

11. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia
Kolozsvár, 2008. május 23-24

A tudás metafizikája Platónnál

Témavezető tanárok:

Dr. Balogh Brigitta
Egyetemi adjunktus
Partiumi Keresztény Egyetem
Nagyvárad

Dr. Demeter Attila
Egyetemi adjunktus
Babeş-Bolyai Tudomány Egyetem
Kolozsvár

Szerző:

Heveli László
IV. évfolyam
Filozófia Szak
Partiumi Keresztény Egyetem
Nagyvárad

A tudásról való számadás és Szókratész elenktikus módszere

Az ember a világban való megjelenésével létének súlyát és intenzitását azáltal határozza meg, hogy lehetőségeihez mérten, személyes erőinek latba vetésével állítja fel valóság és róla való tudatának viszonyát. Amennyiben ez a tudat bizonytalansággal terhelt, annyiban nem képes transzparens módon működni, ezért az ember, ha életét nem egy kritikai attitűd alapján rendezi be, szofisztikált viszonyrendszert épít ki a világgal. A tudás megszerzése iránt támasztott igényt Platón dialógusaiban rendszerint egy, a beszélgető felek mindegyike számára aktuális életkérdés megvitatása hívja elő, így a tudás kívánalma olyan kontextusban jelentkezik, melyen belül mindenki egyformán érdekeltté és érintetté válik a vizsgálódást illetően. Szókratész, a beszélgetések irányítója nem mutat fel semmilyen sajátjaként deklarált tanítást, helyette mások meggyőződéseit vizsgálja és olyan utakat keres, melyeken a beszélgetőpartnerek közösen indulhatnak el. Valamely álláspont felülvizsgálata a megfogalmazójának életét vezérlő gondolkodásmódra is kiterjed, és – amennyiben eredménnyel jár – addig tart, míg az illető „el nem jutott odáig, hogy számot ad önmagáról: arról, hogyan él most és hogyan élt azelőtt.” (*Lakhész* 188a). Amikor valamely vélemény nem állja ki a dialektikus vizsgálódások próbáját, cáfolata (*elenkhosz*) a kutatásnak új irányt szabhat. A kiindulópontot mindig egy, Szókratész valamelyik beszélgetőtársa által megfogalmazott *definíció* képezi. Ennek fonálán elindulva a továbbiakban Szókratész olyan, a kiinduló álláspont képviselője által is elfogadott tételeket rögzít, melyekből egy további, az eredeti meghatározásnak ellentmondó tétel vezethető le, így az már nem tartható fenn tovább. Az első definíció cáfolatát követően vagy annak kritikailag módosított változatát vetik alá újabb vizsgálatnak, vagy pedig teljesen új meghatározás születik. Amikor Szókratész az összes felmerülő meghatározási kísérlet cáfolatáig vezette a beszélgetést, ezzel a kérdezettet az *aporia* („kiútatlanság”, „tanácstalanság”, „zavar”) állapotába juttatja.

A következőkben az elenktikus eljárást – mely főként a korai, az ún. szókratikus dialógusokat fémjelzi – részleteiben kifejthetjük és egy konkrét probléma vizsgálatán keresztül bemutatjuk azokat a módszertani elemeket, melyek ezt az eljárásmodot meghatározzák. (1) A beszélgetés „a tárgyat” (*Kharmidész* 166d) megjelölő *kérdéssel* veszi kezdetét, amely egy „létezőnek a mibenléte” (uo.) felől tudakozódik. Ez lehet például egy erényre vonatkozó kérdés: „[...] minek tartod a bölcs józanságot (*szóphroszüné*)?” (I. m.: 159a). (2) A feltett kérdésre válaszként megalkotott *definíció* nem mellékesen a kérdezett – ebben az esetben Kharmidész – jellembeli viszonyulásmódját és meggyőződéseinek rendszerét is játékba

hozza:¹ „[...] véleményem szerint valami nyugodtság az, amit kérdezel.” (159b). Kharmidész itt a szóphroszünét mint egyfajta méltóságteljes viselkedést, megfontoltságot értelmezi, és egy járulékos külső jegy, a „nyugodtság” révén próbálja meghatározni, amit ilyen értelemben a megfontoltságot nélkülöző sietséggel lehetne szembeállítani. Szókratész a közfelfogásban jelöli meg ennek a nézetnek az eredetét: „Azt mondják [...] a nyugodt emberek józanok is.” (159b). (3) Ezután olyan tételek felállítása következik, melyeket a beszélgetőpartner, Szókratész kérdéseire adott feleletei révén igazaknak fogad el, ezek a tételek ugyanakkor a vizsgálódás szélesebb horizontját nyitják meg: „[...] a bölcs józanság nem a szép dolgok közül való?” (uo.); az igenlő választ követően fizikális és értelmi cselekvési típusok elemzése következik, aminek alapján Szókratész egy induktív következtetést szűr le: „[...] a lélekre is meg a testre vonatkozólag is mindenben a gyorsaság és a sebesség a szebb, nem a lassúság és a nyugalom [...]” (160b). Jelen esetben, mint látjuk, Szókratész a vizsgálat tárgyának (szóphroszüné) birtoklásából eredő cselekvéseket egy magasabb nem-fogalom – a „szép” melléknévvel megjelölt cselekvési modell aleseiteinek egésze – alá szubsumálja, melynek az egyes aleseiteiről a beszélgető felek megegyezése szerint predikálható a „gyorsaság”. (4) A definíciónak a fenti tételekből levezetett cáfolata következik: „Ennek az érvelésnek alapján tehát nemigen lehet a nyugodtság a bölcs józanság, sem pedig a nyugodt élet a józan élet, hiszen a józan életnek szépnek kell lennie.” (160b); ugyanakkor – bár az érvelésben szereplő alesetek teljes körű vizsgálatától el kell tekintenünk² – már annak tényéből, hogy a gyors cselekvéseknek legalább akkora hányada nevezhető szépnek, amennyi a nyugodtaknak az aránya ebben a tekintetben, Szókratész szerint egyrészt arra következtethetünk, hogy a szóphroszünével nem jár együtt inkább a nyugodt cselekvés, mint a gyors, továbbá: a „nyugodt élet” nem állhat közelebb a szóphroszünéhez, mint a „nem nyugodt” élet (Vö.: 160c–d).³

¹ Ugyanakkor, mindezek révén játékba kerülnek azon – az illető számára észrevétlenül gondolkodásába beépült, majd abban rögzült – társadalmi- és szubjektív gyökerű előítéletek is, melyek csak annyiban tematizálódnak, amennyiben a válaszadó hajlandó a véleményét illető számadásra.

² Úgy tűnik, Szókratész maga tisztában van vele, hogy az induktív bizonyítás érvényessége nem lehet teljes, csupán nagyban valószínűsíthető, noha a korábbiakban igen határozottan vonta le a konklúziót, miszerint minden fizikális és mentális mozgásfajta tekintetében „a gyorsaság és a sebesség a szebb”.

³ Az érvmenettel kapcsolatban továbbá megjegyzendő, hogy annak során Szókratész egy logikai csúsztatást követ el: első lépésben a „gyorsaság” predikátumát – nem biztos, hogy legitim módon – kiterjeszti a „szép cselekvések” aleseiteinek mindegyikére; ugyanakkor, miközben a szóphroszünét a *szép* tágabb kategóriájához rendeli, a szóphroszüné által meghatározott cselekedeteket besorolja a „szép cselekvések” osztályába (melyről csak azt tudjuk bizonyosan, hogy a gyors cselekvéseket *is* magába foglalja, illetve feltehetőleg legnagyobb részt azokat foglalja magába), majd a „szép cselekvések” és a „gyorsaság” akcidensek kapcsolatából következtet arra, hogy a „nyugodtság” mint a „gyorsaság” ellentéte nem lehet azonos a *szép* kategóriája alá tartozó szóphroszünével.

Szókratész gondolatmenetét jobban megértjük, ha az *Állam* IV. könyvében felvázolt erény-koncepció néhány elemével egészítjük ki. A szókratészi cáfolat jelentősége az, hogy lényeg és a járulékos tulajdonságok közötti különbségre mutat rá az erény-meghatározást illetően. Mivel az erények pszichikai realitást hordoznak,⁴ nem redukálhatóak a nyugalomra vagy a mozgásra – ami azzal járna, hogy a kísérleti pszichológiának megfelelően a cselekvés móduszaiban értelmeznénk őket –, így a szóphroszüné sem határozható meg ilyen járulékos jegyek révén. Az *Államban* a szóphroszüné „a rendnek és bizonyos gyönyörökben és vágyakban mutatkozó önuralomnak egy neme [...]” (430e), ami ugyanakkor „[...] az összhang egy neméhez hasonlít.” (431e),⁵ ennek értelmében a vágyakozó lélek rész a lélek magasabb rendű, gondolkodó részét (logisztikon) hivatott szolgálni.

Kharmidész néhány további sikertelen próbálkozása után Kritiász veszi át a kérdezett szerepét, aki a *gnóthi szeauton* maximájának értelmezése révén próbál meg eljutni a szóphroszüné definíciójának megalkotásához (164d), ám Szókratész okfejtése nyomán ez a felvetés képtelen következményekre fog vezetni. Önmagunk megismerése előfeltételez egy tudományt, ami ezen ismeretek megszerzése felé vezető útként kínálkozik számunkra, ugyanakkor – tudományról lévén szó – szükséges meghatározni kutatásunk specifikus tárgyát⁶ (mathéma) is. Kritiász az illetéknéppen értelmezett szóphroszünét egy olyan jellegű tudományként határozza meg, ami kizárólag más tudományokra és önmagára vonatkozik,⁷ ugyanakkor azzal vádolja Szókratészt, hogy erisztikus módon érvel, üres cáfolgatásokba bocsátkozik vele szemben, amikor vitatja ennek a specifikus tárgy nélküli tudománynak a létjogosultságát. Szókratész nemcsak kivédi Kritiász ad hominem jellegű támadását, mondván, hogy csak a szükséges módszertani elveket alkalmazza a kutatás tárgyát illetően, hanem rejtetten utal Kritiász szóphroszüné-koncepciójának hiányosságára is: „Vagy nem gondolod, hogy úgyszólván minden ember számára közös jó az, ha nyilvánvalóvá válik

⁴ Itt persze el kell vonatkoztatni a modern pszichológia redukcionista nézőpontjától, amely szubjektív-emocionális jelenségek összességéként próbálja meg leírni a pszichikai valóságot. Platónnál a lélek – a pszükhé –, természete szerint egy magasabb minőséget, egy, a szubjektivitáson túli, transzcendentális realitást képvisel.

⁵ Lásd még a *Gorgiaszban*: „A lélek rendjét és összhangját ismét a törvényszerű fejezi ki. Általa lesznek törvénykövetővé, rendszeretővé az emberek. Ez pedig nem más, mint az igazságosság (dikaioszüné) és a mértékletesség (szóphroszüné).” (504d). Szókratész tehát újfent a *rend* és az *összhang* fogalmait használja, amikor megpróbálja a két erénynek: az igazságosságnak és a mértékletességnek – és általában: az erénynek – a lényegét megjelölni. Ugyanakkor az idézett rész tartalmaz egy ellenérvet Kalliklész nézetével szemben, aki ellentétbe állítja egymással a természetet és a törvényt, miközben a moralitást a konvencióként felfogott *törvénynek* tulajdonítja, az erkölcsiséggel szembenálló hatalmi ösztönt pedig a *természetből* eredezteti (Lásd: 482e–484c). Szókratész érve a természet és a törvény egységét állítja, ugyanis a lélek természetében meglévő rendet nyilvánítja a törvényes társadalmi rend eredetévé. (Ezzel kapcsolatban lásd még *Menón* 81d–e, a természet és a lélek közötti rokonságról szóló rész.)

⁶ Ezt kéri számon Szókratész Gorgiász művészetével kapcsolatban is (Lásd: *Gorgiász* 451a–b).

⁷ Taylor az ismeretelmélet gondolatának megjelenéseként értelmezi Kritiász felvetését (lásd: Taylor 1999. 85–86.).

minden egyes létezőnek a mibenléte?” (166d). Szókratész itt megfogalmazza azt a gondolatot, amely a kutatás módszertani vezérfonalaként kell szolgáljon, és ami a *Theaitétosz*-ban lesz explicit módon kifejtve: a tudás mindig az igazsággal (alétheia) való érintkezés jegyében áll, ennek feltétele pedig a létezés (ouszia) megragadása (*Theaitétosz* 186c–e). A tudás tehát mindig valamely létezőnek, annak mibenléteinek megismerésére vonatkozóan lehet tudás, vagyis a tudományról elmondható, hogy „[...] van valami olyan ereje, hogy valamié legyen [...]” (*Kharmidész* 168b), ahogyan például a „nagyobb”, mely a „kisebb” relációjában lehet „nagyobb”, rendelkezik egy olyan „erővel”, ami által valaminél nagyobb. Az a tudomány, mely önmagára vonatkozik, olyan lenne, mint az a dolog, ami önmagánál kisebb is, nagyobb is – önmagának ellentmondó tehát.⁸ Nyilvánvalóan Szókratész nem gyengíteni akarja a delphoi „ismerd meg önmagad” felhívásának jelentőségét, vagy azt bizonyítani, hogy ez a megismerés abszurd voltát jelentené, hanem rámutat annak ontológiai vonatkozásaira: amikor megismerünk valamit, az mindenkor *a létező* megismerése,⁹ ezzel megkérdőjelezve a korabeli szofista filozófia Prótagorasztól eredő tézisét, miszerint: „minden dolognak mértéke az ember”. (Platón: *Kratülosz* 386a).

Az ismeret megalapozása. A nem-tudás tudása és az anamnészis.

A megismerés tehát nem pusztán absztrakt vagy – mai értelemben – logikai úton megy végbe, hanem egzisztenciál-ontológiai vonatkozásokkal bír. Erre világít rá Szókratész bábáskodó módszere (maieutika) is, mely a megismerésben kiemeli a személyes tapasztalat fontosságát: „[...] az emberi természet erőtlenebb annál, hogy bármilyen mesterséget saját tapasztalat híján sajátítson el.” (*Theaitétosz* 149c). Azonban itt nyilván többről lehet szó, mint a tapasztalatnak (*empeiria*) az a felfogása, amelyet a *Gorgiasz*-ban Pólosz a művészetek (*tekhnai*) lényegeként ért (448c), és amit Szókratész „egyfajta készség”-ként aposztrofál a szónoklás kapcsán, melytől elvitatja a tekhnai létrángját (462c). A tapasztalat lényege ilyen értelemben abban áll, hogy egyazon művelet többszöri elvégzése, és ennek emlékezeti megtartása révén kialakul egy szélesebb körű rálátás az adott dologgal, vagy dolgok egy csoportjával kapcsolatban. Cselekvésünk mindenkori tárgyát a vele való körültekintő foglalatosság során felmérve, az emlékek sokasága egységgé áll össze, ezáltal kialakul az a „készség”, amelyet tapasztalatnak nevezünk, és ami önmagában az elvontabb teoretikus viszonyulásmódot megelőzi, így némi gyakorlással megszerezhető. A tekhné ezzel szemben

⁸ Az ismerettárgy – tudomány viszony analógiáit lásd: *Kharmidész* 167c–168a.

⁹ Ezt szem előtt tartva újragondolhatjuk a *gnóthi szeauton* maximájának erkölcs-metafizikai jelentőségét.

nem egyszerűen gyakorlás kérdése, nem a pusztán kivitelezést szem előtt tartó eljárás mód alkalmazásának képessége, hanem már az okok ismeretét előfeltételezi. Ha valaki kizárólag a tapasztalatra alapoz, ez arra determinálja őt, hogy elgondolását igazolni csakis oly módon képes, hogy eljárásának sikerességét felmutatja. A tapasztalat Pólosz értelmezésében ennek megfelelően határozódik meg: mint a helyes életvezetés gyakorlati elve, mely a kivitelezést gátló esetlegességek módszeres kizárását teszi lehetővé (Vö.: *Gorgiasz* 448c). Emellett a tapasztalat lényegi értelemben mégiscsak esetleges és részleges marad, mivel a következmények, nem pedig az okok ismerete alapján konstituálódik, újszerű eredményeket nem képes produkálni, horizontját az érzéki világból származó adottságok határolják körül, így mindig hozzávetőlegesnek kell lennie. Az okok ismerete azonban egy magasabb szintű reflexióval támogatja tudásunkat, ami pedig – úgy tűnik – Szókratész szerint a tekhné megilleti. A tekhné tudása nemcsak a megfelelő eszköznek az elérendő célra való vonatkozásával kapcsolatos ismeretet jelöli. A tapasztalat, ha reflexióval társul, el kell juttasson minket annak felismeréséhez, hogy nemcsak a dolgok rendelkeznek változatlan és a szubjektív megítéléstől független lényeggel, hanem a velük kapcsolatos cselekvések (praxeisz) is – merthogy „a cselekvés is a létező egyik fajtája” (*Kratülosz* 386e) –, így azokat benső törvényszerűségek kell irányítsák. Ha figyelmen kívül hagyjuk az eszköz és a cél közötti természetes vonatkozást, cselekvésünk elhibázott (Vö.: *Kratülosz* 386e–387a). Szókratész a *Kratülosz*ban analógiát von néhány közkeletű mesterség, mint például a szövés, és a tanító tevékenysége között: az előbbi a *vetélő* segítségével végzi a munkáját, az utóbbi esetében a *név* (onoma) – amelynek révén a dolgokat megnevezi – a közlésnek és a dolgokat jellemző természetes rend leképezésének az *eszköze*.¹⁰ Ahogyan a takács a *vetélő* segítségével készülő szövet szálait meghatározott módon rendezi el, ahhoz hasonlóan a megismerés során – a *név* eszköze révén – a lényegiségeket, az intellektuális szemlélet tárgyait is egy renden belül kell elhelyezni, mely rendnek az ismerete a *név* másik funkciójának – ti., hogy közlési, tanítási eszközként szolgál – előfeltétele. A tanítás, mint olyan lehetősége azáltal adott, hogy szükségszerű összefüggések fölött rendelkezünk, birtokoljuk a dolgok okainak ismeretét, melyeket továbbadva képesek vagyunk a tudást másokra átruházni¹¹ – ennek követelménye a tekhné esetében is érvényes. Valódi ismeretről ténylegesen csak akkor beszélhetünk, ha indoklás formájában számot tudunk róla adni – vagyis rekonstruáljuk a lényegiségek közötti

¹⁰ „Közlési, tanítási eszköz (organon) akkor hát a *név* és a *lényeg* rendezője (diakritikon tész ousziasz), amiképpen a *vetélő* a szövet rendezője.” (*Kratülosz* 288c)

¹¹ Arisztotelész a *Metafizikában* megemlíti, hogy a tapasztalattal szemben a tudományt az tünteti ki, hogy a tudomány az általánosra vonatkozik és az okok ismeretében áll, míg a tapasztalat csupán egyedi esetekre érvényes.

relációkat, így a lét szövetét vesszük látókörünkbe –, az ezt nélkülöző állítás legjobb esetben is csak vélemény (doxa) lehet. Nyilvánvaló, hogy mind a vetélőt, mind a nevet csak az tudja szakszerűen használni, aki birtokolja azt a mesterségbeli tudást, ami ehhez szükséges. Platón továbbvezeti az analógiát – a takács egy másik mesterember, az esztergályos művét használja, amikor a vetélővel dolgozik. De másfelől hogyan származik át a név a tanítóra? A szokás (*nomosz*) közvetíti azt számára (Lásd: *Kratülosz* 388d). Így jutunk el egy, a törvényeket létrehozó és a szokásokat meghonosító fiktív személy tételezéséhez, aki egyben a névalkotó (*nomothétész*) is kell legyen. Ahogy a névalkotó az *ideákra* tekintve ad nevet a dolgoknak, úgy a vetélő készítőjének is szüksége van egy mintára, így – mint a láncolat legelső elemét – a vetélő *ősképét* kell alapul vegye, mivel értelemszerűen nem szorítkozhat arra, hogy az elhasznált, törött vetélő helyett, és egyben annak reprodukciójaként készítse el az újat (Vö.: *Kratülosz* 389b–c). Mint látjuk, a tekhné esetében már az emlékezés (*mnémé*) egy magasabb formájának kell érvényesülnie, mint amivel az empeiria esetében találkoztunk. Itt nem a konkrét érzéki dologra irányuló körültekintő gondoskodásunk az, ami reflexiónk tárgya – hiszen így a létrehozás mechanizmusát vennék alapul, amely csak tökéletlen megvalósítása lehet művészetünk (tekhné) tárgyának – hanem a dolog *eidoszát* (kinézet, alak) kell szem előtt tartani, melyet elő akarunk állítani. Így, bár egy tekhné-szintű tudással bíró személy nem az ideák szemléletéből indul ki, mégis elmondható róla, hogy rendelkeznie kell bizonyos általánosabb okoknak az ismeretével, mely ismeret – miként a névre vonatkozó tudás esetében is – a szokás által közvetített és végső soron az ideák létrendjében alapozódik meg.

A tekhné tudásszintje tehát a következő meghatározottságai révén múlja felül az empeiriát: (1) egy tekhné-szintű tevékenység végzése előfeltételezi a szubjektív önkény kizárását, minthogy a vetélő készítőjének oly módon kell eljárnia, „ahogy a vetélő természete megkívánja” (389c), figyelembe véve azokat az előzetesen adott szempontokat, amelyek a tárgy rendeltetését meghatározzák; (2) ugyanezen okból a tekhné szakértőjének képesnek kell lennie az érzéki adottságoktól elvonatkoztatnia tevékenysége során, hogy hozzáférjen a dolog *eidoszához*, ahhoz a lényegi minőséghez, melyet minél tökéletesebben kell belevinnie az anyagba, annak megmunkálása során.

Szókratész az *Apológiában* rámutat a tekhné korlátaira, amikor a kézműves mesterek tudását – kezdetben méltatva – elmondja, hogy azok „sok szép dologhoz értenek”, amelyekhez ő nem ért, „ennyiben bölcsebbek” is nála, amellet azonban, hogy saját mesterségét láthatólag mindegyikük jól végezte, azt képzelte magáról, hogy „minden más dologban is ő a legbölcsebb”, miáltal „ez a hibájuk eltakarta azt a bölcsességet is” (Lásd:

Apológia 22d).¹² Ha mármost válaszút előtt állna, hogy ezt a fajta bölcsességet birtokolja-e, a vele együtt járó tudatlansággal, vagy mindezek nélkül, a nem-tudás tudására hagyatkozzon, Szókratész egyértelműen az utóbbit választaná. A tudás hiányának felismerése a tudáshorizont tágulását implicálja, így mindenképpen biztosabb, mint egy véges perspektíva, mely ráadásul ellentmondást rejt magában: a belőle nyert „bölcsességet” beárnyékolja az ugyanazon premisszákból származó tudatlanság. Úgy tűnik, itt egy aporiával kerülünk szembe, amennyiben készpénznek vesszük Szókratész megállapítását a tekhné szakértőinek „bölcsességét” illetően. A bölcsesség nem működhet alkalmanként mint érvényes ismeretszerzés forrása, más esetekben pedig mint önmagának privációja – azáltal, hogy kiindulópontjai perspektivikusak és reflektálatlanok, némely esetben eltalálják a valóságot, máskor azonban nem. Szókratész példaértékű magatartása ezzel kapcsolatban arra int, hogy másutt kell keresni a bölcsesség mibenlétét: a tekhné partikuláris karakterét nem fogadhatjuk el, a valódi bölcsesség az *önismeret* kritikai erejének gyújtópontjában áll.

¹² Nem tudjuk, mire gondolt Plátón annak kapcsán, hogy a mesteremberek elbizakodottságukban a tekhné ismeretkörét jogtalanul kiterjesztve, az élet mely konkrét területét vették célba, ám gyanítható, sőt igencsak valószínű, hogy az állam ügyeiben való részvétel volt az, amire Plátón szerint kvalifikáltak hitték magukat a tekhné művelői. Ismerjük Plátón elmarasztaló ítéletét a demokratikus kormányzati formáról, amelynek fő jellegzetessége az állampolgárai számára kínált szabados élet lehetősége, valamint az, hogy elutasítja a társadalmi hierarchiát: „egyenlőknek és egyenlőtleneknek egyaránt egyenlőséget biztosít.” (*Allam* 558c). A demokratikus állam semleges marad az erkölcsiség elvét illetően, és azt részesíti megbecsülésben, aki „jóindulattal viseltetik a tömeg iránt.” (*Allam* 558b–c). A demiurgoszok, vagyis a gazdasággal foglalkozók néprétege az, amely az állam számára a létfenntartáshoz szükséges anyagi javakat állítja elő, így az egyes embert – az *Allam*ban vázolt analógia szerint – az államnak megfelelően, a kézművesek osztálya az állam hierarchikus szerkezetén belül tekintve a *vágyakozó lélekrésznek* felel meg. A demokratikus jellemű ember az oligarchikusból alakul ki, metamorfózisa pedig annak eredménye, hogy nem képes különbséget tenni „szükséges vágyak” és „nem szükséges vágyak” között, melyek közül az első csoportba tartozóak kielégítése szükségszerű, a második csoportba tartozók kielégítése ellenben – mely nemcsak felesleges, de a lélek számára rossz is – elutasítandó (Vö.: *Allam* 558d–561a). Ezen megfontolások nyomvonalán haladva megalapozottnak tűnik azt mondani, hogy az állam legalsó régióját képviselő demiurgoszok tekinthetők a demokrácia – és vele együtt a demokráciából kifejlődő zsarnokság, a türannikus államforma (Lásd: *Allam* 564a) – zászlóvivőinek. Ezen *típus* depravált formájának megjelenése és túlsúlyba kerülése mutatható ki a korabeli Athén államvezetőinek körében, akiket a kézművesekre is jellemző önhiúsággal párosuló tudatlanság (*Apológia* 21d) és önérdekük gátlástalan érvényesítése motivál, így véső soron azok államvezetői minőségükben diszkreditáltak tekinthetők, amint azt Szókratész ki is mutatja (*Apológia* 21b–22a). Azt, hogy a korabeli Athénban – Szókratész elítélésének idején, amikor éppen a restaurált demokrácia volt érvényben – Plátón szerint a gazdasági népréteg lecsúszott képviselője bújjik meg az államférfi álarcá mögött, az is alátámasztja, hogy amikor Szókratész kutatni kezdi a bölcsesség tekintetében leginkább kimagasló személyeket városállamában, és az államférfiak, mint leginkább a nép elismerésének örvendő személyek tudásszintje vizsgálatából indul ki, majd annak elégtelenségéről meggyőződve a költők tudását megvizsgálva, azokkal kapcsolatban is csalódik, végül a kézművesekhez érve fedez fel először valamiféle, a bölcsességhez legközelebb álló tudásformát, ami a maga nemében tiszteletre méltó lenne, ha nem lépné túl a hatáskörét, olyan területre alkalmazva, amely más természetű tudást igényel.

Ebben a kontextusban is érdemes figyelembe venni a tudásfogalom különféle vonatkozásait. Egyrészt a tudás az erény és a közösségi lét alapja, így az ideális államban az emberek tevékenységi körének határai azok tudásfokához mérten kell legyenek kijelölve; ugyanakkor ez visszahat: az államrend a tudás megőrzését szolgálja, azáltal, hogy a tudás strukturális szintjeit képezi le, azaz minden népréteg a maga feladatát végzi és eközben alárendelődik a magasabb szinteknek, azok vezetésére bizza magát.

A bölcsesség (*szophia*), amit a *Theaitétoszban* Szókratész az *episztémével*, a filozófiai tudás-fogalommal azonosít (Lásd: 145e), a tekhnét első megközelítésben tehát a *önreflexió* erejével, ebből adódóan pedig *univerzalitásával* múlja felül. Ezért egy primer tudásformát jelent, ami a végső alapelvek (*arkhai*), vagyis az *ideák* ismereteként határozódik meg Platónnál. A nem-tudás tudása, mint a valódi tudás megszerzésének stabil kiindulópontja nem pusztán negációt, tagadást vagy az ítéletalkotás felfüggesztését jelenti, hanem magában hordozza a továbbjutásnak azt a mozzanatát, amelyre Platónnál az egész megismerés alapozódik. Annak felismerése, hogy *mit* nem tudunk, már feltételtelezi a hamis vélemények olyan cáfolatát, melynek során valamire vonatkozóan orientálódunk, egy előzetes tudás kell tehát működésbe lépjen kérdésfelvetéseink mögött.

A valódi megismerés során a *léleknek* (*pszükhé*) a valósághoz való visszacsatolása kell megtörténjen a *visszaemlékezés* transzcendentális mozzanata, az *anamnézisz* révén, ennek hiányában a lélek téves ítéleteket gyártva csupán a vélekedés (*doxa*) szintjén mozog, amelynek meghaladását a nem-tudás tudásának bázisáról kiindulva kell realizálnia, hogy végül az *episztéméhez* eljuthasson. Láthatólag tehát a nem-tudás tudása az érzéki világ immanenciájába gyökerezett gondolkodás (*doxa*) dekonstrukcióját, módszeres felszámolását jelenti, ez a negatív mozzanat pedig az *anamnézisz* pozitív hozadékával összekapcsolódva juttathatja el a lelket az *alétheia*,¹³ az ideák leplezetlen létének, *igazságának* megismeréséhez.

Az *anamnézisz* tana a *Menón* c. korai Platón-dialógusban egy ismeretelméleti aporia keretén belül körvonalazódik. A dialógus kérdésfelvetése az erény mibenlétére irányul, Szókratész ennek fogalmi meghatározására próbálja rávezetni beszélgetőtársát, Menónt, aki

¹³ Az *alétheia* fogalmának, melyet magyarul *igazságként* szoktak fordítani, értelmezésemben megtartom ezt a bevett jelentését, ugyanakkor a Heidegger által *elrejtettlenségként* értelmezett jelentésformáját is érvényesnek tekintem. Heidegger szerint az igazság pusztán referencia kérdése lett, miután a platóni filozófiában az idea, a létező léte vált hangsúlyossá a lét helyett. Így Platónnál „[...] az igazság lényege nem a saját lényegi telítettségéből bontakozik ki, mint az elrejtettség létevése, hanem át fog helyeződni az idea lényegébe.” (Heidegger 1994. 94.) Az idea-megpillantásban adódó igazság így *orthotésszé*, helyességgé, tulajdonképpen: grammatikai formáknak való megfeleléssé alakul át, aminek következményeképpen a hangsúly az észlelésnek, a kimondásnak a pontosságára és helyességére kerül, tehát az igazság lényege a nyelvi kijelentések kontextusában elvész. Heidegger tézisének ellene vethető az, hogy a dialógusok tanulsága szerint Platón nem valami definitív formaként kezeli a nyelvet, amely saját adottságait és sémáit rákényszerítené a megismerésre, hanem a létnek azokat az alaptapasztalatait próbálja meg hozzáférhetővé tenni, melyek révén kialakul a nyelviségnek a léttel való adekvát kapcsolata. Például a *Menón* c. dialógusban Szókratészt az erény taníthatóságáról kérdezik, mire ő nemcsak visszautal a kérdés kérdeztjére, az *erény* fogalmának előttük lebegő meghatározatlanságára (71a–b), hanem a dialógus végén még ironikusan isteni adománynak is nevezi azt (99e), mely az emberi eszmélettől független. Az erény – miként más dialógusokban a *szép*, a *mértékletesség*, vagy a *tudás* – a kutatás amorfi tárgyaként siklik el előlünk. A fogalom – melynek mibenléte válik tehát hangsúlyossá – megkonstruálása a dialógusban nem történik meg, a hétköznapi tapasztalat felhasználása ehhez nem elegendő, a szöbáhozott felvetések pedig elégtelennek bizonyultak. Egy másik ellenvetés is felmerül: ha pusztán referenciaként kezeljük az igazságot, nem tudjuk értelmezni az erény és a tudás között fennálló tényleges kapcsolat – amelynek lehetőségét a *Menónban* a dialógus abszurd konklúziói miatt Szókratész elveti – iránt támasztott igényét Platónnak. Az igazság nem csupán megokolás kérdése – ennek lehetősége mindig véges –, hanem a gyakorlati életben való megvalósulása révén kell igazolást nyerjen.

többszöri sikertelen kísérlet után a megismerés ellentmondásos voltára mutat rá: először is, kérdéses az, hogy magunk elé tűzhetjük-e a kutatás számunkra ismeretlen tárgyát, mint elérendő célt, ha eleve nem ismerjük azt; másrészt, ha ezzel a tárggyal valamiképpen mégis találkozánk, akkor problémát jelentene magának a tárgynak a beazonosítása, ami által igazolást nyerhetne, hogy az általunk keresett, előzetesen ismeretlen tárggyal van dolgunk (80d). Ha ezeket a kérdéseket nem tudjuk megválaszolni, megalapozottnak tűnik a gyanú, mely szerint nem lehetséges megismerés: amit ugyanis már ismerünk, azt nem szükséges kutatni, amit viszont nem ismerünk, azt nem tudjuk a kutatás tárgyává tenni, célirányos kutatás híján pedig nem lehetnek kritériumaink, melyek alapján identifikálhatnánk magát a dolgot.

Ennek az aporiának a felfedése már előrebecsátja a *tudatlanság* felismerésének mozzanatát a vizsgálódás további menetével kapcsolatban, magába foglalja ugyanis a korábbi megragadási kísérletek irreleváns voltának belátását – azt, hogy a konvencionálisan elfogadott nézetek nem nyújthatnak valódi ismeretet, és hogy a probléma feltárásában nem kerülhető el a személyes erőfeszítés –, mindezekon túlmenően ugyanakkor a megismerés lehetősége is megkérdőjeleződik. Szókratész az aporia feloldásához a mítoszok elbeszélő magyarázatait veszi igénybe, ilymódon a megismerés fogalmát egy új értelmezési keretbe helyezve: a *lélek* természetének megértése szükséges ahhoz, hogy a megismerés státuszát tisztázni lehessen. Maga a lélek a testhez képest egy preegzisztens létező – a testbe-születés és a test pusztulása a lélek számára egy ciklikus állapotváltozás folyamatát teremti meg. A lélek ebben a folyamatban mindent megismer, így gyakorlatilag egy állandó és befejezett tudáskészlettel rendelkezik, ezért, amikor azt mondjuk, hogy valaminek ismeretére törekszünk, csupán annak felidézéséről lehet szó, amiről a léleknek már előzetesen tudomása volt. Ez a tudás a lélek lényegi meghatározottságához tartozik, testbe születésekor elhalványul ugyan, de véglegesen nem veszíthető el. A visszaemlékezés működik tehát akkor, amikor tanulásról vagy megismerésről beszélünk. Ezt a *Menón*-ban Szókratész úgy illusztrálja, hogy egy szolgának tesz fel kérdéseket, aki előzetes matematikai ismeretek nélkül, a megfelelő kérdések megválaszolásával, önerejéből jut el egy mértani tétel igazolásához. Ehhez Szókratész először ráébreszti a válaszadót előfeltevéseinek téves voltára, ezt a nem-tudást téve meg kiindulópontként, majd a geometriai szemléletben eleve benne rejlő ismeretcsírák kibontása felé vezeti őt.

Egy másik példát találunk az anamnésziszre vonatkozóan a *Phaidón* c. dialógusban. Itt Szókratész az érzékszervi tapasztalás komplexitásának ismeretében abból a felismerésből indul ki, mely szerint bármelyik érzékszervünk használata során nemcsak az észlelt tárgy

kerülünk kapcsolatba, hanem ezen túlmenően valami *másnak* is tudatába kerülünk, nevezetesen képzettársításaink alakulnak ki az adott dologgal kapcsolatosan. Például: meglátunk egy lantot, és ez a tapasztalat felidézi bennünk tulajdonosa arcának emlékképét – itt konkrét dologra történik visszaemlékezés. A visszaemlékezés tárgya lehet olyasvalami, ami az észlelt tárgyhoz hasonló, de lehet valami, attól egészen különböző dolog is. Amikor *hasonlóság* áll fenn a két dolog között, tudatába kerülünk annak a *különbségnek* is, ami kettejük között van, még abban az esetben is, ha az, amit az adott dolog észlelése felidéz, érzéki léttel nem bír. Ilyen az *egyenlőség* fogalma, aminek ismeretéhez azáltal jutunk el, hogy egyenlőnek látszó tárgyakkal találkozunk, holott nyilvánvaló számunkra, hogy ezek a dolgok nem lehetnek tökéletesen egyenlők. Az egyenlő dolgok nem azonosak az *egyenlőséggel*, mégis ezek alapján sajátítjuk el az egyenlőség ismeretét. Ahhoz azonban, hogy asszociációink révén eljussunk az egyenlőség fogalmához, magát az egyenlőséget már előzetesen ismernünk kell, ez az ismeret pedig nem származhat az érzéki világból, mivel maga az egyenlőség nem lelhető fel az érzéki tapasztalatban, ahol csak hozzávetőlegesen egyenlő dolgokkal találkozunk. Ugyanez érvényes sok más fogalomra, mint például a *jó*, vagy az *igazságos* fogalmára, melyek szintén nem találhatók meg az érzéki világban. Mindebből következően a lélek vagy a testbe-születése *előttről* hozta magával ismereteit, vagy pedig születése *pillanatában* tett szert rájuk, és ugyanabban az időben el is veszítette őket – az utóbbi lehetőséget azonban, mint értelmetlent, el kell vetni (Vö.: *Phaidón* 73c–76d).

Lét és megismerés összefüggése

„Az ébren levőknek egy és közös a világuk [az alvóknak mindegyike pedig] külön [világba lép].”

(Hérakleitosz, B 89)

„[Ezért] ahhoz kell igazodni, ami közös. De bár a logosz közös, úgy él a sok ember, mintha külön gondolkozása volna” (Hérakleitosz, B 2)

Hérakleitosz idézett töredékei, melyek akár Platón *Gorgiasz* c. dialógusának mottójaként is szolgálhatnának, a filozófia egy ősrégi problémájára irányítják a figyelmünket, mely probléma Platón számos dialógusában tematikus kifejtésre kerül. Lét és gondolkodás egységének kérdése Szókratész és Kalliklész vitájában (*Gorgiasz* 481c–522e) igen szemléletesen jelenik meg. Kalliklész, érezve azt, hogy nem képes megcáfolni Szókratész érveit, beszélgetőtársa premisszáit félresöpörve végül elzárkózik saját álláspontjának megvitatása elől – vagyis kiszakítja magát annak a közös valóságnak az erőteréből, amelyről

Hérakleitosz beszél. A megismerés igényének fenntartása az, ami hidat képezhet a beszélgető felek között, ám ez ugyanakkor számadásra is készítet, ezért Kalliklész, hogy ne kényszerüljön feladni hübriszt és lemondania felsőbbrendűségének tudatáról, felrúg minden konstruktív kiindulópontot és ignorálni próbálja a beszélgetés szabályait.

Ha a valódi tudást akarjuk megszerezni, akkor „ahhoz kell igazodni, ami közös”, a „külön gondolkodás”, vagyis a privát nézetek, vélekedéseink ellenben egy látszatvilágot emelnek körénk, amely barlangként elzár a valóság elől. Paradox helyzet ez: a gondolkodás, természetéből fakadóan egyetemes, mégis egy partikuláris és hamis nézőpontra korlátozódik a tudat. A *Barlanghasonlatban* megkötözött ember csak az árnyakat látja, de nem tudja, hogy azok egy mögötte levő fényforrás és a tulajdonképpeni dolgok összjátéka révén keletkeznek, ezért nem ismeri sem az árnyak természetét – mivel azokat valóságosnak gondolja –, sem pedig a valóság mibenlétét – ha netán rákényszerítik, hogy a fény felé forduljon, az káprázatként jelenik meg előtte –, továbbá nem tudja azt sem, hogy a barlang falára vetődő árnyak mesterséges tárgytól (embereket és állatokat utánzó szobrok) származnak, miközben az azokat cipelő emberek alakja rejtve marad (*Állam* 514b–515a), tehát egy manipulált látszatnak az áldozata.¹⁴ A szabadulás ebből az állapotból egy külső kényszer hatására következhet be, ha a foglyot valaki feloldozza, megfordítja és a fény felé vonszolja. Nyilvánvalóan adva kell legyen a szabadulás szándéka annak a személynek a részéről, akit feloldoznak, és önszántából is erőfeszítéseket kell tennie szabadságáért, hiszen eredendő tudatállapotának helyreállítása kell megtörténjen ezen folyamat stádiumain végighaladva. A kötöttséget itt nemcsak a fizikai kötelékek jelentik, hanem az a teljes barlangi milió, amelyhez ittléte során alkalmazkodott egész valóság-percepciója. Az, hogy a magasabb fokú ontológiai realitással bíró tárgyakat egyre nehezebben képes szemlélni, és a barlangban látott lefokozott valóságot tekinti igazinak, a valóság konverzióját eredményezte. Épp ezért a *paideia*, a lélek nevelése, vagyis a tudás tevékeny tétele a lélekben nem más, mint „[...] a megfordításnak a művészete [...]” (*Állam* 518d). Platón az ideák megismerését a látás analógiájára gondolja el: a testben a látás *szerve* a szem, az *erő* pedig, ami által látunk, maga a látás képessége – hasonlóképpen: a lélekben létezik a tanulás szerve (ez nyilván a *logisztikon*, a gondolkodó

¹⁴ Lehet, hogy a szobrokat hordozó emberek alakja az utánzó művészetek képviselőit, költöket, netán szofistákat jelenítenek meg, de a hasonlat mindenképpen olyasmire utalhat, hogy ez esetben a megtévesztésnek egy bonyolult optikája működik. Platón az utánzó művészetek produktumait a természettől (phüszisz) számított harmadik létfokon álló tárgyakként definiálja (I. m.: 597e), mivel azok mindegyike egy, az *eidosz*ának mintájára készült érzéki dolog másolataként – vagyis a látszat látszataként – jön létre. Az utánzó művészetek ábrázolásmódja azon alapul, hogy a dolgoknak csak bizonyos aspektusát képezi le, ugyanakkor az adott aspektus nem képes visszaadni a lényegi értelmét annak a létezőnek, melyről a művet mintázták (I. m.: 598b–c). Mindez valószínűleg arra utal, hogy az érzéki világ közegében eleve nem fejeződik ki semmi a valósággal kapcsolatban, nem állapítható meg ugyanis az, hogy az árnyakat tényleges élőlények vagy mesterséges tárgyak vetik-e a falra.

lélekrész), az erő pedig, ami által ez megvalósul, maga a *tudás*, ami már eleve adva van a lélekben. Ha a tudást a tanulásra való képességként (dünamisz) határozzuk meg, akkor a létező dolgok közé kell sorolnunk, mivel Platón szerint „[...] a képesség a létező dolgok egy neme [...]” (I. m.: 477c). Ahogyan a látás nem helyezhető bele a vak szembe, a tudást sem lehet a lélekbe beleoltani – meg kell lennie tehát benne természeténél fogva. A *paideia* épp ezért kell jelentse a lélek megfordítását, az érzéki világtól a transzcendens lét felé. A tudás mindezek értelmében egy ontológiai szintáttörés eredménye, a magasabb létmódozatba való felemelkedés, „átszokás” (I. m.: 516 a). Az érzéki világ és a lét dichotómiáját – amit a fény–árnyék metaforával fejez ki Platón – jelzi a megfordulás, ami az igazságkeresés lényegi mozzanata.

Mivel a tudás az érzéki világ transzcendálása révén érhető el, szükség van egy lélekvezető segítségére, aki ennek a műveletnek a végrehajtását saját tapasztalatai révén irányítani képes. A *léleknek* az *igazsággal* való viszonyát Platón gyakran szerelmi kapcsolatként jellemzi: a lélek egyszerre magában hordja a nemzési vágyat, majd attól megtermékenyülve értelmet és erényeket szül (Vö.: *Lakoma* 209a). A tudás realizálása tehát egy bensőséges folyamat, melynek immanens feltételei mellett egy külső erőre is szükség van, amelynek indíttatására a lélek önmagán túljuthat. Azért nevezi tevékenységét Szókratész bábamesterségnek¹⁵ – minek lényege, hogy gyakorlása által felismerjük, mely eszmék igazak, és melyek csupán „árnyképei” a valóságnak¹⁶ –, mert ezáltal kapnak megerősítést a helyes gondolatok az önálló életre, és – adott esetben – ennek nyomán vetéli el a lélek téves orientációit. Platónnál tehát faktikus viszonyt jelöl az ismeret, melynek révén eleven kapcsolatot tartunk fenn a léttel, ez a kapcsolat azonban a rossz gondolkodás által megbomolhat, ha a valótlanságot többre értékeljük az igazságnál.

¹⁵ Az *Állam* szerint a filozófus „[...] nem áll meg a sok látszólagos jelenségnél, hanem továbbmegy, nem csügged, s nem hagy alább a szerelme, míg önmagukban a létezőknek a természetét meg nem ragadja lelkének azzal a részével, amellyel az ilyesmit el lehet érni: a vele rokon természetű résszel, amellyel megközelíti a valóságos létezőt; vele egyesülve, észet és igazságot nemz, s aztán már mindent ismer, valóságos életet folytat, és igazi táplálékkal táplálkozik, s csak ekkor szűnnek meg szülési fájdalmai, előbb nem.” (490b).

¹⁶ A *Theaitétosz* c. dialógus egy részletét idézem ezzel kapcsolatban, amely a *Barlanghasonlatra* való utalásként is felfogható. Szókratész itt azokról beszél, akiknek *képzésében* (*paideia*) a bábáskodás módszerét alkalmazta, majd társaságát elhagyták: „[...] az általam világra segített magzatokat pedig a rossz gondolkodásukkal tették tönkre, mivel az igaznál többre becsülték a hamisat és az árnyképeket.” (*Theaitétosz* 150e) Ez alapján nyilvánvaló tehát az, hogy a *Barlanghasonlatban* leírt kötöttségektől való megszabadulás folyamata – legalábbis a folyamat valamely stádiumában – reverzibilis voltánál fogva visszafejlődhet, ami a kereső értelmi-értékrendbeli és ontológiai visszaesését eredményezi. Ez a lélekkel szükségszerű módon meg is kellett történnjen: testbe való inkarnációja ilyen felejtéssel jár.

Konklúziók

Végigkövettük tehát a platóni tudás-fogalom néhány lényegi aspektusának magyarázatát: a platóni filozófiában az igazságkeresés a lélek öneszmélését segíti elő, ami a lét rendjét meghatározó alapelvek megismerésével esik egybe. Platón tudás-koncepciója ugyanazt az egyetemes érvényűséget fejezi ki, ami Hérakleitosz epigrammáiból is kicseng: a tudatlanság a lélek korrump létformája, ám mindannyiunk számára egyformán adott a lehetőség a lét magasabb régióival való kapcsolatra. Az értelmi belátás révén a lét törvényeihez igazodhatunk, és mivel ez a magasabb valóság közös, életrend-teremtő jellege van: *tudás* és *erény* egyazon törvényszerűségeket fejezik ki.

Szókratész elenktikus módszere a filozófiai vizsgálódás adekvát formájaként jelent meg előttünk, ahol a kérdezett fél a vizsgálódás tárgyilagos voltát hivatott biztosítani, amely révén háttérbe szorulnak a véleményalkotás önkényes, egyéni mozzanatai és lehetővé válik, hogy ezektől függetlenül, az okokból kiindulva újabb okok felismeréséhez jussunk el. A megismerési módokat vizsgálva a tapasztalat elemzéséből indultunk ki, amely – gyakorlati vonatkozásai révén – Platónnál az *önismerettel* függ össze, ezért a vizsgálódás kritikai és egzisztenciális karakterét alapozza meg, önmagában azonban elégtelennek bizonyul. A *tekhné* már mint az okok ismeretéből kiinduló, reflektáltabb tudásforma kínálkozott, ami a maga nemében példaértékűnek tekinthető, azonban partikularitásának korlátai miatt ez sem felelt meg az elvárásoknak. A tudás legmagasabb formája Platónnál az *episztémé*, ami egyrészt egy önmagára reflektáló tudás, másrészt ezért egyetemes érvénnyel bír. A nem-tudás tudása az az univerzális alap, melyről kiindulva a valódi tudás megszerezhető, azonban ehhez a lélekben adva kell legyen az anamnészis képessége, mely által visszaállítható a lélek örökkévaló tudása. A *Kratüloszban* Szókratész a cselekvés (praxisz) autonóm természetéről beszél: eszköz és cél között a cselekvés egy törvényszerűségnek rendelődik alá. Ennek megfelelően nemcsak a létezők változatlanok, de az azok elérését célzó cselekvések is: nem lehetséges *új* ismeret, ezért a tanulás maga visszaemlékezés, a dialektikus okfejtések pedig olyan kötelékek, melyek az ismeretek emléknymait őrzik. A valódi megismerés végső soron a lélek létmódjában bekövetkező fordulatként határozódik meg, ezért mindeneke előtt metafizikai jelentőséggel bír. A tudás helyes orientáció kérdése elsősorban, ami pedig a paideiában, a lélek egységére irányuló nevelésben valósulhat meg.

Bibliográfia

ARISZTOTELÉSZ

2002 *Metafizika*. Lectum Kiadó, Szeged.

BARBARIC, Damir

2001 *A nyelv játéka*. In.: Kellék 18-19-20, Kolozsvár – Szeged.

DERRIDA, Jacques

1998 *Platón patikája*. In: Disszemináció. Jelenkor Kiadó, Pécs.

DERRIDA, Jacques

2005 *Khóra*. In: Esszé a névről. Jelenkor Kiadó, Pécs.

FIGAL, Günter

2001 *A dolognak magának a tette*. In.: Kellék 18-19-20, Kolozsvár – Szeged.

GADAMER, Hans-Georg

2000 a *A filozófia kezdetei*. Osiris Kiadó, Budapest.

GADAMER, Hans-Georg

2001 *A platóni dialektikához*. In.: Kellék 18-19-20, Kolozsvár – Szeged.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1959 *Előadások a filozófia történetéről*. II. kötet, 1 rész, 1 szakasz, 3fej. Akadémiai Kiadó, Budapest.

HEIDEGGER, Martin

1994 *Platón tanítása az igazságról*. In: „...Költőien lakozik az ember...”, T-Twins, Bp.-Szeged.

PLATÓN

1984 *Összes művei I – III*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

PLATÓN

1998 *Gorgiasz*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

SZLEZÁK, Thomas

1999 *Hogyan olvassunk Platónt?* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

TAYLOR, A. E.

2000 *Platón*. Osiris Kiadó, Budapest.