valamit, „olyan igazságot közvetít, amelyből részeseidünk kell” (IM, 27. o.). Nemcsak annak van tehát értelme, ami bizonyított, mivel értelmesen szólni a mellett és az ellen is lehet, ami a lehetséges és vélhető körtén belül van. Megvilágítható olyasmi is, aminek az értelme nem teljesen bizonyos, így annak értelme éppenséggel a lehetősége és valószínűsége felől lesz belátható. Gadamer e helyen (IM, 534. o.) szintén megemlíti a sensus communishoz kötődő retorikai hagyományt, de hogy mit jelent a hagyományból való részesevés, azt végül mégis a játék fogalmával hozza összefüggésbe. A phronésziára ezután már nem tesz utalást, de a játék a megértés történési-jellegébe ad betekintést, és a benne mozgó rendezőközpontoknak is tapasztalati értékük van, így a hagyomány értelmeiben való „részesülés” nem a lét lényegségmájja felől, hanem a megértés nyelvi történése felől kerül szóba. A megértés ezért lehet „úgy szólván játék a szavakkal, amelyek körbejártszák azt, amire gondolunk” (IM, 539. o.).

„annak igazságát, ami a játékban megmutatkozik, nem »hiszünk« vagy »nem hiszünk«, azon túlmenően, hogy részt veszünk a játék történéseiben. Az esztétikai szférában ezt magától értetődőnek tartjuk. ... Ahát az esztétikai kötetlenségnek tartja, mely nélkülözi az egzisztenciális komolyságot, az nyilvánvalóan nem ismeri fel, hogy a hermeneutikai világtapasztalat szempontjából mennyire alapvető az ember végsősége. ... A kérdés persze az, hogy az esztétikai létnek ebből a struktúrájából valóban az következik-e, hogy itt nem szabad keresni az igazságot, mert itt semmit sem ismertünk meg.” (IM, 538. o.)

Gadamer számára arról van szó, hogy a művészet igazságára vonatkozó kérdésfeltevésből kiindulva egyáltalán megtaláljuk a hermeneutika felé vezető utat, annak mentén, hogy „megismerésünkben a megismerő saját léte is bezáll a játékba”, és ez „valóban a »módszer« határát jelentő” (IM, 540. o.), de nem jelenti a megismerés határát.

A klasszikus példája Németh László és Hans-Georg Gadamer felfogásában

Németh László *Lányaim!*¹ című gazdag, sokrétű alkotásában nemcsak az apa szól lányairól, hanem a pedagógus, a gondolkodó, az orvos, a biológus, a pszichológus is. E dolgozatban főként a *Költők a gyerekszobában?*² című tanulmányát tartjuk szem előtt, melyben az író a gyermeknek olvasmányélményeit vizsgálja.

A Németh-lányok először a mesemondó néppel ismerkednek meg: „a mese volt az alaktalan Okeánosz, amelyből az alakkal bíró istenek: Petőfi, Arany és Shakespeare lassan kiemelkedtek”³. A „mese-receptek” szerint írt műmeséket nem kedvelték, mert belőlük éppen a mese lelke hiányzott. A Grimm testvérek és a Kipling által gyűjtött mesék hatottak a lányokra leginkább, mert ezek tömörök, mégis mindenkinnek jól felfogható s megőrizhető egyénisége van.⁴

Különös figyelemmel vizsgálta Németh László a költészet hatását és szerepét a gyermeknek világára. Jelen dolgozatunkban számunkra is az ezzel kapcsolatos megfigyelései válnak leginkább fontosakká, mert a *klasszikussal* kapcsolatos kérdéseket nyitnak meg. A klasszikus fogalmának mélyebb elemzését pedig Gadamer az *Igazság és módszer* művében, a *Klasszikus példája* alfejezetben végzi el. Amint látni fogjuk, Németh László megfigyelései, megállapításai összhangban vannak a gadameri hermeneutika klasszikus-felfogásával.

Németh László visszaemlékezései szerint az első versköltő,

¹ Az 1930-as évek végén, 40-es évek elején a család, a felcseperedő lányok adták egyedül esélyt az írónak arra, hogy pedagógusi szenvedélyét, kísérletező kedvét kiélhesse.

² Költők a gyerekszobában. (Ezentúl KGY) In Németh László: *Lányaim*. Magvető, Budapest, 1962, 22–44. o.

³ KGY, 37. o.

⁴ Éppen ezen vonásuk miatt tekinthetjük ezeket amolyan „meseklasszikusoknak”.