

Kállay Géza

Mi rejlik egy kötőszóban? Filozófia és irodalom, irodalom és filozófia*

Ha valaki megkérdezi, mi érdekel a legjobban, és az igazságnak megfelelően azt válaszolom: „filozófia és irodalom kapcsolata; vagy: irodalom és filozófia viszonya” (a sorrend sem mindegy), a következő jogos kérdés általában az szokott lenni: de *melyik* irodalom és *melyik* filozófia? Erre mondhatnám: Shakespeare és Wittgenstein (Wittgenstein és Shakespeare); őket újra elővenni lenne a könnyebb megoldás, hiszen rólu­k írtam eddig a legtöbbet életemben. De most még nagyobb fába szeretném vágni a fejszemet; célom az, hogy világosabban lássam: milyen viszonyokat takart eddig az és kötőszó a címben szereplő mellérendelő szer­kezetekben, pontosabban hogy milyen tartal­mak igyekeztek helyettesíteni, értelmezni, árnyalni ezt az ést. Ahogy mind jobban belebonyoló­dunk a kérdésekbe, az olvasó talán azt gondolja majd: a szerző talán akkor lenne boldog, ha egy új tudományterületet találna ki „filozalom és irozófia” vagy „literazófia és filozotúra” néven. Az itt kö­vetkező, roppant vázlatos, sok helyütt kény­szerűen leegyszerűsített és töredékes áttekin­tés tehát leginkább történeti lesz, de talán történeti földrajzi is, mert arról is szó lesz, szerintem milyen irányba tart ez a viszony.

A viszony kérdése persze nem új keletű. Kez­dhetném egy jól ismert, gyakran idézett szöveggel, Platón *Államán*ak X. könyvében Szókratész megállapítja, „hogy a filozófia és a költészet régóta ellenséges viszonyban vannak egymással; az ilyen kifejezések: »Csaholó, urára ugató kutya«, vagy: »nagy az ostoba, üres fecsegésben« [...], – s ezernyi ilyenféle mondás, mind az ő régi ellentétükre mutat.” (PLATÓN 1984, 607 c, 683.)¹ A viszony kérdése az elmúlt harminc-negyven évben megújult erővel bukkant fel, aminek nyilvánvalóan sok oka van. Filozófiai oldalon elsősorban az ún. kontinentális, német-francia hagyomány félelme, hogy a rivális, angol-osztrák-amerikai analitikus tradíció a bölcsesség, a bölcsesség szeretete helyett a természettudományok paradigmája felé sodorja a filozófiát, lemondva olyan kérdésekről, mint élet, halál, emberi léthelyzet, életvilág stb. A irodalom oldaláról pedig, mint ezt Arthur C. Danto kimutatta, a modernizmustól kezdve jól nyomon követhető, mennyi aggodalommal tölti el az irodalmi művet (verset, regényt stb.) önnön státuszának kérdése, amely nem egyszer magának a műnek a testébe íródik: vers vagyok-e még, kérdezi a vers, elfogadsz-e még regénynek, kérdezi a regény és így tovább. Ezzel itt nem tudok részletesen foglalkozni, de konferenciánkon biztosan sokszor felmerül majd a kérdés. Lássuk inkább, ahogy én látom, filozófia és irodalom eddigi lehetséges viszonyait:

az irodalom filozófiája filozófia mint irodalom

* A tanulmány korábban már megjelent a *Szabad Változók* (<http://www.szv.hu/>) internetes folyóirat 4. számában.

¹ Mayer Gyula az „ezernyi ilyenféle mondás”-hoz a következő jegyzetet fűzi: „amelyekkel a vígjátékírók a filozófusokat gúnyolták. Az itt szereplő idézetek elveszett komédiákból származnak.” (PLATÓN 1984, 1245.)

filozófia az irodalomban irodalom a filozófiában irodalom mint filozófia

Vegyük sorba őket.

Az irodalom filozófiája birtokviszonyon rendszerint irodalomelméletet vagy esztétikát értenek művelői, ami természetesen nemcsak olyan prózai értekezésben, tanulmányban, esszében stb. ölthet testet, mint Arisztotelész *Poétikája* vagy Jonathan Culler dekonstrukcióról írott könyve, hanem magában a költői műben is: gondoljunk például Horatius *Ars Poétikájára* vagy Alexander Pope *Essay on Criticism* című művére. További komplikációt jelent, hogy mai „irodalom”-fogalmunk valamikor a romantika idején alakult ki, és ahogy erről sokan szóltak, az irodalom „születése” nemcsak az európai nemzetállamok kialakulásával esett egybe, hanem elválaszthatatlan attól is, ahogy ma az „elmélet”, a „teória” szavakat értjük: irodalom és elmélete egyszerre jöttek világra és az elmélet, természetesen nem kizárólagosan, először filozófiai esztétikaként jelent meg olyan szerzők műveiben, mint Lessing, Baumgarten, Kant, Schelling és Hegel. Mivel pedig ezek a gondolkodók, Kant kivételével, szinte kizárólagosan a filozófia kontinentális hagyományára voltak hatással, a kontinentális filozófiai hagyományban mindig is könnyebb volt az irodalmat a filozófiába „keverni”. Schellingnek vagy Hegelnek sohasem kellett különösképpen megindokolnia, miért ír pl. a shakespeare-i tragédiáról, míg Hume tragédiáról szóló esszéi vagy Coleridge érdeklődése a német filozófia iránt képezik a kivételeket. Arról sincs szó, hogy az angolszász tradíciónak mára ne lenne irodalomelmélete vagy irodalomfilozófiája, az azonban a fentiek alapján nem meglepő, hogy a **filozófia mint irodalom** viszony a kontinentális hagyományhoz kötődő, itt most minden további finomítás nélkül dekonstrukciónak nevezett irányzatban merült fel.

Tehát: filozófia mint irodalom. Mielőtt azonban erről részletesebben szólnék, hadd hangsúlyozzam, hogy a filozófia **mint** irodalom viszony távolról sem azonos a filozófia az irodalomban viszonyal. A filozófia-az-irodalomban viszony mögött ugyanis tapasztalataim szerint az a meggyőződés húzódik meg, hogy vannak bizonyos irodalmi művek, amelyek különösképpen is filozofikusak, például Dosztojevszkij *Karamazov testvéreke* vagy Shakespeare *Hamletje*. De valóban kevesebb filozófia van-e mondjuk Flaubert *Bovarynéjében* vagy Wordsworth *Preludejában*? És hogyan tudnánk megmérni az állítólagosan több filozófiát mondjuk Coleridge *Rege a vén tengerészeiben* szemben Wordsworth *Heten vagyunk* című versével? És hogy állunk a természettudományos szövegekkel, vagy a Barbie Magazinnal, vagy akár a „Mit hoznál a boltból, fiam”-féle listákkal? Valamennyi filozófia, úgy tűnik, mindenben lakik, és ettől az egész filozófia-az-irodalomban vállalkozás számomra megalapozatlannak és üresnek hat. Sok olyan irodalmi értelmezést olvastam, ami azt állította, hogy filozófiát keres az irodalomban, de az irodalmi mű vagy pusztán illusztrációja volt egy jól vagy rosszul előadott filozófiai kérdésnek, vagy a kérdéses filozófia olyan meszsze lebegett az irodalmi műről mondottaktól, hogy egyik sem szorult a másikra, vagy akár a mű értelmezése a filozófiai apparátus nélkül is megállta volna a helyét. Ennek a „**ban**” viszonynak talán még egy a esetét is megkülönböztethetjük, aminek a **filozófia az irodalmon át** nevet adhatnánk: ilyenkor néhány, kétségtelenül jó szándékú szerkesztő olyan irodalmi műveket válogat össze, amelyeket „különösképpen filozófiaiinak” hív; ezeknek az a hivatásuk, hogy „nehéz filozófiai kérdéseket” tegyenek

„könnyebben emészthetővé” vagy „etikai párbeszédeket” kezdeményezzenek rendszerint „morálfilozófiai” kérdések megvitatására.

A filozófia mint irodalom ezzel szemben nagyon komoly megközelítés, amely, legalábbis dekonstrukciós vállalkozásában, többek között hagyományosan filozófiainak tekintett szövegek retorikai megformálását állítja vizsgálatának középpontjába. Amikor például Jacques Derrida Platón szövegeiben nem érvek után nézett, hanem azt mutatta be, hogy a *pharmakon* szó különböző jelentései hogyan ássák alá magát az érvek után kutató vállalkozást, vagy amikor Paul de Man azt kísérte figyelemmel, hogy a metaforák hogyan kezdik ki és vetik szét még egy olyan, metaforákat kínosan kerülő szerző szövegeit is, mint a „száraz” John Locke, akkor mindketten a filozófiának azt az igényét, természetesnek tekintett feladatát kérdőjelezték meg, hogy valami „igaz dolgot” mondjon a világról, hogy valami előre adott igazságfogalmat alkalmazzon az emberi és egyéb természet leírásában. Ami az amerikai Új Kritikában gondosan megkülönböztetett költői kép és trópus volt, egyszerre felforgató, szubverzív metaforának bizonyult. Ez többek között az alábbi következtetésre vezette a dekonstrukciót. Az egyik, leginkább angolszász körökben elterjedt leghelytelenebb elképzelés az volt, miszerint különböző, hétköznapi módon, illetve költői nyelven kimunkált megfogalmazásokat összefűz valami közös „tartalom”; például bizonyos költői képek csupán „szebben mondásai” egy olyan „fogalmi magnak”, amely a képek és a hétköznapi megfogalmazások mögött egyaránt „meghúzódik”. Az analitikus nyelvfilozófiai iskolák, ha egyáltalán odafigyeltek a dekonstrukcióra, tiltakoztak: ha nincs valami közös, valószínűleg kognitív tartalom, hogyan lehetne fordítani egyik nyelvről a másikra, vagy egy nyelven belül miért fogadjuk el az egyik megfogalmazást a másik parafrázisaként, sőt, miért fogadunk el egy szöveget egy másik értelmezéseként? Menjünk-e el odáig, hogy például egy vers elemzésének, azaz amit a versről mondunk, semmiféle köze nincs a vers – állítólagos – tartalmához? Különösen a logikát érintette súlyosan a dekonstrukcionista nyelvfelfogás kihívása, hiszen a logika aligha lehet meg anélkül a lehetőség nélkül, hogy egy természetes nyelvi mondatot egy formális rendszerben ábrázolni tudjon, hogy egy kijelentést ne legyen képes „lefordítani” logikai szimbólumokra; ha ezt a lehetőséget elveszjük, a legjobb esetben a logika önmagáról szól.

A dekonstrukció – mint messzemenőig ismeretes – éppen a jelölő és jelölt egymáshoz rendeltségébe, korrelációjába vetett hitet kérdőjelezte meg: miféle tekintély, nyelvtől független fórum rögzítette akár a jelölőt, akár a jelöltet? Ha egyszer elfogadom, hogy a jelölő nem jöhet mintegy „kívülről” a jelölthöz, tehát a jelölt nem olyan valami, amit előbb rögzítettem, hogy azután a jelölő „meglátogassa”, és utaljon, referáljon rá, akkor az egyetlen alternatíva az marad, hogy a jelölő önmagára utal, saját magának a jelölője. Ilyen tekintetben az alaplöketet talán a kanti *önmagában való dolog*, a Ding an Sich adta meg: ha nincs bejárásom magához a dologhoz, megkezdődhet a jelölő tánca a megismerhetetlen jelölt körül. Schellinget, persze Kant alapján, ez arra a következtetésre ragadtatta, hogy ettől a költészet, és a költészet éppen mint egy különös ismeretelméleti és ontológiai kategória, magasabb megismerő és létfeltáró erővel bír, mint a filozófia. Schelling volt talán az első, aki nem a filozófiából akart irodalmat csinálni, hanem **az irodalomra tekintett filozófiaként**: arra döbönt rá, hogy a költészet nemcsak elismeri és örömmel üdvözli a jelölő rögzítetlenségét, hanem, valamikor az idők kezdetén, ezt a rögzítetlenséget épp maga a költészet találta fel. Ezért Schelling számára a költészet és különösen a dráma, és még közelebről a tragédia olyan ismeretelméleti és lételméleti rétegeket tud megnyitni, amire még a dialektikus filozófia sem

képes. Az **irodalom-mint-filozófia** megközelítésmódban van jelen tehát leginkább az a meggyőződés, hogy épp a világhoz fűződő *filozófiai* viszonyunkban, a világ megismerésében nem az ismeretelméletnek, hanem az esztétikának kellene vezető szerepet biztosítanunk, azaz a világgal elsősorban nem a tudás viszonyában vagyunk.

De térjünk vissza a **filozófia-mint-irodalom**-hoz. Bár a dekonstrukció mind a mai napig tiltakozik a vád ellen, hogy a filozófiát irodalommá változtatja – elsősorban azon az alapon, hogy eleve értelmetlen azon vitatkozni, egy szöveg inkább filozófia-e vagy irodalom –, egyfajta filozófiát biztosan le akart váltani: azt, amelyik referenciális viszonyt tételvezet nyelv és nyelven kívüli valóság között. Azonban miközben a dekonstrukció a nyelvi jelölő és jelölt rögzíthetetlensége mellett érvelt, úgy tűnik, elfelejtette, hogy nem, vagy nemcsak a nyelvi jel, hanem az ember is jelöl, azaz az emberi lény is jelölő, aki vágyakkal, célokkal, akarattal és még sok egyébvel rendelkezik, és mindezeket nem lehet egyszerűen feloldani, szétolvasztani a nyelvben. Mintha legalábbis bizonyos dekonstrukciós körök úgy gondolták volna, csak a nyelvet kell szabadjára engedni, az majd elvégzi magától azt a munkát, amire amúgy is hivatott. De akármennyire is igaz, hogy ilyen módon a nyelv megengedi, hogy „az igazság megtörténjen”, ahelyett hogy a nyelven kívüli valóságban néznék valami viszonyítási pont, valami norma után, amihez képest a mondataim igazak vagy sem, elsősorban a nyelv hétköznapi használata jelzi számunkra, hogy a nyelvet igenis referenciálisan is használjuk. Azaz nem mondunk le a nyelven kívüli valóságra utaló funkciójáról, sőt sokszor akkor is használhatjuk referenciálisan, amikor úgynevezett irodalmat művelünk. Azt hiszem, a helytelen feltételezés az volt, hogy a nyelv igazságot létrehozó, teremtő képessége és referálól, utaló, megnevező szerepe kölcsönösen ki kell, hogy zárják egymást. Ha a nyelvnek nem lenne referálól funkciója, tudnánk-e beszélni bármiről is, amiről egyszer már volt szó, amire emlékszünk, és így tovább? Szükségünk van valamennyi rögzítettségre ahhoz is, hogy a saját és a körülöttünk levő dolgok azonosságát fenntarthatassuk; egyszerűen nem lehetséges állandóan hagyni, hogy az igazság újra meg újra megteremtődjön, azaz szüntelenül nyelviileg újratehermenteni önmagunkat és a világot. Hátha a nyelv teremtő és referenciális funkciója megfér egymás mellett, vagy akár van harmadik alternatíva is? Mindenesetre igaznak tűnik a tétel: mondd meg, mi a nyelvfilozófiai álláspontod, és megmondom, mit gondolsz irodalom és filozófia viszonyáról és fordítva.

Minden szélsőségével együtt, a dekonstrukció roppant fontos mérföldkő filozófia és irodalom viszonyának történetében, és megint nem tévesztendő össze azzal, amikor valaki **irodalmat keres a filozófiában**. Aki irodalmat keres a filozófiában, nem Dosztojevszkijt vagy Shakespeare-t teszi meg filozófusnak, ahogyan azok szeretik, akik filozófiát keresnek az irodalomban, hanem Platón dialógusait olvassák drámaként vagy Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásait* költészetként. Ez önmagában nem lenne baj, a baj nézetem szerint akkor van, ha ez azzal a rendszerint ki nem mondott előfeltevéssel párosul, hogy például egy vers vagy dráma sokkal kevésbé „komoly dolog”, mint a filozófia, vagyis az irodalmi megismerési mód legfeljebb tetszetős, de súlytalan illusztrációja lehet egy kérdésnek, ahol természetesen a filozófiának kell kimondania a döntő szót.

A nyelv a kontinentális filozófia és közelebbről a dekonstrukció számára olyan fontos teremtő funkciója az analitikus tradícióban tudomásom szerint egyedül a beszédaktus-elméletben vetődött fel. A beszédaktus-elmélet nagy és ma már igen jól ismert felfedezése az volt, hogy mondatainkkal nemcsak leírunk, hogy azután az igazság, illetőleg hamisság mérőlécei mentén értékeljük őket, hanem a nyelvvel létre is hozunk dolgokat (házastársnak nyilvánítunk, professzornak kinevezünk stb.), ami lehet sike-

res vagy sikertelen, érvényes vagy érvénytelen és így tovább, de a sikeresség megítélése a beszélő szándékát, a hallgató értelmezését, sőt egy vagy több nyelven kívüli intézményrendszert is játékba hoz. A beszédaktus-elmélet kétségtelenül nagyon sokat segített abban, hogy megértsük, hányféleképpen használhatjuk a nyelvet, de rögtön rengeteg kérdést vetett fel. Először is roppant nehéznek bizonyult azt különválasztani, hogy a most tág értelemben vett jelentésben milyen szerepet töltenek be a nyelv ún. szemantikai viszonyai, a nyelvet körülvevő, ún. pragmatikai intézményrendszer és különösen az, ami a világról szóló ún. általános tudásként áll a mondatok mögött. Másodszor a beszédaktus-elmélet elsősorban a beszélő intenciója felől igyekezett megragadni a jelentést, hallgatólagosan elismerve, hogy a hallgatóra tett hatás, az ún. perlokucós aktus (pl. hogy amit hallok megijeszt vagy megaláz stb.) sokkal bizonytalanabb és komplikáltabb annál, hogy ez legyen a jelentés megközelítésnek legfőbb szempontja, holott jó érvek hozhatók fel amellett, hogy pl. egy kommunikációban elhangzó mondat jelentésében sokkal fontosabb, milyen hatást tettem a hallgatómra (hogy mondatomat minek veszi), mint az, hogy nekem mi volt velem a szándékom. Harmadszor pedig lassan kiderült, hogy nincs logikai kapcsolat a mondat szemantikai jelentése vagy pláne formája és aközött a sokféle mód között, ahogyan felhasználhatom; egy mondat szinte mindent jelenthet egy megfelelő és előzőleg kellőképpen rögzített pragmatikai térben. „A pad nedves” lehet egyszerű állítás, figyelmeztetés, fenyegetés, valamilyen vágyam kinyilvánítása, de ígéret, tréfa, káromkodás is, sőt megfelelő körülmények között jelentheti pl. azt a jó hírt is, hogy az előadásomnak mindjárt vége, és így tovább. Ezért akik az irodalmi nyelv teremtő funkcióját a beszédaktusok felől igyekeztek megérteni, azonnal olyan kérdésekkel találták magukat szembe, amelyek a beszédaktus-elmélet alapjaira kérdeztek rá.

A beszédaktus-elmélet, az analitikus tradícióban belül, legalább felvetette a nyelv teremtő képességének kérdését; de a beszédaktus-elméletig az analitikus tradíció akkora távolságot igyekezett tartani filozófia és irodalom között, amekkorát csak lehet. Ha volt filozófiai iskola, amelyik azt gondolta, hogy – Szókratész szavai szerint – az irodalom „csaholó, urára ugató kutya”, vagy: „nagy az ostoba, üres fecsegésben”, akkor az az analitikus volt. Mivel az analitikus tradíció valóban a nyelv logikai, később tágabban értelmezett szemantikai aspektusaival foglalkozott, és az irodalom médiuma is kétségkívül a nyelv, akkor talán érthető, miért gondoltak az analitikus filozófusok az irodalom nyelvére, mint valami fertőző betegségre, amely félrevezető és csábító képeket és trópusokat hordoz, és leginkább a legfőbb bacilusgazda, a költészet zavarja a kifejezés áhított tisztaságát. A legnagyobb ellenségnek természetesen a metafora bizonyult, ezért amikor például Max Black, a *Tractatus* egyik legnagyobb kommentátora a hatvanas években a metaforáról kezdett írni, vagy amikor Stanley Cavell, szintén ez idő tájt, a *megismerés* és *elismerés*, a *knowing* és *acknowledging* analitikus különválasztásba belekeverte a *Lear királyt*, az analitikus kollégák legtöbbször a legjobb esetben azt gondolta, hogy Black és Cavell az idejüket vesztegetik. Azonban – és persze a kontinentális tradíciótól sem függetlenül – az analitikus hagyomány is rádöbbsent arra, hogy még a legszigorúbb filozófiai analízis sem lehet meg példák nélkül, és a példák sokszor kis történetek, példázatok, drámai betétek, amelyek néha kísértetiesen hasonlítanak pl. a novellákra. Nyissunk csak ki egy episztemológiai vagy elmefilozófiai analitikus művet és hemzsegni fognak a gondolatkísérletek Doppelgängerekről, ikerföldekről, széthasított tudatokról, kínai szobákról és lehetséges világokról, amelyek közül jó néhány publikálható lenne egy szépirodalmi folyóiratban.

Van-e tehát ideális viszony irodalom és filozófia, filozófia és irodalom között? Az én meggyőződésem, hogy akkor járunk a legjobban, ha éppen az **és** viszonyában tartjuk meg őket, hogy megismerhessék egymást és időnként egymásba haraphassanak, mint Szókratész csaholó kutyái, de nem „-ban” viszonyokban, hanem inkább esetenkénti, és a másikat éppen nem mindenestül felszámoló „mint”-viszonyokon keresztül. Két kortárs pozitív példát idézek fel: az egyik Stanley Cavell, a másik Brett Bourbon. Amikor Cavell a filozófiai, Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásaiban* is tetten érhető szkepszis vizsgálata közben az *Othellót* elemezte, nemcsak a shakespeare-i tragédiát mutatta be úgy, mint ami, a pusztító féltékenység megnyilvánulásaiban, élővé, mintegy lélekkel telivé, animálttá teszi azt a tragikus, önmaga körül forgó szerkezetet, amit a filozófiai szkepszis eleve magában hordoz, hanem a házasság tragédiájának, irodalmi befogadásának, esztétikai élvezetének, sőt a Shakespeare-kutatásnak is új utakat nyitott, és sem Wittgenstein nem vált költészetté, sem az *Othello* filozófiai szöveggé. Egy másik, szintén pozitív példa Brett Bourboné, neki is 2004-ben megjelent *Finding a Replacement for the Soul* című könyve, aminek magyarul leginkább a *Mivel cserélhetjük fel a lelket?* címet adnám. Brett Bourbon többek között a fikció beszédmódjának megértésére tesz igen eredeti javaslatot, a fikció beszédmódja pl. az, hogy mesét mondok. A fikció beszédmódja Bourbon szerint nem lehetséges világokat teremtetni, de még csak nem is úgy teremtetni a nyelvvel, ahogy a dekonstrukció gondolja, vagy az intencióm felől megmérhető módon, ahogyan a beszédaktus-elmélet állítja. Inkább akkor értjük meg a fikciót, ha azt gondoljuk róla: akármennyire is – egy triviális értelemben – én beszélek, a mesét tulajdonképpen nem a magam hangján szólaltatom meg, hanem úgy, mintha idézném valakitől, tehát nem én vagyok a szerző: amit fikcióként értünk meg, az a számunkra implicit idézőjelek között formálódik. De ezzel Bourbon nemcsak az irodalomelmülethez, az irodalom filozófiájához járul hozzá, hanem a beszélő embernek egy új ontológiai státuszt is ajánl, amelyikben megint megkérdendő, hogyan van és mi is ő egyáltalán. Vagyis tulajdonképpen az én-te-ő ősi viszony vetődik fel ismét, és nem csodálkoznék, ha a közeljövőben filozófia és irodalom ezeknek a személyes névmásoknak a mentén működne közre annak a térnek a felmérése közben, amelyben az ember meg szeretné érteni önmagát.

Van-e ideális viszony tehát? Akkor biztosan jól járunk, ha az irodalmat nem a filozófia illusztrációjaként kezeljük, és nem is úgy, mint ami „lazábban”, kevésbé „szigorúan”, de „ugyanazt” mondja, mint a filozófia. Akkor is jól járunk, ha hagyjuk, hogy az irodalom szövege, a költői képek, a történetek mozzanatai és így tovább legalább annyira kikezdjék, lélekkel telítsék, élővé, mozgóvá tegyék és épp ezáltal értelmezzék a filozófia fogalmait, mint amennyire egy-egy metafora vagy cselekmény elvezethet egy önmagával sohasem kibékülő, de mégis elvontabb fogalmi általánosításig. Vagyis talán akkor járunk a legeslegjobban, ha elismerjük, hogy az irodalomnak saját ismeretelméleti relevanciája, létfeltáró ereje és etikai ítélőképessége van, ami épp azért lehet érdekes a filozófia számára, mert más, mint a filozófiáé; az irodalom olyan teret biztosíthat a filozófia számára, ahol a filozófia perspektivikussága és szituációkhoz kötődő volta kap hangsúlyt, miközben a filozófia nagyobb fogalmisága és általánosító tendenciája kiszabadítja az irodalmat abból a partikularitásból, hogy benne mégiscsak valami történik valakivel, valamikor, valahol, valahogyan.

IRODALOM

PLATÓN 1984. *Platón összes művei*, I. kötet. Ford.: Szabó Miklós. Budapest: Európa.