

Cseke Ákos

A filozófia „gyakorlati fordulatáról”

Válasz Nemes László vitaindító írására

Vitaindító írásában Nemes László arra keresi a választ, merre tart ma a filozófia, ezen keresztül pedig végső soron azt a kérdést veti fel, hogy mi is egyáltalán a filozófia. Meghatározása szerint a filozófia „egyszerre elmélet és gyakorlat”, bizonyos korszakokban azonban „inkább az elmélet, míg másokban inkább a gyakorlat kerül előtérbe”. Az antikvitásban például szerinte a filozófia életmódot jelentett, ami a későbbiekben átadta a helyét a természettudományos módszerhez és tudásfelfogáshoz közelítő, azt „elirigylő” filozófiakoncepciónak. A mai, „átmeneti” korszakban Nemes szerint egy „gyakorlati fordulatot” figyelhetünk meg, ami nemcsak a filozófia múltjával konzisztens, hanem valójában – legalábbis „a nagy filozófiai kultúrával rendelkező országokban” – a filozófia jelenét és jövőjét is alapvetően meghatározza.

Az elméleti és gyakorlati filozófiát több ellentéppárra támaszkodva írja le. A tradicionális, alapvetően a természettudományos mintára hajazó filozófiai diskurzus Nemes szerint egy kiemelkedő egyén diskurzusa, aki egy adott kutatási módszertan segítségével bizonyos tudások megszerzésén vagy felvázolásán dolgozik, célja maga a tudás, hallgatósága pedig meglehetősen szűk körű. A régi és új, gyakorlati filozófia ezzel szemben egy „közösségi filozófia”, amelynek célja nem egy adott tudás megszerzése, hanem a „folyamat” és az „együttgondolkodás” maga. „A közösségi filozofálásának ez a praxisa”, szemben az akadémiai filozófiával, amely „csak kevés embert érint”, „sokkal tágabb” társadalmi réteget képes megszólítani. Nemes László nemcsak azt tartja filozofálásnak, amikor valaki például drónokról vagy klónokról elmélkedik, hanem odáig megy, hogy azt állítja: „Ha valaki egy étteremben inkább tofut rendel párolt zöldséggel és nem marhasültet, az tekinthető filozófiai gyakorlatnak.”¹

Nemes Lászlóval ellentétben nem gondolom, hogy a kortárs filozófiában valamilyen „gyakorlati fordulat” menne végbe – legismertebb képviselői, többek között Alain Badiou, Jean-Luc Marion, Peter Sloterdijk vagy Giorgio Agamben példája nem ezt mutatja –, de kétségtelen, hogy ilyen tendenciák is léteznek, és jó, hogy ezek hazánkban is megjelennek. A magam részéről már csak ezért is kifejezetten szimpatikusnak tartom Nemes László kísérletét, akár a filozófiai kávéház vagy a filozófiai tanácsadás gyakorlatát, akár az élitelteknek, betegeknek vagy kisgyerekeknek tartott „közösségi filozófiai tevékenységeket”. Ugyanakkor, ami magát a vitaindító szöveget, vagyis e gyakorlatok elméleti hátterét és megalapozását illeti, kis túlzással azt mondhatom, hogy szinte egyet-

1 Nemes 2017, 185–186.

len mondatával sem értek egyet. Nem tudok itt most kitérni Nemes László minden egyes állítására; mindössze három általános kritikai megjegyzést szeretnék tenni az általa kifejtettek kapcsán.

1. Nemes László a természettudományos modelltől szeretné elhatárolni a filozófia közösségi praxisát, mégis az inkább természettudományos-analitikus modellt hívja segítségül, hogy rávilágítson: „[E]gyre kevésbé gondolhatjuk, hogy a gondolataink a sajátjaink, és végleges válasz formájában tudjuk azokat képviselni. A gondolatok folytonosan alakulnak, így maga a gondolkodó is, egy közösségi hálózat részeként.”² A kérdés az: mit tehet egy gondolkodó ember, aki az igazságra vagy akár egy igazabb életre vágyik? Valóban a közösségi létben való feloldódás, a másokkal folytatott nyilvános együtt-gondolkodás lesz-e a *par excellence* filozófiai jellegű válasz a kérdéseire?

Bár egyetérttek azzal, hogy a filozofálásnak és a filozófiának létezik közösségi aspektusa is, alapvetően és lényegénél fogva mindkettőt menthetetlenül személyes kalandnak és vállalkozásnak tartom. „Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.” – hangzik Ágoston ismert kijelentése. „Ne önmagadon kívül keresd: a belső emberben lakik az igazság.”³ A gondolkodó ember már csak azért sem elsősorban egy „hálózatba” illeszkedve érti meg önmagát vagy az igazságot, mert, mint azt egyik legszebb fiatalkori művében, a *De magistro*ban Ágoston világossá tette, valójában nincs semmi, amit (bizonyos adatok és információk átadásán túl) az ember bármely más embertársától megtanulhatna, az ember ugyanis voltaképpen csak azt tanulhatja meg, amit a szíve mélyén már eleve tud, amit pedig nem tud vagy nem akar tudni, arra hiába akarná megtanítani bárki is. A tanító nem megtanítja az igazságra a tanítványát, hanem legföljebb emlékezteti arra, amit tud, vagy elülteti benne a tudás vágát.

Ha a filozófia lényegénél fogva elsősorban nem annyira pedagógiai és közösségi tevékenység, mint inkább azoknak az aktivitása, akik – éppen a közösségnek és persze az ember hivatalos, közösségi önmagának az igazsággal szembeni „gyűlöletével” szemben⁴ – megátalkodottan elkötelezik magukat az igazság és az igaz élet (Ágoston szavával: Isten) mellett, akkor kérdéssé válnak azok a mégoly érdekes közösséggelví praktikus életfilozófiák, amelyek azt várják és azt feltételezik, hogy a közösségi lét és a „folyamatorientált filozófiai beszélgetés során” az ember élete majd jobbra fordul. Hiszen, mint a *De magistro* platonikus ihletésű gondolatmenetében Ágoston nyilvánvalóvá teszi, teljességgel lehetetlen, hogy egy ember kézen fogjon egy másik embert és mintegy elvezesse az igazsághoz, az igaz(abb) élethez vagy akár igazi önmagához: a leendő egyháztanító szerint csak a mindenkinek a szíve mélyén lakozó egyetlen valódi tanító, Krisztus és a vele azonosított igazság lehet képes erre.

2 Nemes 2017, 187.

3 Husserl nyomán idézi Hadot 2010, 255.

4 Lásd *Vallomások* X. 23, 34.

Ebben az értelemben idézi Máté evangéliumát: „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok. Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei. Tanítóknak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, Krisztus.”⁵ A filozófiai vagy „spirituális” értelemben vett emberi tanítás és pedagógia alapja elkerülhetetlenül a tehetetlenség és a kiszolgáltatottság érzése tehát, még hozzá a lehető legpozitívabb értelemben (van tudás, van igazság, van igaz élet, és a lelkünk mélyén hozzáférhető, csak éppen emberi értelemben nem megtanulható és nem átadható).

Ennek kapcsán nemcsak Ágoston tanítással kapcsolatos tanítására hivatkozhatunk. Gondoljunk például a platonikus dialógusok Szókratészére, aki egyfelől szinte felszámolhatatlan tudatlanságuk tudatosítására kényszeríti beszélgetőtársait, ez tanításának és pedagógiájának első célja és értelme, másfelől viszont – pontosan azáltal, hogy rámutat bevett, elfogadott, leginkább közösséginek nevezhető élet- és gondolkodásmódjuk szinte természeténél fogva igaztalan voltára – feneketlen vágyat ültet el bennük az igazi tudás, az igazi igazság és az igaz élet (igazi önmaguk) iránt. A szókratészi tanulás folyamata a *pharmakon* kettős értelmének megfelelően egyszerre gyógyszer és mérge; lényeges azonban, hogy Platón dialógusaiban Szókratész elsősorban a kimozdítás, a hamisságtól és a hazugságtól való elfordítás mestereként bukkan fel. Az erre következő lépést, az igazsághoz való odafordulás folyamatát leírja ugyan,⁶ de ebben a kalandban már nem vesz részt aktívan: olyan útként villantja fel beszélgetőtársai előtt, amelyet maguknak kell bejárniuk (és a legtöbb esetben, gondoljunk például Alkibiadész élettörténetére, még csak véletlenül sem járnak be).

Ahol Szókratésszal együtt vagyunk, az mindig a válság, a szakadás, a törés világa, talán azért, mert ez a válság, krízis, megfeneklés, pozitív és negatív értelemben a filozófia maga, valamiféle magárahagyatottság és alászállás, elveszés, beleveszés és elveszettség, ami már csak azért sem tanítható, mert olyan, az igazság reményén kívül semmiféle különösebb előnnyel nem kecsegtető vállalkozás vagy inkább szédület, amely jó szívvel senkinek sem ajánlható. Kétségtől valóan valamiféle halálélmény ez, úgy, ahogyan azt Schelling leírta: „Csak az fog tudni eljutni saját léte alapjái és csak az fogja tudni megismerni az egész élet mélységét, aki egyszer mindent maga mögött hagyott és maga is minden által elhagyottá vált, aki számára tehát minden semmivé lett, és aki egyedül maradt a végtelennel szemben (Platón ezt a lépést a halálhoz hasonlította).”⁷

Különös, hogy Nemes László éppen arra a Szókratészre hivatkozik a közösségi filozofálás praxisa során, akit saját közössége, Athén városa kivetett magából és halálra ítél, és aki az *Állam* VI. könyvében nyilvánvalóvá tette, hogy a gondolkodás és az igazság

5 Mt 23, 8–10.

6 Lásd *A lakoma* 207a–210a.

7 Idézi Heidegger 1993, 23. (a fordítást módosítottam: Cs. Á.)

fogalma összeegyeztethetetlen a demokratikus berendezkedés alapvetően közösséglvű szemléletével. Ahogy *Az igazság bátorságában* Foucault megfogalmazta: „Választanunk kell a demokrácia és az igazmondás [Foucault szemében végső soron a filozófia] között. A Platón nevével fémjelzett fordulat abban áll, hogy Platón az igazmondásnak önmagában helyet nem találó demokrácia kritikáját tudomásul véve az igazmondás alapelvén nyugvó *politeia* (politikai struktúra, alkotmány, kormányzásforma) olyan meghatározását alkotja meg, amely az igazmondáson alapul, amiből egyenesen következik a demokrácia elítélése.”⁸

A filozófia, állítja Foucault Platón és Szókratész nyomán, nem demokratikus javaink egyike. Járulékos értelemben igen, lényegénél fogva azonban nem közösségi jellegű, az igazság tekintetében ugyanis a közösség és a közösséglvűség fogalma és valósága mindenekelőtt alig elkerülhető veszélyt és csapdát jelent. Ahogy Foucault fejtegeti a *Phaidón*hoz és a *Kritón*hoz fűzött kommentárjában: „Ha igaz, hogy a betegség a hamis közvélekedés, a többség és bárki jöttment véleménye hatására jött létre, akkor az *alétheiával* felfegyverzett vélekedés, az értelmes *logosz* (amelyet éppen a *phronészisz* jellemez) az, ami képes lehet elhárítani ezt a veszélyt, ami tehát képes lehet helyreállítani a megbetegedett, tönkrement lélek egészségét.”⁹ A felfelé vezető út megtrétele és a legmagasabb rendű valóság „egyedülálló” megpillantása után, az igazság (*alétheia*) és az értelem vagy tudás (*logosz*) „birtokában” a filozófusnak „vissza kell térnie” és „alá kell szállnia”, hogy elvégezze a többiek „kormányzásával” kapcsolatos feladatát.¹⁰ Platón azonban világossá teszi, hogy a filozófus tulajdonképpeni tevékenysége nem ez az „alászállás” maga – még akkor sem, ha filozófiája és filozófálása kifejezetten a közjó érdekét szolgálja és tartja szem előtt.

2. Ezen a ponton válik érdekessé a filozófiai praxis mint beszélgetés (a „filozófiai kávéház”) Nemes László által bemutatott folyamata, módszertana és valósága. Az igazság feltárása alapvetően személyes gond, feladat, kaland vagy akár teher; a filozófiának ettől függetlenül is részét képezi a beszélgetés, ha más nem, az Ágoston által említett, kettős értelemben. De mit jelent pontosan filozófiai értelemben beszélgetni? Ami számomra a legmeglepőbb volt Nemes László többek között Szókratészre és az antik filozófiára hivatkozó vitairatában, az a beszélgetés olyan leírása, amely szerint a beszélgetés nem egy adott tudás alapján megy végbe, hanem mintegy magától bontakozik ki (ebben az értelemben idézi David Kennedyt: „a filozófiai kérdező közösség az interszubsjektum kibontakozó korszakának fő formája”).¹¹

A filozófiai beszélgetés, mondja Nemes, „a gondolkodás folyamatjellegét hangsúlyozza”, ami azt feltételezi, hogy nem készülünk előre a beszélgetésre, hanem

8 Foucault 2009, 45.

9 Foucault 2009, 96.

10 *Allam* 519c–521b.

11 Nemes 2017, 191.

„belebocsátkozunk egy közösségi eszmecserébe”, ennek nevében beszél „az *emergens* gondolkodás dinamikus folyamatáról”. Valamiféle *brainstorming*ról van itt szó, ha jól értem, a filozófiára alkalmazva, aminek talán az az elméleti („filozófiai”) háttere, amit Umberto Eco úgy fogalmazott meg, hogy az egyetlen titok az, hogy nincs titok. Senki nincs birtokában semmiféle „tudásnak”; a tudás nem egy kiemelkedő szubjektumhoz kötött, aki másokkal ellentétben tud valamit; ha egyáltalán van valamiféle „tudás” vagy „igazság” – helyesebb volna inkább megértésről vagy belátásról beszélni itt –, az csak a szubjektumok között bukkanhat fel. A közösségi filozofálásnak ezt a nyitott, nem tudáson alapuló formáját Nemes László a „progresszív” pedagógiai modellekkel hozza összefüggésbe.

Ami azt az ellentétpárt illeti, amelynek egyik tagja a „tudás”, a másik pedig a „folyamat”, és amely a vitaindító szöveg szinte minden oldalán hangsúlyosan előkerül, annak kapcsán már Sárkány Péter is jelezte¹² – joggal – a maga hozzászólásában a fenntartásait. A kérdésnek azonban van egy történeti vetülete is. Lehetséges vagy érdemes-e ennek kapcsán az antik bölcselőre, azon belül is éppen Szókratészre hivatkozni? Lehet vagy érdemes-e úgy értelmezni Szókratész alakját, hogy „számára nem a tudás, hanem a filozofálás folyamata, napi gyakorlása volt fontos”? Magyarázhatjuk-e úgy Szókratész döntését – amellyel elfogadta a bírák ítéletét, és inkább a halált választotta, mint hogy lemondjon a filozofálásról –, hogy azt állítjuk: ha Szókratész választhatott volna a folytonos vizsgálódás és a mindentudás között, akkor a folytonos vizsgálódást választotta volna? Tágabb értelemben tekinthetünk-e úgy a szókratikus dialógusra, mint aminek nem a tudás az alapja és nem a tudás megszerzése a célja, hanem „jobb kommunikációs készségek megszerzése”, ami tehát „az egyéni és csoportos gondolkodás praktikus készségeinek előtérbe helyezését” privilegizálja?

Platón szövegei az én olvasatomban arra mutatnak rá, hogy Szókratész nem azért itta ki a méregpoharat, mert úgy gondolta, mint Nemes írja, hogy „filozofálás nélkül az emberi élet mit sem ér”, hanem mert ragaszkodott isteni eredetű küldetéséhez,¹³ amelyet kifejezetten egy tudás – vagy legalábbis egy tudás reménye – nevében igyekezett végrehajtani, kettős értelemben is. Legfőbb és legnemesebb célja, eszméje és vágya egyfelől, mint azt Szókratész az *Allamban* világossá teszi, a lehető legmagasabb rendű metafizikai tudás mint „a mindenség kiindulópontjához” való felemelkedés, amely még véletlenül sem kizárólag a hasznosság és az alkalmazhatóság felől érthető meg, hiszen éppenséggel megtisztítja magát minden érzéki valóságtól, és „csak magukat az ideákat

12 Sárkány 2018, 149.

13 Lásd *Védőbeszéd* 30a–b: „Ezt parancsolja az isten, én pedig úgy hiszem, nem is történt soha nagyobb jó-témény veletek ebben a városban, mint az én istennek tett szolgálatom. Mert nem másban fáradozom, amikor köztetek járok, mint hogy meggyőzzetek benneteket, hogy se teste, se vagyona ne legyen előbbre való, és senki ne törődjék vele odaadóbban, mint azzal, hogy a lelke miként tehető a legjobbá.”

használva halad ideákon át ideák felé és jut el legvégül ugyancsak ideákhoz.”¹⁴ A tudás, adott esetben a filozófiai szaktudás meghatározó szerepe másfelől, mint Pierre Hadot is utalt rá, a szókratikus beszélgetés vezetésének konkrét módszerében is világosan látszik. Szókratész tudatlanságot mímel ugyan, de valójában – Otto Apelt szavával – „kettévágja magát”: „[V]an egyrészt az a Szókratész, aki előre tudja, hogyan fog véget érni a beszélgetés, másrészt az a Szókratész, aki beszélgetőtársával együtt – akinek fogalma sincs, hova vezeti őt Szókratész – végigjárja a dialektika ösvényét. Ebben áll az irónia.”¹⁵

Nem valamiféle bolyongásról van tehát szó, beszélgetés a beszélgetés vagy a filozofálás örömeért egy véletlenszerűen felbukkanó, interszubjektív igazság érdekében, hanem egy tudatos egyén által kezdettől fogva mindvégig kézben tartott és irányított folyamatról. Az irónia, a paródia, a grimasz, a mímelés, a játék, az egész, a szemünk előtt kibontakozó „*theatrum philosophicum*” azon a belátáson és tapasztalaton alapul, hogy segíteni, kérdezni, gondot viselni, beszélgetni, beszélgetést vezetni és irányítani és egyáltalán filozofálni csak egy bizonyos tudásból kiindulva lehetséges. Az az érzésem, hogy nem a tradicionális, „frontális” pedagógia és a „progresszív”, „kommunikatív”, „képességfejlesztő” pedagógia közötti választásról van itt szó, mint Nemes sugallja, hiszen a szókratészi-filozófiai modell egyikkel sem azonos. Nem autoriter, de nem is szabadelvű, nem kinyilatkoztatja a megkérdőjelezhetetlen igazságot, de nem is egy olyan beszélgetést kezdeményez, amelyben a beszélgetés célja a beszélgetés maga, és amelyben a filozófus tudása semmilyen szerepet nem kap.

Különben mi értelme volna mindig újra élesen elválasztani egymástól az *episztémé*, a tudás, és a *doxa*, a vélekedés világát? Szókratész szemében (lásd a *Phaidrosz* vagy *A lakoma* vonatkozó szövegrészt) még a szerelem is olyan életgyakorlat, amely egy adott tudásból mint vízióból fakad, ami elvileg mindenkinek a sajátja, de amelyet végső soron csak a filozófus tudhat a magáénak – filozófusnak az nevezhető, aki képes „visszaemlékezni” erre, aki tehát „mindig ott időzik emlékezetével az isten körüli dolgok közelében”¹⁶ –; ezért, hogy Platónnál a filozófus a szerelmessel, Szókratész pedig Erósz alakjával rokon.¹⁷ Az, hogy a filozófus nem más, mint a szerelmes, azt is jelenti, hogy a szerelem megélése, megtapasztalása és gyakorlása tudás és igazság, vagy legalábbis a tudás és igazság záloga. „A szókratikus *erószban* ugyanazzal az alapvető struktúrával találkozunk, mint a szókratikus iróniában: egyfajta megkettőzött tudattal, amely szenvedélyesen átéli, hogy nem az, aminek lennie kellene. Az elválásnak és a megfosztottságnak ebből az érzéséből születik a szerelem.”¹⁸ Ez azonban nem azt jelenti, hogy a szókratikus filozófia gyakorlati

14 *Allam* 511b.

15 Hadot 2010, 97.

16 *Phaidrosz* 249c.

17 Lásd Hadot 2010, 108.

18 Hadot 2010, 113.

filozófia lett volna, hanem inkább csak a filozófia elméleti és gyakorlati filozófiára való felosztásának erősen kérdéses és problematikus voltára mutat rá.

3. Pierre Hadot elévülhetetlen érdeme, hogy felhívta a figyelmet arra: a filozófia nem lehet pusztán spekuláció és absztrakció, netán logikai analízis, hanem megtéréssé vagy legalábbis azzá is kell válnia, hogy egyáltalán filozófiának lehessen nevezni. Ezzel azonban – azon túl, hogy kénytelen volt belelovalni magát abba a legalábbis kérdéses tanításba, hogy az így felfogott filozófia tanítható –, azzal tehát, hogy azt állította: az ember nem attól filozófus, amit gondol, hanem attól, hogy miként él, bár érzekelte a problémát, végső soron tüneti kezelést végzett csak el. A gondolkodás mint absztrakció helyére a gyakorlatot vagy cselekedetet mint konkrétumot állította, megfélekedve arról, hogy az ember a cselekedeteivel, (lelki)gyakorlataival és életmódjával éppúgy nem feltétlenül és nem teljesen azonos, mint ahogyan a gondolataival és a gondolkodásmódjával sem, hogy tehát van benne egy olyan, mind a gondolkodását, mind a cselekedeteit megelőző és felülmúló lényegi és lényege szerint extatikus, vagyis krízisszerű és eufórikus, egyszerre önmagán és az időn is túlmutató, és minden ízében az idő mélységeibe ágyazott és ott szerteágazó elem, amely a legigazibb értelemben ő maga. Az ember a legigazibb értelemben oly módon önmaga, hogy szüntelenül és feltétlenül több és más, mint „önmaga” (mint önmagával tévesen azonosított teoretikus elgondolásai és erkölcsös vagy erkölcstelen cselekedetei).

A filozófia teoretikus és praktikus filozófiára történő felosztása olyan emberképen nyugszik, amelyben az ember lényegénél fogva kettős, gondolkodó és cselekvő lény. Platón és Ágoston viszont éppen arra hívta fel a figyelmet, hogy az ember mindezeket megelőzően „emlékező” lény, hogy tehát legmagasabb képessége és igazi élete maga az „emlékezés”. A filozófia ebben az értelemben nem más, mint „emlékezés”: olyan, a teória/praxis ellentéppárral nem leírható kommemoratív aktus, amely lényegénél fogva teoretikus vagy legalábbis kontemplatív (a filozófia alapján véve egyáltalán nem életmód vagy életművészet, hanem gondolkodás, elmélkedés, szemlélődés, figyelem, emlékezet), *tehát* praktikus (az a gondolat, amelyik nem válik létté, nem gondolat, hanem pusztán okoskodás); mindeközben pedig végső soron se nem teoretikus, se nem praktikus. A filozófia gyakorlati és elméleti filozófiára való felosztásának megkérdőjelezése persze azt is kérdéssé teszi, hogy érdemes-e egyáltalán a filozófia „gyakorlati fordulatáról” beszélni.

Összességében – feltéve, hogy a filozófia lényegénél fogva nem feltétlenül „közösségi” jellegű tevékenység, és hogy a filozófia különböző formákban ugyan, de alapvetően mindig szükségképpen egy tudás és egy igazság, vagy legalább annak feltétlen vágya, reménye és/vagy extatikus emlékezete nevében szerveződik meg – nem tudom, létezik-e olyasmis, mint „a közösségi filozofálás praxisa”, ahogy abban sem vagyok biztos, hogy a kortárs filozófia ma valóban, mint Nemes László sugallja, az igazság, a tudás, a szerző

vagy akár az egyén fogalmának és valóságának megkérdőjelezésével írható-e le. Egy biztos, és ezt a magam részéről jelzésértékűnek tartom: Foucault, aki a hatvanas-hetvenes években e megkérdőjelezés valóságos apostolának számított, a nyolcvanas évek elején, saját korábbi téziseit újragondolva, a filozófia, sőt, a „filozófiai heroizmus” olyan felfogását dolgozta ki, amelyben a filozófus – Foucault többek között Szókratészt és a cinikus Diogenészt hozza fel példaként – nem más, mint az igazság „hőse”, „hírnöke”, „prófétája” és „mártírja”, az az ember, aki egyszerre a közösség érdekében és a közösség ellenében bátorságot merít ahhoz, hogy akár az életét is feláldozza az igazságért. Ezért állítja a számára példaértékű antik filozófiai mozgalomról, hogy „a cinizmus mindig újra felhívja a figyelmet arra, hogy meglehetősen kevés igazság nélkülözhetetlen annak, aki igazán élni akar, és meglehetősen kevés életre van szüksége annak, aki valóban ragaszkodik az igazsághoz.”¹⁹

A cinizmusban persze egyáltalán nem valamiféle szaktudás átadásáról van szó, Diogenész ebben az értelemben sokkal radikálisabb Szókratésznél. Ugyanakkor Foucault nemcsak azt teszi világossá, hogy a mégoly szűkös szaktudás még Diogenésznél is kikerülhetetlen részét képezi a filozofálásnak, hanem azt is, hogy a politikai-morális felelősség is tudás, végső soron „emlékezés”, és amikor valaki, mint például Szolón, Szókratész vagy Diogenész példamutató életet él, akkor nem pusztán egy elsajátítható praktikat, hanem egy tudást – egy egész világot – közvetít a többiek számára, egy igazságra vagy legalábbis a lelkük mélyéről fakadó hívásra, feladatra emlékezteti őket. Az éthosz mint olyan nem független az adott egyén jellemétől, attitűdjétől, amelyet az ember nyilvánvalóan bizonyos tudások, ismeretek és igazságok alapján alakít ki vagy változtat meg.

Nem véletlen, hogy a „másként gondolkodás” programja a kései Foucault számára fontosabbá válik az „öngondozás” még inkább hadot-i eredetű elgondolásánál. Másá – igazá vagy legalábbis igazabbá – ugyanis csak az válhat, aki egy tudás és egy igazság nevében képes egy másik világ elgondolására. Foucault-nak a nyolcvanas évek elején kidolgozott filozófia-fogalma annyiban tűnik számomra meggyőzőbbnek a Foucault által egyébként mindig nagybecsüléssel megidézett Hadot koncepciójától, hogy Foucault nem tartja magát az elméleti–gyakorlati filozófia szokásos elkülönítéséhez. Nem elégszik meg azzal, hogy az absztrakttól a konkrét, a teóriától a praxis felé fordítsa a tekintetét, tisztában van ugyanis azzal, hogy cselekedeteinket és magatartásunkat csak akkor változtathatjuk meg, ha sikerül új pályára állítani a gondolkodásunkat, vagyis sikerül egy alternatív szellemi világ elképzelése és megalkotása. Valósággal emlékezünk, tudásaink és cselekedeteink mélyén, egy lehetséges világra: mindig újra emlékezetünkbe idézzük nem a már jól ismert „igazságainkat”, hanem azt a talán mindig eljövendő igazságot, amely reményünk szerint megváltoztatja, megemeli és igazabbá teszi léte-

19 Foucault 2009, 175.

zésünket. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a filozófia nem a gondolkodás és nem is egy adott cselekvésmód vagy életforma, hanem mindenekelőtt és mindezeket megelőzően az emlékezés „művészete”.²⁰

Bibliográfia

- Ágoston, Szent. 1986. „A tanítóról.” Ford. Vanyó László. In *Fiatalkori párbeszéddek*, 265–316. Budapest: Szent István Társulat.
- Ágoston, Szent. 1994. *Vallomásai I-II*. Ford. Balogh József. Budapest: Akadémiai.
- Foucault, Michel. 2009. *Le courage de la vérité*. Párizs: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Szeged: T-Twins.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 17: 181–193.
- Platón. 1994. *A lakoma. Phaidrosz*. Ford. Telegdy Zsigmond – Kövendi Dénes. Budapest: Ikon.
- Platón. 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2005. *Eutiüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán – Magyaródi Emese. Budapest: Atlantisz.
- Sárkány Péter. 2018. „Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához.” *Elpis* 18: 149–155.

20 A vitaindítóra adott válaszom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-4-PPKE-92 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült.

