

A VITA KERÜLŐ ÚTJA

VERESS KÁROLY

1.

A vita kérdésköréről sokan és sokféleképpen elmélkedtek, s a kulturális gyakorlata is igencsak változatos formákat ölthet. Az ezek mentén kirajzolódó általános kép a vitáról – a különféle sajátosságokon túlmenően – néhány olyan ismétlődő alapelemet tartalmaz, amelyek a vitáról kialakított mai koncepciók és gyakorlatok esetében is majdhogynem közhelyszerű beidegződésekként, reflektálatlan előfeltevésekként jelennek meg, miközben az egyes viták lefolytatásával, eredményességével, kulturális kihatásaival kapcsolatos elgondolások, elvárások és értékelések rájuk épülnek. Ilyen bevettnek tekinthető közelítési mód a vitához mindenekelőtt az, amely az emberek közötti társas interakció, tágabban a *kommunikáció* egy alapvető formájának tekinti a vitát, kommunikációs terminológiával írja le annak összetevőit, menetét, eredményeit, s a vitahelyzetet kommunikációs szituációként értelmezi. Ez egy olyan problémátlan alapbeállítódásnak tűnik, amelyből további perspektívák nyílnak meg. A nyelvi közeget is kétségtelenül implikáló vita tárgyalhatóvá válik egyrészt úgy, mint *nyilvános beszéd*, s felmerülhetnek az önmagára visszahajló retorikai beszédmód és a tárgyi igazság kimondását célzó beszédmód beazonosítási és elkülönítési nehézségei; másrészt tárgyalhatónak mutatkozik úgy, mint a vélemények, érvek ütköztetési terepe, mint a kanti értelemben vett „dialektikai küzdőtér”¹ különféle kulturális alakzatait öltő, szervezett vagy spontán módon történő *disputa* gyakorlata. Továbbá, ugyancsak kézenfekvőnek tűnik a vitát összefüggésbe hozni a dialógussal, akár úgy, hogy kölcsönösen feltételezik egymást, jelezve, hogy voltaképpen a dialógus a vita autentikus formája, akár úgy, hogy szembeállítják, rámutatva, hogy a vita polémikus, agonikus jegyeinek köszönhetően éppen a tényleges dialógus feltételei nem tudnak teljesülni. Innen már kézenfekvőnek tűnik úgy tekinteni a vitára, mint érdekegyeztetésre irányuló, (sikeres vagy kudarcba fulladó) megegyezéshez vezető közös törekvére. Végül, a felsoroltakban ott munkál egy összesítő szempont is: mindegyik közelítésmód egyfajta *instrumentalista* szemlélet jegyében tekint a vitára, mint az érdekérvényesítést szolgáló kommunikációs eszközre, legyen szó akár az igazság iránti érdekről,

¹ Lásd Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, 1995. 351.

akár attól különálló, vagy azzal éppenséggel szembemenő másfajta gyakorlati érdekeltségről. Ez a hozzáállás (önellentmondásossága folytán) némileg zavaró kontrasztot támaszt a „vita művészetére” apelláló (retorikus) felhangokkal szemben.

A vitajelenség lényegi vizsgálata során több kérdés is felmerül.

Vajon elégséges-e megállapodni annál a felszíni látszatonál, hogy a vita kommunikáció? A vitaesemény kommunikációs szempontok szerinti megközelítése szükségképpen az interakcióra és a közlésre helyezi a hangsúlyt, előtérbe állítva a különféle vitatípusok esetében a kommunikációs szituáció jellegzetességeit, a résztvevők indítékait, szándékait, érdekeltségeit, hatalmi pozícióit, az álláspontok és érvek mérlegelési szempontjait. Mindezek fontos mozzanatokként merülhetnek fel egy tágabb kulturális közeg viszonylatában, amelyben egy adott vitára sor kerül. De vajon ezek hordozzák egy valós vita igazi tétjét? Vajon ennek feltárásához a vita kommunikáció-szempontú szemlélete az egyedüli célravezető mód?

2.

A vitához – legalábbis a konkrét viták döntő többsége esetében – szükségképpen egyfajta dialogikus jelleg is társul, aminek a felszíni látszatát a résztvevők egyidejű jelenléte, a vitában való tényleges részvétele, az egymásra irányuló reflexiója is erősíti. Erre utal Fehér M. István hangsúlyos megállapítása: a vita „a szó szoros értelmében *szó-váltás*, vagy ha úgy tetszik: *eszme-csere*”.²

Bár hermeneutikai szempontból kézenfekvő ezt így gondolni, túl azon, hogy mennyire helytálló úgy tekinteni a vitára, mint ami a partnerek közötti szótértéshez, sőt egyetértéshez vezet(het), tágabb értelemben is kérdéses, hogy mennyire releváns az megértés–értelmezés–alkalmazás egységének hermeneutikai összefüggéseiben vizsgálni a vitát. A konszenzus mozzanatának kétségtelenül helye van a vita rendjében, de korántsem olyasmiként, ami a vita tárgyával – a vitatott dologgal – kapcsolatos tartalmi tudásra vonatkozik, hanem akként az egyetértésként, ami a résztvevő vitapartnereknek az igazság keresésére irányuló közös törekvéseként mutatkozik meg. Egyedül ebben érthetnek szót egymással, pontosabban ebben szót *kell* érteniük egymással, ahhoz, hogy a vita sikeres lehessen. A vita összes többi mozzanata az egyes vélemények kellő artikulálására, a különbségeik minél árnyaltabb kimutatá-

² Fehér M. István: Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX-XX. századra. In. Uő: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. I. kötet. L'Harmattan, Budapest, 2020. 417.

sára, az igazságtartalmuk minél pontosabb körülhatárolására irányul, mivel-hogy egy tényleges vita egyedül ebben lehet hatékony. A konszenzus tehát sokkal inkább hallgatólagos és *előfeltételezett* egy vitában, mintsem elérendő eredmény. Mint ahogy hermeneutikai vonatkozásban ugyancsak fontos előfeltételként tekinthető annak belátása is, hogy a résztvevő partnerek között megvalósuló (hallgatólagos vagy kimondott) szót értés nem jelent feltétlenül egyetértést is,³ s korántsem meríti ki a megértés tapasztalati körét. A megértésben a vita nem kifejlik, hanem megszűnik. Egy bizonyos értelemben viszont a megértésnek szükségképpen helye van a vitában, amint erre H.-G. Gadamer is felhívja a figyelmet. Mégpedig a másik, a vitapartner véleményének a megértéseként.

Az, hogy a partnerek készek a vitára, abban mutatkozik meg, hogy kölcsönösen elfogadják és elismerik egymást, érvényesülni engedik egymás szempontjait, mérlegelik az érveket és ellenérveket, készek egymás véleményének – vagyis a sajáttól különböző másik véleménynek – a megértésére. Ilyenkor nem egyik vagy másik vélemény közös elfogadása és a többiek kizárása a cél, s nem is valamelyik véleménynél való megállapodás és az abban való egyetértés. Annak a megértése a fontos, „amit mond” a másik; vagyis a másik vélemény „tárgyi jogosságára” irányuló odafigyelés, annak felfogása és visszavonatkoztatása „a saját helyes vagy hibás véleményünkre”. Ez a feltétele annak – mondja Gadamer – „hogy megegyezhessünk vele a dologban”.⁴ A másik véleménye tárgyi tartalmának a megértése tehát szükséges feltétele a sikeres vitának, de ebből nem következik a dologban való tényleges egyetértés is a másikkal. A másik véleményének a megismerése és megértése nem vonja maga után annak elfogadását is és a vele való egyetértést. A vitában csak az előbbiekről van szó, az utóbbiakról nem. A vita lényegéből adódóan nem valósulhat meg teljes körű megértés, mivel az – többek között – feltételezné a dologban való egyetértést is. Ennek viszont éppen az eltérő vélemények „tárgyi jogossága” áll ellen, tágabban a vitaszituációt fenntartó megkerülhetetlen tényállás, miszerint: „az ellenvélemény és saját véleményünk különbsége végeredményben megszüntethetetlen”.⁵ Ugyanis egyik vélemény sem saját magát mondja, hanem a dolgot szólaltatja meg, amelynek az igazsága a vita valódi tétje. Csakhogy mind-egyikük *részlegesen* prezentálja az igazságot és referenciálisan egyikük sem találja el a dolgot a teljes valójában. Így egy valós vitában a sajátunktól eltérő

³ „... a »szót érteni« a »megértés«-hez, »megértetés«-hez hasonlóan – minden kölcsönösség ellenére – nem jelent feltétlenül egyetértést.” – Fehér M. István: i.m. 380.

⁴ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 270.

⁵ Uo. 271.

vélemények, érvek megfontolása, mérlegelése elvezethet a vita sikere érdekében megkötött *kompromisszum*hoz, de nem (a dologban való) egyetértéshez. Ezt szociálpszichológiai megfontolások is alátámasztják.

3.

Szociálpszichológiai szempontból a vitaszituáció egyszerre mutatkozik versenyhelyzetnek és együttműködési helyzetnek, mintha egyfelől egy vita során a vélemények és érvek tényleges versenye zajlana, ami a *nyereség-veszteség* szemléleti- és terminológiai keretben írható le leginkább, másfelől viszont mintha a különféle vélemények és eltérő érvek egymáshoz való közelítése, összehangolása történe – egyfajta kooperáció jegyében – egy megalapozottabb álláspont közös kialakítása céljából. A versenyhelyzet hátránya köztudottan abból adódik, hogy a résztvevők saját egyéni esélyeik növelése érdekében a partnerük esélyei csökkentésére is törekednek (így jelentős energiákat vonva el maguktól), míg az együttműködő partnerek saját esélyeik növelését egymás esélyeinek a növeléséhez való kölcsönös hozzájárulásuk útján érhetik el. Egy tényleges vitahelyzetben viszont a résztvevőket nem szembenálló egyéni érdekek vezérlik. Egy olyan vita, amelyben mindegyik résztvevő a saját véleményének a felülkerekedésében lenne érdekelt és minden energiáját erre összpontosítaná, értelmetlenné válna és sehová sem vezetne. A vitaszituációt fenntartó egyéni érdekek és törekvések egyetlen érdekből konvergálnak: az igazság iránti érdekltségben. S ennek érvényesítése egyedül azáltal lehetséges, hogy a vita során láthatókká válnak az egyes vélemények vagy álláspontok korlátai, és megmutatkozik a lehetséges igazság vonatkozásában fellépő *disszenzus*. Ez esetben – paradox módon – a saját álláspont némely elemének a feladásával járó veszteség tűnik inkább nyereségnek, semmint a sikeres felülkerekedés a partnerek vélekedéseiben. Nem az ellenvélemények leküzdése, az ellenérvek megghiúsítása a (végső) cél, hanem a közelebb kerülés az igazsághoz. A jelzett szociálpszichológiai terminológiát alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a valós vitában a *kooperatív versengés*, illetve a *disszenzív együttműködés* érvényesül a leginkább. Ezért kérdéses, hogy helyénvaló-e úgy szemlélni a vitát, mint a szembenálló vélemények és érvek versengésének, vagy a vitázó felek konszenzusra való törekvésének a terepét?

4.

Hogyan tekintünk tehát egy vitaeseményre? Úgy, mint egy olyan szükséges eszközre, amely súlyozhatja a különféle vélekedéseket, elkülönítheti egymástól az igaz és hamis véleményeket, korrigálhatja a tévedéseket, kiiktathatja az

alaptalan érveket, bizonyos kérdésekben szót értést eredményezhet? Vagy helyesebb úgy tekintenünk a vitára, mint a szembesülő álláspontok, vélemények, érvek átfogó strukturális rendjére, dinamikus reprezentációs rendszerre, amelyben felszínre kerülnek és (be)láthatóvá válnak a strukturális összetevőknek az egymás vonatkozásában és a lehetséges vagy vélt igazság viszonylatában megmutatkozó különbségei? Ez utóbbi esetben a vita lényege egy olyan szimbolikus reprezentációs rendszerként bontakoztatható ki, amelynek dinamikus mozgása kijelöli az igazság feltárása irányába haladó utakat. A továbbiakban emellett fogok érvelni.

Úgy tűnik, hogy az általunk jelzett vitakoncepció körvonalai már Platón dialógusaiban is kirajzolódnak. Ennek igazolásaképpen vizsgáljuk meg a továbbiakban *A lakoma* című dialógust. A vitaesemény tartalmi és formai jellemzőinek a megvilágítására azért is alkalmas ez a mű, mivel jól nyomon követhető benne a platóni dialektika és retorika, az igazság szempontja által vezérelt gondolkodás útjait kijelölő és követő beszédmód, illetve a pusztán szónoki beszéd különbsége és szembeállítás. Mégis, Platón nem egy szokványos vitaeseményként vázolja fel az Agathón vacsoráján történeteket. A vacsorán elhangzottakat egy későbbi időpontban mesélteti el Apollodórosszal, aki koránál fogva nem vehetett részt a vendégségben, de utólag értesülhetett az egyik résztvevő, Arisztodémosz beszámolójából a történetekről. Ily módon az élő beszélgetés közvetlen eseménye a narratíva diakronikus rendjébe szerveződik. S ha ehhez hozzávesszük a elhangzó szókratészi elbeszélést a Diotimával folytatott beszélgetésről, akkor olvasás közben egy többszörösen rétegződő narratívával találjuk magunkat szemben – az elbeszélés elbeszélésével, illetve az elbeszélés elbeszélésének elbeszélésével – melynek során a narratív struktúra a beszélés mindegyik szintjén folyamatos elmozdulásban van az előző szintek elrendeződéséhez, valamint a mondottak igazságtartalmához, s az általa megjelenített valós tényállásokhoz képest. Többször is hivatkozás történik az emlékezés és felidézés hiányosságaira, de a visszaemlékezési szituáció kínálta szelekciós eljárásokra is, melyek lehetővé teszik a lényegi mondani-valóhoz szervesen nem kapcsolódó mozzanatok és beszédek elhagyását, tehát egyfajta tömörítést, összpontosítást arra a narratív tartalomra, ami a későbbiekben is kíváncsiságot ébreszt, s ami az utókor érdeklődésére is számot tarthat.

Platón dialógusában tehát nem magával a vitával, hanem a vitaesemény többszörös szintű elbeszélésével szembesülünk. Ebben érvényesül a narratív struktúra eltávolító, s egyben megvilágító ereje. A narrátorok nem közvetlenül, csak áttételesen – a narratív struktúrák közvetítésével – kortársai a vendégség, a valós vitaesemény résztvevőinek. Fehér M. István felhívja a figyelmet arra, hogy egy valós vita szükségképpen kortársak közötti vita, s azt „a résztvevők vagy kortársak maguk is vitának érzékelik”. De az is lehetséges, „hogy amikor

a résztvevők különböző álláspontokat, nézeteket fejtenek ki, még nincsenek tudatában annak, hogy »vitában« venni részt», s a beszédesemény csak az „utókor” számára jelenik meg ilyenként.⁶ Ez esetben is a narratíva eltávolító perspektívájában szerveződik tényleges vitaalakzattá a vacsorán elhangzó beszélgetési esemény, amelyet a közvetlen résztvevők csupán „időtöltésnek” szánnak. Erre ráerősít a narratívának, mint a valós esemény leképezésének képi (többször)jellege is, mely meg-/átvilágítani képes az esemény egészét, egy olyan értelemszöveget konstituálva, ami a közvetlen résztvevők számára szükségképpen homályban marad. Ez az átfogó strukturális képződmény kellő pontjain felerősíti magának a vita rendjének a narratív struktúráját is. A narrátor már ennek az átfogó értelmi látásnak a birtokában, valamint a résztvevőket és a narrátorokat egyaránt átfogó narratív struktúra hatáskifejtő erőterébe bevontan – e tágabb értelemben ő maga is mintegy a résztvevők „kortársává” válva – adja elő a történetet. „Azt hiszem, nem vagyok járatlan abban, amiről érdeklődtök”⁷ – kezdi Apollodórosz az elbeszélést, egy bizonyos fokú, az elbeszélés *gyakorlása* során szerzett *jártasságra* utalva, arra vonatkozólag, hogy hogyan lehet eligazodni módszertani és tartalmi értelemben a vizsgált témában. Nem arról van szó, hogy Apollodórosz tudná, hogy mi a végső igazság a szerelem kérdésének dolgában – eltérően a beszélgetés közvetlen résztvevőitől, akik azt remélik, hogy erre derít majd fényt számukra Szókratész –, de már rendelkezik egyfajta gyakorlati tudással arra nézve, hogy azt hogyan lehet helyesen kutatni. Ezt a *performatív* hatást számára (és számunkra is) lehetővé teszi a narratíva rétegzettsége, mivel azt is megengedi, hogy az eltávolító működés ne essen a valóstól végletesen elszakító *túl*-zásba, hanem egy viszonylagos közelség perspektíváját is magába építse, ami a mondottak ellenőrzésére szolgáló visszacsatolást kínál a valós eseményhez. Apollodórosz számára *még* fennáll a lehetőség, hogy ott, ahol Arisztodémosz meséjét nem találja eléggé megbízhatónak, megkérdezhesse magát Szókratészt, hogy közvetlen résztvevőként hitelesítse a mondottakat: „De azért magát Szókratészt is megkérdeztem néhány dologról, amit tőle hallottam, és ő megerősítette Arisztodémosz előadását.”⁸

5.

Apollodórosz hozzálát elmesélni a vacsora történetét, úgy, ahogy Arisztodémosztól hallotta. Mindjárt az elején, amikor a vacsorára való meghívásról

⁶ Fehér M. István: *Filozófusok vitái, különös tekintettel a XIX-XX. századra*. 416.

⁷ Platón: *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond. In. Platón összes művei. I. Európa, Budapest, 1984. 172a. 945.

⁸ Uo. 173b. 946.

és a résztvevőkről esik szó, kiderül, hogy mindannyian „derék emberek”, akik vagyonilag, erkölcsileg, műveltség tekintetében egymáshoz hasonlóak.⁹ Ebből már előrevetül, hogy a beszédek is várhatóan ugyanazon regiszterben fognak elhangzani. Ugyanis a résztvevők abban állapodnak meg – Erüximakhosz javaslatára –, hogy beszélgetéssel fogják tölteni az időt, mégpedig – Phaidrosz sugallatára – Erósz dicsőítő beszédekkel. Az interaktív együttlétük tehát egy kezdeti konszenzusban alapozódik meg. Ez lehetne akár egy vitaszituáció kezdete, de mégsem az. Erre utal Szókratész, amikor őt is felkéri a részvételre, válaszában egyértelművé teszi, hogy az elhangzó beszédek során sem ő nem fog ellentmondani másoknak, sem azok egymásnak. Versengés a résztvevők között egyedül abban mutatkozhat meg, hogy ki tudja szebben dicsérni Erósz, s mivel mindannyian mesterei a kielégítő és szép beszédnek, a később szólóknak nehezebb dolguk lesz, ha az előttük beszélőkéhez hasonló szinten akarják művelni a szépen szólás művészetét. Egyedül Szókratész lóg ki a sorból, jelezve, hogy ő maga nem ért a (dicsőítő) beszédhez, csak a szerelemhez, aminek a dicsőítés tárgya, Erósz a megtestesítője.¹⁰ Nem azt mondja, hogy szerelmes, hogy személyesen tudja vagy átéli a szerelmet, hanem azt, hogy *ért* a szerelemhez, vagyis tudja, hogy mit jelent (milyen módon lehet) tudni vagy megtapasztalni a szerelmet.

A dicsőítő beszédek mondó szónokok mindegyike Erósz, s az általa megjelenített szerelem egy-egy jellemzőjét emeli ki. Phaidrosz Erósz mint ősi istent dicsőíti, aki az emberek legnagyobb jótevője, mivel a szerelmet adja az embereknek; Pauszaniasz az isteni és a közönséges Erósz megkülönböztetésére építi a beszédét, eléggé tekervényesen bizonygatva, hogy azok tartják szépnek a szerelmet, akik „ügyetlenek a beszéd művészetében”, míg rútnak tartják azok, akik értenek a bölcs beszédhez, s végül megállapítja, hogy a szerelem nem önmagában szép vagy rút, hanem akkor szép, ha az erény kedvéért gyakorolják, s minden más módja rút vagy közönséges; Erüximakhosz a szerelem átfogó, egyetemes voltáról beszél, Erósz mindenre kiterjedő, az élőlényekben, az orvoslásban, a zenében, az évszakok váltakozásában, a jóslásban egyaránt fellelhető jelenlétéről; Arisztophanész az emberi természetben munkáló teljesség iránti vágyban és keresésben véli felismerni Erósz hatalmát.

Álljunk meg egy pillanatra ezeknél a beszédeknel. A beszélés milyen gyakorlataival találkozunk itt, s hogyan viszonyulnak ezek a vitaesemény jel-

⁹ „... mert, íme, a derék emberek lakomáin is megjelennek önként a hozzájuk hasonlók”. – Uo. 174b. 948.

¹⁰ „Mert sem én nem fogok veled ellenkezni, aki, megvallom, semmi máshoz nem értek, csak a szerelemhez” – mondja Szókratész Erüximakhosznak. – Uo. 177e. 953.

lemzőihez? Ami mindenekelőtt szembetűnő az, hogy a beszélgetés (pontosabban: az elhangzó beszédek sora) nem vitának indul, hanem *időtöltésnek*, ahogy ezt Erüximakhosz megállapítja: „elégséges időtöltés lesz számunkra a beszéd”.¹¹ Olybá tűnik, mintha a résztvevők pillanatnyi érdekességeket kerestének az üres idő kitöltéséhez, az unalmi állapot túléléséhez. E célból egy ívázat is megtenné, de most nem erre esik a választás. A beszélgetés itt minden olyasmit helyettesít, ami alkalmas lehet az idő céltalan mulatására; és fordítva, a beszélgetésnek ez a formája minden ilyesmivel helyettesíthető. A csodálatosnak tűnő, de valójában közhelyeket, már (mindenki által) tudott dolgokat, bejáratott formulákat halmozó üresjáratú dicsőítő beszédek nem éltetnek egy valós kommunikációt, nem hordozzák egy tartalmas mondanivaló megformálását és továbbítását, csupán a kommunikatív interakció látszólagos fenntartását szolgálják. A résztvevők a szép és öncélú beszéd művészetének hódolnak, ami éppen ezért nem hozza felszínre a beszélgetésben rejlő igazi lehetőségeket, s valójában nem lép túl a pusztá *csevegés* szintjén, a céltalan nyelvjátékok sorozatán. Vagy ha mégis, akkor nem a vita irányába. Inkább a nyelvi *játszmák* irányába mozdul el,¹² amelyek nem valamilyen tartalmas közleményt szólatatnak meg, hanem a beszélgetőket pozicionálják egymás vonatkozásában, leplezett vagy nyílt versengésüknek kínálva teret. Miközben azt „játsszák”, hogy valamiről beszélgetnek, a *mintha* beszélgetésük voltaképpeni tétje abban rejlik, hogy ki kicsoda a másikhoz képest? Sem a csevegés, sem a játszmák nem formálnak vitaszituációt. Esetükben éppen az mutatkozik meg, hogy az adott helyzetben *nincs* amiről vitázni. Ez hangsúlyosan két beszélgetési szituációban merül fel, s az itt elhangzott beszédek során (nyilvánosan vagy rejtetten) mindkettő érvényesül. Az egyik az, amikor a beszédek egy már jól bejáratott vagy köztudott gondolati tartalom körül forognak, ami már önmagában vitán felül áll; a másik pedig olyankor áll elő, amikor az igazságtartalom, aminek a feltárására a beszélgetés irányul, a résztvevők számára beláthatatlan távlatokban tűnik fel, s az oda vezető utak bizonytalanok, a szükséges képességek és tudáskészletek pedig nem állnak rendelkezésre. Ilyenkor nincs értelme vitázni. Továbbá van még egy harmadik beszédmód is – a *fecsegés* –, amely egyenesen ellehetetleníti a vitát. A fecsegés olyankor áll elő, amikor ténylegesen nincs is amiről beszélni. Miközben azt a benyomást igyekszik kelteni, mintha egy valós probléma körül mozogna, valójában egy látszattudást vizionál, melynek mentén a jólétesültséget, a jártasságot, a beavatottságot igyekszik demonstrálni. Heidegger a fecsegésnek egy olyan lényegi vonására

¹¹ Uo. 177d. 953.

¹² Itt a „játszma” kifejezést abban az értelemben használom, ahogyan Eric Berne definiálja az *Emberi játszmák* című könyvében. (Ford. Hankiss Ágnes. Gondolat, Budapest, 1984.)

hívja fel a figyelmet, amely a jelen esetben is érvényesül. Arra utal, hogy „az önmagát kimondó beszédben” – ahová a fecsegést is sorolja – benne rejlik a lehetőség, hogy „messzemenően érthetővé válhat” anélkül, hogy elősegítené magának a dolognak, amiről szó van, a helyes megértését. Ilyenkor „nem annyira a létezőt érti meg az ember, amiről szó van, hanem arra hallgat oda, amit mondanak róla.”¹³ Magának a dolognak a megértése csak hozzávetőlegesen, felszínesen, a beszélők által (ugyanúgy) gondolt átlagosságban, tehát a dologban magában megalapozatlanul történik. Ez a kezdeti megalapozatlanság – mutat rá Heidegger – a mondottak ismétlése és szélesebb körű terjesztése során „a teljes talajtalanságig fokozódik”, s ily módon konstituálódik a fecsegés, mint „a beszéd tárgyának alapjaihoz való visszacsatolás *elmulasztása*.”¹⁴ Nos, az Erósz-t dicsőítő beszélők szónoklataiban éppen az Erósz lényegéhez, az erre mutató igazságigényhez való „visszacsatolás” mulasztódik el leginkább, amint ez Szókratész felszólalása elején mindjárt kiderül. De előbb még néhány további aspektusra is oda kell figyelniünk. Mindenekelőtt arra, hogy milyen a nyelvi megnyilatkozás és a gondolkodás egymáshoz való viszonya a vizsgált beszédhelyzetben.

6.

A beszéd mint nyelvi megnyilatkozás mindig gondolati tartalmakat mond ki. A gondolat nyelvi megjelenítése azonban sohasem szigorúan rögzített, a grammatikai struktúrába szerveződő beszéd mindig előtte jár a gondolatfolyam tagolásának; a nyelvi szint folyamatos elcsúszásban, elmozdulásban van a mondottak tartalmához képest, s így a beszélés szintjén állandóan képződnek a mondás üres járatai, amelyeket újabb gondolati tartalmakkal kell feltölteni ahhoz, hogy maga a beszéd ne váljon üressé. Az élő beszélés mozgása során a beszéd nyelvi dimenziója mintegy viszi/húzza magával a gondolkodás mozgását, a pillanatnyi gondolati rögzültségből való kimozdulását. Ezért keltődik gyakorta olyan érzésünk, hogy nem éppen azt mondjuk, amit gondolunk, mert a mondás dinamikája már mozgásba hozza az *újat gondolat*, az újabb gondolatformálódás impulzusait. Ha nem érvényesülne a beszélgetés során a beszédnek ez a dinamizmusa, a gondolatok előremozgatásával együtt haladó folytonos előremozdulása, akkor egyhelyben topogna, s a beszélők a már mondottakat ismételnék; újabb gondolatok nélkül ténylegesen már nem volna miről beszélni. Ilyen esetekben nyelv és gondolkodás kapcsolata, aszimmetrikus összefonódása és együttthaladása megtorpan, s a beszéd nem

¹³ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat, Budapest, 1989. 316.

¹⁴ Uo. 317.

csupán elmozdul a gondolathoz képest, hanem eltér attól és más irányt vesz: mintegy öncélúvá válva átlép a retorikai dimenzióba. Ilyenkor keletkezik az olykor szép, de üres beszéd, a gondolati tartalmak nélküli beszélés. A nyelvi reprezentáció ekkor már nem a hozzá tartozó gondolatot, amiről szó van, prezentálja, hanem önerőből támaszt olyan virtuális, a valós gondolkodás téren megalapozatlan jelentéstartalmakat, melyek mellékesek (azaz mellébeszélések) a megbeszélés tárgyát képező problémához képest. Hasonló helyzet áll elő akkor is, amikor az elhangzó beszédek egy már rögzült, bejáratott, köztudott gondolat körül forognak, és nem hagynak teret az újat gondolásnak. Aki mégis megpróbálkozik ilyesmivel, egyenesen zavaró közbeszólónak minősül az adott helyzetben, s az, amit kérdezni vagy mondani szándékszik, nem fogja felkelteni igazából a partnerek figyelmét és érdeklődését, sőt még inkább megerősíti őket az adott állapotukban, ha az addigi mondandójuk ismételtetésével sikeresen semlegesíthetik a kényelmetlen közbeszólót.

Az Agathón lakomáján elhangzó beszédek is jól beleilleszkednek a vázolt beszédésémába. Olykor az a benyomás keltődik, hogy az újabb beszélő az előtte szólókhoz képest új tartalmakat szólaltat meg. A beszédük elején némelyek hangoztatják is ezt, azt a látszatot keltve, hogy újat szándékoznak mondani. „Én másképpen szándéksom szólni, mint ahogy ti tettétek”¹⁵ – mondja Arisztophanész. Agathón – úgy tűnik – egy módszertani pontosítással kezdi a beszédét: „Én először is azt akarom mondani, hogy miképpen kell beszélnem, s csak azután akarok beszélni.”¹⁶ Arra utal, hogy az előtte szólók nem az istent dicsőítették, hanem az általa boldoggá tett emberekről beszéltek. Ő ekképp korrigálja a nézőpontot: „Pedig bármely dolog bármilyen dicséretének egyetlen helyes módja van: „beszéddel kifejtetni, hogy milyen az, akiről beszédünk szól, és mi minden származik tőle. Ezért Erósz is úgy illik dicséernünk, hogy először leírjuk őt magát s csak azután az adományait”¹⁷ Az előző beszédek empirikusan vázolták azt, ami Erósz különféle megnyilvánulásaival kapcsolatban megtapasztalható, de nem írták le őt magát fogalmilag. Agathón „újítása” abban áll, hogy szerinte Erósz először fogalmilag kell megragadni, s abból következően lehet levezetni mindazt, ami általa megtapasztalható. Vagyis a dicséret induktív útját deduktív eljárásra cseréli. Miközben ezt teszi, csak ahhoz a kinyilatkoztatáshoz jut el, hogy Erósz „önmagában is a legszebb és a legjobb, azután pedig más efféle jókat juttat másoknak is”,¹⁸ de korántsem sikerül számára a lényeg fogalmi megragadása. A beszéde végén a jelenlévők

¹⁵ Platón: *A lakoma*. 189c. 968.

¹⁶ Uo. 194e. 976.

¹⁷ Uo. 195a. 976.

¹⁸ Uo. 197c. 979.

mégis örömrivalgásban törnek ki, mivelhogy „annyira önmagához és az istenhez méltóan beszélt”.¹⁹

Valójában egyikük beszéde sem nyújt tartalmi újítást a többiekéhez képest. Beszédek Erősz és a megnyilvánulásai tekintetében *komplementerek* – mindegyik kiegészíti egy még fel nem idézett adalékkal a már jól ismert képet –, de nem állnak *oppozícióban* egymással. Ezért egyikük sem lendíti előre a beszélgetést, így az nem mozdul ki az önmagára visszahajló üresjárataiból. Ily módon a beszédek látszólagos tematikai és színvonalbeli különbözőségei ellenére sem képződik vitaszituáció. Ezt jól jelzi az az aspektus is, hogy az egyes beszédek akár helyet is cserélhetnek egymással, helyettesíthetik egymást, miközben a beszédhelyzet gondolati tartalma lényegileg nem változik. Erüximakhosz helyet cserél Arisztophanésszal, helyette beszél, majd Arisztophanész őhelyette. A beszélés előre beállított lineáris rendjében mindegyik beszéd ugyanolyan értékű, mint a többi – akárcsak maguknak a beszélőknak a képességbeli, képzettségbeli és vagyoni jellemzői –, s mindegyikük kapcsolata a közös mondanivalóhoz képest hasonló módon rögzített, egyikük sincs (gondolat)újító elmozdulásban a többihez és a kifejtendő gondolati tartalomhoz képest. Tehát nem képeznek vitafelületet egymás vonatkozásában, a beszélgetés ezen a szinten nem csaphat át vitába.

7.

A beszédek állóvízszerű állapotán változtat felkavaró módon Szókratész bekapcsolódása. Az ő esetében meghatározó a *hely*, s az ebből adódó beszédhelyzet. Itt nem a fizikai környezetről van szó, Agathón otthonáról, hanem a felszólalások lineáris rendjében való elhelyezkedésekről, s ezeknek a beszédek tárgyához való tartalmi kötődésekről. Mindegyik beszéd egyfajta szimbolikus reprezentációja Erősz dicsőségének, s mint ilyenek, egymás vonatkozásában és a dicsőítés aktusára vonatkozóan nyerik el értelmüket. Az Erősz dicsőítésére vállalkozó beszélők törekvései az ebben való – a dicsőítés aktusára vonatkozó – előzetes egyetértésen alapulnak. Ezért nem bontakozik ki vita közöttük, a beszédeknek a lineáris renden belüli pozíciója pedig, a tartalmi különbségeik ellenére is, szabadon változtatható, felcserélhető. Hozzájuk képest Szókratésznek mint beszélőnek a pozícióját e lineáris rend utolsó „láncszeme” jelöli ki. Ezért a helyzeteak egyszerre lesz hátrányos és kitüntetett. Helyzetének hátrányos voltát Szókratész szóvá is teszi, mondván Agathónnak: „de ha te lennél azon a helyen, ahol én vagyok, ... te is alaposan félnél, s nagy

¹⁹ Uo. 198a. 980.

gondban lennél, akárcsak én”.²⁰ Az előtte szóló Agathón beszéde szerint „szép és sokoldalú beszéd” volt, a „szavak és fordulatok szépsége” jellemezte,²¹ s úgy véli, hogy nevetségessé tenné magát, ha ő is ilyesmire vállalkozna. De ezzel egyúttal „tanácstalanságának” is hangot ad, s ez már a különleges helyzetének az előnyével függ össze: utolsó beszélőként módjában állt a beszélők mindegyikét végighallgatni, s a hozzáállásukkal, és a beszédük módjával számot vetni. Így ebből a pozícióból Szókratész több vonatkozásban is láthatóvá tudja tenni a *különbséget* és az annak mentén körvonalazódó *oppozíciót* az előző beszédekkel és beszélőkkel szemben.

A többiek kétségbe vonják Szókratész látszólagos tanácstalanságát – „de hogy te tanácstalan lennél, azt már nem hiszem”, mondja Erüximakhosz²² –, mivel a sajátjuknál szebb és magasztosabb dicsőítő beszédet várnak tőle, s erre Szókratészt, képességeinél fogva, mindannyiuknál alkalmasabbnak tartják. Ezzel voltaképpen Szókratész állítólagos „tudatlanságát” akarják kétségbe vonni, hiszen már az elején azt állította, hogy ő semmi máshoz nem ért csak a szerelemhez, s most önmagával kerülne ellentmondásba, ha nem ezt bizonyítaná. Szókratész viszont éppen erre (vissza)utalva változtatja meg a beszélgetés irányát: Erósz dicsőítéséről arra a kérdésre fordítva át, hogy „mi az igazi módja minden dicséretnek”, s ez hogyan történhet Erósz dicsőítéseként, egyúttal arra is rávilágítva, hogy az ő esetében hogyan is kell érteni azt, hogy „tudósa vagyok a szerelemnek”.²³ Némileg (ön)ironikusan, egyfajta részéről történő félreértésként értelmezi a kialakult helyzetet, arra utalva, hogy az elején, amikor belement abba, hogy ő is dicsőítő beszédet mondjon, ezt úgy értette, hogy megteheti, mivelhogy *ért* a szerelemhez, tehát Erósz lényegéből kiindulva, a rá vonatkozó igazságokat megszólaltatva fogja dicsérni őt, mert hogy valaminek a vonatkozásában az a legdicséretesebb, ami vele kapcsolatban igaz. „Együgyűségemben azt képzeltem ugyanis, hogy arról, amit dicsérünk, igazat kell mondanunk, s ez kiindulásnak elég.”²⁴ A beszédek elhangzása során derült ki, hogy a társai Erósz dicsőítésén egészen mást értenek. „De úgy látszik – mondja Szókratész –, mégsem ez a szép dicséret módja, hanem az, hogy a lehető legnagyobb és legszebb tulajdonságokkal ruházzuk fel dicséretünk tárgyát, akár megvannak benne, akár nem; ha nem igaz, amit mondunk, az sem súlyos dolog.”²⁵ A helyzet ily módon önellentmondásossá

²⁰ Uo. 194a. 974-975.

²¹ Uo. 198b. 981.

²² Uo. 198a. 980.

²³ Uo. 198d. 981.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 198e. 981.

vált: a kezdeti egyetértés a dicséret *tényére* vonatkozott, de a dicséret *módjában* feltáruló *különbség* felülírja az egyetértést. A beszédek nem a bennük felsorolt, Erósznak tulajdonított tulajdonságoknak köszönhetően lehetnek dicséretnek, hanem csakis annak köszönhetően, hogy igazat mondanak. A beszélgetőtársak, mivel nem az Erósszal kapcsolatos igazságokból indulnak ki, a beszédekben Erósz tényleges dicsérete helyett annak csak a *látszatát* valósítják meg. „Úgy látszik ugyanis, abban egyeztünk meg előre, hogy mindegyikünk úgy tegyen, mintha dicsérné Erósz, nem pedig hogy csakugyan dicsérje”.²⁶ Eszerint magában a beszélgetésük alapjául szolgáló konszenzusban történt csúsztatás, illetve nyílt meg belülről egy (*nézet*)*különbség*, amely elkülöníti és szembeállítja Szókratészt a megegyezés többi résztvevőjével.

Észrevehetjük, hogy itt a különbség *lényegi*, mivel magának a dicséretnek a jelentéstartalma, illetve a dicsérő beszéd értelemösszefüggése és gyakorlási módja változik meg fordulatszerűen: valamit akkor dicsérünk ténylegesen/hitelesen, ha az igazat mondjuk vele kapcsolatban; az igazság érvényesítése és a dicséret hitelessége összetartozik; a kettő valójában egyszón eljárássá, egyik vagy másik oldaláról nézve. Minden más esetben csak a dicséret *látszatáról* van szó. Ilyenkor a beszéd gondolati tartalma üres, s valójában a nyelv kerül a dolog helyébe és önmagát mondja, ahelyett, hogy a dologról beszélne. Valójában ez Szókratész „tanácstalanságának” az igazi oka: e különbség belátása vagy nem belátása. Agathón és a többiek – akik csak a kevés számú okos ember irányából látják az eljárásuk leleplezésének a veszélyét – a szép és magasztos dicséretek – amelyek egyébként a mai olvasó számára is élvezettel olvashatók – nem a hozzáértőknek, hanem a tudatlanoknak szánják, akiket elkápráztat a szép beszéd, és amúgy sem lennének képesek különbséget tenni a dicséret különféle módjai között. A kezdeti egyezés betartása azzal járna, mintha Szókratész saját magát is önként besorolná az efféle tudatlanok csoportjába. Az ő beszéde is, egy hasonló értékű dicsőítésként, csupán az előtte szólók beszédei *mellé* kerülne, azok bármelyikével felcserélhetőként. Holott éppen, hogy az ettől való önmegkülönböztetése az az *alap*, amelyen Szókratész „tudása” leválasztódik és *radikálisan* szembeállítódik mindazzal, amit a beszélgetőtársai képviselnek. „Csakhogy én nem ismerem – mondja – a dicséretnek ezt a módját, s tudatlanságomban egyeztem bele”,²⁷ de mivelhogy ő az, aki *ért* a szerelemhez, nem lenne képes oly módon dicsőíteni Erósz, ahogyan a beszélgetőtársai teszik. Ez arra bírja, hogy a saját útját járja: hogy búcsút vegyen a kezdeti ígéretétől, és Erósz dicséreteként az *igazságot* mondja el róla. Ezért Szókratész beszéde *nem cserélhető fel* az előzőekkel, azok egyikének sem

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 199a. 982.

kerülhet a helyébe. Szókratésznek a látszatdicsérettel kapcsolatos „tudatlansága” valójában az igazi, helyes dicséret módjának a *tudása*, melyhez nem szép szavak, hanem az igazság érvényesítésének a szempontja szükséges. Ezért nem a különbséget tenni nem tudókhoz szól – a határt nem a kevés számú hozzáértő és a tudatlanok sokasága között vonja meg –, hanem azokhoz, akik Erósról az igazságot akarják hallani, s azt is jelzi, hogy mondandóját keresetlen szavakkal és fordulatokkal fogja előadni.²⁸ Itt az előző beszédekkel szembeni *különbségnek* és a vélemények annak mentén körvonalazódó *oppozíciójának* a láthatóvá válása azonnali.

Szókratész tehát már a felvezető megszólalásaival *vitaszituációt* teremt, s azt a versengéstől is mindjárt elhatárolja. Hangsúlyozza, hogy nem akar versenyre kelni az előző beszédekkel, jelezve, hogy nem is lenne képes erre, illetve ez nem is lenne lehetséges, mivel nem állnak közös alapon és nem ugyanarról beszélnek. A megnyíló vita lényege nem a vetélkedésben áll, melynek során tudásban és előadásban ő felülkerekedhet a társain. A vetélkedés az egymásnak ellentmondó vélemények és érvek versengését feltételezné; azt, hogy melyikük tud inkább felülkerekedni a másikon. Egy vélemény birtokában ellentmondani mindig egy másik véleménynek lehet; mivel egyik vélemény sem tartalmazza a keresett vagy kutatott igazságot a maga teljességében. Minden vélemény igazságtartalma csupán részleges, parciális. A tényleges vita nem merül ki az egymásnak ellentmondó vélemények és érvek hangoztatásában. Ehelyett itt az Erósszal kapcsolatos *igazság* felderítése a tét, melynek feltétele annak az igazságnak a belátása, hogy a valós dicséret csakis az igazságon alapulhat. Mivelhogy az igazsághoz vezető útnak sem lehet más (pl. személyi, vagyoni, képességbeli, képzettségbeli) feltétele, mint maga az igazság. Ezért mondhatja Szókratész Agathónnak, amikor a vélemény és az igazság szembesülése folytán választás elé kerül: „Az igazságnak nem tudsz ellentmondani, kedves Agathón ..., mert Szókratésznek ugyan nem lenne nehéz [ellentmondani]”.²⁹

8.

Miként érthető a *különbség*, amiről itt szó van? A fentiekből világos, hogy nem olyan természetű különbségről van szó, amely az egymás mellé kerülő beszédek gondolati tartalma és megformázása körül észlelhető. Ezek mindegyike ugyanarról szól és hasonló elvek szerint épül fel. De egyikük sem vállalkozik Erósz teljeskörű bemutatására, részmozzanatokat jelenítenek meg

²⁸ Vö. uo. 199b. 982.

²⁹ Uo. 201c-d. 986.

vele kapcsolatban, több-kevesebb sikerrel, s ebben különböznek egymástól. A Szókratész fellépésével tételeződő különbség *konstitutív*: megváltoztatja a beszélgetés alapját és új beszédhelyzetet teremt, amely vitajelleget ölt. Szókratész megszólalásával mindjárt az a benyomás keltődik, hogy ő és a beszélgetőtársai mintha nem ugyanarról beszélnének. És valóban: nem is ugyanarról beszélnek. Agathónék Erószról beszélnek (szándékuk szerint) dicsérőleg; Szókratész Agathónék beszédei beszélési módjáról, tágabban a dicsérő beszéd helyes módozatáról beszél, egyszóval: a beszélésről beszél. Tehát Szókratész beszéde tárgyat vált és szintet lép: míg Agathónék (a beszéden kívüli) „valamiről” beszélnek, Szókratész magáról a beszélésről beszél. Itt a beszéd önmaga felé fordul és önmagára hajlik vissza, miközben eloldódik a rajta kívüli tárgyi-dologi kötődéstől. Addig, amíg Agathónék beszédeinek a tartalma Erósz különféle (vélt vagy valós) aspektusaihoz rögzítődik, Szókratész beszéde az *igazsághoz* kötődik. Az „igazság” ebben a kontextusban viszont *üres* gondolati szereplő. Ez azt jelenti, hogy nincs egy konkrétan megragadható és definiálható gondolati tartalma, és nincs a dolgok világában beazonosítható referenciája sem, amelyhez rögzíthető lenne. Inkább egy olyan kezdőpont és vonatkoztatási rendszer, amely a reprezentált gondolati tartalmak és a dologi megfelelőik (ez esetben az Erósznak a beszéd síkján tulajdonított tulajdonságok és Erósz mint valóság) közötti kapcsolat helyes rögzítésének a szempontját és a hozzá vezető gyakorlati utat és eljárást jelöli ki; annak a lehetőségét nyitja meg és tárja fel, ahogyan Erósz a róla szóló beszédben az igazságának megfelelően lehet reprezentálni.

A vázolt strukturális összefüggésben nemcsak a Szókratész által hivatkozott igazság üres szereplő, hanem Szókratésznek a beszédek lineáris rendjében elfoglalt utolsó *helye* is *üres hely*. A többi beszélő mindegyikének a beszéde egy meghatározott tudástartalomhoz való rögzítettsége folytán megszab egy behatárolt elhelyezkedést. Velük szemben Szókratész pozíciója kezdetben nem egy konkrét mondanivalóhoz rögzítetten, hanem a többiek beszédhelyzetével szemben megnyíló *különbség* által determinált; abban a különbségben megalapozott, ami közte és a többiek között az igazsághoz viszonyuló „elhelyezkedés” különbségeként tűnik fel. Szókratész pozíciója a konkrét tudástartalmak tekintetében szabadon mozgó, s ugyanakkor az absztrakt igazsághoz rögzítődik, olyan dinamikus mozgástérként, ahonnan beláthatókká válnak az Erósszal kapcsolatos igazságok feltárásának útjai. Más szóval, Szókratész helye a megszólalásával képződő vitaszituáció középpontjában lokalizálódik, ahonnan kiindulhatnak az igazság szempontját követő, részleges igazságtartalmakat hordozó, s ennél fogva egymással konfrontálódó vélemények. Az ebből a pozícióból elmondható beszéd már nem lehet olyasmi, ami az addigiak mellé rendelődik, hanem csakis olyasmi,

ami az előzőekkel *szemben*, és azok érvényességét vitatva, az igazság keresésére, kutatására vállalkozik. Szókratész pozíciója *kitüntetett* hely a beszélés rendjében, ahonnan rálátás nyílik az igazság mellőzöttségére a többiek beszédeiben, és ő maga – a vita kerülő útján – az igazság segítségére siethet, hogy az addigi mellőzöttségből kiszabadítva az igazságot, megkísérelhesse a maga tudása szerint megvilágítani azt. Az általa előadott beszéd egyik jellegzetes platóni példája a „logosznak való segítségnyújtásnak”,³⁰ amit az autentikus vita éltető elvének, lényegi princípiumának tekinthetünk.

9.

Miről zajlik a vita és mi annak az igazi tétje? Ez jól megvilágítható Szókratésznek a tudáshoz való (látszólag) *ambivalens* viszonyán keresztül. A beszédre való előkészületek során Szókratész azt, amit az elején Erüximakhosznak mondott – „semmi máshoz nem értek, csak a szerelemhez”³¹ – újból felidézi, s ezzel meg is erősíti: „azt állítottam, hogy tudósa vagyok a szerelemnek, holott sejtelnem sem volt róla, hogyan kell egyáltalán dicsérni valamit”.³² Itt észrevehetővé válik, hogy miként választódik külön a tárgyról való tudás és a tárgy dicséretének tudása, jelezve, hogy valaminek a tényleges dicsérete (a dicséretre vonatkozó tudás értelmében) a dicséret tárgyának a tudásán alapul, a tárgy helyes ismeretét, a rá vonatkozó igazság birtoklását feltételezi. Szókratész az igazság nélküli dicséret művelése terén – a dicséretre vonatkozó tudás értelmében – minősül *tudatlannak*. A tudásnak ez a szintezett kettősége nyitja meg a vitafelületet. A vita valójában nem csak az Erószról való tudás tartalmi mibenlétéről zajlik, hanem a *tudás tudásáról* vagy *nem tudásáról*. A többiek esetében – akik nem rendelkeznek a helyes dicséret módjára vonatkozó tudással – a *valami tudásának a tudása* összemosódik a *valaminek a tudásával*. Ezért egymás között nem is kezdeményeznek vitát Erószról. Ugyanis a vita lényege szerint nem a különféle részlettudások tartalmi elemeinek a szembesítése folytán bontakozhat ki, hanem annak a kérdésnek a mentén, hogy miként tudás az, amit a megszólaló vélemények parciális tudástartalmai hordoznak. Az autentikus vita ténylegesen a tudásra vonatkozó tudásról folyik. Ezért történik az, hogy az addigi dicsérő szónoklatokként folyó

³⁰ A „logosznak való segítségnyújtás” eljárás módjait és értelmét a platóni dialógusokban részletesen felvázolja Thomas A. Szlezák a *Hogyan olvassunk Platón?* című könyvében. (Ford. Lautner Péter, Atlantisz, Budapest, 2000. 72-79.)

³¹ Platón: *A lakoma*. 177e. 953.

³² Uo. 198d. 981.

beszélgetés Szókratész bekapcsolódásával fordulatot ölt, vitává válik, annak a kérdésnek a kapcsán, hogy lehet-e oly módon dicsérni Erósz, ahogyan az addigi szónoklatok tették? Vagy pedig a helyes, érvényes dicséretnek nem ez a módja, mivel annak nemcsak arra kell tekintettel lennie, hogy mit tudnak Erószról, hanem arra is, hogy mit tudnak arról a tudásról, amit Erószról tudnak.

Azt vesszük észre, hogy itt az addigi nyers, vitat(hatat)lan(nak vélt) („tárgyi”) tudás beemelődik a vita *strukturális rendjébe* és általa válik meghatározottá. A vita rendjéhez szükségképpen hozzátartozó *performativitás* érvényesül. Ugyanis a beszélgetés átfordulása vitába az addigi reflektálatlan vélekedések, meggyőződések rejtett, hallgatolagos performativitását (úgy vélem, vitathatatlan, amit mondok, amikor azt állítom, hogy...) a felszínre hozza, és felszabadítja ezt a performativitást, oly módon, hogy vitathatóvá teszi a „vitathatatlant” egy távlatibb nézőpontból, az *igazság* nézőpontjából. Nem az lesz az explicitálódó kérdés, hogy mi az igazság *tartalma* szerint, (hogy miben áll a szerelem igazsága), hisz éppen ez az, amit a résztvevők *nem tudnak*, s az Erósz dicséretéhez való hozzáállásuk nem is engedi megtudni, hanem az, hogy milyen tudás – az igazság *nézőpontjából* tekintve – a szerelemre vonatkozó tudás, és az hogyan érhető el az Erósz dicséretére irányuló gyakorlatok során. Az igazság tehát itt ebben a vitaszituációban *üres szereplőként* jelenik meg, nem társul hozzá tartalmas tudás, de éppen ebből adódóan lehet *univerzális nézőpont*. Akkor, amikor Szókratész a szerelemmel kapcsolatos tudására utal – arra, hogy *ért* ehhez a tudáshoz –, voltaképpen erre a nézőpontra utal, jelezve, hogy birtokában van ennek az adottságnak. Ezért megy bele abba, hogy ő is beálljon a dicséretet mondók közé – hogy a maga módján „segítséget nyújtson”³³ az igazságnak –, ám a beszédek elhangzása során rendre kiderül, hogy a többiek nincsenek birtokában ennek a szókratészi adottságnak. Szókratész beszélgetőpartnerei, valahányszor számon kéri Szókratészen „valaminek” a tudását, mindig az derül ki, hogy *számukra* nem különül el egy bizonyos „valami” tudása és e „valami” tudásának a tudása. Pedig Szókratész mindig megmondja világosan: a „valaminek” a tudásával ténylegesen ő sem rendelkezik, csupán keresi, kutatja azt; az ő tudása abban áll, hogy miként lehet eljutni a „valaminek” a tudásához, hogyan lehet különbséget tenni az oda vezető helyes és helytelen út között. Ez egy olyan *előtudás*

³³ T. A. Szlezák megállapítását, aki szerint: „A platóni értelemben vett »segítségnyújtás« nem intellektuális ügyesség, hanem helyes ontológiai álláspont kérdése”. – T. A. Szlezák: i.m. 79. A vita lényege tekintetében talán helyénvaló lehet így fogalmaznunk át ezt a megállapítást: a vitában a segítségnyújtás az igazságnak nem pusztán intellektuális ügyesség, hanem helyes episztemológiai álláspont kérdése.

vagy *alaptudás*, amely nélkülözhetetlen minden autentikus vitaszituáció meg-
alapozásához.

10.

Szókratész Erósról szóló beszéde – (kitüntetett) pozíciójából kifolyólag – nem lesz az előtte szólók beszédei mellé helyeződő dicsőítő szónoklat. Nem a szerelemre vonatkozó tényleges tudást fogja megosztani a hallgatósággal, hanem azt a tudást, amely irányadó lehet az ilyen tudás megszerzése tekintetében. Ez nem olyan tudás, amit ő maga talált meg, mivelhogy ez önmagában, tiszta mivoltában, nem is lelhető fel, csak egy másvalamire vonatkozó konkrét tudás kutatása és gyakorlása során. Erre őt magát is rávezette valaki – mint ahogy most ő is rávezetni szándékszik a hallgatóságát – miközben a szerelemre vonatkozó tudás kutatásával foglalkoztak. Ennélfogva Szókratész beszéde egy másik beszélgetés elbeszélése lesz az elbeszélés elbeszélésében, ami Szókratész számára is megadja a lehetőséget, hogy kellőképpen el is távolítsa magától, a felmerülő személyes aspektusoktól az így közölt „tudást”, mint „tanult” tudást – az objektivitás és általánosság jegyeit kölcsönözve neki –, melynek a gyakorlásában neki magának is folyamatosan erősítenie kell magát.

Szókratész egy Diotimával, a mantineai jósnővel folytatott beszélgetés történetét meséli el. Diotima nincs jelen, távoli és titokzatos lény, aki „nem rendelkezik saját egyéniséggel, hanem pusztán egy meghatározott álláspontot vagy egy meghatározott mentalitást képvisel”.³⁴ Saját személyi jegyei nem függetleníthetők az elbeszéléstől, hanem éppen a Szókratésznek átadott tudás, illetve e tudás átadási módja révén formálódnak. De – hasonlóképpen ahhoz, ahogyan az élő beszélgetésben a nyelv a maga visszatartottságában segíti életre a gondolatot – általa szabadulnak fel a gondolkodás képességei és erői. Diotima alakjában lép be a narratívába – az addigi vélekedésszerű és reflektálatlan tudástartalmakkal szemben – az igazság szempontja, azaz válik az igazság, mint (tartalmilag) üres gondolati szereplő a vitaesemény központi szubjektumává.

Diotima a *tudás tudásának* szimbolikus reprezentációja. Ez mindjárt az első hangleütés alkalmával megmutatkozik. Hiszen az általa megjelölt kiindulópont a tudás megszerzéséhez egészen szokatlan kitétel: létezik olyasmi is, hogy „helyes véleményalkotás, annak helyes indoklása nélkül”.³⁵ Ezzel a tudásról való gondolkodásnak egy új dimenzióját nyitja meg a tiszta nem tudás és az abszolút (isteni) tudás között: a *valószerű tudás* dimenzióját. Itt nemcsak

³⁴ Uo. 127.

³⁵ Platón: *A lakoma*. 202a. 987.

annyiról van szó, hogy a minden tudást nélkülöző, alaptalan vélekedés (oktalan tudatlanság) és a biztos tudás közé még egy további elemet iktat be, a helyes, de még kellőképpen nem bizonyított véleményt, hanem arról, hogy egy *strukturális* értelmű és jelentőségű szemléletváltásra kerül sor: a tudás strukturális szerkezete valójában nem kétosztatú, hanem *háromosztatú*. A két határoló tudásképződmény között a helyes vélemény mint strukturálisan *önálló* és ugyanakkor dinamikus, a tudás kutatását folytonosan mozgásban tartó tudásképződmény kap helyet. Ez nem csupán egy passzív harmadik, hanem a másik kettőhöz való viszonyulás dinamikus szervező elve. Erre utalnak a Diotimával folytatott beszélgetés további mozzanatai.

11.

Diotima az isteni és az emberi, a halhatatlank és a halandók közötti *áthághatatlan különbségből* megnyíló *dinamikus köztessegről*, s az ott ügködő közvetítőkről, a daimónokról beszél. Maga az isten nem érintkezik az emberekkel; az istenek és az emberek csak a daimónok által kerülnek kapcsolatba egymással. A daimónok „adják hírül és közvetítik az isteneknek, mi az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől ... s minthogy a kettő között vannak, kiegészítik mind a kettőt, s ők teszik összefüggő egészé a mindenséget”.³⁶ Diotima Erószt a daimóni pozíciója felől határozza meg: „nem született halhatatlannak és nem is halandónak”.³⁷ Az istenek mindentudók, ezért „egyetlen isten sem bölcsekedik, s nem is kíván bölcs lenni, mert már az”. Erész nem ilyen, mivel ő középen van „a bölcsesség és az ostobaság között”.³⁸ Az ostobák sem kívánnak bölcsek lenni, mert ők azt képzelik, hogy a bölcsesség már megvan bennük kellő mértékben. Erész a szerelemről való tudása terén egyik véglethez sem tartozik; nem is mindentudó bölcs, de nem is csupán a tudás látszatát ápoló ostoba. De Diotima Erész tudását a mesteremberekétől is elhatárolja. A „mesteremberek” olyanok, mint a bölcsek, mivel mindentudással bírnak, de csak azon a behatárolt területen, amire az ő kézművességük vagy művészetük kiterjed; vagyis tudásuk egy adott területen lerögzített tartalmas tudás, s ettől nem képes eloldódní. Ezzel szemben Erész tudása *daimóni tudás*, s aki erre szert tesz az emberek közül, nem olyan, mint a mesterember, hanem „daimóni ember” lesz. Tudása abban a *köztesességben* képződik, ami a bölcsek bölcsessége és az ostobák tudatlansága között nyílik meg, de nem olyan készen álló mesterségbeli tudásként, amelyet lerögzített

³⁶ Uo. 202c. 988.

³⁷ Uo. 203d. 989.

³⁸ Uo. 203e. 989.

szabályok szerinti gyakorlással maradéktalanul el lehet sajátítani. Erősz szerelmi tudása, illetve a daimóni ember tudása nem egy sajátos területen rögzített tudás; ők nem egy ilyen önmagában bizonyos tudással rendelkeznek, hanem az ilyen tudás tudásával; vagyis azzal a tudással, hogy egy bizonyos tudás milyen viszonyban áll az igazsággal, hol tart az igazsághoz vezető úton. Erősz tudása nem a szerelem önmagában vett (mesterségbeli) tudása, hanem a szerelem tudásának a tudása. Ugyanakkor a daimóni tudás hasonlóságot is mutat a mesterségbeli tudással, mivel ez is a meglévő, készen álló, biztosnak vélt tudás vizsgálatában kifejtett hosszas *gyakorlással* tartható fenn és tökéletesíthető. A gyakorlás biztosítja számára az állandóság és a viszonylagos teljesség látszatát, de ez valójában a régebbi és az újabb tudáselemek állandó cserélődésén alapul.³⁹

A daimóni ember nem a mesterember módjára bölcs, hanem a tudás tudása terén tesz szert bölcsességre, s ez soha nem válhat olyan teljessé, mint az isteni bölcsesség. Ezért a daimóni ember nem bölcs, hanem bölcsességkedvelő, azaz bölcselő. A daimóni ember tudása is változó és múlandó, akárcsak az a tudás, amelynek az igazsághoz való viszonyát vizsgálja. Magát ezt a tudást is állandóan keresni és képezni kell, mivel a lényege a folyamatos úton levés. Nemcsak a vizsgált tudástartalmak hiányosak, korlátozottak, tökéletlenek, de a rájuk vonatkozó – és velük együtt haladó – tudás sem érheti el soha a teljességet, noha közelíthet hozzá. És, ahogy a szerelem révén „a halandó részt kap a halhatatlanságból”,⁴⁰ a daimóni tudás révén a viszonylagos és változó emberi tudás is részt kap az igazság teljességéből, nyitottá válhat az igazságra és közelebb kerülhet hozzá.

12.

Újfent feltevődik a kérdés: amikor Szókratész azt állítja, hogy tudósa a szerelemnek, milyen tudásnak a tudásáról van szó? Miféle tudásra vonatkozik a Szókratész tudása? Egyáltalán miféle tudás a Szókratészé? Csakugyan ért a szerelemhez? Mesterségbeli szinten? Diotima a szerelem mesterségére is tanította? Ha ez történt volna, akkor Diotima aligha tenne időnként arra célzást, hogy Szókratész még nem ért kellőképpen a szerelem tudományához, melyet az egymással folytatott beszélgetésük látszólag újabb és újabb oldaláról

³⁹ „Amit ugyanis gyakorlásnak nevezünk – mondja Diotima –, az föltételezi az ismeret eltávozását; s az ismeret eltávozása a feledés, a gyakorlás pedig újat tesz a távozó helyébe, s úgy őrzi meg az ismeretet, hogy az mindig ugyanannak lássék.” – Uo. 208a. 995.

⁴⁰ Uo. 209b. 996.

világít meg. „És azt gondolod – teszi fel a kérdést –, hogy valaha is fogsz érteni a szerelem tudományához, ha ezt nem érted meg?”⁴¹ Többnyire feltételes módban beszél Szókratész lehetséges beavatásáról azokba a szerelmi ismeretekbe, amelyek Erósz kapcsán szóba jönnek: „Ezekbe a szerelmi ismeretekbe bizonyára téged is be lehet avatni, Szókratész; de már a tökéletes szemtől szemben való látás folyamatára – amely mindezeknek a célja, ha valaki helyesen megy végig rajtuk – nem tudom, képes vagy-e eljutni. Én mindenesetre elmondom – mondta –, s az igyekezetben nem lesz nálam hiány; s te próbálj követni, ha tudsz.”⁴² Diotima ezzel az ígéretével és igyekezetével a „szerelmi tudomány végcélját” helyezi Szókratész számára kilátásba, de mégsem afelé irányítja a mondandóját, hogy azt tartalommal is töltsse. Nem az a fő kérdés, hogy miben áll a szóban forgó szerelmi tudomány, hanem az, hogy melyek azok a fokozatok, amelyeken végig kell haladnia annak, aki a *helyes* úton akarja azt elérni, egyre magasabbra emelkedve, mígnem eljut az „önmagában való szépség” tudományához, azaz „végre megismeri a szépséget a maga valójában”.⁴³ Diotima erről, vagyis Erósz, illetve a szerelem tulajdonképpeni lényegéről, s ennek elsajátításáról ennél többet *nem* mond. Ez továbbra is irányt adó, de *végző* cél marad. Erre ráerősít az a megállapítás, hogy minden más, (a halandó módján megtapasztalható és megélhető) szépség „csupán ennek a része, olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti, egyáltalán nem érinti”.⁴⁴ Valójában nem is ez a végző cél, hanem „a tökéletes szemtől szemben való látás” elérésére irányuló törekvés, és ennek a sikeréhez szükséges erények folyamatos *gyakorlása*. Ez vezethet el ahhoz a határponthoz, ahol a képmás és az igazság, a látszat és a valóság egy pillanatra érintkezik egymással. Csak az, aki eléri a „a tökéletes szemtől szemben való látást” – mondja Diotima –, annak sikerülhet „nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal”.⁴⁵ Csak ő nyeri el az istenek szeretetét és a halhatatlanságot. Ez az, amiért „különös buzgalommal gyakorlom a szerelem tudományát és másokat is erre buzdítok” – zárja Szókratész a Diotimával folytatott beszélgetését, mintegy a vége felől visszafelé világít meg az egésznek az értelemösszefüggését.

A beszélgetés folyamán tehát nem a szerelem mibenléte, lényege és gyakorlási módja tárul fel, mint tartalmas tudás, hanem a szerelem tudásának

⁴¹ Uo. 207c. 995.

⁴² Uo. 209e-210a. 998.

⁴³ Uo. 211c. 1000.

⁴⁴ Uo. 211b. 999-1000.

⁴⁵ Uo. 212a. 1000-1001.

a tudása, és annak fokozatai, melyek viszonylatában azt is mérlegelni lehet, hogy egy konkrét tudástartalom, amellyel e téren valaki már rendelkezik, milyen mértékben minősülhet érvényes, hiteles, valós tudásnak. Szókratész nem egy megfogható és szubsztanciálisan rögzíthető tudás birtokába jut, hanem egyfajta *jártasságra* tesz szert abban, hogy a szerelem igazi tudáshoz milyen utat kell bejárnia annak, aki erre vállalkozik, s ennek különböző fokain hogyan válhat képessé az igaz és a téves, a helyes és a helytelen, a hiteles és a hamis közötti különbségtételre. Ennek a tudásnak az elsajátítási módja a *gyakorlás*, mint dinamikus folyamat. Ennek során az egységbe szerveződő és rögzülő tapasztalatok elemei folyamatosan cserélődnek, némelyek feledésbe merülnek, miközben újak képződnek, de a tudásnak a végecélra irányultsága felől meghatározott rendje önmagával azonos marad.

A daimóni ember Erősz révén megjelenített tudása tehát nem a szerelem tartalmi mibenlétéről tudósít – az ebben való jártasságra kinek-kinek magának kell gyakorlással szert tennie –, hanem valójában azt tárja fel, hogy a tudás keresésére és rögzítésére vállalkozó halandó embernek az igazság kutatása és az erények gyakorlása terén milyen fokozatokat kell bejárnia ahhoz, hogy a teljes igazság és a hozzá tartozó hiteles valóság *közelébe* kerülhessen.

13.

Diotima tanítása szerint tehát Erősz nem annyira a szerelem mesterségbeli tudását testesíti meg, és nem erre próbálja megtanítani Szókratészt, hanem sokkal inkább a szerelem tudásának a vitapontjait vázolja fel. Jól kirajzolódhatnak a vitaszituáció strukturális elemei és azok dinamizmusa. A vita *köztes strukturális képződmény* egyrészt a semmitmondó, tartalmatlan vélekedések, illetve a problémátlan vagy reflektálatlan, hitszerűen berögzült meggyőződések, magátólértetődőségek, másrészt a megalapozott igazság teljessége között. A jelzett szélső tudásdimenziók egyike sem igényli vagy szükségeli a vitát; az előbbi esetben nincs amiért vitázni, az utóbbiban nincs amiről vitázni. A vita az előbbi kettőhöz képest a tudásképződés aktív dimenziója, s mint ilyen, önálló strukturális szerveződés, ama *harmadik* dimenzió, amely szimbolikusan kijelöli a különféle tudástartalmak egymáshoz és az igazsághoz való viszonyait, elmozdulásait, átrendeződéseit.

A vita a tudásszerveződés dinamikus struktúrája, amelyben a különféle tudáselemek, tudástartalmak vélemények formáját öltik, melyek nincsenek szigorúan rögzítve, hanem folytonos elmozdulásban vannak a megjelenített gondolati tartalmakhoz és dologi referenciákhoz képest. A vélemények mozgásának egyedüli rögzített pontja a kutatott igazság, de nem úgy, mint a többi

véleményhez képest egy teljes (teljesebb) tudástartalommal bíró másik vélemény, hanem úgy, mint egy meghatározható tudástartalomhoz nem kötött, tehát üres gondolati/szimbolikus szereplő, mint szempont vagy nézőpont, mely meghatározza a vélemények mozgásirányát, a megalapozott tudásképződés útját. Az egyes vélemények konkrét tartalma és az igazság szempontja között az *érvek* teremtenek dinamikus kapcsolatot.

A vitaszituáció lényegi ismérve, hogy az igazság szimbolikus *egy-ségével* és teljességével a vélemények *sokasága* és sokfélesége áll szemben. Mindegyik véleménynek *része van* az igazságban, mivel a maga konkrét módján mindegyik vélemény részlegesen és viszonylagosan megjeleníti a keresett igazságot. A véleményekben az igazság *tartalmas* megjelenéshez jut. Ezért minden, a vita rendjébe tartozó vélemény „helyes” vélemény. A szubjektív, elfogult, üres vélekedések nem tartoznak a vita strukturális rendjéhez, azokat értelmetlen vitatni. A véleményekhez tartozó igazságtartalom a kutatott igazság ama rögzített univerzális (objektív és általános) nézőpontjából nyeri el a maga igazolását, s ennek során válik a véleményhez tartozó valószerű tudás az igaz, megalapozott vélemény „igazolt” igazságtartalmává.

A vita strukturális rendje belülről kifejlő *dinamikus* rend, melyben a vélemények helyzete és tartalma egymáshoz és az igazság nézőpontjához viszonyítva folyamatosan változik. A maga során mindegyik vélemény komplex ismeretképződmény. A strukturális meghatározottságán belül az egyes véleménynek megvannak a folytonos változási, megújulási lehetősége is. A vélemény igazságtartalmát alkotó ismeretelemek cserélődnek; egyesek kihullanak, felejtődnek, helyükbe újak épülnek be, miközben az adott vélemény megőrzi az önmagával való viszonylagos azonosságát. Ezért egy vélemény az állandóság látszatával bír, de valójában mégsem változatlan; bár a különféle vitaszituációkban ugyanannak a véleménynek tűnik, mégis más és más lesz a viszonya az igazsághoz. Akárcsak ahogy a halandó a szerelem révén „részt kap a halhatatlanságból”, a vita dinamizmusa révén mindegyik vélemény részt kap az igazságból; de mindig másképpen és más részt, közelebb kerülve az igazsághoz, vagy éppenséggel eltávolodva tőle.

A vita, átfogó értelemben, a vélemények eme dinamikus mozgásának, a megalapozott igazság konstitúciójában való folyamatos részvételének a szimbolikus reprezentációja, melynek erőterében folyamatosan zajlik a vélemények által konstituált tudás tudásának a képződése is, az a reflexív mozgás, amelyben a vita önmagát reprezentálja, önnön tudásképző képességeit jeleníti meg és alkalmazza a benne és általa képződő tudás folyamataira. Ez az a *daimóni tudás*, amely állandóan a *köztességben* aktivizálódik és *közvetít* a vélemények konkrét, de részleges igazságtartalma és az igazság univerzális szempontja között, folyamatosan nyitva tartva a tudás kutatásának az igazság

közelébe vezető útjait. Az igazi tudás, a teljes igazság távoli, állandó, örök. Ennek *egy*-ségében megszűnik a vélemény és az igazság kettőssége. A vita folyamata tekintetében az igazság teljessége *végcél*, amely felé gyakorlással, a kutatás különféle fokozatainak a bejárásával haladni lehet. A vita maga viszont éppen a rá jellemző köztességnél, a vélemények tartalmi megosztottságánál, a kutatás dinamizmusánál fogva nem a teljes igazság feltárásának és tartalmi megragadásának a terepe. Egyik vélemény sem hordozza vagy birtokolja a teljes tudást, de mindegyikük ennek a nézőpontjához igazodva nyerheti el és szilárdíthatja meg, vagy éppenséggel veszítheti el a saját igazságtartalmát.

A vita strukturális rendje és aktivitása vonatkozásában az igazság szimbolikusan *tételezett* teljessége, mint végcél, a viteaesemény nyitottságát és folyamatos mozgásban tartását szavatolja, olyan imaginárius végpontként, amelyhez előrefutva és onnan retrospektíve visszatekintve a kutatás addig megtett útjára, a bejárt fokozataira, ténylegesen beláthatóvá válik a konkrét, de parciális igazságtartalmakat hordozó vélemények vagy álláspontok tartatósága, avagy tarthatatlansága.

14.

A vita nyelvi aspektusa a beszédnek a gondolati tartalomhoz fogható elmozdulásaként érhető tetten, melynek során a beszélők nyelvi aktivitása új gondolati tartalom képződését idézi elő, illetve a formálódásban levő gondolatot az igazság irányába mozdítja el. E nyelvi mozgás elsődleges funkciója nem a kommunikáció – nem kész gondolati tartalmak átvitele egyik résztvevőtől a másikhoz –, hanem a világosabb belátásokat, felfogásokat elősegítő nyelvi reprezentáció. Ilyenkor a nyelv mintegy *segítséget nyújt* a gondolatnak, új gondolati tartalom képződését, artikulációját aktivizálja, ami mindig a gondolkodás nyelvi közegében zajló nyelvi mozgásként is történik. A vitában álló felek a nyelvi reprezentáció résztvevői, s a vita strukturális rendjét megformáló nyelvi struktúra átfogó módon *performálja* a vitában való részvételük módját. A nyelv maga visszatartottan „vesz részt” a vitában, nem explicitálódik a vitapartnerek beszédmódjában, de az igazság a nyelvilleg megformált és megszólaltatott véleményekben válik jelenvalóvá.

A vita olyan strukturális képződmény, melynek dinamikus mozgása egyrészt eloldja a nyelv és a gondolkodás előzetesen meglévő kötőéseit, a bejáratott rögzítettségeket, másrészt pedig új kötőéseket, rögzüléseket tételez, újszerű aktivitást generál a gondolati tartalom és nyelvi kifejezés hatásösszefüggései terén. A viteaesemény aktivitásának egy másra vissza nem vezethető különbség – egy *eredeti különbség* – szolgál alapul: a *más*(egyéb) gondolása és

a *másképpen* gondolás redukálhatatlan különbsége. A vita tényleges mozgatói nem az egymással szembekerülő vélekedések gondolati tartalmainak a más-ságai. Más-más tartalmú vélekedéseket egymás mellé állítva el lehetne vitatkozni a végtelenségig, de ez sehová sem vezetne; a vitának nem lenne igazi *tétje*. A tényleges vita az eredeti különbség logikáján alapul, a *másképpen gondolás* tételezésén. A vitában oppozícióban álló különféle vélemények nem egymás másságainak a tükrében, hanem a másképpen gondolás igénye folytán kitapintható *különbséggel* szembesülve tárják fel saját elégtelenségüket, korlátaikat. Ennek horizontjában válik beláthatóvá, hogy sem külön-külön, sem együttesen nem vezet(het)nek a (teljes) igazsághoz. Ha valamelyikük is több eséllyel szólna az igazság mellett, a vita nyomban hatalmi versengéssé alakulna. Velük szemben a vita tényleges esélyt a másképpen gondolásra nyitott véleménynek biztosít; vagyis annak a véleménynek, amely nem egyszerűen a már felmerült elgondolások mellé rendelődik, hanem azok együttesével áll oppozícióban, s annak észére reflektál. Ez azt jelenti, hogy amennyiben az egyes vélekedések a gondolati tárgy más-más reflexióiként fogalmazódnak meg, a másképpen gondolásra nyitott vélemény e tárgyi reflexiók reflexiójaként fogalmazódik meg. A bejáratott reflexiók kimozdítása, kizökentése lesz a vita igazi *tétje*, mert ebből nyílhatnak meg új utak az igazság kutatására. A vita ezért nem válhat konszenzusképző aktivitássá. Tényleges alapja mindig is az eredeti különbségben feltáruló disszenzus. Más szóval, így is feltehető a kérdés: mit *vitatnak* ténylegesen egy vitában? A vita nem más egyéb körül, mint ama kérdés körül forog, hogy lehet-e úgy gondolkodni a vizsgált problémáról, ahogyan addig tették, vagy pedig váltani kell, azaz szemléletváltásra, koncepcióváltásra van szükség. A vita a maga létmódja révén egyáltalán ezt az igényt *reprezentálja*; aktivitása révén pedig vagy új szemléletet, koncepciót tételez, vagy pedig éppen a meglévőt erősíti meg a jogaiban, az igazság kutatásának az érvényes útjaként. Ez utóbbi esetben is szükség van a vitára, mint a radikális különbség beiktatójára, s ennek alapján a meglévő koncepció önreflexiójára. A reflexió reflexiójának (kritikai) horizontjában válik (be)láthatóvá, hogy egy koncepció elégtelennek vagy túlhaladottnak bizonyul, de az is, hogy továbbra is érvényes, és érdemes megtartani. A vita egyaránt bizonyul a fennállás és maradandóság, s ugyanígy az újítás *próbájának*.

15.

A vita(esemény) *szimbolikus reprezentációs rendszer*, amelynek a dinamikus erőterében megjelenítődik és nyomon követhető a megalapozott

tartalmas tudás képződési folyamata és strukturálódása. Folyamatosan fenn-tartja, építi és működteti azt a köztes dimenziót, melynek nyitott és nyilvános terepén ténylegesen megtörténik a gondolati tartalmakban artikulálódó tudás és a tapasztalati tényállások mentén tagolódó valóság szembesítése és találkoztatása az adekváció, illetve a korrespondencia jegyében képződő igazság kutatása (vég)céljából. A vita *nem* tárja fel az igazságot, de az igazság feltárását *szolgálja*. Illetékességi köre a tudásképződés és tudásszerveződés formális rendjére, logikai és strukturális alakzataira, módszertani és gyakorlati eljárásaira, egyszóval a tartalmas tudás megszerzésének útjait és módjait megvilágító, biztosító és ellenőrző tudás éltetésére és gyarapítására terjed ki. Mindezek a vita határait is kijelölik. Ám a „tökéletes szemtől szemben való látás” már nem a vita területe, hanem a végpontja; abban a vita nem kiteljesedik, hanem véget ér.