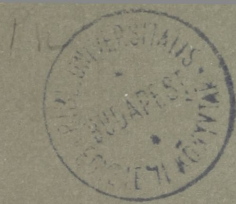


25591



2007. MAJ 2

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENEDIK ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2006/1-2.

A tartalomból:

SCHWENDTNER TIBOR

Analitikus versus kontinen-
tális filozófia

VERES ILDIKÓ

Brandenstein Béla filo-
zófiai antropológiája

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tisztelt tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2006/1–2
TARTALOM

SCHWENDTNER TIBOR: Analitikus versus kontinentális filozófia . . .	1
VERES ILDIKÓ: Brandenstein Béla filozófiai antropológiája	17

DOKUMENTUM

DIOGENÉSZ LAERTIOSZ: Platón	39
ALEXANDRIAI NÉVTELEN: Bevezetés Platón filozófiájába	81
WEISS JÁNOS: Maimon útkeresései a Kant utáni filozófiában	117
SALOMON MAIMON: Válogatott tanulmányai 1789–1791	133

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),

SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)



07 MAJ 2 1'

P 25591

ANALITIKUS VERSUS KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA*

SCHWENDTNER TIBOR

Minap jelent meg a *Kellék* legújabb száma (2005, 27–28.), amelyben az analitikus filozófia magyarországi képviselői közöltek reprezentatív összeállítást kutatásaikról. Az összeállítást Eszes Boldizsár és Tözsér János „Mi az analitikus filozófia?” című tanulmánya vezeti be, amely – az analitikus filozófia történetének színvonalas bemutatása mellett – arra is kísérletet tett, hogy élesen és egyértelműen állást foglaljon az analitikus és kontinentális filozófia viszonyával kapcsolatban. A következőkben erre az állásfoglalásra szeretnék reagálni. Válaszomban először összefoglalom Eszes és Tözsér fő állításait, aztán megpróbálom magam elemezni a kialakult helyzetet, az analitikus és a kontinentális filozófia viszonyát és eközben erősen vitatni fogom a szerzőpáros számos megállapítását.

Amennyire meg tudom ítélni, Eszes és Tözsér állásfoglalása pontosan visszaadja az analitikus konszenzusos vélekedést. Eszerint az analitikus filozófiát „argumentatív racionalitás és maximális világosságra való törekvés jellemzi” (66. o.), amelynek munkamódszerét a filozófiai probléma világos és pontos körülhatárolása, a lehetséges megoldási alternatívák felvázolása, majd a problémára vonatkozó – logikai természetű érvekkel alátámasztott – megoldási javaslat kifejtése jelenti. A megoldandó kérdések körébe a filozófiatörténetből ismert klasszikus filozófiai problémák tartoznak. Az analitikus filozófusok

* Köszönetet szeretnék mondani Demeter Tamásnak, Gedő Évának, Kondor Zsuzsának, Lőke Andrásnak, Margitay Tihamérnak és Szegedi Nóranak megjegyzéseikért, melyeket e szöveg korábbi változatához fűztek.

ugyanazt csinálják, mint elődeik, problémákat oldanak meg, s e problémamegoldó tevékenység révén Platón, Descartes, Kant és a többi nagy filozófus igazi és egyetlen örökösei.¹

Eszes és Tózsér az úgynevezett „nem analitikus” filozófiát, amelyhez szerintük „a hermeneuták, fenomenológusok, pragmatisták, dekonstruktivisták” tartoznak (69 sk. o.), a következőképpen jellemzi: e filozófiai kísérletek „nem argumentatívák, nem elég világosak, sőt sok esetben homályosak” (66. o.), ráadásul legtöbbször nem is törekszenek arra, hogy megoldják a problémákat, ehelyett „Husserlről vagy valamely társáról írnak” (67. o.) és nem csinálják a filozófiát. A szerzőpáros a kontinentális filozófiát leginkább elmarasztaló állításokat más szerzőktől idézi, ám kevés kétségünk lehet a tekintetben, hogy alapjában véve egyetértenek e megállapításokkal. Eszerint a kortárs nem analitikus filozófia pszeudofilozófia, gyakorlatilag nem is filozófia, amelynek megfontolásai „inkompetensek, nélkülözik az intellektuális komolyságot” (68. o., Nicholas Rescher).

Ha e markáns helyzetjelentés igaz lenne, akkor bizony itt lenne az ideje, hogy a nem analitikus filozófia képviselői elhordják az irhájukat és ahelyett, hogy sürgő-forgó, valódi munkát végző kollégáikat bosszantanák és a helyet foglalják, valami képességeikhez inkább illő foglalkozás után néznének. E filozófiai irányzathoz tartozónak tekintem magam (pontosabban a hermeneutikai és a fenomenológiai filozófia képviselőjének), ezért is szükségesnek érzem, hogy néhány észrevételt tegyek. E megjegyzések részben tudásszociológiai jellegűek, részben pedig filozófiaiak lesznek.

Azt gondolom, hogy a manapság dívó, magukat filozófiainak nevező tevékenységi formák sajátosságait – egyelőre nem teszek különbséget az analitikus és a kontinentális filozófia között – csak akkor lehet megérteni, ha a filozófia művelésének színtereit és az ott

¹ „Az analitikus filozófusok legnagyobb része úgy gondolja ugyanis, hogy ő személy szerint egy Platónról induló párbeszéd részese, ugyanis végső soron ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik, mint maga Platón, Descartes, Locke vagy Kant.” (69. o.)

bekövetkezett változásokat is megvizsgáljuk.² E helyzet bemutatását illetően nem vállalkozom adatokra támaszkodó részletes elemzésre, hanem csak néhány nyilvánvaló és közismert tényre hívom fel a figyelmet. E változás lényege abban áll, hogy korábban elképzelhetetlen számú „filozófus” dolgozik hivatásszerűen. Nem túlzás azt állítani, hogy világszerte évente ezerszámra születnek PhD dolgozatok és monográfiák, tízezer számra folyóiratcikkek. Minden egyes évben több filozófiai tárgyú könyv jelenik meg, mint ahány jelentős filozófiai művet az emlékezet számon tart, s ma több főállású „filozófus” tevékenykedik, mint ahány jelentősnek tartott filozófus az egész világtörténelemben alkotott.

Ezt a helyzetet, amely fokozatosan, a 20. században alakult ki, akár örvendetesnek is tarthatjuk, ám talán még a legoptimistábbak sem gondolják, hogy arisztotelészek ezrei róják azokat a sorokat, írják azokat a szövegeket, melyekről aztán a publikációs listák győzelmi jelentéseiben olvashatunk. E fellendülés hátterében nem az emberiség okosodása, bölcsebbé válása rejlik, hanem gazdasági és életmódbeli változások állnak, melyek nyomán az egyetemek elképesztő expanziója valósult meg. Manapság Argentínától Kanadáig, Dél-Afrikától Norvégiaig, Ausztráliától Dél-Koreaig, hogy ne is beszéljünk a filozófiában hagyományosan erős országokról, mindenhol tanítanak és művelnek filozófiát, és publikálnak, publikálnak, publikálnak. A publikációs kényszer általános és rendkívül erős: mi más dönthetné el, hogy a hallgatói tömegekből ki kerüljön be az egyetemre és ott ki tarthassa meg az állását?

Eddig csupa jól ismert dologról beszéltem, a következő állításom azonban valószínűleg már korántsem fog teljes egyetértéssel találkozni: azt gondolom ugyanis, hogy a ma ismert analitikus és kontinentális filozófia által képviselt két radikálisan eltérő filozofálási mód a fent vázolt helyzetre adott, két egymástól gyökeresen különböző válasznak (is) tekinthető. A *korábban kialakult* filozófiai hagyományoknak ugyanis oly módon kellett átalakulniuk, hogy *megfelelő mennyiségű témát* adjanak a korábban soha nem látott számú „filozófus” számára, akik valamit

² A mai filozófia helyzetének kialakulásában persze más, e cikkben nem vizsgált tényezők is szerepet játszottak.

mindenáron *tematizálni akartak*. Úgy is megfogalmazhatjuk a dolgot, hogy azok a filozófiai tradíciók maradtak fenn, amelyek alkalmazkodtak a megváltozott helyzethez és terepet nyújtottak ezen újfajta üzemelés számára. Ennek az evolúciós küzdelemnek a győztesei az analitikus és a kontinentális – azon belül elsősorban a hermeneutikai és a fenomenológiai – filozófia, továbbá a hagyományos filozófiatörténet-írás, amelynek a művelése persze sok esetben erősen átítatódott az előző két irányzat valamelyikével.

Mielőtt azonban az analitikus és a kontinentális filozófia két alkalmazkodási stratégiáját elemeznénk, történeti kitérőt kell tennünk. Azt, hogy milyen filozófiai hagyományok álltak rendelkezésre ezen átalakulás kezdetén, egy fontos történelmi tényező erősen befolyásolta, nevezetesen a második világháború kimenetele. Németország – minden jóérzésű embert megörvendeztető – veresége és a náci bűnökkel való sokszerezű szembesülés együttesen azt eredményezte, hogy az addig rendkívül erős német filozófia (Leibniztől Heideggerig tart a sor) önbizalmát veszítette és megroggyant, s ezáltal olyan gondolati vákuum keletkezett, amelyet *valódi küzdelem és megmérettetés nélkül* be lehetett tölteni. Az angolszász győztesek világrendjébe beilleszkedő Németország hagyományos filozófiája persze még ebben a legyengült formájában is jelentős vonzerőt képviselt³ és a kibontakozó filozófiai nagyüzem megtalálta a módját, hogyan tegye működőképes hagyománnyá.

A két alkalmazkodási stratégia döntő pontokon különböző volt, ugyanakkor mindkét átalakulást a *tömegtermelés igényeinek való megfelelés* vezérelte. Az *analitikus filozófia* esetében a kulcslépést kuhni terminológiával a legkönnyebb megragadni: az analitikus filozófusok úgy alakították át a filozófiát, hogy azt *normál tudományként lehessen művelni*.⁴

³ Nem tekinthető véletlennek, hogy Franciaországban folytatták legeredetibb módon a német filozófiai törekvéseket, hiszen a fenomenológia – egyébként már a háború előtt megkezdődött – recepcióját itt nem terhelte meg a bűntudat és az ezzel járó elbizonytalanodás.

⁴ Cikkemben nem foglalkozom az analitikus mozgalom filozófiatörténeti hátterével, amely esetleg részben magyarázatot adhat arra, hogy miért éppen ilyen irányú átalakulás következett be. E helyütt csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy fel sem merül bennem, hogy az analitikus filozófia alapítóit, illetve

A normál tudományos gyakorlat azt jelenti, hogy a filozófusok jól körülhatárolt, specifikus kérdésekkel foglalkoznak, figyelmüket teljesen e körülhatárolt kérdésnek szentelik, miközben sem végső előfeltevéseikkel, sem pedig a kutatást végző személy helyzetével, sem pedig a speciális probléma egészre vonatkoztatottságával nem foglalkoznak. Bizonyos kérdések letiltása, értelmetlenné nyilvánítása fontos feltétele a filozófia normál tudományos gyakorlatának.

Eszes és Tözsér pontosan beszámol erről a normál tudományos gyakorlatról: az analitikus filozófus szerintük „világosan körülhatárol egy filozófiai problémát, számba veszi a lehetséges megoldási javaslatokat”, aztán kiválasztja az egyiket és amellet érvel (66. o.). A hangsúly abszolút mértékben az érveken van, a kimetszett problémátérben a világosan megfogalmazott álláspontok az érvek segítségével mintegy párbajt vívnak és bárki, aki ismeri a játékszabályokat – optimális esetben legalábbis – ,ki tudja hirdetni a győztest; persze a csatát mindig újra lehet kezdeni, érveket , ellenérveket tovább lehet finomítani, új álláspontokat lehet kialakítani stb.

E munkamódszer előnye a tömegtermelés szempontjából nyilvánvaló. A nyugati filozófia több mint kétezer éves fejlődése során rengeteg „problémát” produkált, amelyek mind arra várnak, hogy végre „megoldják őket”. A körülhatároltság és a világos játékszabályok valójában rendkívüli mozgásszabadságot adnak a résztvevő filozófusoknak, nem kell bajlódniuk azokkal a nehézségekkel, melyek a történetileg ismert, valódi, a teljesség igényével fellépő filozófiai kísérleteknél felléptek.⁵ A fogalomalkotás kínjai és nehézségei eltűnnek

azokat a filozófusokat, akiket az analitikusok alapítónak tartanak, a normál kutatás részeseinek tekintsem. E sokágú történet (ennek egyik lehetséges verzióját Eszes és Tözsér cikkükben szépen bemutatják) kulcsszereplői, *Frege, Russell, Moore, Wittgenstein, Carnap, Quine* természetesen szerintem nem normál tudósok, hanem a szó igazi értelmében vett filozófusok. Ennek megfelelően az általam kifejtett leírás nem rájuk, hanem a mára tömegessé vált analitikus filozófiai gyakorlatra vonatkozik.

⁵ Egy filozófia „teljességét” több fokozatban lehet elgondolni, magam részéről három alapvető kritériumot fogalmaznék meg: 1. a filozófiának valamilyen értelemben 'az egészét' kell vizsgálnia. Ez az 'egész' természetesen történetileg változik, a döntő az, hogy ne legyen olyan tapasztalatilag adott jelentős

és pusztán technikai kérdéssé egyszerűsödnek – a lényeg az, hogy világos, mindenki által követhető módon, egyértelműen használjuk a szavakat. Egy-egy álláspont következményeinek vizsgálata is lehet persze újabb filozófiai „probléma”, de nincs kötelezettség arra, hogy felvázoljunk egy teljes filozófiai koncepciót. A kötetlenség abban is megnyilvánul, hogy bármelyik „ismert probléma”, bármikor elővehető; a filozófiai normál kutatás tipikus dinamikáját a divatos témák megszállása, kimerítése, ezt követően pedig az új tematikára való „átrepülés” jelenti.

Azt a specifikus érzéket, hogy mit szabad kérdezni és mit tekint az analitikus közösség értelmetlennek, nevetséges tinédzserkori képzelgésnek, hosszú évek kemény munkájával az egyetemi és PhD tréningek során sajátítja el az ifjú analitikus. A jó tanuló aztán egy idő után már felhőtlenül kacag azokon a mondatokon, kérdéseken, fogalmakon, melyek le vannak tiltva az olajozott üzemelés érdekében. Az analitikus filozófia művelését megelőző és megalapozó habitualizáció specifikuma az önreflexió bizonyos módjainak a letiltásában áll. Ez nem azt jelenti, hogy az analitikus filozófia képviselői nem reflektálnak magas fokon saját tevékenységükre, hanem azt, hogy az engedélyezett reflexiós útvonalak behatároltak.

tárgyterület, amelyről az illető filozófia elvileg lemond. 2. A filozófia önmagát, a saját tevékenységét, a filozófiai megragadás feltételeit is tematizálja, tehát 'az egész' fogalmi megragadását magát is problémává teszi és filozófiai módon vizsgálja. 3. A filozófiának ezenfelül választ kell adnia az emberi praxist érintő kérdésekre, a cselekvés feltételeit és az emberi szabadságot is vizsgálnia kell és ezeket a vizsgálatokat összefüggésbe kell hoznia az első két pontban érintett vizsgálatokkal. Természetesen nem az összes, a történeti emlékezetben megőrzött filozófia teljesíti maradéktalanul ezeket a kritériumokat, a normál tudományként művelt filozófiai tevékenység azonban radikálisan szakít mindhárom ponttal: 'az egész' helyett gondosan lehatárolt *részterületet* vizsgálnak, az önreflexiós tevékenységet erősen korlátozzák és hacsak nem éppen a cselekvés valamely aspektusa a körülhatárolt probléma, nem érzik szükségességét, hogy összekössék eredményeiket az emberi praxis kérdéseivel. A teljes filozófia fogalmával kapcsolatban lásd „A metafizika problémája Husserlnél és Heideggernél” című írást (Szabadság és fenomenológia, L'Harmattan, Budapest 2003, 119 skk. o.).

Ezért a szokásos kontinentális ellenvetések értetlenséget váltanak ki az analitikus filozófusokból. Ha megnézzük Eszes és Tózsér cikkében a kontinentális oldalról érkező lehetséges ellenvetések tárgyalását, tanulságos eredményre juthatunk. Négy ellenvetést olvashatunk, az első három kissé bugyutára van véve: szerintük a kontinentális filozófusok analitikus kollégáik „intellektuális felsőbbrendűségi” érzésére panaszkodnak, továbbá arra, hogy az analitikus problémamegoldás során a „dolog lényegevész el”, illetve hogy az analitikus filozófia „kevésbé életszagú, mint kontinentális társa”. (68. sk. o.) Ilyen ellenérvekkel szemben persze nincs nehéz dolga a szerzőpárosnak, csak hát a filozófiai vita célja nem az, hogy átfogalmazásokkal gyengítjük a másik fél érveit – ezt a módszert hagyjuk meg a politikusoknak –, hanem hogy a lehető legerősebb verzióval szemben próbáljunk meg helytállni.

Persze vissza lehet fogalmazni ezeket a zsengeket valódi ellenvetéské: a szerzőpáros által leírt analitikus gyakorlatot 1. a filozófiai önreflexió súlyos korlátozottsága, 2. a filozófia teljességigényének radikális beszűkítése, 3. az életproblémák kiiktatása és a filozófus önmagára vonatkozásának letiltása jellemzi.

A Rortytól idézett negyedik ellenvetéssel⁶ pedig tartalmilag nem foglalkoznak. Az ellenvetés szerint „az analitikus filozófusok nem sokat törődnek a munkájuk alapjául szolgáló előfeltevések meghatározásával vagy megvédésével”. (70. o., Rorty.) A szerzőpáros Rorty posztmodern szkepszisére reagál,⁷ ám egy szót sem veszteget arra, hogy válaszoljon a Rorty által megfogalmazott ellenvetésre, mely szerint az analitikus filozófia nem foglalkozik saját előfeltevéseivel.

Az önreflexió hiánya, pontosabban specifikus korlátozottsága tetten érhető abban a kijelentésben is, hogy „az analitikus filozófia nem 1912-ben kezdődik, és nem is 1900-ban, hanem akkortól, amikor az első olyan filozófus a porondra lépett, akinek volt valamilyen releváns mondánivalója egy filozófiai probléma megoldását illetően”. (69. o.) Az analitikus

⁶ Ez az ellenvetés egyébként megegyezik az előző bekezdésben megfogalmazott egyik ellenvetéssel.

⁷ Megjegyzem, hogy a szkepszis egyáltalán nem általánosan elfogadott beállítódás a kontinentális filozófiában, hanem egyik gondolati irány a sok közül.

kollégák vissza- és rávetítik saját tevékenységükről való elképzeléseiket az egész filozófiatörténetre. A filozófiatörténetből ismert filozófusok persze rengeteg filozófiai problémára próbáltak megoldást találni, de teljes félreértés lenne, ha erre szűkítenénk a tevékenységüket: ők nem problémamezőkön legelésztek, hanem a világ, az ember, a megismerés, a praxis, stb. kérdéseit összefüggésükben próbálták meg feltárni és értelmezni. Valamely probléma első, filozófiai szintű *megfogalmazása* önmagában komoly teljesítmény, amelyhez képest egy-egy megoldásvariáns elkészítése igencsak másodlagos jelentőségű és értékű. A filozófusok által kidolgozott kérdésfeltevések nem tetszőlegesen voltak, hanem égető szükségleteket fogalmaztak meg filozófiai módon, *az általuk feltett kérdéseknek tétje volt*, olyannyira, hogy kortársaik olykor hajlamosak voltak üldözni, sőt kivégezni őket.

Eszes és Tözsér azt írja, hogy az analitikus filozófia „klasszikus filozófiai problémákkal” foglalkozik, s nem is veszik észre, hogy e megfogalmazás által éppen ők húznak határvonalat a valódi filozófusok és az analitikusok közé. Descartes nem „klasszikus” problémákkal foglalkozott, hanem átfogó kérdéseken gondolkodott és eközben az e kérdésekből adódó problémákat próbálta megoldani. „Klasszikus problémákat” az old meg, aki elszakadt az eleven tradíciótól, aki számára a filozófiatörténet probléma- és érvbánya, ahonnan külszíni fejtéssel jó disszertáció-témát lehet vételezni. A „klasszikus problémák” kifejezés cezúrát von a valódi filozófiák és a rejtvényfejtő problémamegoldás közé.

Persze az analitikus filozófia a hagyomány életben tartásának egy formáját jelenti, pillanatig sem vitatom, hogy a filozófiai problémák analitikus tárgyalása számtalan izgalmas, *filozófiai* eredményt hoz. Természetesen lehetségesnek tartom, hogy a legjobb analitikus filozófusok a szó igazi értelmében is filozófiát műveljenek. Kialakított szokásaik ezt ugyan megnehezítik, ám nem teszik lehetetlenné.

Az üzemelés érdekében a kontinentális filozófia képviselői is meghozták a maguk öncsonkító döntését, így a valódi filozófiát illetően ők sem állnak valami jól. E változtatás azonban más természetű, ennek megfelelően a kontinentális filozófia gyengéi és erényei is mások lettek. Míg az analitikusok legfőbb erénye, hogy az önálló problémamegoldás vált a tevékenységük centrumává, addig a kontinentális filozófia képviselői elsősorban az utolsó nagy gondolkodók értelmezésén keresztül próbálnak válaszokat

adni az őket foglalkoztató kérdésekre.⁸ Ezek az értelmezések erősen különböznek egy pozitivista stílusú filozófiatörténet elemzéseitől, a hermeneuták és a fenomenológusok azt ambicionálják ugyanis, hogy a Husserl-, Heidegger-, Sartre-értelmezéseik *túllépjenek a pusztaszövegértelmezés szintjén és legalábbis előkészítsenek egy olyan önálló filozófiai gondolkodást, amely képes a mai tapasztalatokat a valódi filozófia szintjén feldolgozni.*

Ennek megfelelően a kontinentális filozófusok szerint elvileg hibás döntés a filozófiatörténetet és az önálló filozófiát kettéválasztani, sőt épp ellenkezőleg, az önálló filozófia és a filozófiatörténet fő szövegeinek értelmezése ugyanannak a tevékenységnek a két oldala. Ezt a meggyőződésüket a filozófiai hermeneutika, elsősorban Heidegger gondolatilag alá is támasztja. Nemcsak arról van szó, hogy Heidegger „filozófiatörténeti” elemzései messze túlmutatnak az illető filozófia rekonstrukcióján, legyen szó éppen Arisztotelészről, Hegelről, vagy Nietzsche-ről, hanem arról, hogy Heidegger fenomenológiai hermeneutikája számára a történeti és szisztematikus gondolkodás összetartozása elvi kiindulópontként szolgál.⁹ A filozófiatörténet és a szisztematikus gondolkodás összeolvadása persze nem csupán a hermeneutikát jellemzi, ahogy Vajda Mihály – Eszes és Tözsér által más vonatkozásban idézett tanulmányában – fogalmazott: „A filozófia története része a kontinentális filozófiának, s ezt tulajdonképpen az is úgy gondolja, aki nem kifejezetten a hermeneutika talaján áll.”¹⁰

Azt már nyilván szerzője válogatja, hogy egy-egy írás milyen mértékben lép túl a szöveginterpretáción, milyen mértékben lép ki a nagy gondolkodók árnyékából. Hermeneutikai perspektívából tekintve

⁸ A kontinentális filozófusok sokat vesztenek a nagy filozófiákhoz való szoros kötődésükkel, de meg is őriznek valamit, amit szemmel láthatóan analitikus kollégáik szinte teljesen elvesztettek: tudják, hogy az egészre és önmagunkra való vonatkozás kiépítése és a filozófiai hagyományba való szerves bekapcsolódás nélkül nincs igazi filozófia.

⁹ E témáról lásd Fehér M. István írásait: „Heidegger és a filozófiatörténet”, in: *Magyar Filozófiai Szemle* 1989/4., 434–445. o., „Filozófiatörténet – filozófiai elmélet a mai viták tükrében”, in: *Magyar Tudomány* 1991/11., 1368–1372. o.

¹⁰ Vajda Mihály; „A kontinentális filozófia helyzete a 20. század végén”, in: *Magyar Tudomány* 2002/3., 289. o.

mindenesetre az elvi lehetőség fennáll arra, hogy a történeti filozófiák értelmezése új, szisztematikus kísérlet kiindulópontjává váljon. Nem szeretném azonban elkenni a problémát: a történeti filozófiák értelmezése többnyire a filozofálás könnyített útjaként szolgál¹¹ – hasonlóképpen ahhoz, ahogy a körülhatárolt problémák analitikus elemzése is ezt jelenti. Hangsúlyozom azonban, hogy mindkét filozofálási stílus meghagyja a „nagy filozófia” elvi lehetőségét – a világot se szeretném ezt a lehetőséget bárkitől elvitatni, csak a sorrend fontos: először tessék megcsinálni!

Összefoglalva: mind az analitikus, mind a kontinentális filozófia nagy árat fizet a működőképesség fenntartásáért, az analitikusok a tét nélküli, specializált problémamegoldás érdekében korlátozzák az egésze, az emberi praxissal való összefüggésre és önmagukra való reflexió lehetőségét, a kontinentális filozófusok pedig az utolsó nagy filozófusok árnyékában többnyire értelmezéseket és kommentárokat írnak. Mindkét tradíció a maga módján fenntartja a filozófiai gondolkodást, még akkor is, ha ez korlátozott formában történik.

Eszes és Tózsér cikkének bizonyos megállapításai azért is igényelnek választ és – bízom benne – tisztázó vitát, mert túlnyúlnak a helyzetleíráson, *politikai jellegűek*. Ha ugyanis valaki nyilvánosan azt állítja, hogy kollégáinak jól meghatározható csoportja nem filozófus – pontosabban a szerzőpáros ezt egyetértően idézi, de a szövegük legalább annyit feltétlenül „üzen”, hogy jó okunk van ezt feltételezni –, akkor *ennek evidens módon szakmapolitikai értelme van: akik nem filozófusok, azok nem*

¹¹ Például a *Husserliana* és a Heidegger írásait megjelentető *Gesamtausgabe* bázisán olyan, egyre inkább specializálódó kutatási üzem alakult ki, amelyet éppúgy fenyeget az „elnormáltudományosodás” veszélye, mint az analitikus filozófiát. A Heidegger-kutatás vonatkozásában Frithjof Rodi már 1989-ben felhívta erre a jelenségre a figyelmet. „a hátrahagyott mű monumentalitása gátja az együttgondolkodni akarásnak, s ugyanakkor ösztönzője a specializált kutatásnak. [...] Ma már belátható, hogy generációnk életében munkamegosztásra kerül sor a Heidegger-kutatásban, mely az együttgondolkodás parancsa alól abban a mértékben vonja ki magát, minél differenciáltabb és körülhatároltabb speciális kutatásokra kerül sor.” („A Heidegger korai művét illető hermeneutikai szituáció változásai”, in: *Utak és tévutak. Előadások Heideggerről* (szerk. Fehér M. István), Atlantisz, Budapest 1991, 201. o.)

tartoznak a filozófusok közé. A filozófus – nem filozófus ilyen értelmű megkülönböztetése tipikusan olyan természetű, melyet Reinhart Koselleck – az ellenségképzés mechanizmusának értelmezésekor – aszimmetrikus ellenfogalomként írt le. Amint Koselleck írja: „Egy cselekvő önmeghatározáshoz ellenfogalmak tartoznak, amelyek a mások ellenében megfogalmazott »mi«-t nemcsak artikulálják, hanem megkülönböztető jegyekkel is felruházzák.”¹² Esetünkben Eszes és Tózsér két alapvető opposzió segítségével rögzíti a saját táborát, illetve az ellenfelet: világosság – homályosság, érvelő – nem érvelő.

Ami a világosság-toposzt illeti, magam is igen fontosnak tartom, hogy világos, érthető szövegeket írjanak a filozófusok, függetlenül az elkötelezettségüktől, sőt, azt is gondolom, hogy azoknak, akik interpretációkat írnak, kutya kötelességük, hogy tisztán és világosan fogalmazzák meg mondandójukat. Persze, az sem baj, ha egy valódi filozófiai alkotás jól és különösebb nehézségek nélkül érthető, de itt sokkal megengedőbb lennék. A világosság elérésének nehézsége ugyanis véleményem szerint egyenes arányban van a tematika súlyosságával és nehézségével. A problémakör analitikus és többé kevésbé önkényes lehatárolása a világosság szempontjából – legalábbis első látásra – extrém módon megkönnyíti a filozófus dolgát. Csakhogy ha e mesterségesen kimetszett gondolati térben valódi filozófiai állításokat tesznek, azzal óhatatlanul filozófiai döntéseket hoznak, melyek messze túlmutatnak a rögzített kereteken. Az elért világosság emiatt látszólagos természetű, addig áll fenn, amíg a filozófiai problémák körülhatárolhatóságának dogmáját elfogadjuk.

A kontinentális filozófia legfontosabb szerzői nehéz olvasmányok és egy pillanatig sem állítom, hogy erről ezek a szerzők bizonyos helyeken nem tehetnek. Egyébként a filozófiatörténet más klasszikus szerzőinek jelentős része hasonlóan nehéz, csak éppen az értelmezési hagyomány régebbi és letisztultabb.

Az értési nehézségeket ráadásul a más irányú iskolázottság is fokozhatja, ha eleve „tudjuk már”, hogy miként kell a filozófiának kinéznie, például nem filozófiai alapfogalmakat várunk, hanem

¹² Reinhart Koselleck: „Ellenségfogalmak”, in: *Az ellenség neve*, József Eötvös Könyvek, Budapest 1998, 14. o.

technikailag rögzített, bármikor eldobható vagy helyettesíthető szavakat, akkor értellenséget válthat ki egy fenomenológiai, hermeneutikai szöveg. Ha probléma- és érvvadászként nyúlunk a filozófiai szövegekhez, akkor eleve lemondunk arról, hogy a szöveg más dimenzióit a látókörunkbe bevonjuk – emiatt aztán még az is előfordulhat, hogy az érveket és a problémákat sem találjuk meg.

További nehézséget okoz, hogy a teljes filozófiák szükségszerűen töréspontokat, feszültségeket tartalmaznak,¹³ e töréspontok gyakran egy-egy összetett, ellentmondásokat tartalmazó fogalomban, annak sokértelmű használatában jelennek meg. Ezekben az esetekben könnyebb a fenntartásainkat hangsúlyozni, mint azt belátni, hogy milyen súlyokat emelget a gondolkodó. A körülhatároltság e töréspontokat kívül tartja a látótérből és a világosság látszólagos fölényét adja e megközelítésnek. Egy, talán kissé meglepő matematikai példával tudnám e különbséget illusztrálni: képzeljünk el egy gömböt, amely teljes egészében hajas. Bizonyítható, hogy e gömbön a hajat lehetetlen forgó vagy választék nélkül kifésülni. A teljes filozófia szerintem analóg helyzetben van, képtelenség anélkül kifejtteni teljes filozófiát, hogy töréspontok (a hasonlat szerint forgók vagy választékok) ne lépjenek fel. Természetesen, ha kimetszünk egy felületet ezen a gömbön, *e felületen belül* képesek vagyunk forgó vagy választék nélkül kifésülni a hajat, ugyanígy egy körülhatárolt filozófiai problémát is megoldhatunk – ha ügyesek vagyunk – töréspont nélkül, csak hát ezzel, hogy úgy mondjam, alulról ugrottuk „át” a lécezt.¹⁴ Persze büszkén trombitálhatjuk, hogy nekünk olyan szigorúak a követelményeink, hogy csak a teljesen világos verziókat fogadjuk el, csak éppen azt nem vesszük észre, hogy *lebutítottuk és sokkal érdektelenebbé tettük az eredeti feladatot*. Véleményem szerint részben innen származik az oly magasra tartott analitikus világosság.

¹³ Ezt az álláspontomat csak hipotézisként fogalmazom meg; persze nagyon kíváncsi lennék, ha valaki legalább egy ellenpéldát meg tudna nevezni.

¹⁴ Ha valaki nem is fogadja el, hogy a töréspontok szükségszerűek, akkor is szembe kell néznie azzal, hogy a filozófiai problémák lehatárolásának gyakorlata kapitulációt jelent a nagy filozófiák feladat kijelölésével szemben.

Nem vitatom, hogy az analitikus filozófia sokat tett a filozófiai érvelés szabályainak kidolgozásáért, s kívülállóként azt gondolom, hogy ez maradandó érdeme az analitikus filozófiának. Az érvek jelentőségének beállítását azonban eltúlzottnak és egyoldalúnak tartom. A filozófia nemcsak érvekből áll, hanem pl. fogalomképzésből – ami nem azonos szavak definiálásával –, tapasztalati analízisből, architektonika kialakításából, az összefüggések megmutatásából és még sok más egyébből, amitől egy filozófia kidolgozása nagyságrendekkel komplexebb feladatot jelent, mint problémák sorának megoldását.

A világos – homályos, érvelő – nem érvelő ellentétpárok az aszimmetrikus ellenfogalomképzés, végső soron a filozófus – nem filozófus megkülönböztetésének eszközeivé váltak. A cikkben három csoport jelenik meg: a filozófiatörténetből ismert filozófusok, pl. Platón, Descartes, Locke és Kant, az analitikus filozófusok és a kontinentális filozófiai irányzatok hívei. Eszes és Tözsér egyértelműen állást foglal a tekintetben, hogy a filozófus – nem filozófus meghatározás hogyan illeti meg e három csoportot. Szerintük kétség sem fér ahhoz, hogy a mai analitikus filozófusok és a filozófiatörténetből ismert filozófusok ugyanabba a csoportba tartoznak, ugyanazt a tevékenységet folytatják. A kontinentális filozófia hívei viszont az első két csoporttal ellentétben nem érdemlik ki a filozófus nevet.

Úgy vélem, hogy ez a beállítás több szempontból is problematikus. Az az állítás, hogy egy mai, átlagos analitikus filozófus ugyanazt csinálja, mint Platón, Hume vagy Kant, nem tűnik komoly kijelentésnek. Volt szerencsém Platónt, Hume-ot, Kantot és átlagosnak mondott analitikus filozófusokat is olvasni – hát, nem szeretnék senkit sem megbántani, de szerintem rövidlátás és aránytévesztés kell már ahhoz is, hogy ez a kérdés egyáltalán fölvetődjön.¹⁵ Ha visszatérünk a

¹⁵ Nem állítom, hogy a kontinentális filozófiában e tekintetben jobb a helyzet, a különbség inkább abban van, hogy mivel a kontinentális filozófia képviselői a filozófiát nem szűkítették le problémamegoldásra és sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a történetiségnek (az analitikus filozófia ahistorizmusáról lásd Kelemen János árnyalt írását: „Az analitikus filozófiáról (Ami változó és ami maradandó)”, in: *Magyar Tudomány* 2002/3, 2.3. fejezet), talán könnyebben különbséget tesznek a nagy filozófiák és a saját tevékenységük között. Persze ha a filozofálás minősége, önállósága, eredetisége, reflektáltsága vonatkozásában

realitások talajára és a másik állítást nézzük meg, mely szerint „mi vagyunk a filozófusok és ti pedig nem”, akkor is komoly kétségünknek adhatunk hangot. Az analitikus filozófia újtása, a filozófia normál tudományként való működtetése, szinte egyedülálló jelenség a filozófia történetében, talán a skolasztikában történt valami hasonló. Ezt az újítást mint egyetlen lehetséges alternatívát bemutatni, erős túlzásnak tűnik. Nem értem, miért nem reflektálnak az analitikus kollégák arra a változásra, amelyet a filozófiában ők maguk hoztak létre? Szerintem egyértelműen belátható, hogy az analitikus filozófia mai gyakorlata, amely a filozófiai önreflexió jelentős korlátozásán, a vizsgált tematika radikális beszűkítésén és felparcellázásán, továbbá az életproblémák kiiktatásán és a filozófus önmagára vonatkozásának kikapcsolásán alapul, radikálisan más jellegű, mint a megelőző jó kétezzer évben az összes jelentős filozófus gyakorlata volt.

Azt javasolnám a vitatott cikk szerzőinek és más analitikus kollégáknak is, hogy próbálják elképzelni, legalább gondolatkísérletként, hogy e kérdésben nincs teljesen igazuk, s próbáljanak legalább egy kicsit kimozdulni bevett előfeltevéseikből, dogmáikból. Férfiasan szembe kellene nézni azzal, hogy milyen jelentőséggel és értékkel bír a filozófiában a normál tudományos döngicsélés. Attól, hogy kijelentik, hogy a másik nem filozófus, még egy jöttányit sem kerülnek közelebb a valódi filozófiához.¹⁶

Manapság nagyon megnehezültek az önálló filozófiai gondolkodás feltételei és erőteljesen megritkultak a valódi filozófiai teljesítmények, ezért kicsit mulatságos látványt nyújt – mindkét oldalon – ez a rengeteg serénykedő ember, a rengeteg filozófiai diszkusszió, a rengeteg „mű”. Ennél már csak az a mulatságosabb, ha az egyik féllábú – nagy zajt csapva – lesántázza a másikat. Vitapartnereimnek több önbelátást

nézzük a két irányzat egyes képviselőit, rendkívül széles spektrumot kapunk. Mindkét csoport tagjainak a saját tradíciójukból következő korlátokkal és beidegződésekkel kell megküzdeniük, ha önállóan próbálnak gondolkodni. Egyébként sokkal többre tartok egy eredetien gondolkodó analitikust, mint egy fantáziátlan, szörszálhasogató interpretátort a fenomenológia vagy a hermeneutika területéről.

¹⁶ Az már az eddigiekből is kiderült, hogy egy pillanatig sem gondolom, hogy a kontinentális filozófia jobban állna e tekintetben.

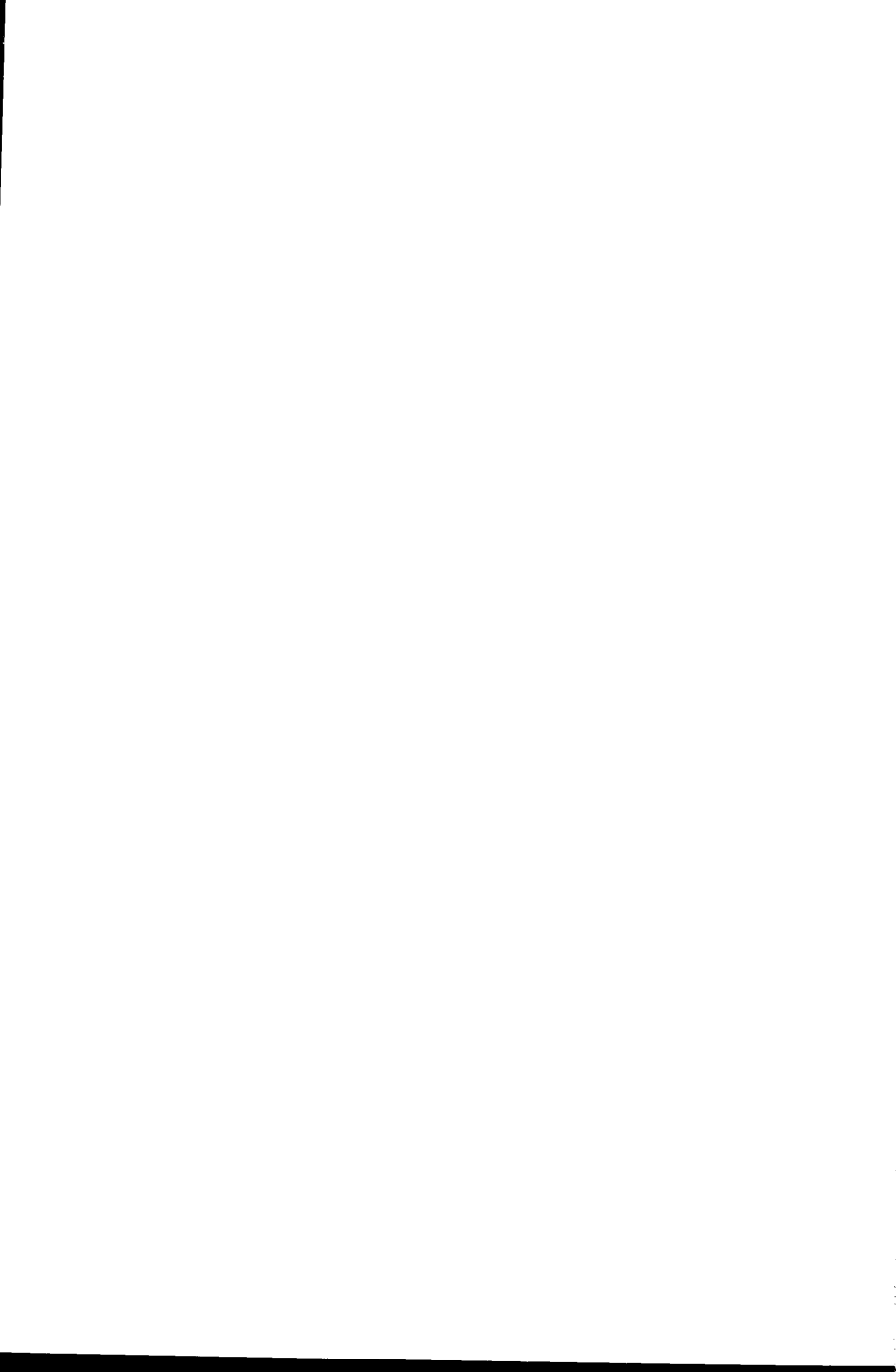
és jóval több (ön)íroniát javasolnék. A filozófiának egyik legszebb tulajdonsága, hogy toleranciára nevel, bármilyen filozófiát is műveljünk, van okunk a szerénységre, mindig lesz még mit tanulnunk. Magam részéről ezt tekinteném olyan lehetséges közös alapnak, amelyen értelmes és termékeny vitát folytathatunk, amely persze *nem* egymás szapulását, hanem azon való gondolkodást jelentené, hogy miként lehetséges manapság értelmes filozófiát művelni.

RESÜMEE

Analytische versus kontinentale Philosophie

Die grundlegende Differenz zwischen der analytischen und kontinentalen Philosophie läßt sich unter anderen auf den Umstand zurückzuführen, auf die Herausforderung der heutigen massenhaften Publikationsdrang unterschiedlich geantwortet zu haben. Während sich auf der einen Seite die analytische Philosophie in normale Wissenschaft verwandelt hat, die die philosophischen Fragen als begrenzte Teilprobleme untersucht, wobei sie auf den Bezug auf das Ganze, auf sich selbst und die mensch-

liche Praxis verzichtet, verbleibt die kontinentale Philosophie im Schatten der großen philosophischen Leistungen und vermag sie dem der Philosophie inhärenten Vollständigkeitsanspruch nur so gerecht zu werden, vorerst Interpretationen zu schreiben. Der durch die analytische Philosophie hin und wieder erhobene Ausschließlichkeitsanspruch zeugt dafür, daß es für sie in Vergessenheit gekommen ist, worauf die Philosophie um der normalen wissenschaftlichen Tätigkeit willen verzichtet hatte.



BRANDENSTEIN BÉLA FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIÁJA*

VERES ILDIKÓ

„Nem az ember az első lény a világon,
de önmagához ő van legközelebb”.¹

A brandensteini bölcseleti antropológia a filozófiai rendszerének áttekintése nélkül szinte értelmezhetetlen. Ezért felvázoljuk azokat a koordinátákat, amelyek mentén gondolati barangolásunkat megkezdhetjük embertanának dzsungelében.

Rendszertanára kimutatható hatással volt Arisztotelész, Hegel, s természetesen hazai mestere Pauler Ákos. A korabeli neoskolasztika mellett Bolzano és Husserl fenomenológiáját tartja egy megalapozott rendszer konstruálásához használhatónak.

Alappillére az *ontológia*, amely mint *fennállástan* a dolog „határozmányait” vizsgálja: a tartalom, a forma és az alakulat jellemzőit. Kérdése: mi a dolog, mi az, ami létezik és hogyan létezik? Brandenstein meghatározásában a másokhoz való viszonyában a *hasonlóság* elve domináns, s ennek segítségével jönnek létre a *tartalmi* kategóriák. A *formális* vonatkozásokat a logika eszköztárával lehet meghatározni, hiszen a tárgyi igazság az, amely kifejezi a dolog belső rögzítettségét, önazonosságát, összefüggését önmagával és más tárgyakkal. S mit jelent az a sajátos brandensteini fogalom, hogy *alakulat*? Tulajdonképpen

* A tanulmány rövidített változata egy terjedelmesebb anyagnak. A OTKA 046757 számú kutatás keretén belül készült.

¹ Brandenstein Béla: *Az ember a mindenségben* / továbbiakban: EM/ Budapest, MTA 1936, I. V.

matematikai kategóriákat von be a „valami”, a dolog további értelmezésébe, így pl. az egyenlőséget, a rész-egész, egység, többség, sokaság, halmaz kérdésköreit.

A teljes valóságot a fennálló dolgok teszik ki, amellyel a *metafizika* foglalkozik. A valóság legfőbb elvei nincsenek adva közvetlenül számunkra, de regresszív módszerrel kikövetkeztethetők. A valóság változó, és egy nem változó, ősválóságra kell visszakövetkeztetnünk, amelynek „léterejéből” kialakult.

A *metafizikai* vizsgálatokkor ún. tapasztalati őstényekből kell kiindulnunk, s ezen elemzésekben, értelmezésekben újra jelen van a triadikus elv: egyrészt a vizsgálódó individuum valóságaiból, tudati tevékenységéből, másrészt a változás időbeliségéből áll, harmadrészt figyelembe kell vennünk az általánosan érvényes okságelvet. Emellett az erőnek, amelynek mint látni fogjuk domináns szerepe van az Univerzumban, hiszen a természeti erőhatásoknak és az anyagnak tulajdonít elsőrendű szerepet a változó valóság rétegeinek és dimenzióinak működésekor. A metafizikán belül a tartalmi dimenzió a gyakorlati valóság, a *cselekvések* világa, a formai az *elmélet*, a tudomány világa, míg az alakulati az alkotás, a *művészet* világa. Ezeknek a problémáknak az elemzését a szellem értelmezésével kapcsolja össze, s egyben azt is elemzi, hogy hogyan szövődnek egymásba az egyes életágak. Mindezeket egységes összhangoltságukban is értelmezhetjük, hiszen együtt jelennek meg az erkölcsben, amelyet a szellemi élettan, az *etika* vizsgál.

A *nyelv* és a kommunikáció univerzális szerepét kiemelten hangsúlyozza az emberré válás folyamatában, azonban ennek részleteit e kereteken belül nincs módunkban kifejteni.

Nézzük meg ezek után azokat az elméleti koordinátákat, amelyek metszéspontjait jelentik nemcsak rendszerének, hanem bölceleti antropológiájának is.

1. A teljes tudat

Az egyik alapvető kulcsprobléma Brandenstein antropológiájában a „teljes tudat”, amelynek értelmezése után az igen szerteágazó, és időnként a pusztán homályosan elemzett problémák, többé-kevésbé

világossá válnak. A teljes tudat kérdésköréről az 1930-as, a Szent István Akadémián tartott előadásában² részletes elemzést adott, amellyel a szakmai közéletben oly aktívan jelenlévő Brandenstein újabb vitát váltott ki.

Az én „teljes tudata” és a tudattalan azonosítása alapján felteszi, hogy nem véletlenek játéka a tudattalan és nem azonos a tudatalattival, hiszen „[...] folytonos értelmesség, elvszerűség, következetesség nyilvánul meg benne [...] és nem is a begyakorlott tevékenységek ismétlése.”³ Vagyis működni kell a szellemiségnek, a gondolkodásnak, az emlékezetnek, a képzeletnek azokban a tevékenységekben is, amelyek nem tudatosan, nem akaratlagosan irányítottak. A „teljes tudat” a közvetlenül adott tapasztalati tudatom előtt, azon kívül fennáll, egész élményanyagunkra vonatkozik, emlékezetünkre épül. Ez az ún. rejtett tudás, amely aktualizáló erővel bír, olyan jelenségeknél például, mint a ráismerés, a hasonlóságtudat, a szömegértés, vagy az a helyzet, amikor olyan dolgot is fel tudunk idézni, amelyet előzőleg nem tudatosan észleltünk. Ugyanakkor az egyik legfontosabb életdimenzió, a tudattalan *időtudat* is a teljes tudat felvétele mellett érthető meg igazán. Ezzel megmagyarázható az idővel kapcsolatosan több, racionálisan nem értelmezhető jelenség. Az ún. okkult jelenségek köre, a telepátia, a clairvoyance vagy a hipnózis, a szuggesztió is feloldhatók a teljes tudat ilyen jellegű értelmezési körében.

A *tudatkettősség*, amelyet bölcseleink szerint a teljes és a közvetlenül átélt tudatunk alkot, alapvetően a metafizika egyik központi, megválaszolendő kérdése lett: hogyan létezik és hogyan viszonylik egymáshoz a teljes és az emberi tudat? Már maga a kérdésfeltevés is újabb kérdéseket indukál.

Így azt, például, hogy mi az emberi tudat Brandenstein értelmezésében? Miért kell különállónak feltételeznie? A magyarázat közel sem egyértelmű. Ugyanis ő feltételezi, hogy a testhez kötött, ezáltal korlátozott „pszichofizikai” emberi tudat, amely által irányított minden fiziológiai-teszt tevékenységünk, a teljes tudat által megalapozott. Annnyiban, amennyiben a teljes tudatot a testiségtől függetlenül működő

² A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja. Athenaeum, 1930, 17—66. o.

³ EM II. 1937, 288. o.

élményhalmaznak tekintjük, megállapítható a brandensteini értelmezésben, hogy a valamikor átélt élmények nem vesznek el, hanem beleszövődve az én-be, mindig jelen lesznek későbbi életünkben, s mint ilyenek újraátélhetőkké válnak. Vagyis: A teljes tudatnak ebben a világában működik „[...] a lélekdinamizmus bonyolultan egybeszótt alkata. Itt teljes mértékben érvényesül az akarat, az értelem és az érzelem aktivitása.”⁴ Mindezek azonban nem a „tudatos tudattal” irányítottak, aktivitásuk független a konkrét tudati tevékenységtől.

Az emberi tudatot, amelyben itt és most létezőnk – mondja Brandenstein – az individuum teljes tudatú része, énje létesíti. Ez tulajdonképpen azt is magába foglalja, hogy az időnek ugyan rabja az emberi tudat, ezzel együtt van egy olyan része az egyénnek, amely sajátos időfelettséggel bír.

Ténylegesen a teljes tudat tehát úgy is és akkor is működik, ha nincs róla tudomásunk. Van tehát az egyénnek a teljes, és van az emberi, konkrét „itt és most” tudata.

„A teljes tudat az emberi lélek tiszta lelki tudata, tehát a lélek, de nem az egész ember: ehhez a test is hozzátartozik, valamint lélek és test szoros, szerves egysége [...]. Ez a szoros egység szétszakad a test életműködéseinek megszűnésével: ekkor az emberi tudat fennállásának lehetősége is végleg megszűnik, az emberi tudat elmúlik [...], de a lélek tovább él [...]”⁵ Arra a kérdésre, a rejtélyre, hogy hogyan „él” tovább, a halál kérdésének vizsgálatakor kíván visszatérni.

Valójában Brandenstein itt a freudi tudatalattit és az antropozófiát (pl. R. Steiner) elkerülve, szinte tudomásul sem véve, kijeleni, hogy a tudattalanra vonatkozó kísérletekkel nem kell foglalkoznunk, hanem redukív-regresszív visszakövetkeztetésekkel, spekulatív módon, mint ő is teszi, kell a tudatéletünk alatt működő, „[...] sokkal gazdagabb és hatékonyabb”⁶ tudatot feltérképezni és működését megmagyarázni. Mindenképpen kell itt utalnunk a jungi tudattalan és a Polányi által értelmezett hallgatolagos és személyes tudás kérdéseire, amelyekkel

⁴ I. m. 308.

⁵ Brandenstein Béla: *A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja*, i. k. 47–48. o.

⁶ EM II. 296. o.

hasonlóságot mutat a brandensteini felfogás. Ezek részletes vonatkozási pontjainak elemzésére jelen írásunkban nem térünk ki.

Mindezek után lehet „fejest ugrani” a közel kétezer oldalas embertani bölcsekedésbe, s feltérképezni a domináns kérdéseket és válaszokat, feltérképezni, és nem részleteiben értelmezni.

2. A semmi és az anyag

Az egész művön végighúzódo elméleti probléma a *semmi* és a *másodrangú világ* teremtése, valamint az *anyag* fogalma. Mindkettő körül némi zavarelhárításra van szükség, illetve arra, kiderítsük, amennyire lehet, hogy az adott szöveggörnyezetben, a brandensteini fogalom-használatban hogyan értelmezendő. Az is tény, hogy időnként magának Brandensteinnek a körülményes mondatfűzése nehezítik a tisztánlátást, amellet hogy olykor saját fogalomhasználatával is szembekerül, vagy nem egyértelműen fogalmaz.

Tehát: mi a semmi és mi a funkciója? Elővételezi, hogy a változó valóság, e világunk, szükségszerűen kezdettel bír, a puszta semmiből nem eredhet. A lét alapja, a lét oka, így nem lehet semmi, hanem létesítő *valami*, egy nem változó létrehozó, amit ősvalóságnak nevez, s mint ilyen az örökkévalóság dimenziójában definiálódik. Ez tehát nem időben előzi meg a változó valóságot, hanem *logikailag tételezi a létének elsőbbségét*, amely „ [...] magasabb rendű, minden lehető időbeliséget egyszerű egységben átfogó, örökkévaló tartamával felette van. A változó valóság pedig a változhatatlan ősvalóságnak nem lehet folytatása, sem része, sem részének folytatása, mert akkor a változhatatlan ősvalóság már nem volna változhatatlan és így lehetetlenné válnék. Tehát a változó valóság nem az ősvalóságból, csupán tőle, léterejéből ered és egyszerűen, őseredeti módon, azaz »a semmiből« lesz.”⁷ Vagyis mégis a semmiből lesz? Vagy ez »a semmi« mint *konkrétum, a létereje az Abszolútumnak, Istennek?*

Néhány sorral később ezt találjuk: a semmi nem okozhat semmit, a semmi nem lehet ok. Ugyanakkor a változó valóság oka a »semmi«.

⁷ EM II. 344. o.

Úgy tűnik, ha »a semmi« a léterő, akkor azért nem a nem-létező értelmében vett semmiről van szó, mert az Abszolútum létereje, aminek „léte” regresszíve bizonyítható a változó valóság tényével és működésének dimenzióival. Vagyis ez a léterő, ami egy, a visszakövetkeztetés útján nyert, s nem a konkrét anyagiség vonatkozásában definiálható ősök, létesítő oka a változó valóságnak.⁸

Így a brandensteini semmi nem a hegeli értelemben vett logikai nem-lét, sem a heideggeri értelemben vett, hanem a regresszíve bizonyított »ősválóság ereje’, s mint ilyen mindennek oka.

No és az *anyag*? Egyrészt beszél »metafizikai« anyagról, másrészt a konkrét változó anyagi hordozóról, amely lehet szerves, valamint növényi, állati, emberi. A metafizikai anyag érzékileg nem ragadható meg, teremtett, passzív valóság, az arisztotelészi értelemben vett örök »világananyag« vagy a skolasztika prima matériája.

Az anyagi hordozón „[...] épül fel az élő, szerves emberi test, mint sok szellemi jellegű természeti erő hatásainak egysége, eleven funkcióegysége. Vannak benne fizikai erőhatások, pl. elektromos, hő-, gravitációs stb. hatások. [...] különféle kémiai [...], elemi biológiai [...], állati erőhatások.”⁹ Ezek szintén szellemi eredetűek. Minderre épül fel az emberi lélekhez egyénileg hozzátartozó szellemi erő.

Ezen a ponton némi ellentmondás látszik az evolúciós elmélet kapcsán a brandensteini teóriában. Már itt jeleznünk kell, hogy az ember biológiai eredetét vizsgálva elfogadja az evolúciós elmélet azon tételét, amely állati eredetet tulajdonít az embernek. Vagyis, mint mondja: „Az emberi test ősi természete és eredete bizonyára állati: szorosabban véve a primások közé tartozik és legközelebbi rokonságban az emberszabású majmokkal van.”¹⁰ De mivel alapvetően az állati szervezetben is erőhatások érvényesülnek, s ezek is az őserő jelenlétét mutatják, ezzel a darwinizmus olyképpen fogadható el, hogy az Abszolútum

⁸ Itt nincs módunkban kitérni Brandenstein okságelméletére. Ehhez lásd a korabeli vitákat és Szabó Ferenc S. J.: „Brandenstein filozófiájának szívében: a transzcendens okság problémája” c. tanulmányt in: *Brandenstein Béla Emlékkönyv*, szerk. Veres Ildikó, Miskolc 2002. 53-64. o.

⁹ EM II. 418-419. o.

¹⁰ EM I. 81. o.

elővételezésével a már említett őserő dimenziója és működése megelőzi a másodrangú világbeli létezőket és teremti azokat. Így az ember végső értelmében nem más, mint „[...] egy bizonyos nagyságú, de változó anyaghalmazon létesült természeti erőhatásegység, amelyet az emberi léleknek ebben a hatásában maga a lélek énje, nemcsak testi hatása, is összekapcsolódik a szervezettel és az ember szoros testi-lelki életegységét eredményezi. De egyúttal az emberi lélek tiszta szellemi mivoltában a testen túl is van és mögötte, mint az egyén összes élményeit egyszerre tudatosan átfogó teljes tudatú, szubsztanciálisan önálló, tiszta lélek is működik: ennek a működésnek a hatásai az ember testhez kötött pszichofizikai tudatában folyton megnyilvánulnak.”¹¹

A közel kétezer oldalas munkájában tehát azt a tételt bizonyítja, hogy az emberi lélek aktív szellemi erőként a testiségen részben ugyan túl van, de folyamatos benneléttel és ráhatással a biológiai testre. A lélek, mint a transzcendens világ része, összeköti azt a fizikai természettel.

A fenti koordináták az okságelméletének is támpillérei, amelyek meghatározzák egész gondolati hálóját.

Metodológiájában három szempont érvényesül: a biológiai-embertani(fizikai), a kultúrtörténeti és a lélektani. Ezek adják a tematikus felosztását emberelemzésének.

Itt nem áll módunkban részletes értelmezése a brandensteini filozófiai antropológiának, hiszen nemcsak szerteágazó, hanem olyan kérdéskörökre is kitékint, amelyeket már előzőleg több munkájában részletesen elemzett, itt csak vázolja azokat. S mivel ezek külön-külön hatalmas elméleti anyagot jelentenek, itt csupán jelzésszerűen tudunk utalni más, de idevonatkozó tárgykörökre.¹²

¹¹ EM II. 420. o.

¹² E vonatkozásban lásd a szerző következő írásait: „Az ember a mindenségben”, in: *Alternatív tradíciók a magyar filozófiatörténetben*, Felsőmagyarországi Kiadó, szerk. Fehér M. István – Veres Ildikó, 1999, 421–432 o.; „Metafizika, etika, Isten Brandenstein Béla bölcséletében”, *Korunk*, 2000. december, 47–56. „Brandenstein Béla filozófiai rendszere”, in: *Brandenstein Béla Emlékkönyv*, i. k. 35–53. o.; „Az Abszolútum szerepe Brandenstein Béla metafizikájában és etikájában”, in: *Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben*, Bíbor Kiadó, 2004, szerk. Fehér M. István – Veres Ildikó, 425–433. o. „Brandenstein Nietzsche-képe – Egy szimbolikus metafizika”, in: *Európa Nietzsche után*, Eger, Líceum Kiadó szerk.

A legeredményesebb talán az lesz, hogy előbb a komplexebb problémát boncoljuk, s ezek után gondoljuk át az egyszerűbbnek tűnőt, az emberi lény biológiai-fiziológiai determinánsait, amelyek precíz módon összefoglalják a múlt század első évtizedeiben érvényes, vonatkozó szaktudományos – elsősorban német nyelvterületen keletkezett – eredményeket.

3. Az Én mint test-lélek-szellem

A különböző korabeli tudományokban igen jártas Brandenstein nem fogadja el több vonatkozásban sem a természettudományos alapozású lélektan (Ebbinghaus, Wundt), sem az ún. modern »gondolkodás lélektan« (Brentano, Husserl) felfogását, de a fenomenológia sok tekintetben különös jelentőséggel bír számára. A spekulációt kizárni akaró Brandenstein mégiscsak belesik abba. Bár kiinduló módszerként a lelki élet vizsgálatakor a konkrét megfigyelést (ön- és mások megfigyelése) választja, a fiziológiai összefüggések (pl. idegrendszer működése) figyelembevétele mellett a tőle már megszokott eljárás, a visszakövetkeztetés a domináns.

A legfőbb kérdés: *Mi az én?* Mielőtt ezt feltehetnénk és megnéznénk Brandenstein válaszát, látnunk kell, hogy előfeltevése az, hogy az emberi lét nem elsősorban testi, hanem lelki, szellemi működésű, hiszen közvetlenül arról tudunk, hogy érzékelünk, akarunk, vágyakozunk, érzünk, fantáziálunk, emlékezünk stb., s eközben jövünk rá, hogy testi lények is vagyunk. Ha elpirulunk például, az valami lelki hatás eredménye. Ugyanakkor közvetlenül csak az én tudatvilágom adott számomra, a másé soha, legfeljebb valamilyen módon megragadhatom. Mindezt Schellerrel polemizálva fogalmazza meg. Azzal, hogy a tudatvilág mindig egy konkrét Énhez tartozik, egyben intencionális (Brentano), tér nélküli és alapvetően a lelki időbeliség jellemző rá (Bergson). Mindezzel együtt van egy sajátos belső szemléleti tere és a

Loboczky János, 2005, 295–304. o.; „Kierkegaard a »magánkeresztény«” in: Brandenstein Béla: *Kierkegaard – Előszó*, Kairosz Kiadó, 2005. 5–25. o., valamint a *Brandenstein Béla Emlékkötet* tanulmányait

teremtő hatalmával képzeiteiből egész világokat tud építeni. Ezzel kultúrateremtő ereje is nyilvánvalóvá válik.

Az Én a kezdete és középpontja minden lelki történésnek, s mint tudatos erő aktusai vagy saját magára irányulóak, reflexívek, vagy a Másra, így tárgyaskak. Formális szerkezetét tekintve: aktív vagy passzív.

Ez a lelki struktúra határozza meg az emberi élet és tevékenység fő ágait: a gyakorlati tevékenységet, vagyis a konkrét cselekvést, a praxist, valamint az elméleti és az alkotótevékenységet.

3. a) Az ösztön

Mindezek az ösztöntevékenységgel együtt működnek. Ez utóbbit átgondolva, úgy véli – természetesen itt is alapos szakirodalmi anyagra építve –, hogy az ösztönök működésekor valamiféle funkcióegység lép fel. „Az ösztön [...] mintegy a test régiójából felemelkedő és tudatomba lépő, tudatvilágomat és egész személyiséget a test biológiai életéhez fűző, annak áramába bekapcsoló, azzal egyesítő tényező, amely életem és testem biológiai élete között szoros kapcsolatot teremt, de nemcsak az egység, hanem sokszor ellentét, ellenkezés forrása is lesz: az ösztön ereje és az én akarata általában egycélúak és egymásnak megfelelnek, de van közöttük gyakran ellentét [...] ez a kettősség és ellentét teljesen általános emberi vonás [...]”¹³ Az ösztönök vizsgálatakor Freuddal polemizálva azt az álláspontot képviseli, hogy a nemi ösztön mellett az emberi lelki tevékenységben éppoly jogosult a létfenntartási ösztönök (éhség, szomjúság) meghatározó működését is figyelembe venni. A lelki élet sokrétűségét nem lehet levezetni egy vagy néhány ösztönre, bár az említettek dominánsak. Az ösztönök mezején működő libidó része a sokkal inkább egyéni erosznak, amely az Én sajátos lelki struktúráját meghatározza, mindig valami kiegészülésre törekvő erő.

Az ösztönökkel szorosan kapcsolatban működnek a hajlamok, amelyek szintén alapvető tényezői az egész testi-lelki életnek.

¹³ EM II. 30–31. o.

3. b) A tevékenységstruktúra

Ezek után nézzük meg, hogyan alakul az Én tevékenységstruktúrája? A három tevékenységforma rendszerében, a metafizikán belül a pragmatika, a teoretika és a poétika keretében részletes elemzésre kerül. Itt annak érdekében tárgyalja újra, hogy teljes legyen az emberi létről, a „mikrokozmoszról” alkotott képünk.

3. b.i) A *cselekvés avagy a gyakorlati tevékenység* magában foglalja a következő elemeket: akarat, belátás, gyakorlati ügyesség és értelem. „Cselekvésnek [...] nevezzük legtöbbször »mindennapos« tevékenységünket [...], a cselekvő velük bizonyos energiákat fejt ki és vált ki, használ fel és el, munkát végez valamely hatalom elérésére, vagy a bírt, elért hatalom gyakorlása végett.”¹⁴ Mindezekkel együtt működik a belső, „lelki” cselekvés, s mindkettőben alapvető az akarat, s mindkettőnek eredménye a tett, amely magán hordozza a sajátosságait az egyéni léleknek.

A hatalom elérése vagy gyakorlása miatt, milyen megfontolásból válik a mindennapi praxisban oly dominánssá? Milyenfajta hatalomról lehet szó? E kérdések indukálódnak a brandensteini tétel után. Akarom, hogy elérjem azt a célt, amely adott tevékenységstruktúrámban alapvetően egyfajta stabilitást jelent. A mindennapi szokásos cselekedeteimmel, a testi-lelki-szellemi tevékenységeimmel azt az életvilágot teremtem nap mint nap újra, amely bizonyosfajta uralmat jelent az esetlegességek, a nem várt és nem tervezett jelenségek birodalmával szemben. Ilyeténképpen a hatalom megszerzése és megtartása nem a Másikra vonatkozik, hanem az Énre, az Én identitásának megtartására.

Az akarás a lelki cselekvésben, az elhatározás és az önuralom pilléreire épül. Vagyis az Én „[...] nem érzi, de igen konkrét, szinguláris helyzetekben fellépő aktusa [...] nem színes, nem meleg, mint a vágyó, kívánó, sóvárgó, szerető vagy gyűlölő aktus, hanem szinte rideg, kemény, csaknem szürke, hideg”.¹⁵ Hiszen az önuralom és az elhatározás az abszolút racionalitás, az érzelmeket távol tartani tudó szintje az

¹⁴ l. m. 53. o.

¹⁵ l. m. 55. o.

Én lelki struktúrájának. Az akarat erkölcsi értékvonatkozása a *jóság*, hiszen mint belső készítő mag, a lelki hatalom teljességéhez vezet, amely az Én stabilitásának alapja lehet. Hasznossági értéke változó, hiszen ugyanaz a cselekvés egyik cél elérésére hasznos, a másakra nem vagy haszontalan, sőt egyenesen káros. Világos tehát, hogy az akarat célja mindig kívül van a cselekvésen, valamilyen hatalom elérésére vagy megtartására törekszik. Ez a hatalom Brandenstein értelmezésében tulajdonképpen a fizikai-lelki teljességre törekszik, s a változó valóságban az Én identitását jelenti, ami további cselekvések ösztönzője lehet. Az akarat mint a cselekvés legfőbb mozzgója, és ami nem egyenlő az ösztönnel, a vágygal, a kívánsággal vagy az ítélettel, egyénenként változóan nevelhető a fegyveléssel, s eredménye az önuralom kialakulása lesz.

3. b.ii) Az *elméleti tevékenységnek* belső célja van, s ez a megismerés, amelyen belül helyezi el az *érzékelést és a gondolkodást*, amelyek egyértelműen elméleti tevékenységek.

Vajon miért elméleti az *érzékelés*? A rendszertani elhelyezése szerint a *tapasztalás* folyamata magába foglalja az *érzékelést* (külső szemléleti tevékenység), a belső szemléleti és a reflexív önmegragadó tevékenységet. Így a tapasztalás mint olyan sem működhet az elméleti vonatkozások nélkül. De ha az »érez« ige etimológiai értelmezését nézzük meg, akkor világossá válik, hogy a többértelműsége miatt jelentése nem pusztán érzéki, hanem emocionális jellegű is, amely már eleve magában hordozza a nem pusztán nem elméleti jelleget.

Itt értelmezi a »közérzet« jelenségét is, amelynek nem olyan konkrét a tárgyiséga, mint a másik kettőnek. Hiszen a közérzet komplexebb külső hatások belső következménye.

A külső szemléleti aktusban mindig a szemléleti kép érzetvonalait érzékeljük. Ebben nem csupán a szín, a hang, az illat stb. konkrét minőségei jelennek meg, hanem azok összefüggései, kombinációi, amelyek már logikai, értelmi tevékenységgel is együtt járnak. Példaként említi egy könyv helyzetét, s annak érzékelési »struktúráját«. A szemléleti képemben nem csupán a könyv barnasága, nagysága, érdekessége, mennyisége (egy) stb. jelenik meg, hanem például a szerzőjéből vagy a címeből tudok következtetni arra, hogy milyen tartalmisággal bír. Mivel az érzékelésben a külvilág hatásai működnek, mindig egy aktív alanyiságot feltételez. Nem fogadja el azt az ismeretelméleti és

metafizikai alapállást, miszerint, az érzéki minőségek alanyiak, csupán a rezgések, energiák stb. működnek valamilyen térbeli hordozón, amelyek hatására jönnek létre a hangok, színek stb.

Mi az, ami az ő felfogásában alapvetően és általánosan jellemzi az érzetosztályokat?

- az érzéki minőségek »kívülről« jönnek (pl. illat), de az egyes szerveknek módosító hatásuk lehet;
- a specifikus érzékenergiák törvénye alapján, amely a Nagel-féle elvre megy vissza, minden szerv bizonyos ingerfajta / fajták / megragadására alkalmas;
- a szinesztézia jelenségének működése, amikor egy érzékszervhez tartozó érzet mellett egy másikhoz tartozó is fellép; pl. egy hang hallásakor egy szín érzete is fellép (fotizma), vagy fordítva (fonizma); asszociáció vagy hasonló érzelmkifejezés folyamata megy végbe;
- az egyes érzetosztályokon belül természetesen több érzetminőség található, de egyikből nem ragadható meg a másik, pl. orgonailatból nem következtethetünk az ibolyára;
- hasonló minőségek között is vannak különbségek, pl. gyöngébb vagy erősebb rózsailat.

A korabeli szakirodalmi anyagismeret hatalmas háttértudást biztosított Brandensteinnek az érzéki megismerés működésének, szerkezetének, elemeinek elemzéséhez. Mivel ezek némely része egyfelől napjainkra már trivialisok, másfelől az erre vonatkozó ismereteink bővültek, módosultak, nem térek ki részletes átgondolásukra, csupán jelzek néhány informatív és elméleti problémát.

Az érzékelés mint pszichofizikai, testi-lelki életműködés az emberi tevékenység legősibb és legalapvetőbb megnyilvánulása, amely mint láttuk, recipiáló aktivitással, s emellett képalkotással bír. Megragadó jellegén belül különböző lelkierők működnek, amelyeknek alapja szervezetünk fiziológiai működése. Az érzet-megragadás, a képalkotás, a tárgyi *tartalom* állítása mellett egyrészt a *logikai*, másrészt az *alakulati* viszonyok megragadása történik a folyamat során. E vonatkozások értelmezése közben jellemzi az érzékelés metafizikai alapozását, amelyet a következőképpen alakul. Bonyolult és spekulatív elgondolásai és következtetései nehezen engedik itt is a tényleges és értelmezhető mag kibontását. Rendszere, ez a neobarokk katedrális, nemcsak monu-

mentalitásában, hanem túlmagyarázásaiban is különleges helyet vívott ki magának, s ezen jellegzetességeit – mint eddig is érzékelhettük – nem nélkülozi antropológiája sem.

Az *alakulati* oldala a szemléletnek a mennyiségi meghatározottságot, a számviszonyokat, tartamot fejezi ki. Az egy-sok, rész-egész, elem-halmaz, véges-végtelen stb. relációkban kifejeződő *tartalmi* jelentés lehet *érzelmi* jellegű, pl. a fájdalomnak depresszív hatása van, a vörös szín izgató jellegű, vannak ún. hideg és meleg színek. Ezen túl van az *akaratot*, *intelligenciát* és a „[...] legkülönbélebb komplex lelkiakatokat kifejező jelentése: hiszen érzékelt szemléleti tartalmak alapján kitűnően megragadhatjuk valakinek lelkiakatát, akár saját testi fiziognómiájából és kifejező mozgásaiból, akár műveiből, tetteiből, írásából”.¹⁶

A *gondolkodás* második foka az elméleti tevékenységnek, melynek ősforrása a tapasztalat és alapereje mint minden elméleti tevékenységnek, az *értelem*, amely intenzitásával, megértő képességével emberi létünk kezdetétől jelen van.

Fajtáit ugyan úgy a hármas alapelvek határozzák meg, mint a rendszerében mindent. Így ezek alapján működik a minőségi, a matematikai és a logikai (vagy formális) gondolkodás. A komplex gondolkodásban összegződnek. A központi probléma természetesen a mechanizmusok mellett az *igazság* fogalma és érvénye, amelyet legtökéletesebben a matematikai és a logikai gondolkodás tud megragadni. „A tárgyi igazság és az ismerés igazsága a megismerésen kívül, illetőleg a megismerésben fennálló tárgy sajátos belső magvassága [...], viszonyainak teljesen összefüggő, azaz ellenmondás nélkül való struktúrája és e viszonystruktúra belső azonossága, önmagában és önmagához való rögzítettsége – ami nem jelent változhatatlanságot! – teljes belső összefüggése. Ez az ismeretelőtti és az ismereti tárgy ún. belső igazsága.”¹⁷ Egy tárgyat úgy kell megragadnunk, amint van, csak így élünk át, ragadunk meg és valósítunk meg minden igazságot.

3. b.iii) Az *alkotótevékenység* eredménye mindig valamiféle mű, amely nem mindig maradandó. A képzelőerő, a fantázia, az álmodozás, a tervszerű képzelet aktusait vizsgálja e vonatkozásban. A képzelőerő

¹⁶ l. m. 167. o.

¹⁷ l. m. 197. o.

mellett az ízlés és a tapintat a forrása bármilyen alkotó tevékenységnek, amelyeket az *érzelem* igen intenzíven áthat.

Az érzelmi aktus aszerint differenciálódik, hogy mire irányul, fajtái pedig a vágyak, az indulatok és az érzületaktusok. Mit is jelent mindez értelmezésében? „[...] spontán, kívánó, törekvő érzelmi aktust, amely az emberi lélek [...] ún. potencialitásának, azaz nem teljes megvalósulásának, hanem nyitottságának, fejlődési képességének a következménye; spontán [...], amelynek alapja az emberi lélek mindig részben »aktuális«, »megvalósult« és aktív jellege; végül pedig reaktív – ún. indulati – aktust, amelynek alapja az emberi léleknek a világ sok hatótényezője közepette, velük kölcsönhatásban való állása”.¹⁸ Viszony, hatás, kölcsönhatás, mindegyik alap- és kulcsfogalom filozófiájának minden szegmensében.

Az érzelmek dominanciáját elemezve kitér olyan speciális megnyilvánulásaira, mint a hit, a remény, az irigység, a kíváncsiság, de elemzi a hajlamok természetét is. Itt az egyik igen lényeges terepnumot emeljük ki a lelki élet mezejéről, ez a *hit*, amely meghatározó a teljes emberfogalom értelmezésében. Az érzelem és az akarat bonyolult összeszővődéséből alakulnak ki olyan komplex érzelmek, mint a hit, amely „[...] elsősorban valamely felismert tekintélyre építő és akaratil elismerésen alapuló meggyőződés [...], amely magának az énnel is a hit szerint való gyakorlati és elméleti meghatározottságával jár; ezen túl azonban a hitben érzelmi alkat, az én érzelmi meghatározottsága is van, amely az odaadás aktusában és a nyugalom érzelmi állapotában nyilvánul meg”.¹⁹ Ezen aktus elemzése az ember és Isten-viszony kapcsán kerül részletesebb, mélyebb átgondolásra.

Érzelmekben a fentiek értelmében tehát alapvetően háromféle aktust találunk: a spontán kívánó vágyat, a spontán adó-elvevő érzületet, és a reaktív vagy indulati aktust. Mindezen érzelmi vonatkozások különféle együttese számtalan érzelmi típust hoz létre, amelyek a lelki élet legfontosabb mozgatói lesznek.

¹⁸ I. m. 247. o.

¹⁹ I. m. 244. o.

3. c) Az emberi testről szóló biológiai embertan fejlődésének átgondolása, értelmezése, talán túl sok korabeli tudományos ismeret feldolgozva, tulajdonképpen a fentieket készíti elő. Azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a biológiai fejlődésemelvények milyen teóriákkal alapozták meg a fajok keletkezését és az ember származását. E helyütt kifejezetten zavaró Brandenstein kritikai hozzáállása. Anélkül hogy itt és most jeleznénk a különböző teóriák elemeit, amelyeket bemutat (G. Schwalbe, L. Plate, H. Weinert, A. Keith, H. Klaatsch, P. Alsborg L. Bolk, E. Daqué, H. W. Daqué, elméleteit), meg kell jegyeznünk, úgy bírálja őket, hogy többnyire egyiket a másikhoz viszonyítja. A saját álláspontját úgy alakítja ki, hogy valószínűsíti két álláspont összeegyeztethetőségét, így A. Schwalbe- és a Klaatsch-féle felfogást. A leginkább megegyezőnek tartja saját álláspontjával K. Saller nézeteit. Végső soron belátja és elfogadja az emberi test állati eredetét, de azzal, hogy mindez világossá válik, rejtély marad az emberré válás, hiszen az egész ember lényegét az adja, amit a biológiai embertan nem tud megmagyarázni. Ehhez a művelődés- és kultúrtörténeti, pszichológiai vizsgálatokon túl, mint a fentiekben is láttuk, elsősorban metafizikai vizsgálatokra van szükség, s fel kell tételezni a már elemzett teljes tudatot, amely az Abszolútum teremtő erejéhez kapcsol.

4. Mikrokozmosz a makrokozmoszban

Az ember helyének és lényegének kijelölése az Univerzumban mint láttuk, Brandenstein számára a szaktudományos eredmények felhasználása mellett egyrészt a bölcseleti alapelvek, másrészt a fenomenológiai szemlélet segítségével történik. Mivel ez utóbbi nem elegendő, alkalmazni kell a szigorú visszakövetkeztető eljárást, amely szerinte a metafizika egyetlen alapmódszere. Itt az oly sokszor idézett plessneri antropológiára hivatkozva, azt azzal a kritikával illeti, hogy nem fordít kellő figyelmet az évezredek bölcseleti vizsgálódásokra, metafizikai alapelvekre, összefüggésekre.

4. a) Az emberi élet alapstruktúrája

Az *ember* általános fogalmát Arisztotelészétől veszi át, aki „[...] az emberi lelket a test, az ember matériája megvalósító és alakító erejének, formájának tartja, de ennek a formának legalább egy részét a testtől különálló, önálló, tiszta szellemi valóságnak minősíti [...]”²⁰ Úgy véli, hogy a modern emberfogalomban jelen kell lennie az emberi szellemfogalom tágabb értelmezésének és az *ember és természet kapcsolata* elemzésének.

Az emberi szellemnek eddig elemzett aspektusát kiegészíti a kultúrát létrehozó, abban aktívan jelenlévő szellem átgondolásával. Az emberi szellem időbeli, történeti, de az örök jelentések hordozója, időtlen értékű eszmék forrása és birodalma – mondja. Alapja a már elemzett lelki élet és a tevékenységstruktúra.

A lélektani értelmezés után tehát a kultúra és történettudományi vonatkozásokat kívánja feltárni. S itt válik fontossá a Dilthey és tanítványai által képviselt szellemtudományi megértés. Ami a hatásokat illeti, Brandenstein igazából Szent Ágoston felfogása mellett N. Hartmannét preferálja, s gyakran felhasználja érveléseihez. Hasonlóan korszerűnek tartja Kornis Gyula felfogását e vonatkozásban.²¹ Mind-egyik gondolkodót bírálva jut el oda, hogy Hartmann felfogása sem teljes szerinte, mert nem jut el a végső metafizikai létalapokra való visszavezetéshez. Ágoston, aki az egyéni és a közösségi szellemnek mind a történetiségét, mind Istenhez való viszonyát jól látta, „[...] legjobban – és talán versenyen kívül legjobban az egész világirodalomban – mégis a személyes emberi szellemet és ennek az Istenséghez való viszonyát ismerte és jellemezte”²² leginkább. Hegel, Kierkegaard, Husserl e vonatkozású felfogásában is talál kívánnivalót, úgy tűnik, nem kis szerénységgel, saját koncepcióját tartja a legteltesebbnek. Itt most nem áll módunkban a tényleges érveket és ellenérveket felsorakoztatni, hosszú és részletes elemzésekbe kellene bocsátkoznunk. Mindenestre tény, hogy Brandenstein rendkívül alapos és körültekintő

²⁰ EM III. 157. o.

²¹ Kornis Gyula: *Történetfilozófia*, Budapest 1924.

²² EM III. 163. o.

elemzése a szellemtudomány területén jelentős teljesítmény. Viszont az is tény, hogy kitekintése meghatározott koordinátákon belül működve, sok helyen nem nélkülözi a konstruktív elméleti spekulativitást.

Értelmezésében az emberi szellem eddig megállapított jellemzőinek, a tudatos és nem-tudatos aktusok, az emberi és a „teljes tudat” kettősségének *a személyes szellem, a személyiség a forrása*, s mint ilyen létrehozza a tudatának tárgyait, így egyben hatóok is. Jellemző rá az egyéni zártság, önállóság, szabadság, céltudatosság és célirányúság. A személyes szellemnek dialektikus voltából következően két sarkpontja van: *önmaga és önmagán túl lévő isteni szellem*. Az előbbi értelmezésekor további vonatkozáspontokat keres megközelítése érdekében. Önmagában véve, típusait vizsgálva a tragikus és a komikus szellem értelmezése mellett (mindkettő jelen van az általános emberiben), feltételezi az ún. félszellemet, szélsőségeként pedig a diabolikus, a bölcs és szent szellemet. Itt nincs módunkban részleteiben elemezni ezeket, csupán jelezzük, hogy kialakulásuk és jelenlétük összefügg az egyéniség mindenkori erősségével és a benne működő értéktudattal.

Az egyén magányában mindig keresi a Másikat, a másik személyes szellemet, hiszen teljességéhez hozzátartozik a *közösségi szellem* is. Ezzel önmagán túl hatva létrehozzák azt a személytelen, egyénfeletti, de mégis individuális »alanyközösséget«, amely házassági, családi, nemzeti, állami, egyházi és társasági érdekközösségekben van jelen, s közelítően azonos azzal, amit Hegel objektív szellemnek nevez, hiszen nála az objektív szellem a jog, az erkölcs és a moralitás terrénuma. A személyes szellem a közösség *lelkiismerete*, ahogyan Hartmann is jellemzi, hiszen lehetetlen e nélkül.

A továbbiakban két, az eszme- és a filozófia történetében e vonatkozásban gyakran felvetett problémát érintünk: *a vezérszellem* és a *közvélemény* kérdéseit.

A *vezérszellem* szükségességét a következőkben látja: „[...]akár gyakorlati, főleg politikai, akár művészi, kisebb mértékben elméleti téren is, viszont igen erősen a szellemi élet minden oldalát mutató vallási és erkölcsi téren, szuggesztív erejével magával tudja ragadni és saját képére alakítani a közösségi szellemet, amely simulékonyan, alakíthatóan, odaadással és mégis elevenen, megértően fogadja be hatását és követi

hivatott vezérének szellemi irányát.”²³ Itt természetesen az abszolút, örök értékek közösségi realizálásáról van szó, a vezérszellem által képviselt és közvetített jóról, igazról, szépről. Hartmann szerint a vezérszellem a közösségi szellem hiányzó tudatát képviseli.

A *közvélemény* szervező erejét a heideggeri Das Man működésével állítja párhuzamba, amelyet Hartmann is vizsgálat tárgyává tesz, aki e vonatkozásban azt teszi világossá, hogy nem a valóságos szellem adekvát kifejezője, hiszen a »vox populi vox dei« tétel nem tehető általánossá.²⁴ Brandenstein számára ebben az értelemben a közösségi szellem közönséges mivolta, személytelensége, rágalmozó, fecsegő, pletykáló jellege működik, s mint ilyen igen kétes értékű hatalom. És kétes értékű hatalomként értékromboló jellegű, hiszen „[...] alig fonta az elismerés koszorúját, máris irigy, sanda szemmel gyanúsít, rágalmoz, megfúr. Minden valamiképpen kiemelkedő személyiséget a maga személytelenségébe iparkodik lerántani.”²⁵ A közösségi szellem effajta ambivalenciáját N. Hartmannra utalva elemzi.

A személyes és a ráépülő közösségi szellem hozza létre hatásaival a *tárgyi szellemet*, amely „[...] egy cselekedetben, gondolatban, műalkotásban, tárgyi intézményben megnyilvánuló szellemiség”.²⁶ (N. Hartmann ezt tárgyasított szellemnek nevezi, mert nála a tárgyi szellem az élő közösség.) És ezzel már újra visszacsatol a lelki struktúrájánál is elemzett három életághoz, a tárgyi szellem elágazásaihoz: a gyakorlati, az elméleti és a művészi vonatkozásokhoz.²⁷

A *szellemi élettér* fogalmának bevezetésekor az alanyi szellem tudatán kívüli tárgyi hatásainak olyan térbeliségéről beszél, amely mint

²³ I. m. 191. o.

²⁴ Lásd N. Hartmann: „Nézeteim rendszeres kifejtése”, in: *Lélelméleti vizsgálódások*, Gondolat Kiadó, Budapest 1972, 92. o.

²⁵ EM III. 192. o.

²⁶ I. m. 203. o.

²⁷ Mindezek részletes elemzése megtörténik a korábban megjelenő *Bölcséleti alapvetés* c. művében (1935, németül I. és III. kötet 1926—27-ben, II. kötet 1930-ban). Az antropológiájában e problémákra igen kevés terepet szán, amely együtt jár a trivialitások halmozásával és a didaktikus stílus elburjánzásával. Mindezek nyilvánvalóan a jobb közérthetőség kedvéért is történnék, hiszen Brandenstein tudományos munkáinak nyelvezete köztudottan többnyire igen nehezen érthető.

közvetítő közeg jelenik meg. „Az ember alanyi szelleme a térben élő emberben működik és tárgyi szelleme mindig valamely léttérben bontakozik ki. Ez az léttér az embernek mind alanyi, mind tárgyi szellemét, egész valóját és hatásait, tevékenységét befolyásolja.”²⁸ Ez elsősorban természeti-földrajzi vonatkozásokat jelent, de azok hatását, kulturális, tárgyi vonatkozásait tekintve válik igazából jelentőssé. Hiszen: „Tárgyi hatásait az alanyi szellem saját tudatán kívül csupán az anyagban, a szellemi hatásoknak ebben a közvetítő közegében tudja létrehozni. Az anyag így a tárgyi szellem általános hordozója: és mivel az anyag téres, vele és rajta a tárgyi szellem térben jelenik meg, bár önmagában – pl. gondolat tartalom, a zenei hangkép – korántsem mindig téres jellegű; viszont nem is feltétlenül téretlen, hiszen magában a térességben is van szellemi jelentés.”²⁹ A szellemi léttér, a tér, idő, s a benne működő lélek – annak minden eddig elemzett tereumával együtt – jelenti az emberi teljességet.

4. b) Ember és természet

Ember és természet kapcsolatának vizsgálatakor felveszi a *világ* fogalmát úgy, mint egy erőteret és a benne működő rendet, amely alapja, háttere a benne létező és működő szellemnek, a személyes, individuális és a közösségi szellemnek. Mint az eddigiekből is nyilvánvaló, nem pusztán fizikai-mechanikai erőről és geometriai térről, hanem az általában vett dinamikáról, és sajátos felépítettségű, határozott rangsorban létező világréndről van szó. A világréndben az ember mint a természet része új világot teremt, mondhatnánk, saját lényére formálja, mind belsőleg, mind külsőleg, a kultúrában. De sem a kultúra, sem a természet nem tudja behatárolni az a „csodát”, amit az ember mint mikrokozmosz jelent.

²⁸ EM III. 243. o.

²⁹ l. m. 243. o.

4. c) Ember és Isten

Kapcsolatuk értelmezése megoldja a rejtélyt. Brandenstein az emberből mint közösségi lényből kiindulva a magányosság, a hiány, a semmi (amelyet újabb értelemben használ), az okságelv dimenzióiban gondolja át a titok nyitját. Mindennapi léteben, közösségi viszonyainak megélése közepette döbben rá szükségképpen az ember a világban-való létének hiányosságára és végtelen magányosságára. Ekkor keresi azt az erőt, amely megszünteti a hiányt. A teljes tudatban tudja érvényesíteni saját többdimenziós erejét a világgal szemben. Azonban a konkrét emberi szituációkban sok fizikai akadály csökkenti mindezt, s rádöbben evilágbeli esendőségére és függő helyzetére. E helyzetben talál rá az Abszolútumra, Istenre, amelyben a legbensőségesebb közösségi élményt éli meg. Ez a végtelen függőség „[...] önállósága mellett is teljesen megköti: és ez a kötöttség, bár sokszor nehéznek és fájdalmasnak tűnik, lényegében mégis édes, végtelenül megnyugtató; ez ad az embernek szilárd, biztos támaszkodási pontot a semmiben”.³⁰

Kérdés, hogy ez a semmi hogyan értelmezhető az eddigiekhez képest? Mit jelentenek azok a kijelentések, hogy „semmiben való lebegés”, vagy „esendő semmiség” az ember? Valójában itt úgy tűnik, többnyire a magány szituációjában érzi az ember a kötődést és kötöttségnélküliséget, ami egyben azt is jelenti, hogy már nincsenek határozott kapcsolódások.

Végső esendőségében, bármily tudatos, szabad szellemi lény, vágyik valami abszolút biztosra, arra, hogy a magány feloldódjon végképp magánynélküliségbe, egy olyan közvetlen élményre, amely az Abszolútummal való élmény, az Istenélmény. „[...] de maga az Istenélmény, az Istentől való betöltöttség nem természetes állapota a léleknek, mert csakis Istentől eredhet, aki pedig a lélek s az egész világ természete fölött van. Isten közvetlen átélése, »bírása« »látása« tehát a lélek természetes vágya, de a tényleges élmény a lélek természetfölötti állapota”.³¹

³⁰ l. m. 386. o.

³¹ l. m. 388. o.

RESÜMEE

Béla Brandenstein was one of the most dominant character of the Hungarian philosophical public life -from the middle of the 1920's till his emigration in 1945. He was not only a University professor, head the Department of Philosophy in Budapest but also the leader of several professional associations/ Association of Philosophers; Hungarian Psychological Society; Collection of Aesthetics/.

In his works there are some areas which are easily separable: study of the philosophical system, philosophical anthropology, the history of the philosophy, the philosophy of ethics- and the art. Moreover, he published several studies in which the main focus is on the theory of the causality, the Absolutum, the present and past of philosophy the understanding of the philosophical relevance of modern natural science, questions of the society and religious theory but also practical ideas, problems of education. In his emigration he taught at the university of Saarbrücken until his death. He published some of his works in German, too.

Mostly the influence of Aristotle, St. August, Hegel, Bolzano, Husserl, the contemporary neo-scholastics and its Hungarian doyen, Ákos Pauler can be perceived in his work. /Establishment of philosophical theory Budapest, 1935; Grundlegung der Philosophie vol.1 and 3 Halle 1926—27 and vol. 16 München 1965-1970/. His monography on Kierkegaard/

Budapest, 1934/ and on Nietzsche/ Budapest, 1942/ are outstanding among his works on the history of philosophy .

Scheler, Plessner, N.Hartmann and the Hungarian Lenhossek had an influence on his philosophical human studies. His philosophical anthropology which is almost 2000 pages (Men in the Universe I-III. Budapest 1936—37) consists of four main parts :

1. The first part is the biological and philosophical description of the human body based on the knowledge of the contemporary scientific achievement, and also about the historical formation and development of the human, the description of the rise of the human above the animals. He is arguing with several ideas but eventually the idea of evolution became acceptable for him. He declares, that the human in its body derives from the animal. He makes it consistent with the idea of how the intellectuality, the so called complete consciousness and the human intellectual created by the Absolutum can act together as the creator of the arts .

2. Talking about the human culture he analyses the differences between the creations made by the man and the nature, he also mentions the practical or everyday as well as the academic, scientific and artistic interpretation and operation of the three »lifeline«. He analyses the regularity of culture, the different layers of the human society, the certain cultural

circles, as well as ethics as the general physiology, as a practice which comprehends all the human activities, the language as the unit that combines all three lifelines.

3. On analysing the human soul he elicits such fundamental ideas as the person, « the complete consciousness », the instinct as such part of the structure of the activities for the human as acting, willingness, theoretical activity / perception, thinking / creative activity and emotions, desire, willingness, dream etc. those dyna-

misms which are correlated to each other.

4. He places the microcosm in the macrocosm, in other words he examines the place of the human in the world, the peculiarities of the human spirit, its relationship with the nature, with the Absolutum, with God.

Brandenstein with a closed philosophical foundation, rich philosophical, anthropological and with different natural scientific background information gives an outstanding and detailed systematic analysis of human micro- ad macro world.

DOKUMENTUM

DIOGENÉSZ LAERTIOSZ: PLATÓN*

1. Az athéni Platón, Arisztón és Periktioné – vagy Pótóné – fia. Periktioné a származását Szolónra¹ vezette vissza. Szolón fivére ugyanis Drópidész, aki Kritiasz apja, Kritiasz Kallaiszkhroszé, ennek fia Kritiasz² (aki a harminc zsarnok egyike volt), és Glaukón, aki Kharmidész és Periktioné apja. Periktioné Arisztóntól született fia Platón, a hatodik generáció Szolóntól számítva. Szolón pedig Néleusz³ és Poszeidónig⁴ vezette vissza származását. Azt is mondják, hogy Platón apja Kodroszig,⁵ Melanthosz fiáig vezette vissza eredetét. Ők Thraszübulosz elbeszélése szerint Poszeidóntól származtak.

* A fordítás az alábbi kiadások alapján készült: Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, with an English Translation by R. D. Hicks, M. A. I. The Loeb Classical Library, London, William Heinemann, New York, G. P. Putnam's Sons, 1925.; Diogenis Laertii *Vitae philosophorum*, Libri I–X. Edidit Miroslav Marcovich. Stuttgart – Lipcse, Teubner, 1999.

¹ Szolón athéni államférfi, törvényhozó, a hét görög bölcset egyike. I. e. 640 körül született, hírnevét Szalamisz szigetének visszafoglalásával alapozta meg 604-ben.

² Kritiasz Gorgiasz és Szókratész tanítványa, Athén leggazdagabb és legműveltebb férfiainak egyike, szofista filozófus, a harminc zsarnok vezetője. Platón nagybátyja, egyik dialógusának címszereplője.

³ Néleusz: Poszeidón fia.

⁴ Poszeidón: a görög mitológiában Zeusz és Hádész fivére, az összes tengerek, vizek és a földrengés istene.

⁵ Kodrosz a püloszi Néleusz fiának, Melanthosznak a fia, attikai király.

2. Mint Szpeuszipposz⁶ a *Platón halotti tora* című írásában, valamint Klearkhosz *Platón dicsőítő beszéde* című művében, és Anaxilaidész *A filozófusokról* című műve második könyvében említi, az a hír járta az athéniak között, hogy Arisztón erőszakkal akarta magáévá tenni Periktionét, aki nagyon szép volt, de nem járt sikerrel, mert megjelent előtte Apollón. Így felhagyott az erőszakoskodással, és tiszteletben tartotta a házasság tisztaságát egészen a gyermek megszületéséig.

Apollodórosz a *Krónikában* azt mondja, Platón a 88. olümpiász Thargélion hónapjának hetedik napján született, ugyanazon a napon, amely a délosziak szerint Apollón születésnapja. A 108. olümpiász első esztendejében, életének nyolcvanegyedik évében halt meg, Hermipposz szerint egy esküvői lakomán.

3. Neanthész ellenben azt állítja, hogy nyolcvannégy évesen halt meg. Így hat évvel volt fiatalabb Iszokratésznál; ő ugyanis Lüszimakhosz arkhónsága idején született, Platón pedig Ameiniasz arkhónsága idején, Periklész halála évében. Platón a Kollüteusz démosz tagja volt, mint Antileón említi *Khronológiája* második könyvében. Némelyek szerint Aigina szigetén született – Thalész fiának, Pheidiadésznek a házában, ahogy Favorinus írja a *Tarka történetekben* –, az apját ugyanis társaival együtt odaküldték telepesnek, ám visszatért Athénba, mivel az aiginaiakat megsegítő spártaiak elűzték őket. Athénodórosz mondja a *Séták* című művének nyolcadik könyvében, hogy Platón karvezető is volt Athénban, amikor Dión állta a költségeket.

4. Fivére Adeimantosz volt és Glaukón, nővére Pótóné, Szpeuszipposz anyja.

Grammatikát Dionüsziosznál tanult, akiről megemlékezik *Szerelmes ifjak*⁷ című művében. Testét az argoszi birkózó, Arisztón edzette. Ez nevezte el őt Platónnak erős testalkata miatt; eredetileg ugyanis Arisztoklésznek hívták ugyanilyen nevű nagyapja után, mint Alexandrosz mondja a *Diadokhai (Utódlások)* című művében. Mások szerint szélesen hömpölygő stílusa miatt nevezték így, vagy – mint Neanthész

⁶ Szpeuszipposz: Eurümedónnak és Platón egyik nővérének, Pótónének a fia. Iszokratész tanítványa volt, elkísérte Platónt harmadik szicíliai útjára, Platón halála után ő lett az Akadémia feje.

⁷ Apokrif mű. Magyar fordítását lásd Platón: *Apokrif dialógusok*, Atlantisz, 2005.

állítja – azért, mert széles homloka volt. Némelyek azt mondják – így Dikaiarkhosz is az *Életrajzok* első könyvében –, hogy birkózóként részt vett az iszthmoszi játékokon.

5. Mondják, hogy foglalkozott festészettel és versírással is; először dithüramboszokat, majd dalokat és tragédiákat írt. Az a hír járja, hogy a hangja gyöngye volt, mint az athéni Timotheosz említi az *Életrajzokban*. Egy történet szerint Szókratész egyszer álmot látott: egy hattyúfióka ült a térdén, amely azonnal szárnyat bontott, és édesen énekelve elröppent. Másnap mutatták be neki Platónt, és Szókratész kijelentette, hogy ő volt az álombeli hattyú.

Először az Akadémián kezdett el filozófiával foglalkozni, azután egy kolónoszi kertben, Hérakleitosz követőjeként, mint Alexandrosz mondja *Diadokhai (Utódlások)* című művében. Szándékában állt részt venni egy tragédiaversenyen, ám utóbb Szókratészra hallgatva elégette költeményeit Dionüsziosz színháza előtt, mondván:

*Héphaisztosz, gyere, kér tőled Platón is valamit még.*⁸

6. Azt mondják, hogy ettől kezdve – azaz húszéves korától – Szókratész tanítványa lett. Ennek halála után a Hérakleitosz követő Kratüloszhoz csatlakozott, valamint Hermogenészhez, aki Parmenidész filozófiájával foglalkozott. Hermodórosz azt mondja, huszonnyolc éves korában Eukleidészhez vonult vissza Megarába, más Szókratész-tanítványokkal együtt. Ezután Kürénébe ment a matematikus Theodóroszhoz, és onnan Itáliába a püthagoreus Philolaoszhoz és Eurütoszhoz. Innen Egyiptomba utazott a papokhoz. Mondják, hogy Euripidész is vele tartott, aki ott megbetegedett. A papok szabadították meg bajától tengervíz-kúrával, amiért valahol mondja is:

A tenger lemossa az emberek minden baját.⁹

⁸ Homérosz *Illász* 18. 392.

⁹ Iphigeneia: A tenger mos le minden földi vétkeket. (Ford. Devecseri Gábor.) Euripidész: *Iphigeneia a tauroszok között*, 1193.

7. Homérosz is azt állítja¹⁰, hogy az egyiptomiak valamennyien értenek a gyógyításhoz. Platón elhatározta, hogy találkozik a mágu-sokkal is, de az ázsiai háborúk megakadályozták ebben. Visszatérvén Athénba az Akadémián élt és tanított. Ez egy erdős, városkörnyéki gümnaszion volt, amely egy bizonyos Hekadémosz nevű héroszról kapta a nevét, ahogy azt Eupolisz is mondja a *Kötelességmulasztókban*:

Hekadémosz istennek árnyékos sétányán.

Továbbá Platónról szólva Timón is mondja:

*Mindenki között Platisztakosz a vezető, de ő
Édesen beszélő szónok, tücskökhöz hasonló hangú,
Akik Hekadémosz fáján letelepedve kedves hangon ciripelnek.*¹¹

8. Korábban ugyanis Hekadémiának hívták, epszilonnal ejtve a szót. A filozófus és Iszokratész barátok voltak. Praxiphanész azt írja róluk, hogy a költőkről beszélgetve időztek Platón városon kívüli birtokán. Arisztozenosz említi, hogy három hadjáratban vett részt: először Tanagránál, másodszer Korinthosznál, harmadszor pedig Délionnál, ahol ki is tüntette magát. Hérakleitoszi és püthagoreus gondolatokat elegyített a szókratikus tanításokkal. Az érzékelhető dolgokra vonatkozóan ugyanis Hérakleitosz, az ésszel felfoghatóakra vonatkozóan Püthagorasz, az államot tekintve pedig Szókratész tanításait vette át.

9. Néhányan azt állítják – köztük Szatürosz is –, hogy megüzente Diónnak Szicíliába: vásároljon három püthagoreus könyvet Philola-

¹⁰ ... amit Polüdamna adott, felesége

Thónnak, egyiptomi nő, hol a termő föld az ilyenben
Legdúsabb: sok a hasznos fű ott és sok a gyilkos,
És aki ott él, mind bölcs orvos a földilakók közt,
Mert az egész nép Paiéontól származik ottan.

Homérosz: *Od.* IV. 231. Ford. Devecseri Gábor.

¹¹ Mindnyájunkat vezeti a Platisztakosz, ám ő édesbeszédű
szónok, tücskök módjára daloló, akik a Hekadémosz
fáin ülnek, liliumhangon ciripelnek.

Phleiuszi Timón: *Szilloi* 30 fr. (ford.: Steiger Kornél.)

osztól 100 mináért. Jólétét ugyanis, mint mondják, a Dionüsziosztól kapott több mint 80 talantonnak köszönhette, ahogy azt Onétór is állítja a *Meggazdagodhat-e a bölcs?* című írásában. Alkinosz azt állítja az Amüntasznak ajánlott műveiben (melyekből egyébként négy volt), hogy sokban adósa a komédiáíró Epikharmosznak is, akitől nagyon sok gondolatot kölcsönzött. Első könyvében Alkimosz a következőket mondja:

„Bizonyos, hogy Platón sokat felhasznált Epikharmosz írásaiból. Vizsgáljuk csak meg.

10. Platón azt mondja, hogy az érzékelés tárgya az, ami soha nem marad meg ugyanazon állapotban sem minőség, sem mennyiség tekintetében, hanem folyton áramlik és változik. Amint ezekből a dolgokból valaki elvenné a számot, egyikük se lenne sem egyenlő, sem valami, sem valamekkora, sem valamilyen. Ezek a dolgok ugyanis folyton változásban vannak, de soha nincs létezésük. Az ésszel felfogható az, amiből semmi nem pusztul el és semmi sem járul hozzá. Ez pedig az örökkévaló dolgoknak a természete, amelyek mindig ugyanazok és mindig változatlanok.

És bizony Epikharmosz is világosan beszél az érzékelés tárgyairól és az ésszel felfogható dolgokról:

A. Az istenek mindig is jelen voltak és sohasem volt bennük fogyatékoság,

ezek a dolgok mindig ugyanolyanok és mindig ugyanolyan módon állnak fenn.

B. Ám azt is mondják, hogy az istenek közül a Khaosz született elsőként.

A. De hát hogyan? Nem volt semmi, amiből vagy amibe elsőként jöhetett volna.

B. Nem jött létre elsőként semmi?

11. A. Zeuszra mondom, másodikként sem. Azok a dolgok, amelyekről most beszélgetünk, mindig léteztek...

A. Ha valaki a számoló kavicsokhoz hozzátesz akár páros, akár — ha úgy tetszik neked — páratlan számú kavicsot, vagy a már meglévőből el akar venni, gondolod, hogy ugyanannyi marad?

B. Szerintem bizony nem.

A. Sem pedig akkor, ha valaki egykönyöknyi hosszúsághoz valamennyit hozzáad, vagy elvesz belőle, nem marad meg az eredeti hossz.

B. Bizonyára nem.

A. Így tekintsd most az embereket is. Az egyik növekszik, a másik pedig fogy; változásban van minden mindenkor. Ami természettől fogva változó, sohasem marad ugyanaz, másnak kell lennie mindig. Én és te is mások voltunk tegnap és mások most is, máskor megint mások leszünk, és sohasem maradunk ugyanazok e szerint az érv szerint.

12. Alkimosz még ezt is mondja: azt mondják a bölcsek, hogy bizonyos dolgokról a lélek a testen keresztül szerez tudomást, például a láthatóakról és hallhatóakról, a többit pedig a lélek magától, gondolkodás útján fogja fel a test segítségével nélkül. Amiért is a létezők közül egyesek érzékelhetők, mások pedig ésszel felfoghatók. Ezért mondta Plátón, hogy ha meg akarjuk ismerni a mindenség alapelveit, akkor először az olyan ideákat kell meghatározni önmagukban, amilyen a hasonlóság, egység és sokaság, nagyság, nyugalom és mozgás.

13. Másodjára pedig magát a szépet, jót, igazságot és az efféléket. Harmadjára meg kell ismernünk a relatív ideákat, amilyen például a tudomány, vagy a nagyság vagy a hatalom (figyelembe véve azt, hogy világunk dolgai ugyanazokat a neveket viselik, mint az ideák, mivel részesednek az ideákban; úgy értem, hogy például azok a dolgok igazságosak, amelyek részesednek az igazságos ideájában, és azok a dolgok szépek, amelyek részesednek a szép ideájában). Minden egyes idea örökkévaló, gondolati úton megragadható, továbbá változatlan.

Azért mondja Plátón, hogy a természetben az ideák mintaképekként állnak, a többi dolog pedig ezek hasonmásainak tűnik.

Epikharosz pedig így beszél a jóról és az ideákról:

14.A. Létezik olyan, hogy fuvolázás?

B. Nagyon is.

A. Az ember tehát fuvolázás?

B. Semmiképpen sem.

A. Vizsgáljuk csak meg, hogy mi a fuvolajátékos? Szerinted ki az? Ember vagy nem?

B. Nagyon is az.

A. Nem gondolod, hogy így áll a dolog a jót illetően is? A jó ugyanis olyan dolog, ami magában létezik: ha valaki megismeri és megtanulja, máris jóvá válik. Mint ahogy például a fuvolajátékos megtanulván a fuvolázást, a táncos a táncot, a kosárfonó a kosárfonást, vagy hasonlóképpen bármit, amit csak akarsz, az nem ember és mesterség lesz, hanem mesterember.

15. Platón az ideákról szóló elméletében azt mondja,¹² ha van emlékezet, az ideák jelen kell legyenek a dolgokban, mivel az emlékezet olyasmire vonatkozik, ami nyugalomban van és megmarad. De az ideákon kívül nincs semmi állandó. Hogyan maradhatnak életben az állatok – kérdezi Platón –, hacsak úgy nem, hogy megértik az ideákat, és természetes értelemmel rendelkeznek erre vonatkozóan. Bizonyára emlékeznek a hasonlóságra és a táplálékra, arra, hogy mi az, ami megfelel nekik. Ez megmagyarázza, hogy miért van minden élőlénynek veleszületett képessége a hasonlóság tudására, amiért is a saját fajtájukból valókat felismerik.

Hogy is mondja Epikharosz?

16. Eumaios, a bölcsesség nem egyetlenegyre vonatkozik, hanem mindaz, ami csak él, az mind szintén birtokolja a tudást. Ha ugyanis állhatatosan meg akarod ismerni a baromfiak közül a tyúkokat, ezek nem szülnék élő fiókákat, hanem kotlás közben adnak nekik életet. Ezt a bölcsességet egyedül a természet ismeri, ugyanis magamagától tanulta meg.

És ismét:

Semmi csodálatos nincs abban, hogy mi így beszélünk, és örömet lelünk saját magunkban, és úgy véljük, hogy nemes születésűek vagyunk. A kutya ugyanis a kutya számára tűnik a legszebbnek, az

¹² *Phaid.* 96b: „És vajon a vér—e az, amivel gondolkodunk, vagy a levegő, vagy a tűz, vagy ezek közül egyik sem, hanem az agyvelőtől kapjuk az érzékeléseket, a hallást, látást és a szaglást, s ezekből keletkezik az emlékezés és a vélekedés, az emlékezésből és a vélekedésből pedig, amikor megállapodnak, ugyanígy keletkezik a tudomány.” (Ford. Kerényi Grácia.)

ökör az ökörnek, a számár a számárnak, a disznó pedig bizonyára a disznónak.

17. Ilyesmiket és ehhez hasonlóakat fejteget Alkimosz négy könyvön keresztül, bemutatva, miként volt Epikharmosz Platón hasznára. Epikharmosz maga tudatában volt bölcsességének; ez látható azokból a sorokból, amelyekben az öt utánzóknak jósol:

»Én pedig úgy gondolom — amikor ugyanis gondolok valamit, azt biztosan tudom —, hogy egyszer ezek a szavaim még emlékezetesek lesznek. Valaki felfedezi majd őket, és kivetkőztetvén őket a metrumból, amelyet most viselnek, szép szólamokkal ékesített bíborköpenyt ad rájuk.«

18. Úgy tűnik, hogy Platón volt az első, aki a mimográfus Szóphrón addig mellőzött könyveit magával hozta Athénba; szereplői jellemvonásait is az ő stílusa szerint alakította; Szóphrón könyveit mindenestre a párnája alatt találták meg.

Háromszor hajózott el Szicíliaba, először, hogy megnézzze a szigetet és a tűzhányó kráterét, ekkor Dionüsziosz, Hermokratész fia, aki az idő tájt türannosz volt, kényszerítette, hogy találkozzon vele. Platón beszélgetést folytatott vele a türanniszról; azt állította, hogy az erősebbnek önmagában nincs haszna, hacsak nem bizonyul erényesnek is. Dionüszioszt magára haragította, aki neheztelve így szólt: „A beszéded olyan, mint egy öregemberé.” Mire Platón: „A tied meg mint egy türannoszé.”

19. A türannosz ezért első haragjában meg akarta ölni őt; később azonban, miután Dión és Arisztomenész eltérítette őt ettől a szándéktól, ezt nem tette meg, hanem átadta Platont a lakedaimóni Pollisznak — aki épp akkor érkezett követségbe —, hogy adja el. Pollisz el is vitte Aiginára, hogy eladja rabszolgának. Akkor Kharmandrosz, Kharmandridész fia törvény elé idézte Platont, halálbüntetést kérve rá egy, az aiginaiaknál érvényben levő törvény szerint, mely kimondta, hogy a szigetre lépő első athénit tárgyalás nélkül ki kell végezni. Maga Kharmandrosz volt a törvény megalkotója, ahogy azt Favorinus mondja a *Tarka történetek* c. művében. Miután azonban valaki felvetette — igaz, csak tréfából —, hogy filozófus az, aki a szigetre lépett, felmentették. Néhányan azonban úgy mondják, hogy a népgyűlés elé vezették, és szigorú őrizetben tartották, hogy semmiképpen ne beszélhessen, de ő készségesen kívárta az eseményeket. Azok pedig nem a kivégzés mellett

döntöttek, hanem úgy határoztak, hogy állami árverésre bocsátják Platónt, olyan módon, ahogy a hadifoglyokat szokás.

20. Kiváltani a véletlenül épp ott tartózkodó kürénéi Annikerisz váltotta ki, hús, mások szerint pedig harminc mináért, és hazaküldte Athénba a barátaihoz, akik azonnal visszaküldték neki a pénzt; Annikerisz azonban visszautasította azt, mondván, hogy nem egyedül az athéniak méltók arra, hogy Platónról gondoskodjanak. Mások szerint Dión küldte a pénzt, de Annikerisz nem fogadta el, hanem vett egy kertecskét Platónnak az Akadémián. Mindenesetre az a hír járja, hogy Polliszt Khabrisz legyőzte, és azután Helikénél a tengerbe dobatta, mert az istenek megharagudtak Polliszra a bölcs miatt – ahogy azt Favorinus mondja a *Memorabilia* első könyvében.

21. Dionüsziosz azonban nem nyughatott. Értesülvén a történetekről, üzent Platónnak, hogy ne terjessen rosszat róla; mire Platón azt válaszolta, hogy nincs neki annyi vesztegetni való ideje, hogy Dionüszioszt emlegesse.

Másodszorra az ifjabb Dionüszioszhoz érkezett, földet és embereket kérvén tőle, hogy államát megvalósíthassa. Bár Dionüsziosz ígéretet tett neki, ezt mégsem váltotta be. Néhányan azt mondják, hogy Platón veszélyben is forgott, mivel úgy tűnt, hogy rábeszéli Diónt és Theodotoszt, hogy szabadítsák fel a szigetet. Ekkor a püthagoreus Arkhüasz is írt levelet Dionüsziosznak, hogy bocsásson meg neki, és épségben juttassa vissza Athénba.

A levél pedig a következő volt:

„Arkhüasz jó egészséget kíván Dionüsziosznak.

22. Mi mindnyájan, Platón barátaként, elküldtük hozzád Lamiszkoszt és Phótidaszt, hogy visszahozzák a férfit a veled létrejött egyezségünk alapján. Helyesen tennéd, ha emlékeznél arra a buzgalomra, amellyel sürgéttél minket, hogy biztosítsuk Platón Szicíliaba jövetelét és fáradságot nem kímélve, buzdítsuk őt magát is, és gondoskodjunk a többi dologról is, a biztonságos it- tartózkodásáról és elmeneteléről. Emlékezz arra is, hogy nagyra értékelted eljövetelét és attól az időtől fogva többre tartottad őt, mint akárkit a körülötted lévőek közül. Még ha valami bántót követett is el, akkor is emberségesen kell eljárnod és ki kell adnod nekünk őt sértetlenül. Ha így teszel, az igazságot szolgálod, és nekünk is kedvünkben jársz.”

23. Harmadszor azért ment Sziciliára, hogy kibékítse Diónt Dionüsziosszal. Mivel ez nem sikerült, dolgavégezetlenül tért vissza hazájába. Ott nem foglalkozott politikával, jóllehet műveiből kitűnik, hogy politikai érdeklődésű volt. Ennek oka az volt, hogy a nép már más államformákat szokott meg. Pamphilé azt mondja az *Emlékiratok* 25. könyvében, hogy amikor az arkádiaiak és a thébaiak megalapították Megalopoliszt, Platónért kérték fel törvényhozónak. Ő azonban, értesülvén arról, hogy ezek ellenzik a javak egyenlő birtoklását, nem utazott el. Az a hír járja, hogy szót emelt a halál elől menekülő Khabriasz sztratégosz érdekében, pedig a városbeliek közül senki sem akarta ezt megtenni.

24. Éppen az Akropoliszra tartott Khabriasszal, amikor szembetalálkozott Króbülosszal, a hivatásos feljelentővel, aki így szólt hozzá: „Idejössz, hogy másoknak érdekében szót emelj? Nem tudod, hogy rád is Szókratész bürokpohara vár?” Mire Platón: „Ahogy valaha a haza érdekében katonáskodtam, magamra vállalva a veszélyeket, úgy most kötelességből teszem ezt egy barátért.”

Elsőként vezette be a kérdés-felelet formájában történő érvelést, amint azt Favorinus állítja a *Tarka történetek* nyolcadik könyvében. Ő volt az első, aki a kutatás analitikus módszerét megmutatta a thaszoszi Leódamasznak. Ő nevezte meg elsőként a filozófiában az ellenlábásokat,¹³ az elemet, a dialektikát, a minőséget, a téglalap számot, a határoltak közül a síkot, mint a test felületét, valamint az isteni gondviselést.

25. Ugyancsak ő volt a filozófusok közül az első, aki vitatkozott Lüsziasszal, Kephalosz fiának a beszédéről, szó szerint előadva azt a *Phaidroszban*.¹⁴ Elsőként vizsgálta meg a grammatika sajátosságát. Ő volt az első, aki vitatkozott szinte mindegyik őt megelőző filozófussal; kérdéses azonban, hogy miért nem tesz említést Démokritoszról.

Küzikoszi Neanthész erről azt mondja, hogy amikor Olümpiába ment, az összes hellén figyelme felé fordult, és akkor találkozott Diónnal, aki hadat akart indítani Dionüsziosz ellen. Favorinus *Memora-*

¹³ Ellenlábások azok, akik a világ velünk ellentétes részén laknak.

¹⁴ *Phaidrosz* 230e—234c. Többnyire egyetértettek abban, hogy az értekezés Lüsziasztól származik, bár döntő bizonyíték nincs erre az álláspontra, de az ellenkezőjére sem. Lásd Taylor: *Platón*, 420. o.

biliájának első könyvében elmondja, hogy a perzsa Mithradatész szobrot állíttatott Platónnak az Akadémián és a következő feliratot vésette rá: „A perzsa Mithradatész, Orontobatész fia, a Múzsáknak ajánlja fel Platón szobrát, amelyet Szilanión készített.”

26. Hérakleidész azt állítja, hogy fiatalemberként olyan szerény és illedelmes volt, hogy sosem látták harsányan nevetni. Ennek ellenére a komédiaírók mégis kigúnyolták őt.

Theopomposz például így beszél róla a *Hédükharészben*.¹⁵

Az egy ugyanis nem egy, a kettő pedig aligha egy, ahogy Platón mondja.

Anaxandridész pedig a *Thészeuszban*¹⁶ mondja:

Akkor épp olajbogyókat rágcsált, csakúgy, mint Platón.

Timón¹⁷ pedig így készített szójátékot a nevével:

Így formálta meg (aneplassze) Platón, a megformált (peplasznama) csodák tudója

27. Alexisz mondja a *Meropiszban*.¹⁸

Épp jókor jöttél, mivel én bizony kétségek közepette¹⁹ sétálgatok fel és alá, miként Platón, de bölcsességre még nem leltem, hanem csak a lábaim fáradtak el.

És az *Ankülionban*.²⁰

¹⁵ Meineke, C. G. F.ii 796.

¹⁶ Comic. poet. ib. iii. 170.

¹⁷ Timón 19. fr. Ford. Steiger Kornél.

¹⁸ Ib.. iii. 451.

¹⁹ „kétségek közepette (aporumené)”: célzás Platón és Arisztotelész *aporé*matikus (aporía 'kétely, kiúttalanság') módszerére.

²⁰ Ib. iii. 382.

Olyasmiről beszélsz, amiről semmit sem tudsz; sétálgass fel-alá Platónnal, és meg fogod ismerni a lúgkövet és a hagymát.

Amphisz pedig az *Amphikratészb*an:²¹

Mi az a jó, amit te, ó, uram, meg akarsz találni ennek révén, azt még kevésbé tudom, mint a Platón-féle jót. – Csak figyelj.

28. Ugyanő a *Dexidémidészb*en.²²

Ó, Platón, semmi mást nem tudsz, csak egymagadban szomorkodni, csigamód felvont szemöldökkel.

Kratinosz is a *Csalárd módon elcserélt gyerekb*en:²³

- Nyilvánvalóan ember vagy, és lelked is van.
- Platón szerint legalábbis; én bizony nem tudom, de gyanítom, hogy van.

Alexisz az *Olümpiodóroszb*an.²⁴

- Halandó testem elsorvadt, halhatatlan lelkem eltávozott a levegőbe.
- Ez nem Platón tanítása?

És az *Élősködőb*en:²⁵

„vagy Platón módjára egymagában fecsegni”.

²¹ Középső komédiához tartozó költő, Meineke, iii. 302.

²² Meineke, C. G. F. iii. 305.

²³ Középső komédia költője, Meineke, C. G. F. iii. 378.

²⁴ Meineke, C. G. F. iii. 455.

²⁵ Ib. iii. 468.

Anaxilas²⁶ is kigúnyolta Platónt a *Botrülionban*, a *Kirkében* és a *Gazdag nőkben*.

29. Arisztipposz meg azt mondja *A régiek elpuhultságáról* című műve negyedik könyvében, hogy beleszeretett egy bizonyos Asztér nevű fiúba, akivel – valamint a fent említett Diónnal, sőt egyesek szerint Phaidrosszal is – együtt folytatott csillagászati tanulmányokat. Platón szerelme nyilvánvaló azokból az epigrammákból, amelyeket, mint mondják, Platón írt róluk:

„Csillagokat nézel én Asztérom, bárcsak égbolt lehetnék,
hogy sok szememmel nézzelek téged²⁷.”

és egy másik:

„Csillag, az élők közt te ragyogsz, mint hajnali csillag,
holtak közt meg az est csillagaként te virulsz”²⁸.

Aztán:

„Azelőtt hajnalcsillagként ragyogtál az élők közt,
most pedig miután meghaltál, esti csillagként világlasz a holtak birodalmában.”

30. Diónhoz pedig ezt írta:²⁹

„A Moirák osztályrészüln adták a könnyeket Hekabénak és a trójai nőknek már mikor megszülettek. Neked viszont, Dión,
a daimónok bőséges reményt jósolnak szép tettek nagyszerű végrehajtására.

²⁶ Középső komédia költője, Meineke, iii. 342–352.

²⁷ „Csillagokat nézel szép csillagom. Ég ha lehetnék,
két szemedet nézném, csillagom ezreivel.”

Görög költők antológiája, 380 o. (Ford. Szabó Lőrinc.) Az asztér szó görögül csillagot jelent.

²⁸ *Görög költők antológiája*, 381. o. (Ford. Franyó Zoltán.)

²⁹ Anth. Pal. vii. 99.

A tágterű haza polgárai közt dicső hírneved kél,
Ó Dión, akit én heves vággyal szeretek.”

31. Azt is mondják, hogy ez Szürakuszaiban föl is volt írva a sírjára.
De még azt is beszélük, hogy Alexisznek és Phaidrosznak is a szeretője
volt, ahogy az előbb említettem, ezt ily módon foglalta írásba:³⁰

„Most amikor semmi mást nem mondhatok, mint hogy Alexisz
szép, és amerre megfordul, mindenki őt nézi,
Lelkem, miért mutatod meg a kutyának a csontot?
Később aztán miért szomorítasz? Nem így vesztettük el Phaid-
roszt?”

Kapcsolatban állt még egy Arkheanassza nevű nővel is, akiről így írt:³¹

„Enyém a kolophóni Arkheanassza, a hetaira, akinek a ráncaim is
forró szerelem ül,
szerencsétlenek mindazok, akik találkoznak velem
tapasztalatlan ifjúként, micsoda szenvedélyre lobbantak.”

32. És itt egy másik epigramma, amelyet Agathónhoz írt:

„Míg Agathónt csókoltam, a lelkem ajkamon ült már,
lám, a szegény, már kész volt oda szállani át.”³²

És egy másik:

„Hozzád röppen az alma: ha meghallgatsz, nosza kapd el,
szüzi szerelmedet oszd meg velem, ez lesz a díj.
Ámde ha mást érzel netalán – vedd el csak azért is,
Lásd be, hogy ifjú napunk mily rövid életű már.”³³

³⁰ Anth. Pal. vii. 100.

³¹ Anth. Pal. vii. 217.

³² *Görög költők antológiája*, 380. o. (Ford. Franyó Zoltán.)

³³ *Görög költők antológiája*, 380. o. (Ford. Franyó Zoltán.)

És egy másik:

„Alma vagyok, szerető dob meg velem, ints csak igenlőn,
Xanthippé. Hamar elfonnyadozunk, te meg én.”³⁴

33. Azt is mondják, hogy irt egy epigrammát az elűzött
eretriaiakról:³⁵

„Euboiából származó eretriaiak vagyunk, közel Szuszához,
ó jaj, milyen messze a hazai földtől.”

És egy másik:³⁶

„Aphrodité így szólt a Múzsákhoz: lányok,
tiszteljétek Aphroditét vagy különben fölfegyverzem ellenetek
Erószot.

A Múzsák Aphroditéhoz: Ezt inkább Árésznek mondd,
Hozzánk nem repül ez a fiúcska.”

És megint egy másik:³⁷

„Egy férfi kincset találván otthagya a kötelét,
amikor aztán az, aki a kincset otthagya, nem találta ott, fölakasz-
totta magát a kötélre.”

34. Továbbá Molón, Platón ellensége lévén, ezt mondta: „Nem az a
csoda, hogy Dionüsziosz Korinthoszban van, hanem hogy Platón
Szicíliában.”

Úgy tűnik, hogy Xenophón sem viseltetett jóindulattal iránta.
Mindenesetre mintha csak egymással versengtek volna, hasonló

³⁴ Görög költők antológiája, 380. o. (Ford. Franyó Zoltán.)

³⁵ Anth. Pal. vii. 259.

³⁶ Anth. Pal. ix. 39.

³⁷ Anth. Pal. ix. 44.

műveket írtak: *Szümposzion*t, *Szókratész védőbeszédét*, etikai írásokat, – amikor pedig az egyik megírta az *Államot*, a másik erre a *Kürosz neveltetését*. Platón a *Törvényekben* koholmányának nevezi *Kürosz neveltetését*, ugyanis Kürosz nem olyan volt. Mindketten Szókratésznek állítanak emléket, egymást mégsem említik sehol sem, kivéve Xenophón Platón a *Memorabilia* harmadik könyvében.

35. Azt is mondják, hogy amikor Antiszthenész egyik írását készült fölolvasni, meghívta Platón. Platón kérdésére, hogy mit fog felolvasni, azt válaszolta, hogy az ellentmondás lehetetlenségéről írott művét. Mire Platón: „Hogy írhatasz ilyesmire?” Miután Platón kimutatta, hogy az érv önmagát cáfolja meg, Antiszthenész megírta Platón ellen szóló dialógusát, a *Szathónt*. Ettől fogva folytonosan ellenségeskedtek egymással.

Azt is mondják, hogy amikor Szókratész hallotta Platón a *Lüsziszt* felolvasni, így szólt: „Héraklészra! Milyen sok valótlan-ságot állít rólam ez az ifjú!” Nem kevés olyan dolgot írt ugyanis, amiket Szókratész soha nem mondott.

36. Platón ellenséges viszonyban volt Arisztipposzal is. Például a *Lélekről* című művében azzal hozza rossz hírbe, hogy nem volt jelen Szókratész halálakor, hanem Aiginában tartózkodott, nagyon is közel. Azt is mondják, hogy vetélkedett Aiszkhinésszel, amiért az kivívta Dionüsziosz megbecsülését. Miután Aiszkhinész megérkezett Dionüsziosz udvarába, Platón lenézte szegénysége miatt, de Arisztipposz támogatta. Azokról az érvekről pedig, amelyeket Kritón hoz fel a börtönben Szókratésznek a szökést tanácsolva, Idomeneusz azt állítja, hogy valójában Aiszkhinész érvei, Platón pedig Kritónnak tulajdonítja, mivel ellenséges viszonyban volt Aiszkhinésszel.

37. Saját magáról Platón egy művében sem tesz említést, kivéve a *Lélekről*³⁸ és a *Szókratész védőbeszédé*³⁹ című írásokat. Arisztotelész szerint Platón stílusa a költemény és a prózai mű között van. Favorinus mondja valahol, hogy amikor Platón felolvasta a *Lélekről* című dialógusát, egyedül Arisztotelész tartott ki, a többiek mind eltávoztak. Mások pedig azt állítják, hogy az opuszi Philipposz Platón *Törvények* című dialógusát

³⁸ *Phaid.* 59b.

³⁹ *Apol.* 34a.

lemásoltatta, amelyek viasztáblán voltak. Azt is beszélük, hogy Philiposz írta az *Epinomiszt*.

Euphorión és Panaitiosz azt állítják, hogy az *Állam* elejét többször megváltoztatta. Arisztoksenosz azt mondja, hogy az *Állam* majdnem teljesen benne van Prótagorasz *Ellentmondások* című művében.

38. Azt beszélük, hogy a *Phaidroszt* írta meg elsőnek, a témája ugyanis magán viseli az ifjúkor üdeségét. Dikaiarkhosz a mű stílusát közönségesnek tartja.

Mesélik, hogy amikor egyszer látott valakit kockázni, megfeddte az illetőt, aki azzal védekezett, hogy csak kicsiben játszik. Platón erre azt felelte: „Hanem a szokás, az nem kicsi.” Mikor megkérdezték, hogy lesznek-e majd róla olyan emlékiratok, mint elődeiről, azt válaszolta: „Először hírnevet kell szerezni, aztán majd sok lesz.”

Egy alkalommal, amikor Xenokratész fölkereste, Platón megkérte, korbácsolja meg a rabszolgáját, ő ugyanis nem volt erre képes felindult lelkiállapota miatt.

39. Azt is mondta egyik szolgájának: „Megkorbácsolnálak, ha nem volnék dühös.”

Egyszer, amikor lóra ült, azonnal le is szállt róla, mondván, hogy attól fél, még elfogná a lóháton ülők gögje.

A részegeseknek azt tanácsolta, hogy nézzenek tükörbe, ugyanis így vissza fognak riadni az ilyen rútságtól. Soha nem részegedett le: azt mondta, ez nem volna illendő, kivéve annak az istennek az ünnepein, aki a bort adta. Idegenkedett a sok alvástól. A *Törvényekben* ezt mondja: „Az alvó semmiféle hasznára nincs senkinek.”⁴⁰

Azt is mondta, hogy a hallható dolgok közül legkellemesebb az igazság, vagy, mások szerint: legkellemesebb az igazat mondani. Az igazságról a *Törvényekben* így beszél:

40. „Ó, idegen, az igazság szép és tartós. De úgy látszik, nem könnyű meggyőzni erről az embereket.”⁴¹

⁴⁰ *Törv.* 808b: „Mint a túl sok alvás a természetből fogva nem hasznos sem testünknek, sem lelkünknek, sem semmiféle teendőinknek. Amíg alszunk, nincs semmi értékünk, mintha csak halottak volnánk.” (Ford. Kövendi Dénes.)

⁴¹ *Törv.* 663e: „Az igazság szép és rendíthetetlen, barátom, de úgy látszik nem könnyű az embereket meggyőzni róla.” (Ford. Kövendi Dénes.)

Azt kívánta, hogy emlékezete fennmaradjon: akár barátai között, akár könyvekben. Néhányan úgy mondják, hogy ő maga elvonult a világtól.

Halála, amelynek körülményeiről már beszámoltunk,⁴² Philipposz uralkodásának 13. évében következett be, ahogy azt Favorinus is elbeszéli *Memorabiliájának* harmadik könyvében. Theopomposz azt állítja, hogy Philipposz is tisztelettel adózott neki. Mürónianosz elbeszéli a *Hasonlóságok* című könyvében, hogy Philón szállóigéket idéz Platón halálával kapcsolatban, arra vonatkozóan, hogy miképpen is halt meg.

41. Platón az Akadémián temették el, ahol a legtöbb időt töltötte filozofálással. Ezért nevezték az általa alapított iskolát akadémiai iskolának.

Mindenki részt vett a temetésén, és ott ismertették végakarátát, amely a következőképpen hangzik:

„Platón ezeket hagyja örökségül és így végrendelezik: a föld Iphisztiadéban, amellyel északon a Képhiszion szentélytől vezető út szomszédos, délen az Iphisztiadéban lévő Héraklész szentély, keleten a Phrearroibólszármazó Arkhesztratosz birtoka, nyugaton a Kholleidai-beli Philipposz földje, azt ne legyen szabad senkinek sem elajándékoznia, sem elcserélnie, hanem legyen a gyermek Adeimantoszé és álljon rendelkezésére.

42. És az Eireszidaiban lévő föld ugyancsak, amelyet Kallimakhosztól vettem meg, amellyel északon a mürrhinoszi Eurümedón szomszédos, délen a xüpetai Démosztratosz, keleten a mürrhinoszi Eurümedón földje, nyugaton Képhiszosz.

Háromminányi ezüst; ezüstpál, értéke 165 drakhma; ezüstpálka, 45 drakhma értékű; aranygyűrű és arany fülbevaló, a kettő együtt 4 drakhma és három obolosz értékű. Eukleidész, a kőfejtő tartozik nekem 3 minával. Artemiszt szabadon bocsátom. Örökül hagyom szolgálként Tükhönt, Biktaszt, Apollónidészt és Dionüszioszt.

43. A lajstromba vett bútorok, amelyekről Démétriosz rendelkezik másolattal. Nem tartozom senkinek semmivel. A végrendelet intézői: Leószthenész, Szpeuszipposz, Démétriosz, Hégiasz, Eurümedón, Kallimakhosz és Thraszipposz.”

⁴² A 2. fejezetben.

Tehát ekképpen végrendelkezett.

A következő epigrammák voltak felvésve a síremlékére. Elsőként⁴³:

„Itt nyugszik már az isteni Arisztoklész, aki a halandók közül kitűnt az önmérséklet és igazságosság erényében, ha bárki is megérdemli, hogy a bölcsessége miatt dicsérjék, akkor ő a leginkább; irigység nem jutott neki osztályrészül.”

44. Egy másik⁴⁴:

„A föld ölébe rejti Platónnak a testét,
De Arisztón fiának lelke halhatatlan helyet
Foglal el a boldogok között. Aki kiváló férfiú,
Még a távolból is tiszteli őt, mert ismerte az isteni életet.”

És egy másik, újabb keletű:⁴⁵

„Sas, ugyan miért szállsz e sir fölött? Mondd,
Talán bizony az istenek közül valakinek a csillag lakását őrzöd?
Platón Olümposzra repülő lelkének árnya vagyok,
Földi testét pedig Attika rejti.”

45. Saját epigrammánk így szól:⁴⁶

„Ha nem Phoibosz nemzette volna Platont Hellaszban,
Hogyan lett volna képes az emberek lelkét gyógyítani írásaival?
Ahogy Apollón fia, Aszklépiosz a testnek orvosa,
Akként Platón a halhatatlan léleké.”

És egy másik Platón halálára:⁴⁷

„Phoibosz nemzette a halandóknak Aszklépioszt és Platont,
Azért hogy egyikük a lelket, a másikuk a testet gyógyítsa,
A nászlakoma után a városba érkezett, amelyet

⁴³ Anth. Pal. vii. 60.

⁴⁴ Anth. Pal. vii. 61.

⁴⁵ Anth. Pal. vii. 62.

⁴⁶ Anth. Pal. vii. 108.

⁴⁷ Anth. Pal. vii. 109.

Valaha magának alapított és Zeusz földjén épített fel”.⁴⁸

Sírfeliratai tehát ezek.

46. Platón tanítványai voltak: az athéni Szpeuszipposz, a kalkhédóni Xenokratész, a sztageirai Arisztotelész, az opuszi Philipposz, a perinthoszi Hesztiaiosz, a szürakuszai Dión, a hérakleai Amüklosz, a szképszisi Erasztosz és Koriszkosz, a küzikoszi Timolaosz, a lampszakoszi Euaimón, az aineiai Peithón és Hérakleidész, az athéni Hippotahalész és Kallipposz, az amphipoliszi Démétriosz, a pontoszi Hérakleidész és sokan mások. Volt köztük két nő is, a mantineai Lasztheneia és a phleiuszi Axiothea, aki Dikaiarkhosz szerint férfiruhát viselt. Néhányan azt állítják, hogy Theophrasztosz is hallgatta Platónt. Khamaileón hozzáteszi még a szónok Hüperidészt és Lükurgoszt is, Polemón pedig ugyanezt mondja.

47. Szabinosz a thaszoszi Mnésisztratoszra hivatkozva azt állítja *Kritikai kérdések* című műve negyedik könyvében, hogy Démoszthenész is a tanítványa volt — és ez valószínű is.

Úgy gondolom,⁴⁹ hogy számodra, aki joggal vagy feltétlen híve Platónnak,⁵⁰ és minden más filozófus tanításainál jobban törekszel az övéire, föl kel, hogy vázoljam mind értekezéseinek természetét, mind dialógusainak rendjét és a rávezetésen alapuló eljárásának módszerét⁵¹

⁴⁸ Utalás arra, hogy Platón egy menyegzőn halt meg, valamint hogy Államát itt a földön nem tudta megvalósítani.

⁴⁹ Az itt kezdődő szöveg, amely a 66. fejezet végéig tart, egybefüggő értekezés. Ezt Diogenész egyszerűen átvehette egy számunkra ismeretlen szerzőtől. A platóni filozófiát bemutató értekezés címzettje, akit a szerző a bevezetésben megszólít, egy nő kell, hogy legyen, amint ez a két nőnemű participiumból (*hüparkhouszé* '[híve] vagy'; *zétouszé* 'törekszel') kiderül. Tartalma és stílusa alapján az értekezés a középső platonizmus (Kr. e. 1.–Kr. u. 2. század) máshonnan is ismert műfajának képviselője: bevezetés Platón filozófiájába.

⁵⁰ »Feltétlen híve Platónnak«: *philoplatón*, a *philoszophosz* mintájára képzett kifejezés, a Kr. e. 1. századtól fogva használatos.

⁵¹ A „rávezetésen alapuló eljárás”: *epagogé*, az a módszer, amelynek segítségével a részlegestől az egyetemesig jutunk el. A 20. sz. közepéig indukciónak fordították ezt a kifejezést, ám amit jelöl, nem azonos a Francis Bacon-féle

– mégpedig elemi szinten és nagy vonalakban, hogy életrajzának áttekintését kiegészítsem tanításának vázlatával. Hiszen – ahogy a mondás tartja – baglyot vinnék Athénba, ha mindezt részletekbe menően akarnám előadni neked.⁵²

48. Dialógusokat egyébként – mint mondják – az eleai Zénón írt elsőként, ám Arisztotelész *A költőkről* írott műve első könyvében azt állítja, hogy a sztúrai vagy teoszi Alexamenosz volt az első dialógus-szerző; Favorinus is ezt mondja a *Memorabiliában*. Én úgy gondolom, hogy mivel Platón vitte tökélyre ezt a formát, az elsőség méltán illeti meg őt, mind a kidolgozást, mind a feltalálást illetően. A dialógus kérdésekből és feleletekből álló, filozófiai vagy politikai témáról szóló mű, amely ábrázolja a szereplők jellemét és beszédmódjukat. A dialektika az érvelés művészete; az érvelés során a beszélgetők kérdései és feleletei segítségével megcáfolunk, vagy alátámasztunk bizonyos állításokat.

49. A platóni dialógusok két nagy típusa a bemutató (*hüiphégétikosz*) és a kutató (*zététikosz*). A bemutató típus két további fajtára, az elméleti (*theorématikosz*) és a gyakorlati (*praktikosz*) fajtára osztható. Az elméletit feloszthatjuk természetfilozófiai (*phüszikosz*) és logikai alfajokra, a gyakorlatit⁵³ pedig etikaira és politikaira. Magát a kutatásra vonatkozó dialógust két elsődleges típusra oszthatjuk, az egyik az elme gyakor-

indukciós eljárással: ez utóbbiban maga az eljárás konstruálja az egyetemes *fogalmat*, míg az epagogé segítségével csupán eljutunk az egyetemes *létezőhöz*, amely az eljárástól függetlenül létezik. Platón egyik fontos érvelési eszköze. Értekezésünk szerzője az 53–55. fejezetben fejtegeti bővebben, ahol arra tesz kísérletet, hogy az epagogét azonosítsa az arisztotelészi *epikheirématikus* (rétorikus és dialektikus) szillogizmus eljárásával. Végső soron tehát a platóni epagogé és az arisztotelészi szillogizmus közé tesz – logikai szempontból hibás módon – egyenlőségelet a szerző, s ez megfelel a középső platonizmus azon törekvésének, hogy a platóni és az arisztotelészi tanítást egyazon filozófiai doktrína két válfajaként mutassa be.

⁵² „Baglyot vinni Athénba” annyi, mint ’vizet hordani a tengerbe’. A rétorikus bók értelme: a címzett olyan jól ismeri a platóni filozófiát, hogy e rövid, emlékeztető bevezetõn túl nem szorul bővebb tanításra.

⁵³ Filozófiai terminusként a »gyakorlati« jelentése: »a társadalmi tevékenységgel kapcsolatos«. A gyakorlati filozófia fölösttása etikára és politikára Arisztoteléstõl származik.

latoztatásával kapcsolatos (*gümnasztikosz*), a másik a vitatkozó (*agónisztikosz*). A gyakorlással kapcsolatos felosztjuk bábáskodóra és kísérletezőre, a vitatkozót pedig bizonyító és cáfoló fajtára.

50. Jól tudom, hogy mások másképpen osztják fel a dialógusokat. Némelyek azt mondják ugyanis, hogy a dialógusok közül egyesek dramatikusak, mások elbeszélő jellegűek, megint mások keverték. Ám ezek a kategóriák inkább a tragédiára, mint a filozófiára illenek. Természetfilozófiai dialógus például a *Timaiosz*, logikai az *Államférfi*, a *Kratülosz*, a *Parmenidész* és *A szofista*. Etikai a *Szókratész védőbeszéde*, a *Kritón*, a *Phaidón*, a *Phaidrosz*, a *Szümposzion*, a *Menexenosz*, a *Kleitophón*, a levelek, a *Philéosz*, a *Hipparkhosz* és az *Anterasztai*.

51. Politikai az *Állam*, a *Törvények*, a *Minósz*, az *Epinomisz* és az *Atlantisz*.⁵⁴ A bábáskodó dialógusok közé tartozik a két *Alkibiadész*, a *Theagész*, a *Lüszisz* és a *Lakhész*. Kísérletező dialógus az *Euthüphrón*, a *Menón*, az *Ión*, a *Kharmidész* és a *Theaitétosz*. Bizonyító jellegű a *Prótagorasz*, cáfoló pedig az *Euthüdémosz*, a *Gorgiasz* és a két *Hippiasz*.

Ennyit tehát arról, hogy mi a dialógus és milyen fajtái vannak.

Mivel sokféle álláspont van, és némelyek azt mondják, hogy Platón dogmatikus volt, mások pedig, hogy nem, foglalkozzunk ezzel a kérdéssel. Dogmatikusnak lenni annyi, mint tantételeket (*dogma*) lefektetni, csakúgy, mint törvényhozónak lenni annyi, mint törvényeket hozni. A dogma kétfélet jelent: pusztá vélekedést és magát a véleményt.

52. A pusztá vélekedés egyszerű állítás, a vélemény pedig meggyőződés.⁵⁵ Ennek megfelelően Platón az értelemmel megragadható tárgyak esetében bizonyítást használ és cáfolja a hamis állítást, a bizonytalan dolgok esetében meg tartózkodik az ítéletalkotástól.

Tételeit négy szereplő: *Szókratész*, *Timaiosz*, az athéni idegen és az eleai vendég⁵⁶ fogalmazza meg. Ezek az idegenek nem Platón és *Parmenidész*, ahogy néhányan feltételezik, hanem névtelen, fiktív

⁵⁴ Azaz a *Kritiasz*.

⁵⁵ A megkülönböztetés sztoikus eredetű: a vélekedés (*doxaszesthai*) ellenőrizetlen képzetek alapján alakul ki a lélekben, a vélemény (tantétel, *dogma*) ellenben evidensen igaz.

⁵⁶ Az athéni idegen a *Törvények*, az eleai vendég *A szofista* és *Az államférfi* szereplője.

személyek. Amit Szókratész és Timaiosz ad elő, az is Platón tanítása. A megcáfolandó hamis vélemények illusztrálására lépteti föl Thraszümakhoszt, Kalliklést, Póloszt, Gorgiaszt, Prótagoraszt, továbbá Hippiaszt, Euthüdemoszt és másokat.

53. Bizonyítás céljára legtöbb esetben a rávezetést alkalmazza, de nem mindig azonos formában, hanem kétféleképpen. A rávezetés ugyanis olyan érv, amely bizonyos igaz esetekből a hasonló esetek igaz voltára következtet. Két fajtája van: az egyik az ellentmondás, a másik a közvetlen következmény révén bizonyít. Az ellentmondáson alapuló rávezetés esetén a kérdezett személy mindegyik válasza ellentmondásra vezet.⁵⁷ Például: Az én apám vagy más, mint a te apád, vagy ugyanaz. Ha a tiéd más, mint az én apám, akkor más lévén, mint apa, nem apa. Ha ugyanaz, mint az apám, akkor ugyanaz lévén ő az én apám is.

54. Továbbá: Ha az ember nem élőlény, akkor kő vagy fa. De nem kő vagy fa, hiszen eleven és magától mozog. Tehát élőlény. De ha élőlény, akkor – mivel a kutya és az ökör is élőlény – az ember élőlény létére kutya is és ökör is. Ilyen tehát az ellentmondáson és a szócsatán alapuló rávezetés, amely nem tételek fölállítására használatos, hanem cáfolásra. A közvetlen következmény révén bizonyító rávezetés kétféle: az egyik a szóban forgó részlegest a részlegesből, a másik az egyetemesből bizonyítja. Az első a retorikus, a második a dialektikus eljárás. Az elsőt alkalmazzuk, amikor azt kérdezzük, vajon ez és ez az ember követte-e el a gyilkosságot? A bizonyíték az, hogy őt abban az időpontban véres ruhában látták.⁵⁸

55. Ez a retorikus formája a rávezetésnek, mivel a retorikus a részlegessel, nem pedig az egyetemessel foglalkozik. Nem magát az

⁵⁷ Lásd Platón: *Euthüdemosz* 297 e – 298 b. A kérdés: „Vajon az apád azonos-e az én apámmal?”. A megfelelő szofizma (*fallacia accidentis*) alkalmazásával mind az igenlő, mind a tagadó válaszról kimutatható, hogy ellentmondásra vezet.

⁵⁸ Szillogizmus formájában:

Akinek a ruhája véres, az valószínűleg embert ölt.

Aiasz ruhája véres.

Tehát Aiasz valószínűleg embert ölt.

Ez a valószínű premisszán alapuló szillogizmus (*enthüméma*), amelynek tudományos értéke nincs, a retorikában használatos. Lásd Arisztotelész: *Rhetorika* I 2 1357 b.

igazságost kutatja, hanem a részleges mozzanatok, amelyek igazságosak. A másik fajta a dialektikus rávezetés, ahol először az egyetemest bizonyítjuk a részlegesen keresztül. Például az a kérdés merül föl, hogy vajon halhatatlan-e a lélek, és a holtakból származnak-e az élők. A *lélekről* írt dialógusban az egyetemes kijelentésen keresztül nyer ez bizonyítást: az ellentétek ellentéteiből származnak. Maga az egyetemes kijelentés olyan részleges kijelentések segítségével lesz megalapozva, amilyenek ezek: az alvás az ébrenlétből származik és fordítva, a nagyobb a kisebből származik és fordítva.⁵⁹ Ezt alkalmazza tételei megalapozására.

56. Régen a tragédiában először csak a kar szerepelt; aztán Theszpisz kitalálta, hogy felléptet egy színészt is, hogy a kar megpihenhessen. A második színész gondolatát Aiszkhülosz, a harmadikét pedig Szophoklész ötlötte ki, teljessé téve ezzel a tragédiát. Így a filozófiában is először csak a természetről értekeztek; másodikként Szókratész hozzáadta az etikát, harmadikként pedig Platón a dialektikát és teljessé tette ezzel a filozófiát.⁶⁰ Thraszülosz azt állítja, hogy csakúgy, mint a tragédiaköltők, Platón is tetralógiákban adta ki dialógusait. A tragédiaköltők négy drámával versenyeztek például a Dionüsziaikon, a Lénaiákon, a Panathénaia ünnepén és az „edények” ünnepén.⁶¹ A negyedik színdarab szatírláték volt; a négy drámát együtt nevezték tetralógiának.

57. Thraszülosz szerint Platón dialógusainak száma ötvenhat, ha tíz könyvre osztjuk az *Államot* – amelyről Favorinus a *Tarka történetek* második könyvében azt állítja, csaknem az egésze benne van Prótagorasz *Ellenvetések* c. művében –, és tizenkét könyvre osztjuk a *Törvényeket*. Ez kilenc tetralógiát jelent, ha az *Állam* és a *Törvények* egy-egy műnek számítanak. Nos tehát, az első tetralógiát közös téma szerint rendezte el, ugyanis azt akarta megmutatni, hogy milyen legyen a filozófus élete. Thraszülosz a könyvek mindegyikének két címet adott, egyiket a főszereplő, másikat a téma után.

⁵⁹ *Phaidón* 70 c–72 d.

⁶⁰ A hellenisztikus kánon szerint a filozófia három ága a természetfilozófia, etika és a dialektika (logika).

⁶¹ Az edények ünnepe: Anthesztérion hónap 13. napján tartották, edényáldozatot mutattak be.

58. Az első tetralógia nyitódarabja az *Euthüphrón, avagy a jámborságról*; ez a dialógus kísérletező. Második a *Szókratész védőbeszéde, etikai*; harmadik a *Kritón, avagy a megteendő dolgokról, etikai*; negyedik a *Phaidón, avagy a lélekről, etikai*. A második tetralógia nyitódarabja a *Kratülosz, avagy a nevek helyességéről, logikai*; *Theaitétosz, avagy a tudományról, kísérletező*; *Szofista, avagy a létezőről, logikai*; *Az államférfi, avagy a királyságról, logikai*. A harmadik tetralógia nyitódarabja a *Parmenidész, avagy az ideákról, logikai*; *Philébosz, avagy a gyönyöréről, etikai*; *Lakoma, avagy a jóról, etikai*; *Phaidrosz, avagy a szerelemről, etikai*.

59. A negyedik tetralógia nyitódarabja az *Alkibiadész, avagy az emberi természetről, bábáskodó*; a *Második Alkibiadész, avagy az imádságról, bábáskodó*; *Hipparkhosz, avagy a nyereségvágyról, etikai*; *Szerelmes ifjak, avagy a filozófiáról, etikai*. Az ötödik tetralógia nyitódarabja a *Theagész, avagy a filozófiáról, bábáskodó*; *Kharmidész, avagy a mértékletességről, kísérletező*; *Lakhész, avagy a bátorságról, bábáskodó*; *Lüszisz, avagy a barátságról, bábáskodó*. A hatodik tetralógia nyitódarabja az *Euthüdimosz, avagy az erisztikus, cáfoló*; *Prótagorasz, avagy a szofistákról, bizonyító*; *Gorgiasz, avagy a szónoklásról, cáfoló*; *Menón, avagy az erényről, kísérletező*.

60. A hetedik tetralógia a két *Hippiasszal* kezdődik, az első, a *Kisebbik Hippiasz, avagy a szépről, a második, Nagyobbik Hippiasz, avagy a hazugságról,; mindkettő cáfoló*; *Ión, avagy az Iliaszról, kísérletező*. *Menexenosz avagy halotti beszéd, etikai*. A nyolcadik tetralógia nyitódarabja a *Kleitophón, avagy a buzdításról, etikai*; az *Állam, avagy az igazságosságról, politikai*; *Timaiosz, avagy a természetről, természetfilozófiai*. *Kritiasz, avagy az Atlantiszról, etikai*. A kilencedik tetralógia nyitódarabja a *Minós avagy a törvényről, politikai*; *Törvények, avagy a törvényhozásról, politikai*. *Epinomisz, avagy az éjszakai gyűlésről, avagy a filozófus, politikai*.

61. Tizenhárom levele etikai. Ezeket a „boldogságot kíván” (*eu pratein*) formulával indítja, mint ahogy Epikurosz formulája az „élj boldogul” (*eu diagein*), Kleóné pedig a „minden jót” (*khairein*). Arisztodémosznak egyet írt, Arkhütasznak kettőt, Dionüsziosznak négyet, Hermiasznak, Erasztosznak és Koriszkosznak egyet-egyet, Leódamasznak egyet, Diónnak egyet, Perdikkasznak egyet, Dión rokonainak kettőt.

Thraszülosz és még néhányan tehát így osztották fel a dialógusokat. Mások pedig, közöttük Arisztophanész, a grammatikus a dialógusokat trilógiákra bontja.

62. Az első trilógiába helyezi az *Államot*, a *Timaioszt* és a *Kritiaszt*. A második trilógiába *A szofistát*, az *Államférfit* és a *Kratüloszt* teszi. A harmadikba a *Törvényeket*, a *Minóoszt* és az *Epinomiszt*. A negyedikbe a *Theaitétoszt*, az *Euthüphrón*t és a *Szókratész védőbeszédét*, az ötödikbe a *Kritónt*, a *Phaidónt* és a leveleket. A többi pedig egyenként és semmiféle rendszert nem alkotva következik. Egyesek, ahogy előbb említettük, az *Állammal* kezdik, míg mások a *Nagyobbik Alkibiadésszal*, egyesek szerint a *Theagész* volt az első, némelyek szerint az *Euthüphrón*, mások szerint a *Kleitophón*, néhányan a *Timaioszt* teszik elsőnek, mások a *Phaidroszt*, megint mások a *Theaitétoszt*, sokan pedig a *Szókratész védőbeszédét*. Egyetértés van arra vonatkozóan, hogy a következő dialógusok nem Platón művei: *Midón*, *avagy a lónevelő*, *Erüxiasz*, *avagy Eraszisztratosz*, *Alküön*, *A fejetlenek*,⁶² *avagy Sziszüphosz*, *Axiokhosz*, *Phaiákok*, *Démodikosz*, *Khelidón*, *Hebdomé (Hetedik nap)*, *Epimenidész*. Favorinus azt mondja a *Memorabilia* című művének ötödik könyvében, hogy ezek közül az *Alküönt* egy bizonyos León művének tartják.

63. Platón különböző kifejezéseket használt avégett, hogy tanítása ne legyen könnyen érthető a műveletlenek számára. Úgy gondolta, hogy a bölcsesség sajátos értelemben az ésszel felfogható és valóban létező dolgok⁶³ tudománya, amelyről azt állította, hogy istenre, valamint a testtől elkülönült lélekre vonatkozik. A sajátos értelemben vett bölcsességet filozófiának is nevezi, lévén a filozófia az isteni bölcsességre való törekvés. Ám általános értelemben minden tapasztalatot bölcsességnek mond, például bölcsnek nevezi a mesterembert. Platón különböző jelentésekkel használja ugyanazokat a kifejezéseket. Például a *phaulosz* szót (1. egyszerű, természetes, 2. értéktelen) alkalmazza *haplosz* (egyszerű, mesterkéletlen) értelemben is,⁶⁴ ahogy azt Euripidész is használja a *Likümnioszban* Héraklészra valahogy így:

⁶² A szövegből nem világos, hogy a »Fejetlenek« (*Akephaloi*) a *Sziszüphosz* főcíme-e, vagy arról van szó, hogy a felsorolt dialógusoknak hiányzik a bevezetésük, s ezért valamennyien »kezdet nélküliek« (*akephaloi*).

⁶³ Az „ésszel felfogható” (*noéton*) és „valóban létező” (*ontósz on*) kifejezés egyaránt az ideára vonatkozik.

⁶⁴ Például *Theaitétosz* 147 c: „Ahogy a »Mi a sár« kérdésre egyszerűen (*phaulon*) és mesterkéletlenül (*haplousz*) úgy felelhetnénk, hogy a sár vízzel összegyúrt föld.”

egyszerű (*phaulosz*), dísztelen, a legnagyobb dolgokban kiváló, minden bölcsessége tettében nyilvánul meg, az üres beszédben járatlan.⁶⁵

64. De ugyanezt a szót Platón néha »értéktelen«,⁶⁶ máskor meg »silány«⁶⁷ értelemben használja. Sokszor pedig különböző kifejezéseket használ egyazon jelentésben. Például az ideát nevezi formának (*eidosz*), fajnak (*genosz*), mintaképnek (*paradeigma*), princípiumnak (*arkhé*) és oknak (*aition*). Ugyanarra a dologra alkalmaz ellentétes kifejezéseket is. Például az érzékelhető dolgot hol létezőnek, hol nemlétezőnek nevezi. Létezőnek azért, mert létrejön, nemlétezőnek pedig azért, mert szüntelen változásban van. Az idea nem mozog és nyugalomban sincs, továbbá egy és sok. Több esetben is ugyanígy szokott eljárni.⁶⁸

65. A dialógusok értelmezésének három szabálya van. Először meg kell magyarázni állításainak jelentését, másodsor a céljukat: vajon elsődleges értelemben, vagy illusztráció céljából mondja-e, amit mond, és vajon saját tanítását támasztja vele alá, vagy beszélgetőtársa cáfolására alkalmazza-e. Harmadsor, hogy helyes-e, amit állít.

Mivel pedig könyveiben bizonyos jelek is használatosak, mondjunk néhány szót ezekről is. A X [khi] használatos a platóni jelentés, a beszédalakzatok, valamint valamennyi platonikus kifejezés jelzésére.

66. A *diplé* (>) a platóni tantételekre és nézetekre hívja föl a figyelmet; a körbepontozott X a válogatott szöveghelyek és a stílus szépségének a megjelölésére használatos; a körbepontozott *diplé* a szerkesztők szövegjavításait jelöli, a körbepontozott *obelosz* pedig az önkényes kihagyásokat. A körbepontozott *antisigma* jelöli az ismétléseket és a szöveg áthelyezésére tett javaslatokat;⁶⁹ a villám (*keraunion*) jelöli a filozófiai iskolákat; a csillag a tanítások egybehangzását; az *obelosz* a kétséges szövegrészek eltávolítását jelöli. Ennyit tehát a jelekről és

⁶⁵ Nauck, T. G. F.: *Eur.* 473.

⁶⁶ *Kisebbik Hippiasz* 372 b: „... ez az egyetlen jó tulajdonságom, a többi teljesen értéktelen.”

⁶⁷ *Állam* V 475 b: „... megelégszik a kisebbekkel és a *silányabbakkal* ...”

⁶⁸ A mondat talán arra utal, hogy Platón az ideának ezeket a sajátosságait többször is említi: *A szofista* 244 b— 245 e; *Parmenidész* 129 b; *Philebosz* 14 c.

⁶⁹ Az *obelosz* ('nyárs') a mi gondolatjelünkre hasonlít, az *antisigma* pedig a fordított C betűre.

írásairól általában. Amint a karüsztoszi Antigonosz említi a *Zénón életéről* írott művében, ha valaki a kritikai jelekkel ellátott szövegeket akarta olvasni, bért kellett fizetnie a szöveg tulajdonosainak.

67. Platón tanításai pedig a következők voltak.⁷⁰ Azt állította, hogy a lélek halhatatlan és egymás után sokféle testet ölthet.⁷¹ A lélek princípiuma a szám, a testé pedig geometriai alak.⁷² A lelket úgy határozta meg, mint a minden irányban kiterjedő *pneuma*⁷³ ideáját. A lélek önmozgó és három része van: az értelmes résznek a fejben van a székhelye, az indulatos lélekrész a szív körül lakozik, a vágyakozó lélekrész pedig a köldök és a máj körül található.⁷⁴

68. A lélek középről minden irányban körbeveszi a testet, és elemekből áll. Harmonikus intervallumok szerint fölosztott két, egymással érintkező kört képez. Közülük a belső kör hat részre oszlik, így tehát összesen hét körből áll. Ez az átmérője mentén belül bal felé mozog, a másik meg a köríve mentén jobbra. Ezért is uralkodik a belső körön, mivel egyetlen, míg a másik belülről föl van osztva. Emez [ti. az egyetlen kör] az Azonos, amaz a Más köre.⁷⁵ Platón azt mondja, hogy a lélek mozgása azonos a mindenségnek és a bolygóknak a körmozgásával.⁷⁶

69. Így a lélek a közepétől a széleig harmonikus arányok szerint lévén felosztva megismeri a létezőt és harmóniában van vele, mivel az elemek a lélekben harmonikusan vannak benne. A Más körének helyes mozgása következtében születik a vélekedés, az Azonos körének mozgása eredményezi a tudást. A mindenség számára két princípiumot állapít meg, istent és az anyagot. Istent észnek és oknak is nevezi. Az anyag alakatlan és végtelen, belőle keletkeznek az összetett testek.⁷⁷ Az

⁷⁰ A most következő rész más forrásból származó kivonat.

⁷¹ *Timaios* 42b, 90e.

⁷² *Timaios* 54a.

⁷³ *Pneuma*: lélegzet, életerő, szellem. Hellenisztikus filozófiai terminus.

⁷⁴ *Timaios* 69c, 89 e.

⁷⁵ Az Azonos és a Más körének kialakítását és fölosztását lásd *Timaios* 35 a—36 d.

⁷⁶ *Timaios* 36d—37c.

⁷⁷ *Timaios* 50d—e, 51a.

egykor rendszertelenül mozgó anyagot az isten egy helyre gyűjtötte össze, mivel úgy gondolta, hogy a rendezetlenségnél jobb a rend.⁷⁸

70. Ez a szubsztancia alakul át négy elemmé: tűzzé, vízzé, levegővé, földdé; belőlük jött létre az egész világmindenség és minden, ami benne van. Egyedül a földet tartja változatlanak; úgy gondolja, ennek oka azoknak az alakoknak a különbözősége, amelyekből az elemek összetételtek. Azt mondja ugyanis, hogy a többi elem rokon alakú – ugyanis mindegyikük egyfajta nem egyenlő szárú derékszögű háromszögből van összeállítva –, ám a földet alkotó háromszög sajátosan egyedi. A tűz gúla alakú, a levegő oktaéder, a víz ikozaéder, a föld pedig kockatest. Ezért sem a föld nem tud átalakulni a többi elemmé, sem amazok földdé.⁷⁹

71. Az elemek egyike sem különül el saját helyekre, mivel a körmozgás szorosan összetartja őket, és a kisebbeket a középpont felé vezetve összekapcsolja, a nagyobbakat meg szétbontja. Ennek következtében alakjukat megváltoztatva helyüket is változtatják.⁸⁰

Egyetlen teremtett kozmosz létezik,⁸¹ melyet az őt megformáló isten érzékszerveinkkel felfoghatónak alkotott meg; a világmindenség eleven lény, mivel az eleven jobb az élettelenél.⁸² Létrejöttének oka a legfőbb jó.⁸³ A kozmosz egynek és nem határtalan számúnak lett megalkotva, mivel egy mintakép volt, amelyről meg lett mintázva; gömb alakú, mert alkotójának is ilyen alakja van.

72. A kozmosz magában foglal minden élőlényt, a gömb pedig magában foglalja mindennek a geometriai alakját.⁸⁴ Sima felületű és nincsenek szervei, mert semmiféle szervre nincs szüksége. A kozmosz

⁷⁸ *Timaiosz* 30a, 69b.

⁷⁹ *Timaiosz* 53c–55c.

⁸⁰ *Timaiosz* 58a–c.

⁸¹ *Timaiosz* 31a–b, 33a, 55c–d, 92c.

⁸² *Timaiosz* 30b.

⁸³ *Timaiosz* 30a,b, 55c,d.

⁸⁴ *Timaiosz* 33b.

romolhatatlanul fennmarad,⁸⁵ mert nem oldódik föl istenben.⁸⁶ Minden keletkezésnek az oka isten, mert a jót az hozza létre, aki természeténél fogva jó.⁸⁷ A mindenség teremtésének pedig az isten az oka; ugyanis a legszebb teremtett dolog oka a legkiválóbbik noétikus ok.⁸⁸ Miután pedig isten az, aki ilyen, és a kozmosz a legkiválóbbhoz hasonló, a teremtett dolgok közül semmihez sem lehet hasonló, csakis egyedül istenhez.

73. A kozmosz tűzből, vízből, levegőből és földből tevődik össze. Tűzből azért, hogy látható, földből pedig, hogy szilárd legyen, vízből és levegőből azért, hogy arányos legyen⁸⁹ – ugyanis a szilárd testeknek két középarányosuk van, hogy a mindenséget eggyé kapcsolják össze –, az összes elemre pedig azért van szükség, hogy tökéletes és romolhatatlan legyen.

Az idő az örökkévalóság képmásaként jött létre. Mindig fennmarad, mivel az idő az égbolt körforgása. Hiszen az éjszaka, a nappal, a hónapok, valamint minden ilyesmi az idő része. Ezért a világ természetes rendje nélkül nem létezik idő sem. Csak a kozmosz fennállásával együtt létezik az idő is. .

74. Az időből ered a Nap, a Hold és a bolygók születése. Isten azért gyújtotta meg a Nap fényét, hogy szemmel látható legyen az évszakok száma, és az élőlények részesüljenek a számban. A Föld fölötti körön helyezkedik el a Hold, a következőn a Nap, fölöttük pedig a bolygók. A kozmosz eleven, mivel eleven körforgásban mozog.⁹⁰ Hogy az ésszel felfogható létező hasonlatosságára alkotott világ tökéletes legyen, létrejött az egyéb élőlények természete. Mivel a kozmosz mintaképében benne vannak, a kozmoszban is benne kell lenniük. Az istenek

⁸⁵ *Timaiosz* 33a—d, 34b, 32c, 63a.

⁸⁶ Az utolsó részmondat állítása (a kozmosz nem oldódik föl istenben) Platónnál nem szerepel. O. Apelt javítja a szöveget és így fordítja: „fennmarad, mert épp úgy nem oldódik föl (= pusztul el), ahogy az isten sem”.

⁸⁷ *Timaiosz* 32c, 33a, 38b, 41a, 43d.

⁸⁸ *Timaiosz* 29e—30a, 31c.

⁸⁹ *Timaiosz* 31b—33a.

⁹⁰ *Timaiosz* 38c—39d.

túlnyomórészt tűz természetűek, a másik három faj pedig a szárnyasok, a vízi állatok és a szárazföldi állatok.⁹¹

75. Az égben lakozó istenek közül a föld a legidősebb; azért jött létre, hogy megteremtse az éjt és a nappalt; középen lévén a középpont körül fordul el.⁹² Mivel szerinte két ok van, azt kell mondanunk, hogy némely dolgok az Ész révén léteznek, mások pedig a szükségszerű okok révén.⁹³ Ez utóbbiak a levegő, tűz, víz, föld, amelyek a szó szoros értelmében nem elemek, hanem a formák befogadására képes dolgok.⁹⁴ Háromszögekből tevődnek össze és azokra is bomlanak fel; elemeik a nem egyenlő szárú derékszögű és az egyenlő szárú háromszög.⁹⁵

76. A két említett entitás⁹⁶ tehát a princípium és az ok, paradigmájuk pedig az isten és az anyag. Az utóbbi szükségszerűen forma nélkül való, miként a formákat befogadó többi dolog is. Mindezeknek az oka a szükségszerűség szerinti ok. Ugyanis az ideákat befogadva valamilyen létrehozzák a szubsztanciákat, és a képességeik különbözősége által mozognak, mozgatván a belőlük létrejött dolgokat ellenkező irányba.⁹⁷ Ezek pedig először értelem nélkül és rendezetlenül mozognak, miután azonban az isten megkezdte a mindenség elrendezését, a befogadókból arányos és rendezett dolgokat hozott létre.

77. A két ok ugyanis – és harmadikként a keletkezés – már az égbolt megalkotása előtt létezett, ám nem jól kivehetően, hanem csak nyomokban és rendezetlenül. A kozmosz létrejöttével azonban ezek is elfogadták a rendet.⁹⁸ A mindenség pedig mindezekből a fennálló testekből jött létre. Platón véleménye szerint az isten – miként a lélek is – testetlen, hiszen nincs kitéve a pusztulásnak és a változásnak. Az ideákban tehát – mint korábban említettük⁹⁹ – annak princípiumait és

⁹¹ *Timaiosz* 30c–31b, 39c–40a, 41b,c.

⁹² *Timaiosz* 40 b,c.

⁹³ *Timaiosz* 46d,e, 47e, 48a, 68e, 69a.

⁹⁴ *Timaiosz* 49a, 50b–51b, 52a,b.

⁹⁵ *Timaiosz* 53c–55c.

⁹⁶ Az Ész és az elemek.

⁹⁷ A mozgásról szóló részmondat értelme nem világos, a benne foglalt gondolat ismeretlen a Platón-irodalomban.

⁹⁸ *Timaiosz* 52d, 53b, 57c, 69b,c.

⁹⁹ Lásd a 12–13. fejezetet.

okait pillantja meg, hogy a természeti dolgok úgy épülnek föl, ahogy fölépülnek.

78. A jóról és a rosszról a következőket mondta. Azt állította, hogy a cél: hasonlóvá válni az istenhez. Az erény önmagában elégséges a boldogsághoz. Ám ehhez eszközként szükség van a test megfelelő állapotára, a testi erőre, az egészségre, a megfelelő érzékelésre és hasonlókra. Továbbá szükségesek bizonyos külső javak is, például a gazdagság, az előkelő származás és a hírnév. De a bölcs nem lesz kevésbé boldog, ha híjával van mindezeknek. A közügyeknek fogja szentelni magát, meg fog házasodni és nem fogja áthágni a törvényeket. Amennyire a körülmények engedik, törvényeket alkot városállama számára, hacsak nem látja a dolgokat teljesen orvosolhatatlannak a nép szerfelett romlott állapota miatt.

79. Úgy gondolja, hogy istenek örködnék az emberi dolgok felett¹⁰⁰ és hogy léteznek daimónok.¹⁰¹ Elsőként határozta meg a szép fogalmát úgy, mint ami összefüggésben áll a dicséretre méltóval, az ésszerűvel, a haszonnal, az illővel és a megfelelővel. Mindezek pedig valamennyien a természetet követik és összhangban állnak vele.

Fejtegette a kifejezések helyességét is, valamint ő volt az első, aki a kérdések helyes feltevésének és megválaszolásának tudományát tárgyalta, és bőségesen alkalmazta is. A dialógusokban az igazságságot isteni törvényként mutatja be, amely erősebben ösztönzi az embert, hogy igazságosan cselekedjék, nehogy a halál után büntetést kelljen elszenvednie, mint a gonosztevőknek.

80. Ezért némelyek túlságosan mesekedvelőnek tartják őt, mert írásaiba efféle elbeszéléseket iktat be avégett, hogy a halál utáni állapotok homályos leírása révén távol tartson bennünket a jogtalankodástól. Nos, ezek a tanításai.

A dolgokat pedig, mint Arisztotelész mondja, a következő módon osztotta fel.¹⁰² A javak némelyike a lélekben található, mások a testben,

¹⁰⁰ *Timaios* 30b, 44c.

¹⁰¹ *Timaios* 40d.

¹⁰² Ezzel a mondattal kezdődik a harmadik doxográfiai kivonat, amelyet Diogenész felhasznál. Forrása egy azóta elveszett, a platóni felosztásokat (*diaireszisz*) tárgyaló pszeudo-arisztotelészi irat lehetett.

megint mások a külső dolgokban; például az igazságosság, a belátás, a bátorság, a mértékletesség és hasonlóak a lélekben vannak; a szépség, a jó erőnlét, az egészség és a testi erő a testben; a barátok, a haza boldogulása, valamint a gazdagság a külső dolgokban.

81. A javaknak tehát három fajtája van: a lelki, a testi és a külső javak. Három fajtája van a barátságnak is: a természetes, a bajtársi és a vendégbarátság. Természetesnek azt nevezzük, amelyet a szülők éreznek gyermekeik iránt és a rokonok egymás iránt. Ezzel a többi állatfajta is rendelkezik.¹⁰³ Bajtársi viszonynak nevezzük azt, amely az ismeretségből jön létre és semmiféle kapcsolatban nincs a rokonsággal. Ilyen például Püladész barátsága Oresztész iránt. A vendégbarátság az, amely idegen emberek találkozása, valamint levelezés révén jön létre. Tehát a barátság lehet természetes, bajtársi és vendégbaráti; néhányan azonban még hozzáteszik negyedikként a szerelmet.

82. Államforma ötféle van: az egyik a demokratikus, a másik az arisztokratikus, a harmadik az oligarchikus, a negyedik a királyság, az ötödik a türannikus. Demokratikus az államformája azoknak a városállamoknak, ahol a sokaság uralkodik, saját maga hozza a törvényeket, és a tisztségviselőket is maga közül választja. Arisztokratikus államforma az, amelyben nem a gazdagok uralkodnak, de nem is a szegények, sem pedig a hírneves emberek, hanem a legkiválóbbak irányítják a városállamot. Oligarchikus az államforma, amikor a vezetőket vagyonuk alapján választják, ugyanis kevesebben vannak a gazdagok a szegényeknél. A királyságnak két formája van: az egyiket a törvény szabályozza, a másikat az öröklődés. Karthágóban törvény szabályozza a királyságot, ugyanis a tisztség megvásárolható.¹⁰⁴

83. Spártában és Macedóniában a királyság származás alapján öröklődik; ugyanis valamely előkelő nemzetségből választják a királyt. Türannisz van abban a városállamban, ahol család és erőszak útján uralkodik valaki a polgárokon. Tehát az államforma lehet demokrácia, arisztokrácia, oligarchia, királyság és türannisz.

¹⁰³ A *philia* kifejezés nemcsak barátságot, hanem szeretetet, valaminek a kedvelését és szerelmet is jelent.

¹⁰⁴ Platón: *Állam* 544d, *Ariszt.*: *Pol.* 1273a, 36, *Polyb.* vi. 56.4.

Az igazságosságnak három fajtája van; az egyik az istenekkel szemben tanúsított, a másik az emberekkel, a harmadik pedig a halottakkal szembeni igazságosság. Akik ugyanis a törvénynek megfelelően mutatnak be áldozatot és gondját viselik a szentélyeknek, nyilvánvalóan az istenekkel szemben tanúsítanak jámborságot. Akik a kölcsönt és a rájuk bízott holmit visszaadják, igazságosan cselekszenek embertársaikkal; akik pedig a síremlékeknek viselik gondját, nyilvánvaló, hogy a holtakkal szemben cselekszenek igazságosan. Tehát az igazságosságnak három fajtája van, az istenekkel, az emberekkel és a holtakkal szemben tanúsított igazságosság.

84. A tudásnak három fajtája van: a gyakorlati, az alkotó és az elméleti tudás. A házépítés és a hajóépítés alkotó tudás, ugyanis eredményük szemmel látható. Az államtudomány, a fuvolajáték, a lantjáték és más efféle: gyakorlati tudás, ugyanis akik ezt művelik, semmi láthatót nem hoznak létre, hanem cselekszenek valamit. Az egyik fuvolán, a másik lanton játszik, a harmadik pedig államügyekkel foglalkozik. A geometria, a zencelmélet és a csillagászat teoretikus tudományok: nem cselekszenek és nem is alkotnak semmit, hanem a mértantudós azon elmélkedik, hogyan viszonyulnak a vonalak egymáshoz, a zenetudós a hangok vonatkozásában teszi ezt, a csillagász pedig a csillagokat és az égboltot szemléli. A tudás tehát lehet elméleti, gyakorlati és alkotó.

85. Az orvostudománynak öt ága van: a gyógyszerészet, a sebészet, a diétetika, a diagnosztika és az elsősegély. A gyógyszerészet orvosságokkal gyógyítja a betegségeket, a sebészet vágással és kiegészítéssel állítja helyre az egészséget, a diétetika az étrend előírása útján szabadít meg a betegségektől, a diagnosztika a betegségek felismerésével foglalkozik, az elsősegély közvetlen beavatkozás útján azonnal megszabadít a fájdalomtól. Tehát az orvostudománynak az ágai a gyógyszerészet, a sebészet, a diétetika, az elsősegély és a diagnosztika.

86. A törvények két csoportra oszlanak: az egyik az írott, a másik az íratlan törvény. Az a törvény, amely a városállamban állampolgári tevékenységcinket szabályozza, írott törvény. A szokás alapján kialakultakat pedig íratlan törvényeknek nevezzük. Ilyen például: ne menj az agorára meztelenül, és férfi létedre ne öltözz női ruhát. Ezeket ugyanis egyetlen törvény sem tiltja, de mégsem tesszük meg, mert az íratlan törvény meggátol ebben. Tehát vannak írott és íratlan törvények.

A beszédnek öt fajtája van. Az egyik, amelyet a közügyekkel foglalkozók mondanak a népgyűléseken, ezt politikai beszédnek nevezik.

87. Egy másik fajtája a beszédnek, amelyet a rétorok írnak a nyilvános fellépésekre és mondanak dicsőítés, feddés és vádolás céljából; ez a szónoki beszéd. Harmadik fajtája a beszédnek, amelyet a magánemberek folytatnak egymás közt; a beszédnek ezt a fajtáját nevezik köznapi beszédnek. Megint másik fajtája, amely rövid kérdésekből, és a kérdésekre adott válaszokból áll; ezt hívják dialektikus beszédnek. A beszéd ötödik fajtája, amelyet a mesteremberek folytatnak a mesterségükről; ez a szakmai beszéd. A beszéd tehát lehet politikai, szónoki, magánbeszélgetés, dialektikus és szakmai.

88. A zenének három fajtája van. Az egyiket csak szájjal hozzuk létre, ilyen az éneklés; a másikat szájjal és kézzel, ilyen az énekkel kísért lantjáték; a harmadikat pedig csak kézzel, ilyen a lantjáték. A zene tehát létrejöhet csupán a száj, illetve a száj és a kéz, vagy egyedül a kéz alkalmazásával.

Az előkelőséget négy fajtára osztjuk. Az egyik, amikor az elődök jók, kiválóak és igazságosak, utódaikat előkelőeknek nevezük. A másik, amikor az elődök uralkodók, és királyok voltak, és az ő leszármazottait nevezük előkelőeknek. A harmadik, amikor az ősök híresek. Ilyenek a hadvezérek és az olyan versenygyőztesek, akiknek koszorú volt a jutalmuk, ugyanis ezek utódait is előkelőeknek mondjuk.

89. Megint más, ha valaki emelkedett lelkű és méltóságteljes, és őt nevezik előkelőnek; ez a legkiválóbb formája az előkelőségnek. Tehát az előkelőség fajtái a legkiválóbb elődöktől, a hatalmasoktól, a híres emberektől való származás, illetve az erkölcsi kiválóság.

A szép dolgokat három fajtára osztja; az egyik fajtája a szépségnek ugyanis dicséretre méltó, például a szép testi megjelenés; a másik fajtája a hasznos, például a szerszám, a ház és más ilyenek, amelyek hasznosság szempontjából szépek; a harmadik fajtába tartoznak a törvények, az erkölcsök és effélék, amelyek a belőlük származó előnyök miatt szépek. A szép dolgok tehát lehetnek dicséretre méltóak, hasznosak és előnyösek.

90. A léleknek három része van: az értelmes, a vágyakozó és az indulatos lélekrész. Az értelmes lélekrész az oka az elhatározásnak, a mérlegelésnek, a tudásnak és más efféléknek. A vágyakozó lélekrész az

oka, hogy enni vágyunk, szeretkezünk és más efféle dolgok. Az indulatos lélekrész az oka a merészségnek, az élvezetnek, a fájdalomnak és a haragnak. A lélek egyik része tehát az értelmes, a másik a vágyakozó, a harmadik az indulatos lélekrész.

A tökéletes erénynek négy fajtája van: az okosság, az igazságosság, a bátorság, a negyedik pedig a mértékletesség.

91. Az okosság az oka annak, hogy cselekedeteinkben helyesen járunk el; az igazságosság, hogy a társas életben és a kereskedelmi tevékenységben igazságosan cselekszünk; a bátorság, hogy veszedelemben és félelmetes helyzetekben nem tántorodunk el a tettől, hanem kitartunk; a mértékletesség pedig, hogy a szenvedélyeinken uralkodni tudunk, és semmiféle élvezeteknek nem leszünk rabszolgái, hanem erkölcsös életet élünk. Az erénynek egyik fajtája tehát az okosság, a másik az igazságosság, a harmadik a bátorság, a negyedik a mértékletesség.

A hatalom gyakorlásának öt fajtája van: az egyik a törvénynek, a másik a természetnek, a harmadik a szokásnak megfelelő, a negyedik az örökletes, az ötödik pedig az erőszakos.

92. A törvénynek megfelelően gyakorolják a hatalmat a városállamokban a vezető tisztségviselők, miután a polgárok megválasztották őket; a természetnek megfelelően uralkodik a férfi, nem csak az embereknél, hanem más élőlényeknél is, mert többnyire mindenütt a hím uralkodik a nőstényen. A szokásnak megfelelően parancsolnak a nevelők a gyerekeknek és a tanárok a tanítványoknak. Az örökletes uralkodáson olyasfélét értünk, amilyen a spártai királyoké, ugyanis a királyság öröklődik. Macedóniában is ilyen a hatalom gyakorlása, mert a király ott is születésénél fogva uralkodik. Ha pedig az erőszakoskodók vagy a cselvetők uralkodnak a vonakodó polgárok felett, a hatalom gyakorlásának ezt a formáját nevezi erőszakosnak. Tehát a hatalom gyakorlása lehet törvény, természet, szokás, származás és erőszak szerinti.

93. A szónoki beszédnek hat fajtája van. Amikor ugyanis a szónokok háborúra vagy hadi szövetség megkötésére biztatnak, azt buzdításnak nevezzük. Amikor arra biztatnak, hogy ne viseljünk háborút, vagy ne kössünk szövetséget, hanem békekészen éljünk, ez a fajta szónoki beszéd a lebeszélő. A harmadik fajtája a szónoki beszédnek, amikor valaki azt állítja, hogy valakitől jogtalanságot szenvedett és sok rossz

dolog okozójának mutatja be az illetőt, ezt a fajtát vádbeszédnek nevezik. A szónoki beszéd negyedik fajtája az, amikor az illető kimutatja, hogy ő semmiféle jogtalanságot, sem más büntettet nem követett el. Ezt a fajtáját pedig védőbeszédnek nevezik.

94. Az ötödik fajtája a szónoki beszédnek, amikor valaki jót mond valakiről és szépnak, valamint kiválónak ábrázolja, ezt a fajtát dicsőítő beszédnek nevezik. A hatodik fajtája, amikor valaki feltárja valakinek a hitványságát, ezt nevezik feddő beszédnek. Tehát a szónoki beszéd lehet dicsőítő, feddő, buzdító, lebeszélő, vádló és védőbeszéd.

A helyes beszédnek négy része van: az első az, hogy mit kell mondani, a második, hogy mennyit kell beszélni, a harmadik, hogy kihez, a negyedik, hogy mikor kell beszélni. Amit el kell mondani, az az, ami hasznos mind a beszélő, mind a hallgató számára.

95. Hogy mennyit kell beszélni, azt jelenti, hogy se több, se kevesebb ne legyen az elegendőnél; a „kihez kell beszélni” azt jelenti, hogy amikor az idősekhez szól a beszéd, az ő koruknak megfelelő beszédet kell alkalmazni, ha pedig fiatalabbakhoz, akkor a fiatalabbaknak megfelelőt. A beszéd megfelelő ideje azt jelenti, hogy se korábban, se később, mert ha nem jársz el, akkor kudarcot vallasz, és nem fogsz helyesen beszélni.

A jótéteménynek négy fajtája van: pénzbeli, testi, tudáson alapuló, vagy beszédből származó. Pénzbeli, amikor a szűkölködőnek segítségére siet valaki, hogy anyagilag rendbe jöjjön. Testi a jótétemény, ha sebesülteknek visznek segítséget.

96. A nevelők, orvosok és tanítók tudásuk révén tesznek jót; amikor pedig megjelenik valaki a bíróságon és valaki másnak az érdekében vagy védelmére mond valamiféle hatásos beszédet, beszédével tesz valami jót. Tehát a jótétemény történhet vagyon által, a testre vonatkozóan, a tudás révén, és negyedikként beszéddel.

A dolgoknak a beteljesülése négyféle lehet. Az egyik, amikor törvény szerint éri el a dolog a beteljesedését: például a népgyűlésen határozatot hoznak és ez törvényerőre emelkedik. A természet szerint éri el a beteljesülését például az egynapnyi idő, az év és az évszakok körforgása. Mesterség révén teljesülnek be a dolgok, például az építészettől, ugyanis a ház a házépitésnek, a hajó pedig a hajóépítésnek a beteljesülése.

97. A véletlen révén történik a beteljesülés, amikor másképpen történnek a dolgok és nem úgy, ahogy sejteni véltük. Tehát a dolgok

beteljesedése történhet törvény útján, a természet szerint, a mesterség révén és véletlenül.

A képességeknek négy fajtája van. Az első az, amit értelemmel működtetünk; ilyen a megfontolás és a vélekedés. A másik, amire testünk képesít, például a séta, az adás, az elfogadás és ilyenfélék; a harmadik, amikor hatalmunk van a katonák és a vagyon felett, amiért is az ilyen hatalom birtokosát királynak nevezik. A negyedik fajtája, amikor képesek vagyunk rá, hogy valami jó vagy rossz történjék velünk, vagy ilyet tegyünk: megbetegszünk, tanítanak bennünket, visszanyerjük egészségünket és így tovább. A képességek egyike tehát az értelmi, a másik a testi, megint más a katonák és az anyagi javak fölötti hatalom, végül a cselekvésben és az elszenvetésben megnyilvánuló képesség.

98. Az emberszeretetnek három fajtája van, az egyik az üdvözlés. Némely emberek mindenkit, akivel találkoznak, köszöntenek és jobbukat nyújtják üdvözlésképpen. Másik formája, amikor valaki segít mindazoknak, akiknek szerencsétlen a sorsuk. A harmadik formája az emberszeretetnek, ha valaki szeret részt venni lakomákon. Tehát az emberszeretet fajtái az üdvözlésben, a jótékonykodásban, a lakomák és a társas élet kedvelésében nyilvánulnak meg.

A boldogságnak öt összetevője van. Az egyik a találékony okosság, a másik a jó érzékelő képesség és a test egészsége, a harmadik a jó szerencse a vállalkozásokban, a negyedik a jó hírnév az emberek között, az ötödik a vagyon és az élethez szükséges javak bősége.

99. A találékony okosság a nevelésből és a tapasztalatok bőségéből származik. A jó érzékelő képesség a testnek a részeiből ered, például ha valaki a szemével látja, a fülével hallja, az orrával és a szájával érzékeli azokat a dolgokat, amiket kell, akkor ez a jó érzékelő képesség. A jó szerencse pedig az, amikor az ember a maga elé kitűzött célnak megfelelően tevékenykedik, mégpedig helyesen, ahogyan az erényes embernek kell eljárnia. A jó hírnév, amikor valakiről jót hallani; a bőség pedig, amikor valaki az élethez szükséges javakat úgy birtokolja, hogy nemcsak a barátaival tesz jót, de a közösség iránti kötelességeinek is messzemenően eleget tesz. Ha valakinek ezek mind rendelkezésére állnak, akkor tökéletesen boldog. A boldogság tehát a találékony okosság, a jó érzékelés és a testi egészség, a jó szerencse, a jó hírnév és a vagyon.

100. A mesterségeket három csoportra osztjuk: elsőre, másodikra és harmadikra. Az első csoportba tartozó mesterség a bányászat és a favágás; ezek ugyanis a nyersanyagról gondoskodnak. A kovács- és az ácsmesterség átalakítja az anyagot: a kovácsmesterség a vasból fegyvert készít, az ácsmesterség pedig a fából fuvalát és lantot. A harmadik a felhasználó mesterség: például a lovászat a zabra használatához ért, a harcászat a fegyverekhez, a zeneérettő a fuvalákhoz és a lanthoz. A mesterségnek tehát három fajtája van, az első, a második, a harmadik.

101. A jónak négy fajtája van. Az erényes embert a szó szoros értelmében nevezük jónak. Másodszer jónak mondjuk magát az erényt és az igazságosságot; harmadszor jónak nevezük az olyasmit, amilyen a táplálék, a testgyakorlás és az orvosszerek; negyedszer jónak szokás nevezni a fuvalajátékot, a színészetet és más efféléket. A jónak tehát négy fajtája van; az egyik az erény birtoklása, a másik maga az erény, a harmadik a megfelelő élelem és a testgyakorlás, a negyedik pedig a fuvalajáték, a színészi mesterség és a költészet.

102. A dolgok némelyike rossz, mások jók, megint mások pedig se nem jók, se nem rosszak. Rossznak azokat nevezük, amelyek mindig képesek ártani; ilyen a zavar, esztelenség, igazságtalanság és más effélék; a velük ellentétes dolgok a jók. Némelyek olykor használnak, olykor ártanak – mint például a sétálás, az ülés és az evés –, némelyek pedig nem használnak, de nem is ártanak, ezek tehát se nem jók, se nem rosszak. A dolgok némelyike tehát jó, mások rosszak, megint mások pedig se nem jók, se nem rosszak.

103. A törvényességnek három fajtája van. Az egyik, ha a törvények jók; ezt törvényes rendnek nevezük. A másik, amikor a polgárok megtartják a lefektetett törvényeket; ezt is törvényességnek nevezük. A harmadik pedig, amikor nincsenek lefektetett törvények, hanem a szokásjog és a szokások alapján becsületesen intézik a közügyeket; ezt is törvényességnek nevezük. A törvényesség fajtái tehát a megfelelő törvények, a meglévő törvények megtartása, valamint szokásjogból és a szokásokból eredően becsületesen intézett közügyek.

A törvénytelenységnek három fajtája van. Az egyik, amikor a meglévő törvények rosszak mind az idegeneknek, mind a polgároknak.

104. A másik, amikor a meglévő törvényeknek nem engedelmességek, a harmadik pedig, amikor egyáltalán nincsenek törvények. Tehát a törvénytelenység egyike, amikor rosszak a törvények, a másik,

amikor a fennálló törvényeknek nem engedelmeskednek, a harmadik pedig, amikor semmiféle törvény nincs.

Az ellentéteknek három fajtája van. Például a jót a rossz ellentétének mondjuk, mint ahogy az igazságosság az igazságtalanságnak, az okosság az esztelenségnek ellentéte és hasonlók. A rossz ellentétes a rosszal, például a tékozlás a fősვნყsséggel, a jogtalan kínzás a jogos kínzással ellentétes. Az ilyen esetekben a rossz a rosszal ellentétes. A nehéz a könnyűvel, a gyors a lassúval, a fekete a fehérrel úgy ellentétes, hogy az ilyen esetekben valami sem nem jó, sem nem rossz áll ellentétben olyasmivel, ami szintén sem nem jó, sem nem rossz.

105. Az ellentétek közül tehát némelyek úgy állnak ellentétben egymással, mint a jó a rosszal, mások, mint rossz a rosszal, megint mások pedig semlegesként.

A jónak három fajtája van: amit birtokolunk, amiben részesülünk, és ami tényszerűen fennáll. Birtokolt jó az, ami úgy lehet a miénk, mint az igazságosság és az egészség. Részesülés útján megszerzett jó, amit nem birtokolhatunk ugyan, de részesülhetünk benne. Például magát a jót nem birtokolhatjuk, de részesülhetünk benne. Tényszerűen fennálló jó az, amelyben nem részesülhetünk és nem is birtokolhatjuk, de fenn kell állnia. Ilyen például az »erényesnek lenni« és az »igazságosnak lenni«. Ezeket sem nem birtokoljuk, sem nem részesülünk bennük, de fenn kell állniuk. A jók némelyikét tehát birtokoljuk, másokban részesülünk, megint mások tényszerűen fennállnak.

106. A tanácsadás három fajtára oszlik; az első a múlt, a második a jövő, a harmadik pedig a jelen eseményein alapul. A múlt eseményein alapuló tanácsadás példák formájában fejeződik ki. Például: „Mekkora árat kellett fizetniük a spártaiaknak hiszékenyséjük miatt”. A jelen eseményein alapuló tanácsadás bemutat valamit. Például azt, hogy a falak gyengék, az emberek gyávák, az élelem kevés. A jövőbeli eseményeken alapuló tanácsadás intések formájában fejeződik ki. Például: ne kövessünk el igazságtalanságot a követekkel szemben azért, hogy gyanúval illetjük őket, nehogy Hellaszt rossz hírbe hozzuk. Tehát a tanácsadás fajtái a múlt, a jelen és a jövő eseményein alapulnak.

107. A hangnak két fajtája van: az eleven és a nem eleven hang. Eleven hang az élőlényeké, nem eleven a zaj és a visszhang. Az élőlények által kiadott hangok némelyike írásba foglalható, mások nem.

Írásba foglalható az emberi hang, nem foglalható írásba az állatok hangja. A hang tehát lehet eleven és nem eleven.

A dolgok némelyike fölosztható, mások oszthatatlanok. A föloszthatók némelyike hasonló részekből áll, mások nem hasonló részekből tevődnek össze. Oszthatatlanok azok, amelyeket nem lehet részekre osztani és nem összetettek. Ilyen például az egység, a pont és a hang. Föloszthatók azok, amelyek valamiből össze vannak téve, mint például a szótagok, a zenei összhang, az élőlények, a víz és az arany.

108. Hasonló részekből állók azok, amelyeknek részei hasonlóak, és semmiben sem különbözik az egész a részeitől, csak mennyiség tekintetében. Ilyen például a víz, az arany, valamint minden folyadék és más effélék. Nem hasonló részekből állók azok, amelyeknek részei nem hasonlóak. Ilyen például a ház és effélék. A dolgok némelyike tehát fölosztható, mások oszthatatlanok, a föloszthatók némelyike pedig hasonló részekből áll, mások meg nem hasonló részekből tevődnek össze.

A dolgok némelyike megnevezhető önmagában, másokat meg valamihez viszonyítva mondunk olyanoknak, amilyenek. Önmagukban megnevezhetők azok, amelyeknek a kifejezéséhez nincs szükség semmi egyébire. Ilyen például az ember, a ló és a többi állat, mert beszédben történő kifejezésük semmiféle hozzátételt nem igényel.

109. Valamihez képest valamilyennek mondott dolgok azok, amelyek valami egyéb kifejezést igényelnek. Ilyen a „valaminél nagyobb”, „valaminél gyorsabb”, „valaminél szebb” és effélék. A nagyobb ugyanis a kisebbnél nagyobb, a gyorsabb valaminél gyorsabb. A dolgok némelyike tehát önmagában megnevezhető, mások meg valamihez viszonyítva. Arisztotelész szerint Platón az elsődleges dolgokat is ezen a módon osztja föl.¹⁰⁵

Élt egy másik Platón, rhodoszi filozófus, aki Panaitiosznak volt a tanítványa, mint azt a grammatikus Szeleukosz említi *A filozófiáról* szóló művének első könyvében; aztán egy peripatetikus, aki Arisztotelésznek

¹⁰⁵ Lásd az ideák felosztását a 12–13. fejezetben.

volt a tanítványa; megint egy másik, Praxiphanész hallgatója; és végül az ókomédia képviselői között is volt egy Platón nevű költő.

(Fordította: *Baksa István, Szabó Mária, Víg András.*)

ALEXANDRIAI NÉVTELEN: BEVEZETÉS PLATÓN FILOZÓFIÁJÁBA*

1. Az isteni Arisztotelész a *Metafizika* elején azt mondja, hogy minden ember a tudásra törekszik, ennek bizonyítékeként pedig az érzékszervi észlelés szeretetét hozza fel. Azért szeretünk ugyanis érzékelni, hogy megismerjünk valamit.¹ Azt mondanám, hogy Platón filozófiájával ugyanez a helyzet, mert azt látjuk, ki-ki annyit akar meríteni belőle – mint valami forrásból –, amennyit hasznosnak tekint önmaga számára. „Mindenkín” azokat értem, akiknek észjárása természetes, nem eltompultak, nem olyanok, mint a denevérek, amelyek nem képesek elviselni a Nap fényét, azaz nem olyanok, akik csakis az érzékelhető dolgokat vélik valóságosoknak, és az intelligibilis dolgokkal nem törődnek.²

I.

Még jobban csodáljuk majd Platón filozófiáját, ha szemügyre vesszük életének történetét és filozófiájának jellegét.

Mármost a nagyszerű Platón apja Arisztón, Arisztoklész fia volt, anyja pedig Periktioné, Szolónnak, a törvényhozónak leszármazottja. Őt

* A fordítás alapjául a következő szövegkiadás szolgált: *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy*. Introduction, text, translation and indices by L. G. Westerink. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1962.

¹ *Metafizika* A 1, 980 a 21–22.

² A hasonlat Arisztotelésztől származik: „Ahogy a denevérek szemére a nappali fény, úgy hatnak lelkünk eszes részére a mindenség legvilágosabb dolgai” (*Metafizika* a 1, 993 b 9–11).

utánozva fogalmazta meg az *Államot* és a *Törvényeket*. Platón neve eredetileg Arisztoklész volt, ugyanilyen nevű nagyapja után; vagy széles mellkasa, vagy széles homloka, vagy – hogy az igazi okot mondjuk – beszédének szélesen hömpölygő áradása miatt nevezték el később Platónnak.³ Így kapott nevet Theophrasztosz is, akit eredetileg Türtamosznak hívtak; beszédének isteni emelkedettsége miatt nevezték el Theophrasztosznak.⁴

Isteni volt Platón és apollóni. Isteni volta kiviláglik saját megnyilatkozásaiból és különböző, vele kapcsolatos álmokból. Saját megnyilatkozásaiból például, amikor „a hattyúk szolgatársának” nevezi magát;⁵ a különféle, rá vonatkozó álmokból pedig a következőképpen. Mestere, Szókratész egy nappal azelőtt, hogy Platón a tanítványául szegődött, álmodt, amelyben egy pelyhes hattyúfióka telepedett az ölébe, majd nyomban tollakat növesztvén felröppent, oly hangosan és dallamosan énekelve, hogy mindenkit megbabonázott, aki csak hallotta. Világos, hogy ennek az álomnak az a jelentése, hogy Platón még filozófiailag éretlen állapotban került Szókratészhez, majd nála kiteljesedett, és annyira kitént tanításaival, hogy mindenki őt vágyott hallgatni és senki sem volt képes vagy senki sem próbálkozott ellenállni neki. Maga Platón is látta magát halála előtt, amint hattyúként fáról fára repül, sok dolgot adva ezzel a madarászoknak, akik nem tudták elkapni őt. Amikor ez az álom a szókratikus Szimmiasz fülébe jutott, azt mondta, minden ember arra törekszik, hogy megértse Platón gondolkodását, de egynek sem sikerül, hanem mindenki a saját nézetei szerint magyarázza őt, legyen szó metafizikáról, természetfilozófiáról vagy bármi másról. Ez olyan dolog, amelyre nézve Platón és Homérosz hasonlók: stílusuk tökéletessége miatt bárki számára megközelíthetők, függetlenül attól, hogyan próbál az ember közelíteni hozzájuk. Ám nem csak az álmok bizonyítják apollóni természetét, hanem életvitele is, tisztasága révén. Ilyen maga az isten is, amint az nevéből nyilvánvaló. Apollón neve ugyanis azt jelenti, hogy „a sokaságtól különálló”, mivel nevében az alfa: fosztóképző. Még Platón születésének időpontja is

³ *Platosz* jelentése: 'szélesség', *platüsz* 'széles'.

⁴ Diogenész Laertiosz V 38.

⁵ Szókratész nevezi így magát: *Phaidón* 85 b.

bizonyítja, hogy apollóni volt, mivel Thargélion hónap⁶ hetedikén született, amikor a délosziak Apollón ünnepét ülik. Ugyanazon hónap hatodik napján született Szókratész, amely napon Artemisz születésének ünnepe van. Ez mutatja Szókratész elsőbbségét mind az idő, mind a gondolkodás tekintetében.

2. Avégett, hogy életéről teljes beszámolót alkossunk, járjunk el felosztás szerint.⁷ Minden, ami keletkezik, időben és térben jön létre; Platón tehát, mint e világi lény, egy bizonyos helyen és időben született. Ismerjük meg hát mindkettőt, továbbá születésének körülményeit és a vele kapcsolatos eseményeket. A 88. olümpiasz idején született, Ameiniasz arkhóni évében,⁸ amikor Periklész még élt,⁹ a peloponnészoszi háború pedig éppen kezdetét vette, Iszokratésznál hat évvel volt fiatalabb.¹⁰ Ami a helyet illeti: Aiginán született, mivel az apját, Arisztónt az athéniak az idő tájt Aiginára küldték gyarmatosnak. Ennyit születése idejéről és helyéről.

A gyermek születése előtt nem sokkal apja álmodt: amíg az anya viselő, nem szabad együtt hálnia vele. Az álom jelentése ez: nem a gyönyör kedvéért kell közösülni, hanem a nemzés végett, és a gyermeket – hogy tisztán szülessen – nem szabad a foganása utáni szeretkezéssel bemocskolnunk. Anyja pedig az újszülöttet fölvitte a Hüméttosz hegyre, ahol áldozatot kívánt bemutatni a pásztor Apollónnak és a nimfáknak. A szertartás alatt letette a gyermeket, majd amikor visszatért hozzá, úgy talált rá, hogy szája mézzel volt teli. Arra repkedő méhek műve volt ez, annak előjeleként, hogy az ajkáról áradó

⁶ A 11. attikai hónap, május közepétől június közepéig tart.

⁷ A felosztás (*diaireszisz*) eredetileg Platón módszere (*A szofista*, *Az államférfi*). A késői antikvitásban mechanikusan alkalmazott eljárássá vált. Itteni használata azon alapul, hogy minden keletkezés két aspektusra osztható föl: időbelire és térbelire.

⁸ Kr. e. 428/7.

⁹ Periklész 429/8-ban halt meg. A szerző talán arra gondol, hogy életben volt még annak az olümpiasznak (88. Ol.: 428/5) a kezdetén, amelynek az idején Platón született.

¹⁰ Az adat kétséges: forrásaink szerint Iszokratész Kr. e. 436-ban született. A zavar abból adódhat, hogy az előző tagmondatban a peloponnészoszi háború kezdetéről (431) van szó. Iszokratész ekkor volt hatéves.

beszéd „méznél édesebb” lesz, mint a költő mondja.¹¹ Állathúst nem fogyasztott, csupán növényi táplálékkal élt.

Elérvén a megfelelő életkort a grammatikus Dionüsziosznál folytatott tanulmányokat, akiről említést is tesz a *Levelekben*.¹² Úgy gondolta ugyanis, hogy nem illik említés nélkül hagynia tanítóját. Testgyakorlásban Arisztón volt a mestere. Erre ugyancsak nagy gondot fordított, és két versenyen is győzött: Olümpiában és Nemeában. Később zenét tanult Drakónnál, aki Damón tanítványának, Megüllosznak az iskolájához tartozott. Damónt a *Theaitétoszban* említi.¹³ Ebben a háromban: irodalomban, testgyakorlásban és zenében gyakorolta magát, hogy tanítványait is ugyanerre biztathassa. Rájött ugyanis, hogy ezek a képzési formák képesek a lélek három részét megfelelő állapotba hozni: az irodalom az értelmes lélekrészt teszi szabatos gondolkodásúvá, a zene az indulatos részt fegyelmezi, a testgyakorlás pedig a vágyakozó részt erősíti.

3. Ezek után a dithüramboszköltökhöz ment, hogy eltanulja stílusukat: ez nyilvánvalóan első művéből, a *Phaidrosz*ból, amely dithüramboszi stílusú.¹⁴ Tanult a tragikusoktól, mivel a műveikben található ünnepélyes hangnemet akarta elsajátítani; továbbá a komédiáíróktól is, mivel alkalmazni kívánta beszédmódjukat. Így ismerkedett meg Arisztophanész stílusával, aki kiemelkedik a komédiáírók sorából. Csodálta Arisztophanészt; ezt nyilvánvalóan bizonyítja róla írt epigrammája, amely a következőképpen hangzik:

*A Khariszok szentélyt keresvén, melyik tetszene nekik,
Arisztophanész lelkére bukkantak.*

¹¹ *Ilíasz* I 249.

¹² Valójában a *Szerelmes ifjak* c. apokrif dialógusban (132 a) olvasunk a grammatikus Dionüszioszról.

¹³ Damónt a *Lakhészban* (197 d; 180 d; 200 b) és az *Államban* (III, 400 b; IV, 424 b) említi.

¹⁴ Szókratész: ... ne csodálkozz, ha beszédem folyamán ihlet száll meg a nimfák révén: szavam már most sem jár messze a dithürambosztól. (*Phaidrosz* 238 d.).
– Szókratész: Nem vetted észre, kedvesem, hogy már nem is dithüramboszban, hanem eposzi versben beszélek, jöllehet éppen gáncsoskodom? (*Phaidrosz* 240 e).

Utánozta Szóphrón, a mimográfust is, mivel a jellemábrázolás művészetében is tökéletesíteni akarta magát.¹⁵ Dialógust írni ugyanis annyit jelent, mint jellemeket ábrázolni. A festőknél is tanult, hogy elsajátítsa a színkeverést. Ezért tud a *Timaios*zban hosszan értekezni a színekről.¹⁶ Ilyen tanulmányokat folytatott húszéves koráig, ezután pedig tíz évre Szókratész mellé szegődött, mivel etikát akart tanulni tőle. Amikor úgy találta, hogy Szókratész kiemelkedik a többiek közül, mint mondják, tűzre vetette korábbi írásait, a következő szavak kíséretében:

*Héphaisztosz, gyere, kér tőled Platón is valamit még.*¹⁷

Szókratész iránt a legnagyobb szeretettel viseltetett, jobban, mint bárki más. Elítélt és börtönbe vetett mestere perében a szószékre lépett, és azt mondta: „Noha fiatal vagyok, férfiak, mégis felléptem a szószékre.” A bírák feldühödtek és elvezették onnan, ám miután elengedték, elhagyta a bíróságot, nem kívánt továbbra is ottmaradni. Miután már tanulmányozta Szókratész etikai tanításait, és a vele folytatott beszélgetések problémákat vetettek föl, írni kezdett. Mivel akkor Szókratész még élt, az irat az ő kezébe is eljutott. Ez a dialógus a *Lüszisz* volt. Szókratész elolvasta, és azt mondta barátainak: „Ez az ifjú ott szerepeltet engem, ahol ő akarja, olyan hosszan, ahogy ő akarja, és azzal hoz össze egy beszélgetésre, akivel kedve tartja.”

4. A Szókratész-nál folytatott tanulmányok után a püthagoreusokhoz ment, mivel tökéletesíteni akarta magát abban a tudományban, amely a dolgokat számokon keresztül fejezi ki. Ezért is van, hogy a *Timaios*zban sokat említ ezekből.¹⁸ Tanult a Hérakleitosz-követő Kratülosznál és Hermipposznál, Parmenidész tanítványánál, mivel el akarta sajátítani a hérakleitoszi és a parmenidészi tanításokat. Ezért is írta két dialógusát, a *Kratüloszt* és a *Parmenidészt*, amelyekben az említett férfiak tanításaival

¹⁵ A mimosz harsány humorú rövid színpadi mű, komikusan elrajzolt jellemeket mutat be mulatságos helyzetekben. A műfajt a szürakuszai Szóphrón honosította meg Athénban.

¹⁶ *Timaios*z 67 c–68 d.

¹⁷ Vö. Homérosz: *Iliász* 18. 392.

¹⁸ A *Timaios*z a világlélek és az elemek fölépítését matematikai fogalmak segítségével mutatja be (35 a–36 d; 53 c–55 c).

foglalkozik. Mikor megtudta, hogy a püthagoreusok filozófiája Egyiptomból származik, Egyiptomba ment, és miután ott a geometriát és a papi tudományokat tanulmányozta, visszatért. Ezután Föniciába ment, ahol is perzsákkal vette fel a kapcsolatot, és elsajátította náluk Zóroaszter tanait. Onnan Sziciliára ment, hogy az Etna krátereit tanulmányozza. Ott találkozott Dionüsziosszal is.

Ezután Athénba ment, és iskolát alapított nem messze Timónnak, az embergyűlölőnek házából. Ez a Timón rosszindulatú volt mindenkivel szemben, ahogy ezt sírfeliratai is bizonyítják, ám Platónnal szívesen időzött együtt. Sírfeliratai a következők:

*Itt fekszem, elszakadván nehéz sorsú életemtől;
Hogy ki vagyok, nem fogjátok megtudni.
Hitványak, nyomorultul fogtok elpusztulni.*

A második pedig a következő:

*Menj el e kőoszlop mellett anélkül, hogy köszönténél
kérdve, ki vagyok és kinek a fia.*

Az iskola területének egy részét Platón a Múzsáknak szentelt ligetként kezelte. Nemcsak férfiak, hanem nők is tanultak nála: a phleiuszi Dexitheia és az arkadiai Lasztheneia.

5. E férfiú isteni természetű volt, mint azt már sokszor említettük, és élete során sok mindent kieszelt: kifejezéseket, tantételeket és egy irodalmi formát. Az ő leleménye a „minőség” kifejezés, korábban ugyanis senki sem ismerte ezt a szót. Kétségkívül ezért beszélteti így a *Theaitétoszban* a Theodórosszal szót váltó Szókratészt: „A minőség kifejezés valószínűleg idegennek tűnhet számodra és nem megszokottnak.”¹⁹ Arisztotelész is azt mondja a *Kategóriákban*, hogy „minőségnek azt nevezem”.²⁰ Akkor szokták azt mondani, hogy „nevezem”,

¹⁹ *Theaitétosz* 182 a.

²⁰ *Kategóriák* 8, 8 b 25.

amikor a kifejezést az használja, aki megalkotta.²¹ Ha ugyanis egy kifejezést a megszokott értelemben használunk, általában nem azt mondjuk, hogy „nevezem”, hanem azt, hogy „nevezik”. Arisztotelész is így szokott eljárni, és az összes régebbi filozófus is. Platón alkotta meg az „ellenlábások” szót is,²² és ő alkalmazta először a „lineáris összemérhetőség” kifejezést a számokra.²³ Az általa kigondolt dolgok a természetfilozófia, etika, metafizika és a politika területére tartoznak. Természetfilozófiai tétel például annak bizonyítása, hogy nem a mágnes vonzza a vasat, hanem a levegő taszítja a mágnes felé.²⁴ A matematikában felfedezte az úgynevezett „középarányost”, amelyről a *Második Analitika* kommentárjában már írtunk.²⁵ Amikor ugyanis az athéniak dögvésztől szenvedtek, elküldtek Delphoiba jóslatért, hogy megkérdezzék: mit kell tenniük, hogy a járványt megállítsák. Az isten pedig azt mondta nekik, hogy kettőzzék meg az oltár nagyságát, és úgy áldozzanak. Mivel az oltár kocka alakú volt, egy másik kockát építettek rá, úgy gondolva, hogy ez az, amit a jóslat javasol. Miután a járvány mégsem múlt el, Platónhoz mentek és megkérdezték, mit kellene tenniük. Azt válaszolta nekik, hogy „az isten azt veti a szemetekre, hogy járatlanok vagytok a geometriában”. Megmagyarázta nekik, hogy nem

²¹ A megjegyzés úgy érthető, hogy az akadémikusok első generációja számára a *poiotész* („minőség”) kifejezés annyira új volt, hogy mindenki úgy használta, mintha maga alkotta volna a szót.

²² „Ha volna ... egy szilárd, egyensúlyban levő test a mindenség közepén, az a felület egy pontja felé sem igyekezne, minthogy azok teljesen egyformák. S ha valaki e test felszínén körbe haladna, sokszor jutva ellenlábás helyzetbe önmagával, ugyanazt az irányt hol lentnek, hol fentnek nevezné” (*Timaios* 63a, Kövendi Dénes fordítása nyomán).

²³ „Ha egy adott szakaszra emelt négyzet területe négyzetszámmal volt kifejezhető, akkor a szakaszt lineárisan összemérhetőnek (*mékosz*) mondtuk” (*Theaitétosz* 148 a, Bárány István fordítása).

²⁴ *Timaios* 80 c.

²⁵ Ez a kommentár nem maradt fenn. Arisztotelész a *Második Analitika* I 7, 75 b 13-14-ben említi a kockakettőzés problémáját: hogyan lehet olyan kockát szerkeszteni, amelynek térfogata egy adott kocka térfogatának kétszerese. A probléma akkor oldható meg, ha két szakasz (*a*, *b*) közé két középarányost tudunk szerkeszteni: $a : x = x : y = y : b$ (B. L. van der Waerden: *Egy tudomány ébredése*. Gondolat 1977. 229 skk. old.).

a szó mindennapi értelmében vett megkétsherezésre kell gondolni, hanem középarányost kell találni, és így kell megkettőzni a kockát.²⁶ Így azon nyomban megszüntette a járványt. Az etikában is újítként lépett föl: nem pénzért tanított. Ez etikai kérdés, ő alkalmazta elsőként. Püthagorasz,²⁷ és az öt megelőzők mindannyian száz arany drakhmát kértek tudásuk átadásáért, és így sokkal inkább szatócsoknak²⁸ tűnnek, mint filozófusoknak. Ezért kellett Platónnak is hét ezüstöt fizetnie egy *Timaios* című iratért a püthagoreusoknak, amelynek utánzásaként írta meg saját dialógusát. Innen a mondás:

*Sok ezüstért kis könyvet vettél,
S aztán nekifogtál a Timaios megírásának.*²⁹

Az államélet területén is újított; ő gondolt először arra, hogy a tébadékat³⁰ kör alakúvá kellene tenni, mivel ez a legnagyobb felületű forma. A mértantudósok ugyanis bebizonyították, hogy az egyenlő kerületű síkidomok közül a kör területe a legnagyobb. Ő gondolta ki a harmadik alkotmányformát, amely a közmegegyezés tiszteletben tartásán alapul.³¹ A metafizikában is újító volt, erre példa, amikor azt mondja, hogy az ideák a paradigmaticus okban vannak.³² Nem

²⁶ Más források (Eutokiosz, szmürnai Theón, Plutarkhosz) egybehangzó állítása szerint a délosziak fordultak Platónhoz ezzel a problémával. Ezért a kocka megkettőzésének feladatát az antik matematikatörténetben déloszi problémának is nevezik. (A források ismertetését és értékelését lásd van der Waerden, *i. m.* 259 sk. o.)

²⁷ Valószínűleg másolási hiba Prótagorasz vagy Prodikosz neve helyett. Az előbbi 100 minát kért – valószínűleg a teljes kurzusért –, az utóbbi 50 drakhmát kapott egy előadásért (Diogenész Laertiosz IX 52; Platón: *Kratülosz* 384 b. Egy mina értéke 100 drakhma).

²⁸ A lelki javak szatócsának (*kapélosz*) nevezi Platón a szofistákat (*Prótagorasz* 313 c).

²⁹ Timón fr. 54, 2–3.

³⁰ Ismeretlen jelentésű szó, szövegromlás lehet.

³¹ Lásd a 26. fejezet utolsó bekezdését.

³² Az ideák azáltal okai a természeti dolgoknak, hogy a dolgok az ideák mintájára jönnek létre, ill. alkotójuk az ideára mint mintaképre tekintve alkotja meg őket (*Timaiosz* 28 a, 39 e).

[állíthatjuk], hogy egyetlen őt megelőző filozófus sem tudta, hogy ideák léteznek. Püthagorasz ugyanis azt mondja, hogy azok a ható okban vannak,³³ Arisztotelész pedig, aki utána következett, szintén a ható okba helyezi őket.³⁴ Platón azonban azt mondja, hogy az ideák a paradigmikus okban vannak, így fölötte állnak a ható oknak. Azt beszélük, hogy amikor felfedezte az ideákat, azt álmodta, hogy van egy harmadik szeme. Platón fedezte fel, hogy mi az örökkévalóság. Az őt megelőző filozófusok ugyanis azt mondták, hogy az örökkévalóság nem más, mint az idő végtelensége; ő azonban bebizonyította, hogy más az idő végtelensége és más az örökkévalóság. Az ő leleménye a dialógus mint irodalmi műfaj. Ha erre valaki azt találná mondani, hogy Zénón és Parmenidész már előtte is írt dialógusokat, akkor azt válaszolnánk, hogy Platón volt az, aki leginkább tudott élni [a műfaj adta lehetőségekkel].

6. Platón nyolcvanegy évet élt; ez is bizonyítja, hogy apollóni volt. Ha ugyanis a kilencet, azaz a múzsák számát megszorozzuk önmagával, nyolcvanegyet kapunk. Azt pedig senki sem vitatja, hogy a Múzsák Apollón szolgálói. A nyolcvanegyéről azt mondják, hogy a hatvány hatványa, mivel a három az első olyan szám, amelynek van kezdete, közepe és vége; ezt önmagával megszorozva kilencet kapunk (mivel háromszor három kilenc), a kilencet pedig önmagával megszorozva nyolcvanegyet. Ám a Platón halála után történt dolgok is meggyőzhetnek bennünket isteni voltáról. Halála után ugyanis egy asszony jóslatot kért, hogy vajon Platón sírkövét az istenek képeivel díszítse-e. Az isten ezt válaszolta:

*Platón, az isteni tant hirdető tanítómestert
jól szolgálod ezzel; el fogod nyerni a boldog istenek kegyét,
akik ezt a férfit elismerik.*

³³ Arisztotelész értelmezése szerint a püthagoreus filozófiában a természeti dolgok alapjául szolgáló numerikus összefüggések hasonló funkciót töltenek be, mint Platónnál az ideák.

³⁴ Arisztotelész tanítása szerint egy természeti szubsztancia keletkezésének és létezésének a forma az aktív (*potéitikosz*, 'ható') princípiuma. Az arisztotelészi formát a középső és újplatonikus kommentátorok azonosítják a platóni ideával.

Volt egy másik jóslat is, mely szerint két fiú fog születni: Aszklépiosz, Apollón fia, és Platón, Arisztón fia. Az előbbi a test, az utóbbi pedig a lélek orvosa lesz. Az athéniak Platón születésének évfordulóján a következő dalt éneklük:

Ezen a napon adták az istenek Platón az embereknek.

Említésre méltó, hogy túltett Püthagoraszon is. Amaz ugyanis elment Perzsiába, hogy elsajátítsa a mágusok bölcsességét, a mágusok viszont Athénba jöttek, hogy részesüljenek Platón filozófiájából.

II.

7. Miután Platón életének történetét már megismertük, fejtsük most ki filozófiájának jellegét. Számos filozófiai iskola volt mind Platón előtt, mind utána, ő azonban mindegyiken túltesz tantételeit és gondolkodását tekintve egyaránt, egyszerűen: mindenben. Őt megelőzően a következő iskolák voltak. A költői iskola, melynek vezetői Orpheusz, Homérosz, Muszaiosz és Hésziodosz. Aztán az ión iskola: ennek vezetői Hérakleitosz, Thalész és Anaxagorasz. Továbbá Püthagorasz és Parmenidész iskolája. Platón után alakult meg a sztoikus, az epikureus, a peripatetikus iskola és az új Akadémia. Ez utóbbi abban különbözik a szkeptikusoktól, hogy amíg azok minden dolgot azonos mértékben megragadhatatlannak tartanak, az új Akadémia tanítása szerint nem minden dolog egyformán megragadhatatlan, hanem némely dolgok egy bizonyos mértékű jóváhagyásra készítetik a megismerő lelkünket.

Platón mindannyiuknál jobbnak bizonyult. A költői iskolától eltanulta, hogy dicsőítse a létezők rendjét, de túlszárnyalta a költőket, mivel azok bizonyítás nélkül – ahogy ő mondja, „ihletett és költői elragadottsággal teli beszédekkel”³⁵ – állítanak dolgokat. Platón ellenben mindent, amit kimond, bizonyít. Túltett rajtuk a mítoszok megfelelő felfogásában is. A költők ugyanis találmóra alkotják meg meséiket, ő azonban azt mondja, akik az istenről akarnak mítoszt

³⁵ Vö. Phaidrosz 245 a, Szókratész védőbeszéde 22 b–c, Ión 533 e–534 b.

mondani, azoknak ügyelniük kell rá, nehogy megtévesszék hallgatóikat.³⁶ Mert tudni kell, hogy az isten jó, és semmiképpen sem csap be, sem úgy, hogy az igazat elrejtí, sem úgy, hogy rászéd. Minden isten mozdulatlan és változatlan, mivel sem jobbá, sem rosszabbá nem válik, ugyanis emez a természete ellen való lenne, amaz pedig lehetetlen. Természete ellen való, hogy rosszabbá váljon, jobbá válni pedig nem tud, mivel lényege szerint fölötte áll minden létezőnek. Ebben áll a mítoszok megfelelő felfogása. Ezt kell a mítosz olvasóinak észben tartaniuk, hogy ne ártsanak a gyermekeknek, hanem ha már világossá vált a történet, ne várakoztassák meg a gyermekeket azzal, hogy elhangzottakból nem vonják le a tanulságot, mint ahogy az aiszóposzi mesékben gyakran megtörténik. Hiszen a gyermekek ebből a történetből meg akarják tanulni azt, ami számukra épületes. Ellenkezőleg: tüstént váljon a gyermekek számára nyilvánvalóvá, hogy ezekben a történetekben mi a jó.³⁷ A gyermekek ugyanis, ha ezekre a dolgokra nem fordítunk figyelmet, nehezen lesznek megtisztíthatók a hallottak rossz hatásától.

8. Platón túltett tehát a költőkön bizonyító erőben és [a történetek istenekhez] illő előadásában is. Felülmúlta az ión iskolához tartozó bölcselőket is, akik egyszersmind természetfilozófusok is voltak. Tudnunk kell ugyanis, hogy azok legfeljebb csak a segédokokról beszéltek, ám Platón megkülönböztette egymástól és meghatározta a [valódi] okokat: a paradigmatis, a ható és a cél-okot. Még ha Anaxagorasz a maga mély, álomszerű látomása alapján azt mondja is, hogy az Ész a ható ok, ezt mégsem alkalmazta a keletkezésre és a pusztulásra, hanem a levegő örvényét és a szeleket tekinti okoknak, de semmiképpen sem az Észet. Míg az ión iskola tagjai azt mondták, hogy az elemek anyagi természetűek, [addig] Platón bebizonyította, hogy

³⁶ *Allam* II, 377 a–387 c.

³⁷ Westerink véleménye szerint ezen a helyen két sor szavai keveredtek össze. Az általa javasolt olvasat szerint a mondat fordítása a következőképpen alakul: „Ezt kell az olvasóknak észben tartaniuk, hogy ne ártsanak a gyermekeknek, hanem amint belemertülnek a történetbe, nyilvánvalóvá kell válnia az abban levő jónak, mint az aiszóposzi mesékben, ahol a történet tanulsága nem várat magára.”

nem hasonlíthatóak a szótagokhoz; azt mondja ugyanis, hogy a formátlan anyag a huszonnégyszögű betűnek felel meg, a minőség nélküli test a szótagoknak, a négy elem a szavaknak, vagyis [az elemek] nem hasonlíthatóak a szótagokhoz. Platón tehát felülmúlja ezeket is; az előbbieket bizonyító erejében, az utóbbiakat pedig ihletettségében.

Megtanulta a püthagoreusoktól, hogyan fejezze ki a dolgokat a számok segítségével. A *Timaios*szban is ezt a módszert alkalmazza; [gondolatmenetének] világosságában és bizonyító erejében azonban felülmúlja a püthagoreusokat. Hiszen a *Timaios*szban megmutatkozik Platón világosabb gondolkodása és erősebb bizonyító készsége, amikor a dolgok számokra alapozott magyarázatát adja.

Tanítása felülmúlta Parmenidész filozófiáját. Emez ugyanis azt állította, hogy a dolgok alapelve a Létező, Platón azonban bebizonyította, hogy ez nem így van, hanem az Egy még a Létezőnél is előbbre való. Ha ugyanis a Létező volna az alapelv, akkor minden arra törekedne, hogy létezzen, hiszen minden a saját alapelvétől függ. Csakhogy látunk némelyeket, akik megvetik a létezést valami nagyobb jó kedvéért. Nem a Létező tehát a dolgok egyetlen alapelve, hanem az Egy, amely a Létezőn túl van.

9. Ahogy Platónról illeti az első hely az előtte tevékenykedő filozófusokkal szemben az elmondottak alapján, ugyanúgy az utána következőket is felülmúlta. Túltett a sztoikusokon, mivel azok mindent testi természetűnek tartottak; Platón azonban megmutatta, hogy léteznek testetlen dolgok is. Bebizonyította, hogy a lélek testetlen. Ám ha testetlen, akkor az angyalok, akik előbbre valók a léleknél, szintén testetlenek, továbbá az Ész és az ezt megelőző első ok is az, amit Platón Jónak nevez.

Felülmúlta az epikureusokat is. Ezek ugyanis azt állították, hogy az itteni világra nem vonatkozik a gondviselő szándék, és a démiurgosz gondviselése [csupán] az égitestekig terjed. A [földi] dolgok ugyanis, mint mondják, erőlködést és fáradságot jelentenének neki, ha gondviselését az itteni világra is ki akarná terjeszteni. Platón azonban megmutatta, hogy a gondviselés az itteni világban is jelen van. Elkerülve mind az előbbi, mind az utóbbi iskola által felvetett képtelenségeket, csak az igazat vette át mindkettőtől. Az előbbieket, a sztoikusok azt állították, minden dolog testi jellegű. Ebből pedig az a képtelenség következik, hogy a démiurgosznak [eszközök közvetítésével történő] mozgatót és

érintést kell alkalmaznia, ha kormányozni akarja az itteni világot. A testekre gyakorolt hatás ugyanis [eszközök közvetítésével történő] mozgítás, amelyet egy másik test végez ható okként. Ezt a sztoikusokhoz kapcsolódó képtelenséget Platón elkerülte azáltal, hogy bebizonyította: némely dolog testetlen; elfogadta azonban [azt a nézetüket, hogy] az isteni gondviselés kiterjed erre a világra [is]. Az epikureusok eszméiből következő lehetetlenség az volt, hogy a démiurgosz gondviselése nem terjed ki az egész mindenségre; Platón azonban ezt [is] elkerülte. Ugyanis a gondviselés nem [eszközök közvetítésével történő] mozgítás által valósul meg, mint azt a sztoikusok gondolták, mivel [az isten] testetlen, és így bármiféle erőlködés vagy fáradtság nélkül fejt ki gondviselését.

Az említett iskolákon kívül a peripatetikusokat is felülmúlta. Ezek ugyanis úgy vélték, hogy a mindenség alapelve az Ész; Platón azonban megmutatta, hogy az Egy még az Észet is megelőzi, csakúgy, mint minden mást. Ha ugyanis az Ész lenne a dolgok alapelve, akkor minden gondolkodna, annál fogva, hogy minden alárendelődik saját alapelveinek. Mármost azt látjuk, hogy bizonyos dolgok nem gondolkodnak – tehát nem az Ész az alapelv. A peripatetikusok azt is állították, hogy minden dolog cél-oka az Ész; Platón viszont bebizonyította, hogy a létezők mozgató és cél-oka is az Egy. Van azonban más bizonyítása is annak, hogy nem az Ész az első ok. Ha ugyanis az lenne, akkor, mivel sok forma van, sokfajta Ész lenne. Ha pedig így volna, sok alapelv lenne, ami képtelenség, mivel kezdetben egy dologból kell kiindulni.

10. Az új Akadémia filozófiáján is túltett Platón, mivel ők azt állítják, hogy a [dolgok] megragadhatatlanok; Platón azonban megmutatta, hogy némely esetben lehetséges úgy megragadni a dolgokat, hogy biztos ismeretekhez jussunk. Némelyek, akik Platónt a szkeptikusok közé sorolják, azt mondják, ő, csakúgy, mint az [új] Akadémia filozófusai, a dolgok megragadhatatlanságát állította. Ezt a Platón műveiben leírtakból bizonyítják.

Mármost Platón, állításuk szerint bizonyos határozói kifejezéseket kétértelműen és többértelműen használ, amikor valamely tárgyról értekezik, ilyen például a „valószínűleg”, a „talán” és a „talán úgy vélem”, márpedig [– mondják –] ezek nem olyan ember szavai, aki biztos tudással rendelkezik, hanem valaki olyanéi, aki nincs szilárd ismeret birtokában. Ezeknek azt válaszoljuk, hogy Platón azért használja

ezeket a kifejezéseket, hogy pontosabban meghatározza, amit mondani szeretne, és ez az, amit a szkeptikusok nem tesznek; nekik ugyanis sem a kifejezésmódjuk, sem a meghatározásaik nem szabatosak, mivel minden dolgot megragadhatatlannak tartanak.

A második érvük az, hogy aki ugyanabból a dologból ellentétes dolgokat bizonyít, az világos, hogy a dolgok megragadhatatlanságának álláspontját képviseli. Ilyen például, amikor Platón ellentétes dolgokat bizonyít a barátságról a *Lüsziszben*, a mértékletességről a *Kharmidészben* és a jámborságról az *Eutüphronban*. Ezekre azonban azt válaszoljuk, hogy még ha Platón ellentétes következtetéseket von is le, végül mégis mindig az igazság mellett dönt.

Harmadszor azt mondják, hogy Platón nem gondolja, hogy létezik biztos tudás; ez nyilvánvaló a *Theaitétosz*ból, ahol a biztos tudás és a szám minden meghatározását megcáfolja; [és] hogyan is állíthatnánk [– mondják –], hogy a dolgok megragadhatóságának álláspontját képviseli az, aki ilyesmit mond? Ezekre azt mondhatjuk, hogy Platón nem úgy tekinti a lelket, mint üres írótablát, hanem úgy gondolja, hogy ha lehull a lepel a lélekről, akkor az magához tér, és látni fogja a dolgokat, mivel a biztos tudást magában bírja, csak a testtel való kapcsolata miatt tompult el látása. Emiatt megtisztításra szorul; ezért cáfolja meg Platón a tudás hamis felfogásait, hogy aztán a megtisztult lélek rátalálhasson az igazságra.

A negyedik érv a következő. Ha Platón a tudást kétféleképpen, egyrészt az érzékekből, másrészt az Észből eredezteti, és mindkettőről azt állítja, hogy félrevezet, akkor világos, hogy a dolgok megragadhatatlanságát vallja. Azt mondja ugyanis [– idézik őt –], hogy „Sem nem látunk, sem nem hallunk semmit sem pontosan, hanem az érzékek megcsalnak bennünket”³⁸, továbbá az ésszel felfogható dolgokról azt mondja, hogy „a lelketek, mivel belekeveredett ama hitvány dologba, a testbe, semmit sem tud”. Erre [az évrre] azt válaszoljuk, hogy amikor Platón azt mondja, hogy az érzékek nem ragadják meg az érzettárgyakat, azt úgy érti, hogy nem azok lényegét ismerjük meg; mivel [az érzékszervek] számára világos, hogy a hatást bennük maga az érzettárgy okozza, önmagukban véve mégsem tudják az [adott dolog]

³⁸ *Phaidón* 65b.

lényegét megismerni. A látás például érzékeli a fehér színt, azonban nem tudja, hogy mi a fehér magában véve, hanem csak a képzetalkotással együtt képes azt meghatározni. Olyasmi ez, mint a vélekedés: önmagában véve az sem ismeri a dolgokat, csak a gondolkodással együttműködve ismeri azokat. Amikor Platón azt mondja, hogy a lélek nincs biztos tudás birtokában a testtel való keveredése miatt, azt nem az összes emberről állítja, hanem csak azokról, akik az anyagi léthez kötődő életet élnek; ezeknél ugyanis a test legyőzi a lelket. Az ilyen emberek azok, akiket másik helyen [a testbe] beágyazottaknak is nevez, [mivel], akárcsak a növények, [a földbe gyökerezve, abból] sarjadnak ki. A megtisztult lélekkel rendelkezőket azonban egy más helyen „az ég polgárainak” mondja; ezek azok, akik birtokában vannak a tudásnak.

Ötödször a következő érvet hozzák fel. Platón, mint azt állítják, maga mondja az egyik dialógusában, hogy „sem nem tudok, sem nem tanítok semmit, hanem csak kérdéseket teszek fel”. Tanúi lehetünk hát, hogy saját maga vallja be, hogy nincs biztos tudás birtokában. Ezekre azt mondjuk, hogy amikor Platón azt mondja, hogy „semmit sem tudok”, akkor a saját tudását az istenekéihez viszonyítja; ezeké ugyanis különbözik a miénktől. A mi tudásunk tudniillik csak pusztá [oknyomozó] tudás, míg az isteni tudás tevékeny; ez utóbbi egyszerű intuíció által ragadja meg a dolgokat, a mi tudásunk viszont okokon és feltételezéseken keresztül. Amikor pedig Platón kijelenti, hogy „semmit sem tanítok”, azt a „nem állítok fel tantételeket” értelmében mondja. Ugyanis, mint azt már mondtuk, nem üres írotáblaként fogja fel a lelket, amelyre olyan dolgokat írhat fel, amelyek még nincsenek ott, hanem [mintegy] a fénybe állítja a lelket és csupán arra készíti, hogy emlékezzen, és ezáltal megtisztítja azt valahogy úgy, mintha kiszedné a [látást] akadályozó csipát a szemből. Platón azt mondja egy másik helyen, hogy aki a kérdést feltette, az a válaszadó is. Emiatt van, hogy csak azt tanítja, amit helyesnek gondol.

11. Az pedig, hogy „kérdéseket tesz fel”, teljesen nyilvánvalóan a tudáshoz vezető utat jelenti. Különbözik is: ha Platón azt mondja, hogy „semmit sem tudok”, hozzáteszi, hogy „kivéve egy keveset, mégpedig azt, hogy érveket adjak és fogadjak el”, ezt ahelyett mondja, hogy „párbeszédet folytatok”; amin pedig a dialektikát érti. Egy másik helyen azt mondja, hogy ismeri a szerelem, máshol pedig, hogy a bábáskodás művészetét is. Emiatt a három dolog miatt dicsőíti az istent a *Phaid-*

roszban, jónak, szépnek és bölcsnek nevezvén őt. Miként ugyanis a dialektika áthatja az összes tudományt, akként törekszik minden a Jóra; ezért felelteti meg ott Platón a dialektikát a Jónak, a szerelem művészetét pedig a Szépnek, hiszen a Szép az, amit szeretünk. A bábáskodás a bölcsesség megfelelője, miként ugyanis a bölcsesség feladata az, hogy a lélek mélyében rejtőző dolgot napvilágra hozza, és a lélek munkájának eredményét tudatosítsa, úgy a bábáskodás dolga az, hogy az [anya méhének] mélyében levő magzatot a világra segítse. Miután tehát előadtuk az említett emberek érveit, rajta hát, és magára a dologra hagyatkozva bizonyítsuk be, hogy nem ez volt Platón álláspontja. Hiszen hogyan is lehetne ilyesmi annak az embernek a véleménye, aki azt állította és bizonyította, hogy semmi sem dicsekedhet azzal, hogy a felosztás módszere alól kivonhatja magát?³⁹ És még valami. Platón a *Gorgiaszban* Szókratésszal azt mondatja, miközben az beszélgetőpartnerét egyetértésre bírja azoknak a kérdéseknek az ügyében, melyeket felvetett, hogy „hacsak nem magad hallod, hogy ezt mondod, más szavának ne higgy!”⁴⁰ Hogyan is tekinthetnénk szkeptikusnak olyasvalakit, aki ilyet mond?

12. Miután megtudtuk, hogy Platón filozófiája értékesebb az összes többinél, és hogy nem volt szkeptikus, hanem pozitív [állításokat nyújtó] tantételeket fektetett le, rajta hát, és vizsgáljuk meg, a létezők fejlődéséről és rendjéről alkotott véleményét. Mármost Platón azt tartotta, hogy a világmindenségnek egy alapelve van, nem pedig kettő, ellentétben Empedoklésszal, sem nem végtelen, szemben az epikureusokkal; ez az alapelv pedig nem testi, mint azt a sztoikusok gondolták, hanem testetlen. Ez a testetlen alapelv nem az élet, mert akkor minden élő lenne; [azonban] nem [is] a Lélek, vagy az Ész vagy a Létező [az alapelv] – mivel ez [mind] ugyanarra a képtelenségre vezetne –, hanem az Egy, melyet Platón a Jónak nevez. Az Egy után következik a Határ és a Határtalan, majd utánuk az intelligibilis világ; ezt [az érzékelhető] világ feletti istenek követik, azokat pedig a világegyetemen belül található istenek; ezek után az angyalok tizenkét nemzetsége jön, majd az emberek lelkei, ezt követően az oktan állatok, majd a növények lelke

³⁹ *A szofista* 235c.

⁴⁰ *Gorgiasz* 472b–c.

jön; ezután a test következik: anyagi és anyagtalan, halandó és halhatatlan – majd az anyagi test formája és végül az anyag.

III.

13. Miután megismertük Platón életének történetét és filozófiájának jellegét, a harmadik fejezetben beszéljünk műveiről. Először azonban oldjuk meg a talányt, hogy miért tartotta fontosnak, hogy tanait írásban rögzítse. Hiszen ő maga marasztalja el a *Phaidroszban* azokat, akik könyveket írnak, mivel a könyvek élettelenek, és nem képesek érveket felhozni a [velük kapcsolatban] felmerülő kétségek [elosztatására], minthogy [mindig] ugyanazt mondják és képtelenek a felvetődő kérdésekre maguk megfelelni. Nem írni kell, mint mondja, hanem tanítványokat hátrahagyni, akik [voltaképpen] „élőkönyvek”. Ezt tették a Platón előtti [filozófusok] is: Szókratész és Püthagorasz is csak tanítványokat hagytak maguk mögött, írott műveket nem. Ez hát az a bizonyos talány. Mi [erre] azt mondjuk, hogy Platón ebben [a dologban] is az istent utánozza, amikor írásra adva a fejét a nagyobb jót választja a hitványabb rossz helyett. Miként ugyanis az isten némely dolgokat láthatatlannak alkotott meg – ilyenek a testetlen dolgok mind, például az angyalok, a lelkek, az intelligenciák és a többi hasonló –, addig másokat érzékszerveinkkel felfoghatónak és láthatónak – ilyenek például az égitestek és az összes keletkező-pusztuló dolog –, úgy Platón is némely [tanítását] írásban adta közre, míg másokat nem; [ez utóbbiak] akárcsak a testetlen dolgok, láthatatlanok. Ilyenek az előadái, a in elmondott [tanítások]. Közismert, hogy Arisztotelész írt Platón írásban nem rögzített előadásairól. Azért tehát, hogy Platón az isten iránti szeretetét kifejezze, arra törekedett, hogy őt utánozza; a barátok ugyanis törekednek egymás utánzására.

IV.

14. Ennyit tehát erről. Nem haszon nélkül való továbbá azt kutatnunk, hogy Platón miért a párbeszéd [írásbeli] formáját alkalmazta.

Ahhoz viszont, hogy ennek okát megadhassuk, határozzuk meg előbb, hogy mi a dialógus. A dialógus mármost nem más, mint [egy] nem metrikus formában íródott, különböző szereplők – jellemüknek megfelelő – kérdéseiből és válaszaiból álló írásmű. A „nem metrikus formában” azért szerepel [a definícióban], mivel a tragikus és komikus művek metrikusak; ezek ugyanis szintén különböző szereplők – jellemüknek megfelelő – kérdéseiből és válaszaiból állnak.

Érdemes ezen túl azt [is] vizsgálni, hogy miért marasztalja el Platón néhol a sok összetevőből álló dolgokat. Tudvalevő ugyanis, hogy elmarasztalja az auloszjátékosokat, amiért különféle soknyílású hangszeret használnak, és a kitharajátékosokat [is, hangszerük] húrjainak sokfélesége miatt; a komédiáírókat a [műveikben található] sokféle szereplő miatt kritizálja; a tragédiáírókat hasonlóképp. Ezeket tehát bírálja Platón, de akkor miért alkalmazza ezt az irodalmi formát, hiszen a dialógus különböző szereplőket léptet fel? Erre azt kell hogy válaszoljunk, hogy a komédia- és tragédiaköltők [műveiben található] „szereplők sokfélesége” más [jellegű], mint Platónnál. Az előbbieket írásaiban található szereplők ugyanis vagy hitványak vagy jók, és azok is maradnak; Platón [műveiben] azonban, még ha az említett szereplőket – jókat és hitványakat – fedezhetünk is fel, azt látjuk, hogy a hitványat a jó megváltoztatja, felvilágosítja és megtisztítja, továbbá az anyagi léthez kötődő életformából teljesen kiragadja. Más tehát a komédia- és tragédiaköltők és más a Platón műveiben felvonultatott sokféle szereplő [alkalmazásának célja]. Platón tehát nem ragad le [a szereplők jellemének] ellentétéinél.

15. Meg kell adnunk annak okát is, hogy Platón miért ezt az írásbeli formát alkalmazta. Állításunk szerint mármost azért így járt el, mivel a dialógus tulajdonképpen olyasmi, mint a kozmosz. Miként ugyanis a dialógusban különböző szereplők vannak, és mindegyik jellemének megfelelően beszél, úgy a „nagy” kozmoszban is különféle természetű [dolgok] vannak, és valamennyi másféle módon fejezi ki magát – mindegyik saját természetének megfelelően. Platón tehát az isten keze munkájának – ez alatt a kozmoszt értem – utánzásaképp alkalmazza a dialógus formáját. Vagy ezért, vagy pedig azért, mert a kozmosz [maga is egyfajta] dialógus. Ahogyan kozmoszban némely dolgok nemesebbek, míg mások silányabbak, továbbá ahogyan a lélek, mialatt [ebben a világban] tartózkodik, néha a nemesebbekhez, néha pedig a

silányabbakhoz húz, úgy a dialógusban is vannak olyan szereplők, akik kérdeznek és akiket kérdeznek, lelkünk pedig mintegy bíró módjára átadja magát hol a kérdezőknek, hol a válaszadóknak. Ha pedig [azért használja ezt az irodalmi formát], mivel – mint azt saját maga mondja – az írásmű élőlényhez hasonlít, akkor a legszebb élőlényhez a legszebb írásmű lesz hasonlatos. Márpedig a legszebb élőlény a kozmosz; ennek pedig [az írásművek fajtái közül] a dialógus felel meg, mint azt fentebb már említettük. A dialógus tehát a legszebb írásbeli mű. Negyedik megfontolásunk a következő. Mivel lelkünk örömét leli az utánzásban, a dialógus pedig különböző személyek utánzása, Platón azért alkalmazza, hogy megigézzze a lelkünket. Az, hogy lelkünket az utánzás gyönyörködteti, nyilvánvaló abból, hogy a gyermekkorunkban szeretjük a meséket. Egy másik megfontolás arra vonatkozóan, hogy Platón az írásműveknek miért ezt a fajtáját használja az, hogy a dolgot nem elvont pőreségében, személytelenül akarja bemutatni nekünk. Például amikor a barátságról értekeznek, akkor nem elvont pőreségében beszél a barátságról, hanem az ebben és ebben a kapcsolatban megnyilvánuló barátságról szól; amikor pedig a becsvágyról beszél, akkor arról nem a magában vett, hanem a konkrét becsvágyról ír. Ha ugyanis másokat látunk, akiket mondjuk elmarasztalnak vagy dicsérnek, akkor inkább érzünk rá késztetést, hogy jóváhagyjuk az elmarasztalást, vagy hogy irigykedjünk arra, akit dicsérnek. Olyasmi ez, mint amikor valaki látja a Hádészban levő bűnösök lelkeit, amint rajtuk megtorolják [elkövetett vétkeiket], és így a büntetéstől való félelem mértékletességre szorítja. Hatodszor [azt mondjuk], hogy Platón a dialektika [jegyében folyó filozofálás] utánzásaképp használja a dialogikus formát. Miként ugyanis a dialektikus eljárás [szellemében folytatott filozofálás] kérdésekből és válaszokból bontakozik ki, akként a dialógus is kérdéseket feltevő és rájuk választ adó szereplőkből. Platón azért alkalmazza ezt az irodalmi formát, hogy mint a dialektikus eljárás során, amely arra készíteti a lelket, hogy a dolgok hatására benne meglevő szülési fájdalmait kimutassa – a lélek ugyanis nem üres írotáblához hasonló –, [a párbeszéd a szereplőt] az elhangzottak jóváhagyására bírja. Hetedszer azt mondjuk, hogy Platón célja az, hogy az olvasó figyelmét az elhangzottakra irányítsa azáltal, hogy különböző szereplőket léptet fel és nem mindig egy személy az, akitől az oktatást kapjuk; különben „elszundikálhatunk” és úgy járunk, mint Aiszkhinész, a szónok, mivel

az ő esetében az történt, hogy egy és ugyanazon [szereplő nevében] beszélt a szónoklat kezdetétől a végéig. Ugyanis amikor a bíróság előtt beszélt – mivel szónoklatában nem volt párbeszédes alakzat, [vagyis hiányoztak belőle a] kérdések és válaszok –, nem sikerült ébren tartania hallgatóságát: a bírák elaludtak. Amikor ezt észrevette, azt mondta nekik, hogy „Remélem, hogy javára válik az ítéletnek az, hogy álmodtattok.” Mert hát a beszélgetőpartnerek kérdések és válaszok által tarthatók ébren. Tudvalevő, hogy Alkibiadészt is így tartották ébren Szókratésszal folytatott beszélgetései, amint meg is vallotta Szókratészről: „Szókratész, szívem úgy felindul beszédedtől, mint Kübelé tomboló papjai, és sírok.”⁴¹ Ilyen az, ha valami megragad egy nagy tehetségű embert: olyan, mint egy vad viperakígyó; képtelenség megszabadulni tőle. Tehát ezekből az okokból választotta Platon gondolatai közlésére a dialogikus írásműformát.

V.

16. Mondandónk ötödik fejezetében azt vizsgáljuk, hogy hány összetevője van Platon mindegyik dialógusának. Mivel felismertük, hogy a dialógus [tulajdonképpen] nem más, mint egy kozmosz, és a kozmosz [voltaképpen] dialógus, amennyi eleme van a kozmosznak annyit találunk majd a dialógusokban is. Mármost a nagy kozmoszban van anyag, forma, természet (amely összekapcsolja az anyagot a formával), lélek, Ész és isten.

A dialógusban az anyag megfelelői a szereplők, továbbá az időpont és a hely, amikor és ahol Platon a dialógust írásában elhelyezte. Míg szereplők bőségesen találhatóak az összes dialógusban, addig időre és hely[re történő utalásokról] ez már nem mindenhol mondható el; például a *Minósz* és a *Kleitophón* esetében nem. Ez rendben is van, kitüntetett értelemben ugyanis a szereplők számítanak anyagnak, nem pedig az idő és a hely. Miként bármiféle keletkezésről legyen is szó, az anyag szükségképp jelen van, minthogy azon okok egyike, amelyek nélkül a keletkezés nem jön létre; az idő és a hely továbbá olyan dolgok,

⁴¹ A *lakoma* 215 e.

amelyek együtt járnak az írásművel, akként szereplők nélkül egyáltalán nem lehetséges dialógus, mivel már megállapítottuk a dialógus meghatározásában, hogy a dialógus több szereplő kérdéseiből és válaszaiból tevődik össze. Ezért van tehát az, hogy szereplőket mindig bőven találunk, időpontra és a hely[re vonatkozó megjegyzéseket] azonban nem minden esetben. A dialógus szereplői továbbá lehetnek biztos tudással rendelkezők, helytálló véleményt alkotók vagy tudatlanok. A tudatlanság vagy egyszerű, vagy kétszeres, vagy legnagyobb vagy szofisztikus. Egyszerű tudatlanság az, amikor valaki nem tud valamit, és ennek a nemtudásnak tudatában is van. Kétszeres tudatlanság az, amikor valaki nem tud valamit, de ennek a tudatlanságának nincs tudatában; amint azt Platón mondja a *Phaidroszban*: „Nem vagyok képes a delphoi felirat tanácsa szerint »megismerni önmagamat«”.⁴² A legnagyobb tudatlanság az, amikor valaki nem tud valamit és ennek tudatában is van, azonban az ellentétes véleménnyel szemben érzett érzelmeitől uralva nem képes feladni saját tudatlanságát. A szofisztikus tudatlanság az, amikor valaki nem tud valamit, de fondorlatos érvek segítségével arra törekszik, hogy elrejtse saját tudatlanságát. A [dialógusok] szereplői sem nem teljesen történetiek (Platón ugyanis nem ismerhetett minden apróságot [velük kapcsolatban], például olyasmiket, hogy Szókratész behajlította a lábát), sem nem teljességgel kitalált dolgok azok, amelyeket róluk [olvashatunk] (nem kitaláltak ugyanis, ha megfelelnek az igazságnak), hanem Platón egy [adott] dolog bizonyítására törekedve azt hozza szóba, ami segít bizonyítani azt, mint ahogy a festő is kiválasztja a megfelelő színt az adott kép megfestéséhez* Ennyit hát a szereplőkről.

Ami a dialógusok közrebocsátásának idejét illeti: nem a szokásos módon, hanem gyűléseken és az istenek ünnepein, mint himnuszokat énekelte és hirdettette ki azokat; az ünnepeken ugyanis szokás volt himnuszokat előadni. A *Timaioszt* a Bendidioion adta elő (ez az ünnep valami olyasmi, mint a peiraieuszi Artemisz-ünnep), a *Parmenidészt* a Panathénaián, más [dialógusokat] pedig más ünnepeken. Ennyit tehát az időről.

⁴² *Phaidrosz* 229 e.

Platón az egyes dialógusok helyszíneit más-más helyekre teszi. Amíg Szókratész élt, Athénba helyezte a párbeszédet, ám miután meghalt, már egyszer sem, mivel méltatlannak ítélte az athénieket a saját gondolataira. A *Lakomát* például Ahathón házába teszi, az *Államot* Peiraieuszba, a *Phaidroszt* a nimfák szent ligetébe, a *Timaioszt* egy közelebből nem meghatározott helyre, hanem [valamilyen] városba; más dialógusokat pedig más helyekre. Ennyit tehát a helyről.

17. Ezek tehát az anyag megfelelői; a forma megfelelője pedig a stílus. A stílus lehet díszes vagy egyszerű, vagy [a kettő] keveréke. Ha pedig a stílus kevert, akkor vagy az elegyítés vagy a melléhelyezés értelmében az. Platón az díszes stílust alkalmazza metafizikai dialógusaiban, más írásaiban azonban az egyszerűt, [így] utánozva stílusával [is] a témát. Mielőtt megismerkednénk azzal, hogy hol használja Platón a kevert stílus elegyített fajtáját, mondjunk előbb valamit arról, hogy mi ez, és milyen jellemzői vannak. A szenttelen [hangvételő], de díszes stílusú, vagy az egyszerű stílusú, de némi díszítést tartalmazó [dialógus tartozik] a kevert stílus elegyített fajtájához. A melléhelyezés értelmében vett kevert stílus az, amikor a dialógus [egyik] része egyszerű, míg [a másik] része díszes stílusban íródott; amint azt Platón a *Gorgiaszban* teszi. A mitikus elbeszélés előtt ugyanis egyszerű stílusban ír, a mitikus elbeszélésben viszont a díszeset alkalmazza, [mégpedig] a korábban már említett ok miatt, ti., hogy a metafizikai témákat fejtegető helyeken a díszes, míg a logikai [fejtegetésekkel foglalkozó részek] esetében az egyszerű [stílust alkalmazza]. Platón az elegyítés értelmében vett kevert stílust az etikai dialógusokban használja, mivel azokban az erényről értekeznek, az erények pedig nem mások, mint [két véglet közt elhelyezkedő] közepek; a stílust illetően pedig az elegyítés értelmében vett kevert stílus [jelenti] a voltaképpeni közepet.

A természet megfelelője a párbeszéd jellege. Ez lehet rávezető vagy kutakodó, vagy a kettő keveréke. A rávezető akkor, amikor Platón a saját véleményét bármiféle kutatás és bizonyítás nélkül tárja elénk; kutakodó, ha vizsgálódik, kevert pedig akkor, ha a kettőt (ti. a rávezetőt és a kutakodót) összefűzi. Mindkét szélsőséget kétfelé lehet osztani. A rávezető ugyanis egyrészt lehet elméleti, másrészt politikai, a kutakodó pedig lehet vitatkozó vagy [az elme] művelését szolgáló. Platón a rávezető elméleti fajtáját metafizikai [érdeklődésű] műveiben, míg a politikai fajtát az *Államban* alkalmazza.

A lélek a bizonyítások megfelelője, a bizonyításokat ugyanis a lélek tárja elénk. Az Ész megfelelője a probléma, amely körül a bizonyítások mintegy körív mentén helyezkednek el. A probléma valóban az Észre hasonlít: az Ész ugyanúgy oszthatatlan és mintegy a középpontban állva gondolkodik; az elgondolható dolgok pedig az Ész körül helyezkednek el, [mintegy] körvonalként a középpont körül; így a probléma nem más, mint ami körül a bizonyítások körvonal módjára elhelyezkednek, meg kívánván ragadni a probléma magvát. Az isten megfelelője pedig a Jó.

Erről már fentebb is így beszéltünk. Ám elmondható, hogy van más bizonyítása is annak, hogy a kozmosz dolgai hogyan felelnek meg a dialógust alkotó dolgok összességének. Minden létrejövő dolognak hatféle: anyagi, formai, ható, cél, paradigmaticus és eszközjellegű oka van. Az anyagi ok megfelelője a személy, az idő és a hely, a formai ok megfelelője a stílus, a ható ok megfelelője a lélek, az eszközjellegű ok megfelelői a bizonyítások, a paradigmaticus ok megfelelői a problémák, a cél-ok megfelelője pedig a Jó.

VI.

18. A hatodik fejezetben azt kell kutatnunk, hogy honnan veszi Platón dialógusainak címeit. Mármost azt állítjuk, hogy vagy a szereplők vagy a cselekmény után [kapja minden dialógus a címét]. És vagy olyan szereplő után, aki tanít valamit, vagy olyan után, aki befogadja a tanítást vagy egy olyan után, akinek más szerepe van. A tudást átadó [szereplők] után kapta címét például a *Parmenidész* és a *Timaios*; a tudást befogadó után például az *Alkibiadész*, a *Phaidrosz* és más hasonlók; egyéb szerepet betöltő személy után pedig például a *Kritón*. Ha azonban a cselekmény után kapja [címét a dialógus], akkor az lehet vagy esemény, mint például a *Szókratész védőbeszéde* – ez ugyanis valami történés –, vagy következhet a vizsgálódás tárgyából, mint például *A szofista*, vagy a [...] ⁴³

⁴³ Lakúna.

VII.

19. Mondandónk hetedik fejezetében azt kell kutatnunk, hogy honnan kell az egyes részek megkülönböztetéséhez a dialógusok esetében eljutni. Mármost három dolog található minden egyes dialógusban: történet és szereplők, érvelések és következtetések, továbbá tantételek. Nem a történetből és a szereplőkből kell a [dialógus] tagolásának [szempontjait] levezetni, miként azt némelyek teszik, elkülönítvén a *Gorgiaszban* Gorgiasszal, Pólosszal és a Kalliklésszel folytatott beszélgetéseket. Nem az ilyesimből kell levezetni felosztást; gyakran ugyanis mikor Platón a szóban forgó dologról bizonyít valamit, az épp a cselekmény második egységére és a második szereplőre szokott esni. De nem is a dialektikából és az érvelésekből kell a felosztást származtatni, miként azt egyesek teszik, tíz érvmenetre osztva fel az *Alkibiadészt*, az abban találhatóak alapján. Nem is ebből kell a felosztást származtatni, [mégpedig] ugyanazon ok miatt [mint amit az előbb már láthattunk]; Platón ugyanis sokszor különféleképpen érvel ugyanazon dolog mellett, nem korlátozva csupán egy évrre a bizonyítást. Mindezekkel szemben a tantételekből kell a felosztást levezetni.

VIII.

20. Mondandónk nyolcadik fejezetében azt kell kutatnunk, hogy hogyan [is] áll a dolog a dialógusban szereplő személyek társalgásának módját illetően. Mármost tudnunk kell, hogy a társalgást vagy a dialógus szereplői folytatják (ilyen például az, amikor Platón magát Szókratészt szerepelteti, vagy valaki mást, aki a maga nevében beszél), vagy más szereplők a hallgatóság soraiból (ilyen például, amikor Platón olyasvalakit beszéltet, aki hallotta Szókratészt beszélgetni az adott témáról), vagy olyanokat szólaltat meg, akiket azok tájékoztattak, akik hallották Szókratészt beszélni, vagy olyanokat beszéltet, akik az [adott] eszmecsere tartalmáról csak ezektől a másodkézből értesültektől hallottak. Eddig tartott a hallgatóság felsorolása, tovább azonban nem folytatódik. Ezen dolgokat tekintve Platón megint [csak] a létezők rendjét utánozza, ugyanis nem megy messzebb háromnál: mivel a

létezők összessége vagy intelligibilis vagy elgondolható dolog (amely az intelligibilis dolog képmása), vagy érzékelhető dolgok (amelyek [egyébként] az elgondolható dolgok képmásai is) vagy az érzékelhető dolgok képmásai (mint például a festők festményei). Ezeken kívül pedig nincsen semmi más, úgyhogy itt is valamiképp négy szintet kapunk. A szereplők tehát intelligibilis dolgok megfelelői, az elgondolható dolgok pedig ezek közül azon szereplőkéi, akik csak ezektől hallották a beszélgetést; mert ezek a voltaképpeni szereplők képmásai, miként a intelligibilis dolgoknak az elgondolható dolgok is képmásai. Az érzékelhető dolgok pedig a beszélgetés tartalmáról csak másoktól értesült személyek megfelelői.

IX.

21. Mondandónk kilencedik fejezetében azt kell kutatnunk, hogy hányféle szabály alapján kell az egyes dialógusok témáját kideríteni. Ezen dolog vizsgálata hasznos, hiszen maga Plátón [is] azt mondja a *Phaidroszban*, hogy „Fiam, egy út áll azok előtt, akik helyesen akarnak dönteni valami felől: látniuk kell, hogy mi az, amiről döntenek; máskülönben szükségszerű, hogy teljesen elhibázzák a dolgot”.⁴⁴ Miközben épp maga Plátón beszél róla, hogyan is utasíthatnánk vissza írásaival kapcsolatban azt a feladatot, hogy megtudjuk, hogy az egyes dialógusokban miről van szó? Még inkább hasznosnak fogjuk találni az efféle vizsgáldást, ha tekintetbe vesszük, hogy a legtöbb dialógusnak két címe van. Majdnem mindegyiknek két címe van, például: *Phaidón* avagy a *Lélekről* és *Phaidrosz* avagy a *Szépségről* és más hasonlók. Nem világos tehát, hogy a [dialógusban] a címben szereplő dolgok melyikéről folyik a beszélgetés. Nem haszontalan tehát ezt a dolgot kutatnunk. Tíz [másik dologból] lehetséges ezt kideríteni, [ezek pedig:] az egy vagy sok, az általános vagy részleges, az egész vagy rész, a megközelítőleges vagy szabatos, a nemesebb vagy silányabb, a konzisztens vagy inkonzisztens, a nem elmarasztaló szándékú fejtegetés, a szenttelen, az eszköz és az anyag.

⁴⁴ *Phaidrosz* 237b—c.

Az egy és sok kapcsán azt mondhatjuk, hogy a dialógus egyvalamit vizsgál, nem pedig sok dolgot. Hogyan is lehetnének sok dolgot kutatók annak a Platónnak a dialógusai, aki dalban nyilatkoztatta ki, hogy az isten egy? Különben is: Platón mondta, hogy a dialógus élőlényre hasonlít, mivel az írásmű is [hasonlít rá]. Hiszen minden kiválóan megírt írásmű olyan, mint az élőlény; és ha a dialógus élőlényhez hasonlít, és az élőlény egyetlen célja pedig a Jó (ezért jött ugyanis létre), akkor a dialógusnak is egy célja, vagyis egyetlen témája kell hogy legyen. Ezért nem érthetünk egyet azokkal, akik szerint a *Phaidón*nak három témája van: a lélek halhatatlansága, a szép halál és a filozofikus élet. Tehát, mint már mondtuk: tévesen állítják ezek, hogy egy dialógusnak több témája is lehet, mivel egy van.

Ami az általánost és a részlegeset illeti, nos inkább az általánosabb és a dolgokat nagyobb mértékben körülfogó téma a választandó, mint a részlegesebb. Ezért van, hogy nem érthetünk egyet azokkal, akik azt mondják, hogy *A szofista* a szofistákról szól, hanem inkább azzal, aki szerint a nemlétezőről. A szofista ugyanis megszorítással vett nemlétező dolog; az egyáltalában véve nemlétező azonban egyetemesebb a „megszorítással vett nemlétező dolog”-nál. Ha pedig egyetemesebb, akkor átfogóbb is, mivel az egyetemesebb téma a részlegesebbet is magában foglalja. Ebből nyilvánvaló (mert szerintünk nem szorul levezetésre a tétel), nem kell, hogy az írásműveknek kettős címük legyen. Ugyanis [a címek] vagy különböznek egymástól, vagy pedig egy és ugyanaz [a kettő], csak az egyik az általánosabb, a másik meg a részlegesebb. Ha különböznek egymástól [a címek], akkor nem érthető, hogy miért ne azt válasszuk, hogy sok téma van; csakhogy így az első szabályba ütközünk. Ha egymással megegyezőnek és azonosnak vesszük a címeket, akkor [viszont] az egyik felesleges. Ha a kettő [cím] egyike általánosabb, akkor az általánosat kell választani.

22. Egész vagy rész. Nem a dialógusban található valamely rövid részben elhangzottak alapján kell a témát meghatároznunk, hanem az egész dialógus tanítását figyelembe véve. Ezért nem értünk egyet azokkal, akik szerint a *Phaidrosz* a retorikáról szól. A dialógusnak ugyanis csak egy [kis] része értekezik a retorikáról, egészét tekintve az általában vett szépről szól. Azt kell hogy mondjuk tehát, hogy az általában vett szép a dialógus témája. Ugyancsak helytelenítenünk kell azok véleményét is, akik szerint Platón a *Gorgiaszban* arról értekezik,

hogy vajon mi a jobb: elkövetni vagy elszenvedni az igazságtalanságot; [csak] a dialógus kis részében érinti ezt a témát Platón, az egész dialógust tekintve a boldogság etikai alapelveiről beszél. Mint ahogy helytelenül vélekednek azok is, akik szerint az ember valami benne levő rész kedvéért keletkezett, például a látás vagy a hallás, vagy más hasonló miatt. Hiszen nem ezért lett az ember, hanem azért, hogy középként szolgáljon az istenek és a keletkezett dolgok között; sem nem halhatatlan, mint az istenek, sem nem halandó, mint az oktan állatok, hanem van benne valami mindkettőből. Ugyanígy nem adunk hitelt azoknak, akik [valamely] részből származtatják a [dialógus] témáját. Különbösen is: ha Platón mindenhol a természetet utánozza, épp ebben a vonatkozásban ne tenné? Ha ugyanis a rész megfelelője az anyag, az egészé pedig a forma, a forma pedig a természet által keletkezett, a természet célja pedig az volt, hogy formát adjon az anyagnak, akkor Platónnak is ezt a formát (azaz: az egészet) kell témájává tennie, nem pedig a részt.

Megközelítőleges és szabatos. Inkább a szabatos téma választandó, mint a megközelítőleges és távoli. Megint csak el kell utasítanunk azoknak az álláspontját, akik szerint a *Timaios* témája a természet vizsgálata. Ez ugyanis megközelítőleges és távoli [téma]; hiszen Arisztotelész és mások is értekeznek a természet vizsgálatáról, és így nem világos, hogy miféle természeti vizsgálódásról van szó, ha csak ez az egy címe és témája van a dialógusnak. Szabatosabb meghatározást kell tennünk, és azt kell mondanunk, hogy ez esetben nem egyszerűen a természet vizsgálata, hanem a platóni természetfilozófiai vizsgálódás a téma (és meg kell magyaráznunk, mi az a platóni természetfilozófia).

Nemesebb vagy silányabb. A nemesebb téma inkább választandó, mint a silányabb. Ennek megfelelően nem helyeselhetjük azok véleményét, akik szerint a *Gorgiasz* témája az, hogy Pólosz és Gorgiasz retorikáját bírálja Platón. Rút és szofisztikus dolog ezt állítani. Platón ugyanis az igazi retorika tanítását tűzi maga elé célul, ez pedig kiválóbb és csodálatosabb. Ha pedig valaki azt kérdezné: „Miért említi Platón Póloszt és Gorgiaszt, miért beszélteti őket, s aztán miért cáfolja meg az általuk mondottakat?” Azt válaszolnánk, hogy miként a természet célja az, hogy az anyagba formát vigyen, nem pedig a tagadás megszüntetése, a forma megtestesülésével viszont a tagadás megszűnése jár

együtt, így azok az érvek is, amelyek az igazi retorikát bizonyítják, a Gorgiasz és Pólosz retorikájának cáfolatát vonják maguk után.

Konzisztens vagy inkonzisztens. A konzisztens témaválasztás előnyben részesítendő az inkonzisztenshez képest. Ezt a szabályt felhasználva cáfoljuk meg azokat, akik szerint a *Gorgiasz* az önmagát szemlélő Észről szól, mivel ez nem áll összhangban a dialógus egészének mondanivalójával.

Nem az elmarasztaló fejtegetés szándékából kell a dialógus célját származtatnunk. Nem olyan [filozófus] ugyanis az isteni Platón, hogy [mást] gáncsolva akarjon győzelemre jutni. Így hát megcáfolhatjuk azokat, akik szerint a *Menexenosz*nak Thuküdidész sárral dobálása és a vele való vetélkedés a célja. Azt mondják, hogy Platón az okból írta a temetési beszédet, hogy a Thuküdidész által írt gyászbeszéddel versengjen – ez azonban nem igaz.

23. A szenttelen. A dialógus témájának nem szabad szenvedélyesnek lennie, nehogy az olvasót a szenvedélyek rabjává tegye, és lehúzza az anyagba – miként némelyek helytelenül állítják a *Philébosz*ról, hogy a gyönyörről szól, amely lealacsonyíthatja a lelket. De hát hogyan is írhatna olyasvalaki a gyönyörről, aki olyan tiszta életet élt, mint Platón? Nem a gyönyörről szól tehát a *Philébosz*, hanem a javak hatos sorrendjének megállapításáról.

Az eszköz. Nem ebből kell a dialógus témáját származtatni, hiszen nem a téma van az eszközért, hanem az eszköz a téma végett. Ebből következően rosszul mondják egyesek, hogy *A szofista* célja az, hogy a felosztásról értekezzenek, bár Platón érinti a felosztás témáját is. Azt mondja például, hogy semmi sem dicsekedhet azzal, hogy a felosztás hatóköre alól kivonhatja magát; a felosztás ugyanis az istenek ajándéka, melyet Prométheusz juttatott el az emberekhez. Mivel pedig a felosztás a bizonyítás eszköze, és a témához kapcsolódó dolgok egyike, ezért arra használjuk, hogy [megállapítsuk] a témát, de nem szabad magát a felosztást a témának tekintenünk.

Nem a [dialógus] anyagából kell a témát származtatni, miként azt némelyek teszik, mondván, hogy az *Alkibiadész* Alkibiadész becsvágyáról szól. Akik ezt állítják, azok helytelenül a [dialógus] anyagából származtatják a témát, azt azonban nem abból kell levezetni. A [dialógus] anyagát a mondottak szerint annak szereplői képezik. Nem az Alkibiadész lelkében levő becsvágy feltárása a dialógus célja, mivel

ekkor a második szabályba ütköznénk, a részlegest választván az általános helyett. Helyesebb ugyanis, ha általánosságban beszélünk, és azt mondjuk, hogy a dialógus célja a minden lélekben megtalálható becsvágy felfedése. Mindannyiunkban van ugyanis alkibiadészi becsvágy, amelyet szabályozni és kormányozni kell, hogy valami jobb dolog váljék belőle. Méltatlan ugyanis az isteni Platónhoz, hogy azt mondjuk rá, hogy olyan dologra adta magát, mint egy adott ember érzéseinek feltárása – mindazonáltal az ilyesmi valóban következménye az általa elmondottaknak. Ezekből a dolgokból kell tehát az egyes dialógusok témáját származtatni.

X.

24. A tizedik fejezetben Platón dialógusainak sorrendjét fogjuk megismerni. Némelyek úgy mondják, hogy Platón dialógusainak sorrendjét [keletkezésüknek] idejéből és a tetralógiákból kell származtatni. A [keletkezés] idejéből pedig kétféle módon [lehetséges ezt megtenni]: vagy egy Platónra vonatkozó, vagy pedig a dialógus szereplőire vonatkozó időpont alapján.

[Ennek megfelelően], az író idejét tekintve elsőnek a *Phaidroszt* mondják, mivel ott, mint állítják, azt kutatja Platón, hogy kell-e írás-műben rögzíteni gondolatainkat vagy sem. [Hiszen] hogyan is írhatott volna [bármit is Platón] ez előtt, ha ebben még az okozott neki gondot, hogy vajon kell-e írnia? Egy másik [érv a *Phaidrosz* elsősége mellett]: ebben a dialógusában Platón dithüramboszi stílust alkalmaz, mivel [akkor] még nem hagyott fel a dithüramboszköltészettel. Azt állítják, hogy Platón a *Törvényeket* írta utoljára, mivel azt rendezetlen és kusza állapotban hagyta ránk – tekintve, hogy halála miatt nem volt ideje megszerkeszteni. Mostanában már nyilvánvalónak tartják, hogy a *Törvényeket* nem is maga Platón állította össze, hanem egy bizonyos opuszi Philipposz, aki a platóni iskola későbbi filozófusa volt.

Az időpontból és a dialógusban szereplőkből a következőképpen [származtatják a sorrendet:] elsőnek a *Parmendiészt* mondják. Ezt arra alapozzák, hogy ebben a dialógusban Szókratész még igen fiatal, és

Parmenidész tanítja őt. Utolsónak pedig a *Theaitétoszt* mondják, mivel [a cselekményben foglaltak] Szókratész halála után történtek.

A tetralógiákból a következőképpen származtatják a sorrendet: Platónról azt tartják, hogy – a tragédia- és komédiaköltőket utánozva – tetralógiákban adta ki dialógusait. Ezek (ti. a tragédia- és komédia-költők) [ugyanis] négy, egyazon témáról írott színművel versenyeztek, és a tetralógia utolsó darabja egy mulattató darab volt.

25. Azt mondják, Platónnak kilenc tetralógiája van, s így dialógusainak száma összesen harminchat. Ezek [a magyarázók] a tetralógiák száma miatt hozzáadják a [platóni művekhez] az *Epinomiszt*, hitelesnek tüntetvén fel azt, noha nem az. Azt, hogy [az *Epinomisz*] nem hiteles, a legbölcsebb Proklosz két módon bizonyítja. Először is azt kérdezi, hogy „Hogyan? Platón nem tudta megszerkeszteni a *Törvényeket*, mivel már nem volt elég ideje [hátra életéből], de az *Epinomiszt* még ez után írta? Másodszor: Platón más dialógusaiban azt állítja a bolygókról, hogy jobbról balra mozognak, az *Epinomiszban* azonban épp fordítva: azt mondja, hogy balról jobbra. Akik szerint Platón tetralógiákban tette közzé dialógusait, azok szerint az első tetralógia az *Euthüphrónból*, a *Szókratész védőbeszédéből*, a *Kritónból* és a *Phaidónból* állt. Ezek közül is az *Euthüphrón*t tartják elsőnek, mivel ebben Szókratész úgy tűnik fel, mint aki még az ítélet előtt áll; második a *Szókratész védőbeszéde*, mivel ebben ítélkeznek felette; harmadik a *Kritón*, mivel ebben már elítélték; negyedik pedig a *Phaidón*, mivel ebben hal meg. Azt mondják, hogy Platón utoljára a *Leveleket* írta, elsőnek pedig az *Euthüphrón*t, mivel az *Euthüphrónban* is sok szó esik Szókratész életéről, míg a *Levelekben* jobbra Platón saját élete a tárgy; tehát Platónnak is ezt a sorrendet kellett követnie. Nem adhatunk hitelt tehát azoknak, akik szerint Platón a tragikus költőket utánozva használt tetralogikus formát művei közzétételére. Platón ugyanis elmarasztalja a tragikusokat: a másolatok másolatai íróinak mondja őket. Másik módja is van annak, hogy bizonyítsuk, nem utánozta őket: a tragikusok által írt negyedik színmű ugyanis mulattató volt; Platón viszont az első tetralógia utolsó darabjában, a *Phaidónban* nem valami derűs témáról ír, hanem Szókratész haláláról. Így aztán nem helyesen állítják Platónról, hogy tetralógiákban adta ki dialógusait. Más és más [ugyanis] az *Euthüphrón*, a *Szókratész védőbeszéde*, a *Kritón* és a *Phaidón* témája.

26. Ahhoz, hogy a dialógusok helyes sorrendjét megismerjük, először arról kell beszélünk, hogy melyek a nem hiteles platóni dialógusok, és ezeket ki kell hagynunk a felsorolásból. Mármost abban mindenki egyetért, hogy a *Sziszüphosz*, a *Démodikosz*, az *Alkion*, az *Erüxiasz*, a *Definíciók* (amit [egyébként] Szpeuszippozsznak tulajdonítanak) nem hitelesek. Így összesen harminchat dialógus marad. Ebből az isteni Proklosz hiteltelennek ítéli az *Epinomiszt*, a már említett okok miatt; kizárja még az *Államot*, mivel ez szerinte több írás, továbbá nem is dialogikus formában íródott. A *Törvényeket* is ugyanezen okból utasítja el. A *Leveleket* együgyű stílusuk miatt nem tartja hitelesnek; így összesen harminckét dialógus marad. Akik ehhez még hozzáadják a *Törvényeket* és az *Államot*, tizenkét, illetve tíz műnek számolva azokat, azok szerint az összes dialógusok száma ötvennégy. Ezek tárgyalását elhagyhatjuk, egyrészt mert nem sok hasznunk származnék belőle, másrészt mert túllépnénk rövid értekezésünk kereteit. Azt viszont elmondjuk, hogy az isteni lamblikhosz mit írt erről. Ő ugyanis tizenkét dialógust különít el, melyek közül némelyek természetfilozófiaiak, mások meg metafizikaiak. A tizenkét dialógust tovább szűkíti kettőre, a *Timaiosra* és a *Parmenidészre*. A *Timaios* képviseli az összes természetfilozófiai, a *Parmenidész* pedig az összes metafizikai dialógust. A dialógusok sorrendjét azért érdemes kutatni, mivel mindenki egyetért abban, hogy [tanulmányozásuk során] eszerint kell haladnunk. Mármost először az *Alkibiadésszal* kell foglalkoznunk, mivel abban önmagunk megismeréséről van szó; önmagunk megismerésével pedig érdekesebb a külvilág megismerése előtt foglalkoznunk. Mert hát hogyan is tehetnénk szert a külvilág ismeretére, ha magunkat nem ismerjük? Utoljára viszont a *Philébosszal* kell foglalkoznunk, mivel abban Platón a Jóról értekezik, arról a Jóról, amely mindent felülmúl, ezért a *Philébossz* is minden dialógust felül kell hogy múljon, és minden dialógus közül a legtökéletesebb kell hogy legyen. A közbeeső dialógusok esetében pedig a következőképp kell megállapítani a sorrendet. Az erénynek öt fokozata van a komolyság alapján: a természetes, az etikai, a közösségi, a tisztító és a teoretikus erény; [ennek megfelelően] először a *Gorgiaszt* kell olvasnunk, mivel ez közösségi [témájú], másodjára a *Phaidónt*, mivel az tisztító. A közösségi élet után ugyanis a tisztító élet következik. Majd elérkezünk a létezők megismeréséhez, amelyhez az etikai erényeken át vezet az út. Ezeket a létezőket pedig vagy a

gondolatokban, vagy a dolgokban szemléljük. Az említett dialógusok után kell negyedikként a *Kratüloszt* olvasnunk, mivel az a nevekről, ezután [pedig] a *Theaitétoszt*, mivel az a dolgokról értekezik. Majd ezek után elérkezünk a [...] ⁴⁵ [amely] a természeti dolgokat tárgyalja. Ez után [pedig] a *Phaidroszhoz* és a *Lakomához* érkezőnk, minthogy ezek teoretikus és metafizikai témákról értekeznek. Ezen az úton jutunk el a tökéletes [dialógusokhoz], a *Timaioszhoz* és a *Parmenidészhez*.

Ennyit erről. Mivel némelyek a *Törvényeket* és az *Államot* is érdemesnek tartják arra, hogy felvegyük őket a művek sorába, ezért mondjunk [valamit] arról is, hogy ezek miről szólnak. Az alkotmányok három formája van: az egyik a kiigazító szándékú, a másik a közmegegyezés tiszteletben tartására van alapozva, a harmadik pedig a feltétlen alkotmány. Kiigazító szándékú alkotmányról akkor beszélünk, ha a lelünkben élő rossz szokásokat helyre akarjuk igazítani. A közmegegyezés tiszteletben tartására alapozott [az alkotmány] akkor, ha a már meglévő törvényeket és szokásokat tesszük meg mércévé a városállamban. Feltétlen az alkotmány akkor, ha nincs semmilyen korlátozó feltétel, hanem minden dolog közös, az enyém a tied is és a tied az enyém is; azaz minden érték egyszerre saját és nem saját is. Platón a kiigazító szándékú [alkotmányról] a *Levelekben* értekezik, a közmegegyezés tiszteletben tartására alapozottról a *Törvényekben*, a feltétlen [alkotmányról] pedig az *Államban*.

XI.

27. Végére érve a Platón dialógusaihoz írott bevezetőnek, azt vizsgáljuk ebben a fejezetben, hogy Platón hányféle módját alkalmazza a tanításnak. Mármost Platón tizenöt tanítási módszert alkalmaz: az ihletett, a bizonyító, a meghatározó, a felosztó, az analitikus, a bizonyíték útján történő, a képes, a mintaképszerű, az induktíve rávezető, az analogikus, a számszerű, az elvonatkoztató, a hozzátétel módján történő, a történeti, és az etimologikus [módozatokat].

⁴⁵ Lakúna.

Platón az ihletett módszert alkalmazza a *Phaidroszban*, amikor a nimfáktól ihletetté válik, továbbá az *Állam* nyolcadik könyvében, ahol a Múzsákról értekezik, továbbá a *Timaioszban*, amikor a Démiurgosz nevében megszólítva az égieket, beszél hozzájuk, és más egyéb helyeken.

Platón a bizonyító módszert a *Phaidónban* alkalmazza, amikor a lélek halhatatlanságát bizonyítja azáltal, hogy annak saját magát mozgató voltát középső terminusként használja a szillogizmusban.

A meghatározó módszert Platón szinte valamennyi dialógusában alkalmazza; [néha] maga Platón adja meg a definíciót, [néha pedig] a dialógus szereplői.

A felosztáson alapuló módszert Platón *A szofistában* alkalmazza, mondván – mint azt már fentebb említettük –, hogy senki sem dicsekedhet azzal, hogy a felosztás alól kivonhatja magát; ez az istenektől került az emberekhez Prométheusz által.

Platón a *Timaioszban* használja az analitikus módszert, amikor a természetes dolgok összességét befogadóra és formára osztja fel (befogadón az anyagot értve); a formát [különböző] mértani alakzatokra osztja tovább, ezeket az alakzatokat [pedig] háromszögekre. Ami ezeknek alapul szolgál, azt – mint mondja – csak az isten és az képes meglátni, aki neki kedves.

Platón a bizonyítékra támaszkodó [módszert] az *Alkibiadészbán* alkalmazza, amikor azt mondja, hogy a hamis bizonyítéka az inkonzisztencia, míg az igazé a konzisztencia. Az igazság ugyanis sem inkonzisztens, sem önmagának ellentmondó nem lehet.

A képes módszert Platón a *Phaidroszban* alkalmazza, kocsihajtóhoz hasonlítván a lelket, aki lovait hajtja; azt állítva, hogy az egyik ló derék, a másik hitvány.

A mintaképszerű [módszert Platón] az *Államban* használja, amikor a városállamot hajóhoz, a népet a hajóskapitányhoz, az állam vezetőit pedig a legénységhez hasonlítja; ez utóbbiak le akarják itatni a kapitányt, hogy [aztán] szabadságukban azt tegyenek, amit csak akarnak. A képes [módszert] a mintaképszerűtől az különbözteti meg, hogy tárgyának természetét a képes módszer inkább megmutatja és utánozza, a mintaképszerű pedig kevésbé. A kép neve használható az igazi dolog megnevezésére is: így tehát nem hibázunk, ha a lelket kocsihajtónak nevezzük. A mintaképszerűen használt kifejezés azonban nem tudja a

dolgot megnevezni. Ugyan ki hívja a városállamot hajónak? Ennek oka [tehát] az, hogy az egyik jobban hasonlít [tárgyára], a másik meg kevésbé.

Platón az induktíve rávezető [módszert] az *Alkibiadész*ban használja, amikor azt mondja, hogy aki egyvalakit meggyőzött, az képes sokakat is meggyőzni, és aki sokakat meggyőzött, az egy embert is meg tud győzni; ezt Platón az induktív rávezetés módszerével támasztja alá. Az a mértantudós például, aki egyvalakit meggyőzött, sokakat is képes meggyőzni; és ugyanaz a mértantudós, aki sokakat meggyőzött, az egyvalakit is nyilvánvalóan meg tud győzni.

Az analogikus módszert Platón a *Gorgiasz*ban használja, amikor azt mondja, hogy az orvoslás úgy viszonyul a szakácmesterséghez, mint a bíraskodás a szofisztikához. Mert miként az orvoslás is a beteg javát és érdekét szem előtt tartva írja elő a kezelést és az étrendet, még ha az kellemetlen ízű is; a szakácmesterség viszont csak a kellemes íz elérésére törekszik, különlegesen fűszerezve [az ételeket], akként a bíraskodás is egyedül arra törekszik, ami a hasznunkra és a javunkra válik, a retorika viszont a kellemesre; Platón ugyanis a szofisztikát ebben a dialógusában retorikának nevezi. Például, mikor annak idején Aiszkhinész felment a szónoki emelvényre, azt kérdezte a hallgatóságtól: „Mit szeretnétek, mit mondjak? Mivel járhatok a kedvetekben?” [Platón tehát] geometriai analógiával bizonyítja az említett dolgot: „ez úgy viszonyul ahhoz, mint...”

Platón a [tanítás] számszerű módját a *Philébosz*ban alkalmazza, amikor azt állítja, hogy a Jónak hat fokozata van, és [megvilágítandó], hogy mifélek ezek, felsorolja őket.

A tanítás elvonatkoztató módját Platón a *Timaios*ban alkalmazza, amikor úgy lesz figyelmes és úgy talál rá az anyagra, hogy elvonatkoztat az összes formától.

Platón a tanítás hozzátételt alkalmazó módját az *Alkibiadész*ban használja. [Ott] ugyanis felteszi a kérdést: mi az ember? Vajon test-e vagy lélek, vagy mindkettő; aztán bebizonyítja, hogy sem nem test, sem nem a test és lélek együttese, hanem [csak] a lélek magában véve. Ezután folytatja a hozzáadást [és azt kijelenti], hogy nem minden lélek, tudniillik nem a táplálkozó és nem az ösztönös lélek, hanem [csak] a gondolkodó lélek; és megint csak elmondja, hogy az ember az istenek

és a teremtett dolgok között helyezkedik el. Látható, hogy Platón hogyan egészíti ki az [eddig] kutatások eredményeit.

Platón a tanítás történeti módját a *Törvényekben* alkalmazza, amikor elbeszéli az özönvíztől egészen a perzsa háborúig történt eseményeket.

Az etimologikus [tanítási módszert] pedig a *Theaitétoszban* használja.

28. Eddig tartott tehát a Platón filozófiájába történő bevezetés tizenegy könyve, amely magában foglalta:

Először [is] a filozófus életútját,

Másodszor filozófiájának jellegét,

Harmadszor azt, hogy hogyan jutott az írás gondolatára,

Negyedszer azt, hogy miért a dialogikus formát alkalmazza,

Ötödször, hogy milyen elemekből áll a dialógus,

Hatodszor, hogy honnan származtassuk Platón dialógusainak felosztását,

Hetedszer, hogy honnan kell származtatni az [egy-egy dialógusok] címeit,

Nyolcadszor, hogy a rávezetésnek miféle módszereit alkalmazza a dialógusokban; ez annyi, mint megállapítani, hogy mi a felépítésük,

Kilencedszer, hogy hogyan kell a dialógusok témáit megállapítani,

Tizedszer, hogy mi a dialógusok sorrendje,

Végül pedig, hogy a tanításnak hányféle módját alkalmazza a legistenibb Platón.

Vége a Platón filozófiájához [írott] bevezetésnek.

(Fordította: *Baksa István*)



MAIMON ÚTKERESÉSEI A KANT UTÁNI FILOZÓFIÁBAN

WEISS JÁNOS

Salomon Maimont eredetileg Shlomo ben Joshuának hívták, és nagy valószínűséggel 1754-ben született Litvánia Sukowiburg nevű falujában.¹ Maimon valószínűleg annak az eredetileg osztrák-német zsidó kolóniának a leszármazottja volt, amely a XVI. században települt be Litvániába és Lengyelországba, még hozzá annak következtében, hogy a zsidók jogai 1505-től bekerültek a lengyel alaptörvénybe.² A jogi garancia azonban nem jelentette azt, hogy időnként ne léptek volna fel éles konfliktusok, hogy ismeretlen dolognak számított volna a zsidók hátrányos megkülönböztetése. Először a zsidó közösségek gazdasági megerősödésével és konszolidálódásával együtt kiéleződött a konkurencia a német kereskedőkkel. Azután a reformáció Litvániába és Lengyelországba való behatolásának következtében a katolikus egyház intézett egyre erőteljesebb támadásokat a zsidók ellen. (A vérvád egy

¹ Maimon maga sohasem beszélt születési helyéről és idejéről; ezek az adatok első életrajzírójától és barátjától, Sabbatia Joseph Wolfftól származnak. (*Maimoniana, oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's. Aus seinem Privatleben gesammelt*, Berlin 1813.) Manfred Frank azt írja, hogy csak az biztos, hogy 1753-ban vagy 54-ben született Litvániában, és valószínűleg Sukowiburgban vagy Nieszwiczben. Lásd „*Unendliche Annäherung*”, Suhrkamp Verlag, 1997. 110.o.

² Még hozzá a jagelló Alexandernak köszönhetően, aki tíz évvel korábban száműzte a XI. században az elődei által betelepített zsidókat, 1505-ben újra befogadta őket a birodalmába és „jogi garanciákkal” ajándékozta meg őket. Ezek a garanciák a XVI. században (I. Sigismund és II. Sigismund August idejében) tovább erősödtek.

időben például annyira elterjedt, hogy Báthory István lengyel királynak is állást kellett foglalnia ellene a XVI. század végén.) A virágkor tehát nem volt zavartalan, és inkább csak a következmények fényében tűnik annak. Mindenesetre 1580-ban a litvániai zsidók önálló parlamentet alapíthattak, amelyet „négy ország színódusának” neveztek. A zsidó közösségek életében a XVII. század elején, III. Sigismund uralkodása alatt, új korszak vette kezdetét. A zsidó népesség jogainak sorozatos korlátozása miatt egyre többen fordítottak hátat a kereskedő munkának és ingatlanok bérbeadásával kezdtek el foglalkozni, ami a parasztok körében egyre erőteljesebb zsidógyűlöletet váltott ki. Erre vezethető vissza az orosz kozákoknak az ukrán és a lengyel zsidók elleni brutális támadása, amelyre 1648-ban került sor, Bogdan Chmielnicki vezetésével. A mészárlásnak több ezer áldozata volt, több mint 700 közösséget zúzott szét, a vérfürdő túlélői földönfutókká és nyomorultakká váltak. Mintha ugyanez a történet – sűrített formában – Maimon életében is megismétlődött volna: a nagypapa még ingatlanközvetítőként kereste a kenyerét. A családját nagyon szegényesen ugyan, de el tudta tartani. „A fő ételünk egy rossz, korpával kevert magos kenyér volt, emellett liszt- és tejételek, kerti termékek, nagyon ritkán húsételek. Az öltözékünk ócska vászonruhából állt, durva kendőkkel. Kivételnek csak az asszonyok számítottak; és apám, aki tanult emberként megpróbált egy új életformát bevezetni.”³ Az apa, aki a rabbi munkája mellett kereskedelemmel is foglalkozott, kezdetben némileg fel tudta lendíteni a család életét. „Az apám a házban finomabb életformát vezetett be, különösen annak köszönhetően, hogy a poroszországi Königsbergbe kereskedett, ahol mindenféle szép és hasznos dologgal ismerkedett meg. [...] Elkezdtünk jobbakat enni, szebben öltözködni, sőt én még damaszt ruhát is kaptam.”⁴ Aztán történt egyszer, hogy az apához nem jutott el egy hatalmas rakomány, amelybe vagyonának nagy részét befektette. Erre föl pereskedni kezdett, aminek következtében viszont kegyvesztetté és földönfutóvá vált. „Az országban le-föl költöztünk, mint az izraeliták az arab sivatagban, anélkül hogy tudtuk volna, hol fogunk nyugalmat

³ *Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, Union Verlag, Berlin 1988. 22. o.

⁴ I. m. 28. o.

találni.”⁵ A lengyel-litván zsidók kiszolgáltatottságával és anyagi nyomorával együtt járt egyfajta erőteljes szellemi hanyatlás. A XVI. és a XVII. század virágzó rabbinikus kultúrája lehanyatlott; a miszticizmus számos követőt talált, megjelentek az önjelölt messiások. Ilyen körülmények között lett Salomon Maimon tizenegy évesen rabbi. „A kisleány ugyan nem gettóban nőtt fel, de az életét mégis teljesen átszötte a rabbinizmus és ennek az a célkitűzése, hogy az egyes ember életét a vallásosságnak és a törvénygyakorlásnak kell meghatározni, és szigorúan meghatározott formákba ágyazni.”⁶ Maimon a nyomor⁷ és a szellemi korlátoltság elől Poroszországba menekült,⁸ és ott (az éppen akkor felvirágzó Berlinben) megismerkedett a kor egyik vezető gondolkodójával, Moses Mendelssohnnal, akinek hatására megismerkedett a kor metafizikai gondolkodásával, és végül eljutott a kanti filozófiához is, amelynek egyik legjelentősebb értelmezőjévé és kritikusává vált.⁹ Maimon 1789-ben jelentette meg fő művét (a *Versuch*

⁵ I. m. 41. o.

⁶ Octavia Winkler: Nachwort. In *Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, i. k. 200–201. o.

⁷ A kiszolgáltatottsághoz és az anyagi nehézséghez társult egy a helyi és a korabeli szokásokhoz illeszkedő, tizenegy évesen megkötöttség kényszerházasság: az ifjú a feleség rabszolgája lesz, miközben anyósa rendszeresen veri. *Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, i. k. 63 skk. o.

⁸ Sajnos Maimon maga nem közöl pontos dátumokat.

⁹ Ez az életút a felvilágosult német körökben nagy elismerést váltott ki, Maimont már életében a szellem hőseként ünnepelték. Ezt olvashatjuk ki mind Marcus Herz, mind Karl Philipp Moritz leírásából. Herz 1789. április 7-én írta Kantnak: „Salomon Maymon úr, aki egykor nyers lengyel zsidó volt, néhány év alatt, a saját zsenialitásának, éleselméjűségének és szorgalmának köszönhetően különös módon beledolgozta magát csaknem valamennyi magasabb tudományba. [...] Most szegényesen él közöttünk, néhány baráttól támogatva, és önmagát teljesen a spekulációnak szenteli. Ma már a barátomnak mondhatom, akit rendkívül szeretek és nagyra becsülök.” (Marcus Herz levele Kanthoz, 1789. április 7.) Karl Philipp Moritz is elsősorban a szellemi magasságokba való felemelkedést ünnepli. „[Ezt az élettörténetet] mindenki vonzónak fogja találni, aki kíváncsi arra, hogy a gondolkodó erő, a legínségesebb körülmények között is, hogyan fejlődhet ki az emberi szellemben [...]” (Karl Philipp Moritz: Vorbericht zu der

über die Transzendentalphilosophie című könyvét), és ezután aktív publikációs tevékenységbe kezdett; sorra jelentek meg kisebb-nagyobb tanulmányai a *Berlinisches Journal für Aufklärung* és a *Berlinische Monatsschrift* című folyóiratokban. Ezek a tanulmányok egyértelműen mutatják, hogy Maimon gondolkodásában a kanti filozófia mellett továbbra is óriási szerepet játszottak a zsidó kultúra elemei és a saját zsidó közösségében szerzett tapasztalatok. A zsidó kultúra legfontosabb alakja az ő szemében, a nagy középkori gondolkodó, Maimonidész volt, akitől Maimon a maga nevét kölcsönzi. Az önéletrajzi írásában így ecseteli a maimonidészi filozófia hatását: „Ez a nagy férfiú, aki talán a legnagyobb azok közül, akiket a mi nemzetünk fölmutathat, mind szerény képességeim, mind a jellemem kifejlődése szempontjából a legnagyobb hatást gyakorolta rám.”¹⁰ A legnagyobb hatást Maimonra valószínűleg az a gondolat gyakorolta, hogy zsidóság és filozófia összhangba hozhatók, a Biblia és a Talmud összeegyeztethetők Arisztotelész filozófiájával.¹¹ Vagyis a filozófián keresztül el lehet távolodni a saját kultúránktól úgy, hogy mégis annak szolgálatában maradjunk. A *tévelygők útmutatójában* Maimonidész a próféták könyvei kapcsán írja a következőket: „Felületesen tekintve mindennapi bölcseségeket tartalmaznak, amelyek sok szempontból hasznosak, mindenekelőtt az emberi társadalom tökéletesítése szempontjából [...]. A mélységükben azonban benne rejlik egy olyan tudomány, amely az igazságot juttatja érvényre a maga tulajdonképpeni alakjában.”¹² Maimon

ersten Ausgabe dieses Buches. In *Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, i. k. 7. o.) A történet valóban lelkesítően hatott egy olyan korban, amely a szellem erejét ünnepelte; és ez határozta meg Maimon önértelmezését is, amely az életrajzát átszövi.

¹⁰ *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, i. k. 12. o.

¹¹ Isaac Husik: Maimonidész vallásbölcseleti rendszere. In *Maimonidész. Zsidó filozófia*, Logos Kiadó, 1995. 11. o.

¹² Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*, I. könyv, Felix Meiner Verlag 1972. 14. o. Ennek fényében némileg problematikusnak tűnik a következő értelmezés: „[Maimonidész műve] nem tudományos vagy filozófiai értekezés. Pedig sokan azt gondolják, hogy az utóbbi. Az *Arisztotelésztől* [...] származó filozófiai alapelveket ugyanis csak a zsidó teológiához való viszonyukban használja. Ha úgy találja, hogy ezek a filozófiai alapelvek megállják a helyüket,

tanulmányit ezért az alábbiakban egy olyan vonatkoztatási rendszerben próbálom értelmezni, amelynek az egyik pólusán Maimonidész elképzelései, a másik pólusán pedig a kanti filozófia áll.

1. Az igazság mint a felvilágosodás elmélete

Maimon Maimonidészre hivatkozva vezeti be az igazság iránti patetikus elköteleződését és az igazság feltételen tiszteletére és szeretetére vonatkozó parancsot. Az önéletrajzában a következőképpen foglalja össze azt, amit Maimonidésztől tanult: „nem a különös *doktrínák*, hanem a gondolkodás *nemes merészsége* [...], az *igazság szeretete*, amely mindenek-felett áll, a *princípiumok szilárdsága* és a levezetések *szigorú mód-szeré*”.¹³ Az igazság a leibnizi–wolffi filozófiában még középponti fogalom volt,¹⁴ de a kanti koncepcióban némileg háttérbe szorult, mivel a tudományok vizsgálata az a priori szintetikus ítéletek elméletére épül. Ezekből a motívumokból kiindulva azonban Maimonnak még hosszú utat kellett megtennie az igazság és a felvilágosodás fogalmainak összekapcsolása felé. – 1783 decemberében különös írás jelent meg a *Berlinische Monatsschrift* című folyóiratban, Johann Friedrich Zöllner,

akkor [...] elfogadja, ha pedig tarthatatlanok, akkor megcáfolja és elutasítja őket.” (Isaac Husik: Maimonidész vallásbölcseleti rendszere. In *Maimonidész. Zsidó filozófia*, i. k. 1995. 14. o.)

¹³ *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, i. k. 13–14. o.

¹⁴ Lásd elsősorban Johann August Eberhard *Über Wahrheit und Irrthum* című tanulmányát (*Berlinische Monatsschrift*, 1783. 321–326. o.), valamint Alexander Gottlieb Baumgarten *Metaphysikjának* (Dietrich Scheglmann Reprint 2004. 23–24. o.) vonatkozó fejezetét. Azt hiszem, hogy Maimon önálló fejtegetései mindkét szövegnek sokat köszönhetnek. Eberhard elemzéseiben jelenik meg az igazság és a tévedés fogalmának párhuzamba állítása, és Baumgarten vezeti be az általános megismerési alapok fogalmát, amely lehetővé teszi az egyszerű korrespondencia-modell lényeges árnyalását. E hatások kimutatása természetesen további kutatásokat igényelne.

berlini evangélikus lelkész tollából.¹⁵ A cikk tartalma ma már érdektelennek tűnik: a szerző ugyanis az állam nevében az egyházi házasságkötést védelmezi a világgal szemben. Az értékszavár forrását Zöllner a „felvilágosodás”-ban látja. Ehhez a szóhoz pedig a következő lábjegyzetet fűzte: „Mi a felvilágosodás? Erre a kérdésre (amely csaknem olyan fontos, mint a mi az igazságra vonatkozó kérdés) válaszolnunk kellene, mielőtt nekiállnánk felvilágosítani. Én azonban sehol sem találtam választ erre a kérdésre.”¹⁶ Ebből a lábjegyzetből kiindulva jött létre a kor talán legjelentősebb filozófiai vitája. A vita első hozzászólása Moses Mendelssohn-tól származik, amely ugyanebben a folyóiratban, 1784 szeptemberében jelent meg. Mendelssohn ezt a fogalmat egy kontextualizáláson keresztül próbálja értelmezni. Egy nép vagy nemzet legfőbb célja önmaga kiművelése; a nép műveltsége azonban mindig csak az összesség és az egyes ember egymáshoz való viszonyán keresztül valósulhat meg. „Valamely nép társas állapota a művészetben és a szorgalmon keresztül összhangba kerül az ember rendeltetésével – ez a nép műveltségének mértéke.”¹⁷ A műveltségnek azonban mindig van egy gyakorlati, és egy elméleti oldala: az előbbit Mendelssohn kultúrának, az utóbbit felvilágosodásnak nevezi. A kultúra elemei a jóság, a finomság és a szépség a kézműiparban, a művészetekben és a közösségi erkölcsökben (objektív oldal), valamint a készség, a szorgalom és az ügyesség (szubjektív oldal). A felvilágosodás ezzel szemben elméleti fogalom: az ésszerű megismerést (objektív oldal) és az emberi élet számára fontos dolgokról való gondolkodás képességét (szubjektív

¹⁵ Persze igazából nem ez volt a kezdet: ugyanezen folyóirat ugyanez évi szeptemberi számában egy névtelen szerző a civil házasságkötés mellett szállt síkra. Zöllner írása már ezzel az állásponttal szállt vitába.

¹⁶ Johann Friedrich Zöllner: Ist es ratsam, das Gebündniß nicht ferner durch durch die Religion zu sancieren?, *Berlinische Monatsschrift*, 1783. december, 516. o.

¹⁷ Moses Mendelssohn: Über die Frage: was heißt aufklären? In Erhard Bahr (szerk.): *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Philipp Reclam Verlag, 2002. 4. o. (Vegyük észre, hogy a kérdésfeltevés Adam Smith vizsgálódásainak egyfajta általánosítása vagy transzformációja: a nemzetek gazdagsága helyett annak műveltsége a legfontosabb cél.)

oldal) jelenti.¹⁸ „A felvilágosodás úgy viszonyul a kultúrához, mint az elmélet a gyakorlathoz; mint a megismerés az erkölcshez, mint a kritika a virtuozitáshoz.”¹⁹ A felvilágosodás és a kultúra egymáshoz való viszonya helytől és időtől függően változhat: „azt lehetne mondani, hogy a nürnbergiek kulturáltabbak, a berliniek felvilágosodottabbak, a franciák kulturáltabbak, az angolok felvilágosultabbak”.²⁰ Mendelssohn elemzései azt sugallják, hogy a filozófia feladata a felvilágosodással és a felvilágosítással azonosítható. (Ebben az esetben a felvilágosodás és az igazság keresése közvetlenül egybeesik.) „Én minden törekvésünk és fáradásunk mércéjének és céljának az ember rendeltetését tekintem; ez az a pont, amelyre a szemünket irányítanunk kell, ha nem akarjuk elveszíteni önmagunkat.”²¹ Az ember rendeltetését pedig két részre lehet osztani: az embernek mint embernek és az embernek mint polgárnak is van egy bizonyos rendeltetése.²² A kultúra esetében az embernek ez a két rendeltetése egybeesik, mégpedig azért, „mert a gyakorlati tökéletességnek csak a társadalmi értékre tekintettel van értéke”.²³ A felvilágosodás viszont kizárólag az emberre mint emberre vonatkozik. Ezek a gondolatok (pontosabban ez a fogalmi keret) meghatározó hatást gyakorolt Maimon gondolkodására. De a saját tapasztalatainak artikulálásához Maimon még egy (ebben a vita-összefüggésben megszületett) másik írást is hasznosított, mégpedig Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter *Über Vorurteile* című tanulmányát. „A felvilágosodást – írja – csak az előítéletektől való megszabadulásként lehet értelmezni.”²⁴ Az előítéletek így a felvilágosodás diametrális ellentéteiként jelennek meg. „Csaknem minden író most saját kötelességének tekinti, hogy kiirtsa az előítéleteket; az emberek mohón megragadnak

¹⁸ Uo.

¹⁹ I. m. 5. o.

²⁰ Uo. Az ideált természetesen a görögök alkotják, akiknél a kultúra és a felvilágosodás egységet alkot; a görög művelt nemzet volt.

²¹ I. m. 4. o.

²² I. m. 5. o.

²³ Uo. „Tehát egyedül és kizárólag az ember mint társadalmi lény rendeltetésével kell összhangban állnia.”

²⁴ Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter: *Über Vorurteil*, *Deutsche Monatsschrift*, 1790. december, 356. o.

minden lehetőséget, hogy hangosan kimondják, micsoda előítéletek azok, amelyek megakadályozzák a jó és az igaz felismerését és elfogadását, és minden erejükkel arra törekszenek, hogy ezeket az akadályokat eltávolítsák.”²⁵ Nem minden hamis ítélet tekinthető előítéletnek; az előítéletek olyan hamis ítéletek, amelyek princípiumként szolgálnak más ítéletek számára.²⁶ Ennek általános alakját Kiesewetter a következőképpen fogalmazza meg: „*az előítélet egy passzív ész maximája vagy alaptétele*”.²⁷ Kiesewetter többféle példát is említ, de a legplasztikusabb mégis a zsidókra vonatkozó előítéletek kialakulása. Az első lépés szerint az előítéletek alapja mindig egy helytelen ítélet. Az ítélet egy konkrét esetben lehet az, hogy több zsidó is uzsorával és csalással keresi a maga kenyerét. Ez az ítélet azért hamis, mert nem veszi figyelembe azokat a társadalmi kényszereket és követelményeket, amely ezeknek a magatartási mintáknak a kialakulásához vezettek. A zsidók ínségtől és nyomorúságtól szenvednek, mintegy ki vannak taszítva az emberi társadalomból, meg vannak fosztva minden kereseti lehetőségtől stb.²⁸ A hamis ítéletből kiindulva aztán az emberek – a pusztá kényelemtől vezettetve – hajlanak arra, hogy megalkossák a következő kijelentést: minden zsidó csaló. Az előítéletekkel így az ész aktivitásának, belső erőfeszítésének kell szembeszegülnie. – Ebből a két tanulmányból Maimon egy sajátos elemzési keretet alakított ki a maga számára. 1. Az egyes jelenségeket és tapasztalatokat az előítéletek és nem a felvilágosodás felől kell megközelíteni. 2. Az előítéletek nem a felvilágosodás diametrális ellentétei; az előítéletekkel sokkal inkább két ellenerő szegülhet szembe: a kultúra és a felvilágosodás. Ezek közül azonban a kultúra hatástalan. Maimon önéletrajzából tudjuk, hogy számára alapvető tapasztalat volt, hogy a kultúra (vagyis a köz javáért végzett tevékenységekhez kötődő készségek és képességek) nem vezetnek a zsidókkal szembeni előítéletek felszámolásához és a zsidóüldözések megszűnéséhez. A korabeli Lengyelországra vonatkoztatva Maimon részletesen ír a jogi kiszolgáltatottságról, a mindennapi megaláztatá-

²⁵ I. m. 349. o.

²⁶ I. m. 350. o.

²⁷ I. m. 352. o.

²⁸ I. m. 351. o.

sokról, bántalmazásokról és gúnyolódásokról. Majd ezeket a tapasztalatokat így összegzi: „a zsidók teljesen szabadon gyakorolhatják a vallásukat és minden más polgári szabadságjogot, sőt még saját törvényszékeik is vannak. A másik oldalon azonban a vallási gyűlölet olyan messzire megy, hogy a zsidó név általános megvetés tárgya, és ennek a megvetésnek a barbárság korában meggyökeresedett hatása még a [mi] [...] korunkban is jól érezhető.”²⁹ Ezek után Maimonnak már csak arra a kérdésre kell válaszolnia, hogy mi a felvilágosodás. Kiese-wetter tanulmányából kiindulva és Mendelssohn dolgozatának néhány utalását kibontva, ez a válasz úgy foglalható össze, hogy a felvilágo-sodás lényege a zsidókat sújtó előítéletek elleni küzdelem. Kiese-wetter nyomán még azt is megkockáztathatjuk, hogy az előítéletek legfőbb ellenszere a *helyes* ítéletalkotás lenne, vagyis az ész tevékenységének aktivizálása, ami egybevág az igazság keresésével. Az előítéletekkel szemben álló igazán hatásos kérdésfeltevés így az igazságra vonatkozik. Ez az az út, amely elvezeti Maimont az igazság fogalmának közép-pontba állításához.³⁰ Ezt az alapvető beállítottságot Mendelssohn nyomán úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az előítéletek elleni küzde-lemben a *gyakorlati erőfeszítések* kudarca beigazolódott. Most itt az ideje, hogy áttérjünk az előítéletek elleni *elméleti küzdelemre*.³¹

2. A kanti filozófia relativizálása

Kant a *Versuch über die Transzendentalphilosophie* áttanulmányozása után úgy vélekedett Maimonról, „hogy senki sincs az ellenfeleim közül, aki engem és az alapvető kérdést ilyen jól megértette volna”.³² Maimon mégis az önéletrajzában már óvatosan jelezte, hogy nem tudta teljesen

²⁹ Salomon Maimons *Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, i. k. 17. o.

³⁰ Zöllner még egy puszta hasonlattel kötötte össze az igazság és a felvilágosodás fogalmait, de ez a hasonlat most belső azonossággá erősödik.

³¹ Vagyis nem a többségi társadalomba való gyakorlati integráció, hanem a filozófia terén zajló elméleti erőfeszítések vezethetnek az előítéletek leküzdéséhez.

³² Kant levele Marcus Herzhez, 1789. május 26-án.

magáévá tenni a kanti koncepciót, mivel korábban alaposan tanulmányozta a leibnizi – wolffi filozófiát, és más filozófiai rendszereket is.³³ Ez azonban még nem tereli Maimont az antikantiánusok táborába, hanem sokkal inkább egy Maimonidésztől származó elv érvényesítéséhez vezet: *csak azok az új gondolatok jelentősek, amelyeket már korábban is felfedeztek.*³⁴ Célszerű tehát a történetet egy kicsit messzebből kezdenünk. – Moses Mendelssohn 1759-ben nagy sikerű cikksorozatát közzétette *Briefe die neueste Litteratur betreffend* címmel. Ezekben a levelekben a szerző elsődlegesen a korabeli német filozófia helyzetének felmérésére törekedett. A huszadik levél a következőképpen szólítja meg a fiktív címzettet: „Ne aggódjon! Még időben meg fogja ismerni a legújabb világbölcseinket. Még időben meg fogja pillantani a szomorú színjátékot, szeretett tudományunk hanyatlását.”³⁵ A felütésből már egyértelmű, hogy Mendelssohn szerint a korabeli német filozófiát az általános hanyatlás jellemzi.³⁶ E hanyatlás mércéje pedig a közelmúlt német filozófia fellendülése. „[A hanyatlás] egy olyan tudományban következik be, amelyben a közelmúltban fontos előrelépéseket tettünk; amelyben Németország a legnagyobb férfiúkat tudta felmutatni; ez a tudomány a németek meghatározatlan nemzeti karakteréhez valami sajátosat tudott hozzátenni.”³⁷ A válság okainak leírásakor Mendelssohn két perspektívát használ, amelyek sokszor összefonódni látszanak, az egymáshoz való pontos viszonyuk mindenestre kidolgozatlan marad. Egyrészt a válságot annak tulajdonítja, hogy a filozófiát száműzték a világból és a tantermekbe szorították vissza. „Szegény matróna – mondja Shaftesbury; a nagyvilágból száműzték és az iskolák és a kollégiumok határai

³³ Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, i. k. 188–190. o.

³⁴ Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*, I. könyv, i. k. 18. o.

³⁵ Moses Mendelssohn: *Briefe die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1., 129. o.

³⁶ A német filozófia páratlanul jelentős felvirágzását végigkísérte egy furcsa válságtudat. Reinhold a *Briefe über die Kantische Philosophie* című művében e válság megoldódását próbálja felmutatni. És alig több mint tíz év múlva Schelling és Hegel *Kritisches Journal* című folyóirata újra csak ezt a válságot diagnosztizálja.

³⁷ Moses Mendelssohn: *Briefe die neueste Litteratur betreffend*, 1759. március 1., 129. o.

közé utasították.”³⁸ (Valóban ebben az időben kezdődött Németországban a filozófiának az egyetemhez kötődése, ami egy sajátos kodifikált iskola-filozófia létrejöttéhez vezetett.) Másrészt a válság egy általános anarchiára vezethető vissza, amelyet kezdetben a szellemi érvelés mozgatott, majd a filozófia megvetése vált uralkodóvá, és végül egyre inkább a divat szempontjai nyomultak előtérbe.³⁹ A válság kirobbanásának bemutatásakor ez a két megközelítés szorosan egybefonódik. Mindenesetre Mendelssohn egy nagyon fontos premisszára mutat rá, a válság mindig a felvirágzásban kezdődik. A felvirágzáshoz ugyanis hozzátartozik a filozófia széles körű elterjedése és a szellemi nyilvánosság alakítása. „Manapság uralkodóvá vált az az agyrém, hogy minden tudományt könnyedén, és *ad captum* – ahogy ezt általában nevezik – kell előadni. Úgy gondolják, hogy ezzel az igazságot terjesztik el az emberek között, és megpróbálják mindenhová eljuttatni, ha már az értékeit nem sikerült gyarapítani.”⁴⁰ Már Wolff maga is végzett ilyen „népszerűsítő” tevékenységet, amikor az euklideszi geometriát érthetőbb formában próbálta előadni. És ezt a munkát folytatta számos tanítványa, akiknek sikerült a mester tanítását szép és elegáns formában összefoglalni. Ez azonban óhatatlanul is torzításhoz vezet: az igazság mögül elvész a szellemi erőfeszítés, és pusztá közhellyé vagy előítélletté degenerálódik.⁴¹ A korabeli filozófiai helyzet ilyen értékelése már előkészítette azt a gondolati keretet, amelyben *A tiszta ész kritikájának* recepciója mozogni fog. A Mendelssohn által említett szempontokból Reinhold mindenekelőtt az anarchiát emeli ki, és azt állítja, hogy ennek felszámolása volt a kanti „filozófiai forradalom” legfontosabb tette. De mivel Reinhold a válság leküzdésének perspektívájából értelmezi a kanti filozófiát, ezért úgy gondolja, hogy ennek interpretációjakor éppen a káosz meghaladását kell hangsúlyozni. Ehhez társult egy fontos immanens szempont: Kant maga is a vállal-

³⁸ I. m. 129–130. o.

³⁹ „Descartes visszaszorította a skolasztikusokat, Wolff Descartes-ot, és a filozófia általános megvetése végül Wolffot is utolérte. A színpad most üres, és minden előrejelzés szerint hamarosan Crusius válik világbölccsé, az aktuális divat szerint.” I. m. 130. o.

⁴⁰ I. m. 132. o.

⁴¹ I. m. 133–134. o.

kozás lényegét a filozófia tudományosságának megteremtésében látta. Reinhold célkitűzése pedig e koncepció tudományosságának további radikalizálására irányult, ezzel próbált hozzájárulni a káosz végleges eloszlatásához. Ebben a programban a kanti koncepció a filozófiatörténet betetőzéseként (a káosz elrendezésének kiindulópontjaként) jelenik meg;⁴² a kérdés azonban úgy pontosítható, hogy hogyan lehet elkerülni a népszerűsítést és az igazságok közhellyé redukálását. Reinhold erre úgy próbált válaszolni, hogy a betű szerinti értelmezést elválasztotta a szellem szerint való újra-kifejtéstől.⁴³ Úgy tűnhet – számos Kantnak szóló levélrészlet alapján –, hogy Maimon egyetért ezzel a programmal. Az első Kantnak szóló levélben a következő nyitósorokat olvashatjuk: „Áthatva azzal a mély tisztelettel, amellyel egy olyan férfiúnak tartozunk, aki a filozófiát és ezen keresztül minden más tudományt megreformált; egyedül az igazság iránti szeretet volt az, amely arra bátorított, hogy Önhöz közeledjek.”⁴⁴ Ezt a beállítottságot már az is némileg árnyalja, hogy Maimon a Kanttal való levelezésben többször is bírálólág említi Reinholdot. „Reinhold úr elméletét a képzetalkotó képességről, tekintve annak szisztematikus formáját, nem lehet tovább tökéletesíteni. Ugyanakkor azonban nem tudom elfogadni az általa felállított általánosan érvényes és általánosan elfogadott princípiumot (a tudat tételét). És ennek termékenységére vonatkozóan sincsenek különösebb illúzióim.”⁴⁵ Ez az általános ellenérvzés két későbbi levélrészletben konkretizálódik: egyrészt Maimon elfogadhatatlannak

⁴² Carl Leonhard Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*, Reclam, Leipzig 1923.

⁴³ 1789-ben Reinhold még kérdésként fogalmazott meg egy rejtett állítást: „Feltételezve, hogy *A tiszta ész kritikája* megoldotta volna az általános érvényű princípiumok felfedezésének nagy problémáját; akkor ebből az következne, hogy kidolgozta a megismerőképeségünk tartalma által meghatározott és a maga alapjait tekintve minden megérthetőség határáig elmenő összes spekulatív filozófia egyetlen lehetséges rendszerét?” Carl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Kritik des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963. 17. o.

⁴⁴ Maimon levele Kanthoz, 1789. április 7.

⁴⁵ Maimon levele Kanthoz, 1791. szeptember 20.

tekinti a filozófiának transzcendentálfilozófiára való leszűkítését,⁴⁶ másrészt problematikusnak tartja a kanti filozófiának egy deduktív rendszerben való újrakifejtését és beteljesítését.⁴⁷ Ezzel a két premiszszával Maimon szembeszállt a korai Kant-recepció egész tradíciójával. Kant filozófiája nem azonosítható a filozófiával, és elesnek a filozófia végső tudományossá tevésére irányuló erőfeszítések is. Vagyis azt lehetne mondani, hogy Maimon nem hitte, hogy a kanti filozófia diadalát követően el lehet kerülni (egy sajátos programmal) a Mendelssohn által leírt népszerűsítési csapdákat. A kanti filozófia ily módon összevethetővé válik más filozófiai koncepciókkal: Maimon két ilyen tanulmányt írt, az egyik Baconnel, a másik pedig Maimonidésszel hasonlítja össze Kant filozófiáját. Az előbbi tanulmányt Maimon elküldte Kantnak, mégpedig a következő, némi szorongásra utaló sorokkal: „Aggódok amiatt, hogy nem tettem-e túl sokat vagy túl keveset; ezért kérem tekintetes uram nagybecsű ítéletét [...]”⁴⁸ Az utóbbi tanulmányról Maimon az önéletrajzi írásában számol be. „Néha küldtem [a *Berlinische Monatsschrift*nek] zsidó témájú cikkeket, amelyek közül most csak Maimonidész Misna-kommentárjának egyik homályos helyére vonatkozó – a kanti filozófiát követő – értelmezésemet szeretném megemlíteni.”⁴⁹ Jól érezhető, hogy Maimon erre az utóbbi cikke büszkébb volt, de valamiért mégis az előbbit küldte el Kantnak. Mindenesetre Kant az előbbi cikk elolvasása után soha többé nem írt Maimonnak.⁵⁰

⁴⁶ I. m.

⁴⁷ Maimon levele Kanthoz, 1792. november 30. „A kritikai filozófiát, az én véleményem szerint – mondjon Reinhold amit akar – Ön mind tiszta tudományként, mind alkalmazott tudományként beteljesítette.” I. m.

⁴⁸ Maimon levele Kanthoz, 1790. május 9.

⁴⁹ *Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben*, i. k. 195. o

⁵⁰ Már egy későbbi levélben történt, hogy Maimon mentegetőzésbe kezd. „Nemcsak hiszem, hanem teljesen meg is vagyok győződve róla, hogy ebben a tanulmányban pártatlanul jártam el; habár azt belátom, hogy ezt az összehasonlítást némely tekintetben pontosabban és részletesebben kellett volna végrehajtani.” (Maimon levele Kanthoz, 1792. november 30.) Mintha Maimon nem sejtene, hogy Kant számára az összehasonlítás maga sértő; furcsa betetőzése lenne a filozófiának, ha az ilyen régen elkezdődött volna. Ezzel elveszne a

3. A világlélek elmélete

Ha Kant nem is írt többé Maimonnak, de postán elküldte neki az éppen akkor megjelent *Az ítélőerő kritikája* című művét. Maimon rendkívül boldog volt, de a köszönőlevele mégis némileg furcsára sikerült: azt írja, hogy még nem tudta kellő alaposággal áttanulmányozni a művet, de egy hivatkozás nagyon felkeltette az érdeklődését. A mű 81. paragrafusában Kant arról ír, hogy „az epigenezis képviselői közül Blumenbach udvari tanácsos úr az, aki a legtöbbet tette az elmélet bizonyításáért, mind pedig azért, hogy megalapozza alkalmazásának valódi elveit”.⁵¹ Maimon azonnal áttanulmányozta az epigenezis elméletét, és különösen Blumenbach tanulmányát.⁵² Ennek hatására jött létre a világlélekről szóló koncepció. Közelebbről tekintve az erről szóló tanulmány kerül a legközelebb Maimonidész elképzeléseihez. A *tévelygők útmutatójának* egyik helyén Maimonidész arról ír, hogy a tudásunk alapját a természettudományok alkotják, amelyek alapvető célja a teremtés magyarázata. Így kezdődik Isten megismerése.⁵³ – Maimon jól tudja, hogy a Kant utáni filozófia kontextusában ez volt a legvakmerőbb gondolat, ezért azonnal és hosszasan beszámol Kantnak a készülő tanulmány legfontosabb gondolatairól. Ahogy majd a kész tanulmányban, úgy a levélben is részletesen leírja, hogy nem vállalkozik arra, hogy feltárja e fogalom jelentését az antik filozófiában: lehet, hogy Istenre gondoltak, de az is lehet, hogy valami olyasmire, ami ezen kívül helyezkedik el.⁵⁴ Mindenesetre Maimon a világlélek fogalmát a következőképpen próbálja meghatározni: „A világlélek egy az anyagban

„kantianusok” alapvető meggyőződése: a filozófia összes lehetséges eredményének kidolgozása Kant érdeme. Ezért úgy gondolom, hogy Maimon tanulmányai közül ennek a kettőnek alapvető jelentőséget kell tulajdonítanunk. Nem egyszerűen Kant, hanem a kantianusok (és némi óvatossággal mondhatjuk: a német idealizmus) általános bírálatáról van szó.

⁵¹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Ictus Kiadó, é. n. 366. o.

⁵² Blumenbach *Über den Bildungstrieb und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduktion* című tanulmánya a *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Literatur* 1780-as évfolyamának 5. számában jelent meg.

⁵³ Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*, I. könyv, i. k. 9. o.

⁵⁴ Maimon levele Kanthoz, 1790. május 15.

(minden reális objektum anyagában) benne rejlő, és erre ható erő, melynek hatása az anyag különböző módosulásai szerint változik. A világlélek az összetétel különös jellegének alapja: a szervezett testek, az állatok élete és az emberi értelem és ész stb. vonatkozásában. Vagyis a világlélek adja minden dolog formáját, az anyag sajátosságai szerint [...].”⁵⁵ Ezt talán úgyis lefordíthatnánk, hogy az anyagban benne rejlik és benne működik egy olyan formateremtő erő, amely mindazt létrehozza, ami a világon létezik. Tegyük fel, hogy a világlélekről szóló tanítás – a maimonidészi kihívásra adott válaszként – valóban a teremtés magyarázatát adja. Maimon önéletrajzából tudjuk, hogy ez a kérdés már gyermekkorában is élénken foglalkoztatta. „A hatodik életévemben apám elkezdte olvasni nekem a Bibliát. *Kezdetben teremtette Isten az eget és a földet*. Már itt megszakítottam a felolvasást, és azt kérdeztem, papa, de ki teremtette Istent? [...] Te kis bolond, Isten örökkévaló, igen, örökkévaló. Én ugyan nem voltam teljesen elégedett a válasszal, de úgy gondoltam, hogy apámnak ezt jobban kell tudnia, és ezért ráhagytam.”⁵⁶ A világlélek koncepciója alapján a teremtés nem más, mint az anyagban lévő formáló erő megélnkülése. Maimon nem mondja ki, de ezt a megélnkítést minden bizonynyal Istennek kell tulajdonítanunk. Ez a magyarázat most úgy próbálja indokolni Isten örökkévalóságát, hogy vele együtt az anyag örökkévalóságát is feltételezi.⁵⁷ Ennél tanulságosabb azonban, ha megnézzük, hogy ez a koncepció hogyan viszonyul a kanti tanításhoz. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy Maimon a magában való dolgok és a jelenségek elméletét fogalmazza át. Talán azt is mondhatnánk, hogy Maimon az ismeretelméleti perspektíva teremtéelméleti ontologizálására törekszik. Ami Kantnál megismerhetetlen, az Maimonnál nem a teremtés eredménye, hanem örökkévaló. A teremtés így a formák világára korlátozódik, és ez a formákból álló világ az, amely körülvesz minket. Úgy ahogy Kant szerint a megismeréssel nem tudunk visszamenni amögé, ahogy számunkra a dolgok adódnak, ugyanúgy a teremtés

⁵⁵ l. m.

⁵⁶ Salomon Maimons *Lebensgeschichte*, i. k. 29. o.

⁵⁷ Maimon nem eltüntetni próbálja a regresszusra vonatkozó kérdést, hanem egyszerűen megpróbálja letiltani.

magyarázatával sem tudunk visszamenni a számunkra adott, megformált dolgok mögé. Kant számára a saját koncepciójának ilyen teremtésméleti átfogalmazása semmiképpen sem volt, és nem is lehetett szimpatikus. És valószínűleg még csak nem is azért, mert ezt lehetetlennek tartotta, hanem azért, mert ebből egy olyan Isten-kép adódott, amely Kant számára teljesen idegen volt. A világlélekről szóló koncepciójának, és az ezt megfogalmazó tanulmányának köszönhetően Maimon végleg elvesztette Kant szimpátiáját. 1794. március 28-án Kant a következőket írta Reinholdnak: „Igazából sohasem sikerült megértenem, hogy például Maimon tulajdonképpen hogy akarja kiigazítani a kritikai filozófiát [...], és ezért a bírálatát is másokra kell hagynom.”⁵⁸ A meg nem értés – mint ebben az időben oly sokszor – egyértelmű elutasítást jelentett.

RESUMEE

Maimons Wegsuche in der nachkantischen Philosophie

Im Mai 1789 hat Marcus Herz seinem philosophischen Lehrer, Immanuel Kant ein dickes Manuskript zugeschickt, dessen Autor sein Freund, Salomon Maimon war. Am 26. antwortet Kant: „Ein Blick, den ich [auf das Manuskript] warf, gab mir [...] die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen und, dass nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern

nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maymon.“ Das Manuskript ist dann noch in demselben Jahr mit dem Titel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* erschienen und kann als Maimons Hauptwerk angesehen werden. In meinem Aufsatz geht es aber nicht um dieses Werk, sondern um die rege Publikationstätigkeit, die Maimon

⁵⁸ Kant levele Reinholdhoz, 1794. március 28.

ungefähr auch zu dieser Zeit startet. Die herkömmliche Philosophiegeschichte stellt Maimon gerne als treuer Nachfolger Kants dar, wir haben aber gesehen, dass Kant ihn als *Gegner* bezeichnet. Ich wollte in meinem Aufsatz zeigen, dass Maimons Publikationstätigkeit durch einen Integrationsversuch der kantischen Philosophie und der jüdischen Tradition charakterisiert werden kann. Maimon hat in seinen Studien zwi-

schen 1789 und 1791 drei wichtigen Themen behandelt: die Frage nach der Wahrheit, die Stelle der kantischen Philosophie und die Diskussion über die Weltseele. In allen diesen Studien versucht er den orthodoxen Kantianismus durch die jüdische Tradition (d.h. vor allem durch die Philosophie Maimonides' und durch das Aufklärungsdenken Mendelssohns) zu relativieren und einzuschränken.



SALOMON MAIMON

VÁLOGATOTT TANULMÁNYAI
(1789—1791)

Az igazságról

(Salomon Maimon levele L. nemes barátjának Berlinbe)*

Legkedvesebb Barátom!

Nemrégem Ön egy kedves levelében annak a félelmének adott hangot (habár kételkedem benne, hogy őszintén gondolta volna), hogy eljöhet az idő, amikor a filozófia minden értékét elveszíti, és ezért jóindulatúan azt tanácsolta nekem, hogy ennek tanulmányozása helyett valami hasznosabb dologgal foglalkozzam. Én akkor ezzel szemben azt állítottam, hogy a filozófia nem olyan, mint egy pénzérme, amely alá lenne vetve az árfolyamok ingadozásának, mivel örök, szükségszerű, a változásoknak alá nem vetett igazságokkal foglalkozik. Ezzel a válasszal akkor mindketten megelégedtünk. Csakhogy az igazság önmagában nagyon fontos, és Ön kedves barátom, ennek buzgó kedvelője és védelmezője (ennek ellenfeleivel szemben); úgyhogy méltatlanság lenne, ha Önt ebben a vonatkozásban egy közhellyel próbálnám jóllakatni. Arra gondoltam ezért, hogy ezt a kérdést körültekintőbben kellene

* Megjelent: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1789. Bd. 5. 67—84. o. A levélben megírt tanulmány címzettje Samuel Salomon Levy, aki Maimont hosszabb időn keresztül anyagilag is támogatta.

tárgyalnom: ki kellene dolgoznom az objektív igazság kritériumát, amiből kiindulva aztán az a kérdés is viszonylag könnyen megválaszolható, hogy mennyiben lehet az igazságot egy pénzérméhez hasonlítani.

Wolff azt írja, hogy az igazság az ítéletünk egybeesése az objektummal; ezserintre a *logikai igazság*.¹ Ezt megmagyarázandó a következő mondatot hozza fel példaként: „a háromszög (egy három szakaszból álló alakzat) három szöget tartalmaz”. Én azonban már máshol rámutattam,² hogy az *objectum logicum* nem más, mint egy általában vett dolog fogalma, amelyet nem az összekapcsoláson keresztül (legyen az *a priori* vagy *a posteriori*) határozunk meg. Ezért a logikai kijelentés vagy a logikai igazság alapvető sajátossága, hogy mindig egy általában vett dolog predikátuma. Egy háromszög tehát nem tekinthető logikai objektumnak, mert a különös feltételeken keresztül *a priori* van meghatározva; és az a mondat, hogy a háromszögnek három szöge van, nem logikai kijelentés, mivel nem egy általában vett dolog predikátuma, hanem egy meghatározott objektum predikátuma. Ezen túlmenően a magyarázat nem a gondolkodásban lévő igazságra, hanem csak a beszédben lévő igazságra vonatkozik; mert ha azt mondom, hogy egy háromszögnek három szöge van, akkor ezzel valami olyasmit fejezek ki, amire valóban gondolok, vagyis igazat mondok, ennek az ellenkezője viszont hamis lenne. A gondolkodás tekintetében nem értelmezhető az igaz és a hamis kifejezése, a gondolkodás vagy fennáll vagy nem; mert egy háromszöget csak három szöggel, és nem többel vagy kevesebbel lehet elgondolni. Én ezért ezt a kijelentést (ugyanúgy ahogy az összes szintetikus kijelentést) pusztán szubjektív igazságnak tartom; vagyis úgy gondolom, hogy ez számomra szükségszerű módja egy meghatározott objektum elgondolásának. Vagyis a szóban forgó kijelentések nem egy általában vett objektumra irányulnak, és nem is erre vagy arra a meghatározott objektumra. Ezzel szemben az a kijelentés, hogy „valamely háromszög egybeesik önmagával”, objektív igazság; azért gondolom, hogy egy háromszög egybeesik önmagával, mert nemcsak nekem, hanem minden általában vett gondolkodó lénynek, nemcsak egy háromszöget, hanem minden általában vett objektumot, mint önma-

¹ *Logic*, Cap. 1, 505. §.

² *Über die Transzendentalphilosophie*.

gával egybeesőt kell elgondolnia. Ennek hiányában semmiféle gondolkodás sem lehetséges. A matematikai kijelentések tehát objektív igazságok, de csak akkor, ha feltételezzük az alaptételeik objektivitását (ez ugyanis mégis lehetséges); mert egyébként ezek a kijelentések, ugyanúgy, mint az alaptételek, pusztán szubjektív igazságok lennének. Ez azonban nem csorbitja a használatuk helyességét, mert a használatuk ugyanúgy, mint az igazságuk, pusztán számunkra létezik. Ebből kifolyólag nem mondhatjuk egyszerűen, hogy egy matematikai axióma objektív igazsággal rendelkezik, hanem csak azt, hogy realitással rendelkezik, vagyis segít az igazság megismerésében és felhasználásában. És hogyan is lehetne másként, hiszen a dolog princípiumait nem szabad összecserélni magukkal a dolgokkal, egyébként ugyanis a dolgot magát már a keletkezése előtt is fel kellene tételeznünk. A sík princípiuma maga nem sík, az egyenes princípiuma maga nem egyenes stb., ugyanígy az igazság princípiumait sem szabad összecserélni az igazsággal. Közelebbről tekintve az igazság nem a gondolkodás törvényei szerint létrehozott kijelentés, hanem magának a gondolkodásnak a működése, amelynek segítségével ezt a kijelentést előállítjuk. A kijelentés az a pusztá anyag vagy nyersanyag, amiből kiindulva ez a forma valóságossá válhat.

Mindezek előrebocsátása után azt szeretném megvizsgálni, hogy mennyiben lehet az igazságot összehasonlítani egy pénzérmével. Egy pénzérme lehet ideális vagy reális. Az első esetben az érme a szó tulajdonképpen értelmében általános mércét jelent, amin keresztül a dolgok egymással szembeni értékviszonyai meghatározhatók, önmagában azonban pusztá jel, és mint ilyennek nincs értéke. Az utóbbi esetben azonban mint árunak önmagában is van értéke, tekintettel arra az anyagra, amiből áll, és ugyanakkor mint jelnek is van értéke, a pénzverésnek köszönhetően. Mivel a dolgok egymáshoz való viszonya változékony, ezért a pénzérme feladata e viszony mindenkori állapotának meghatározása, ebből pedig az következik, hogy egy reális pénzérme anyagának értéke teljesen egyenlő a pénznyomat értékével. Ennek következtében azonban megszűnik pénzérmének, vagyis általános értékmérőnek lenni, és ugyanúgy, mint minden más dolog, változékony áruvá válik, és ebből kifolyólag az értékét egy másik, rajta kívülálló változatlan mércének kellene meghatároznia. Minél jobban különbözik ez a két érték egymástól, annál jobban közelít az ideális

pénzérme a reálishoz; vagyis akkor válik reális pénzérmévé, ha az értéknek a pénznyomat feletti többlete túlmegy a reális értéken, és ez mindaddig így megy, amíg ez az eltérés el nem éri a maximumát, vagyis már egyáltalán nincs reális, hanem csak ideális értéke. Az ideális pénzérmének tehát van egy előnye a reálissal szemben, a közvetett használatot tekintve, nevezetesen mint értékmérőnek; megfordítva a reálisnak is van előnye az ideálissal szemben, a közvetlen használatot tekintve, mint önálló értékkel rendelkezőnek.

Az igazság ezt a két előnyt egyesíti magában. Az igazság először is mérce, amin keresztül az összes dolog egymáshoz való viszonyát meghatározhatjuk, erre pedig az teszi alkalmassá, hogy nem olyan objektum, amelyet más dolgokhoz viszonyítva gondolunk el, hanem a dolgok egymás közötti viszonyának elgondolására szolgáló pusztá forma vagy mód, és mint ilyen változatlan marad – ennyiben a pusztán ideális pénzérmével kell összevetnünk. Az igazság másodszor, a közvetlen használatot tekintve, a gondolkodó lét teljessége, amely önálló értékkel rendelkezik. Minél kevésbé tiszta azonban egy igazság, vagyis minél inkább *a posteriori* fogalmak és kijelentések szolgálnak az alapjául, annál kevésbé képes arra, hogy meghatározza a dolgok egymáshoz viszonyított objektív mércéjét. Ebből következőleg a reális mércéhez közeledünk, amely azonban azt követeli, hogy a dolgok egymáshoz való viszonyára vonatkozó állapot meghatározásakor a mérce (változtatható) állapotát magát szintén számításba vegyük. Ezt azonban egy másik (önmagában változatlan) mérce fényében kellene megtennünk, mivel azonban ilyen sehol sem találhatunk, ezért ez az út nem kecsegtet nagy reményekkel. A moralitásban sem lehet mást megadni a cselekvések (és az ezekre vonatkozó morális jószág) értékének mércéjeként és meghatározásaként, mint a tiszta ész. Ha azonban más elemeket is megpróbálunk belefoglalni a moralitásba, mint például az élvezetet, a tökéletességet és hasonlókat, akkor azonnal elveszítjük az általános és változatlan mércét, mert ennek a valaminek az értéke szubjektumonként és körülményenként változhat. Ez volt az az út, amelyen én eljutottam a moralitás kanti princípiumaihoz; e kérdés részletes kifejtését azonban egy későbbi tanulmányra kell hagynom. Most meg kell elégednem azzal a megjegyzéssel, hogy a morális jó pusztán azért nevezhető jónak, mert igaz, vagyis mert a cselekvések különös maximája egybeesik az általános ész szabályával.

Miután az igazságot erről az oldalról összevettem a pénzérmével, most arra szeretnék kísérletet tenni, hogy ezt az összevetést a másik oldalról is kidolgozzam. Ez a vizsgálódás arra fog törekedni, hogy a szimbolikus és a szemlélődő megismerés különbségét, egymáshoz viszonyított előnyüket és hátrányukat szembeszökővé tegye. Az igazság felfedezésekor valóságos kereskedelmi aktus játszódik le, mert az ismert az ismeretlenből helyettesítésekkel hozzuk létre, vagyis a cserén keresztül. A pénz felfedezése előtt a kereskedelem az áruk közvetlen cseréjében állt; ez azonban meglehetősen kényelmetlen volt, mivel a kereskedelem így csak szűk korlátok között működhetett, csak akkor kerülhetett rá sor, ha minden kereskedőnek éppen a másik árujára volt szüksége, és a magáét nélkülözni tudta, egyébként nem. Ezt a kényelmetlenséget próbálták az emberek kiküszöbölni a pénzérme bevezetésével. Ezzel a kereskedelem kiszélesedett és általánossá vált, így tehát az első nehézséget megszüntettük; csakhamar fellépett azonban egy újabb nehézség, mivel a pénzérmék értékét egyedül a pénznyomat határozza meg, így idővel (például az anyaghány következtében) az érték, amelyet a pénznyomat jelöl, nagyban eltér a pénzérme anyaga szerint meghatározott reális értéktől. Ily módon a kereskedelemnek az előbbieken emlegetett általánossága más módon szűkül be: egy ilyen pénzérmét csak a belföldi kereskedelemben lehet felhasználni, az országok közötti kereskedelemben nem. De térjünk vissza az igazság kérdéséhez! Ha pusztán a szemlélődő megismerésnél maradunk, az igazság feltalálása a közvetlen cserén keresztül történik, vagyis a gondolatok egymással való közvetlen helyettesítésén keresztül. Ennek ugyan megvan az az előnye, hogy mindig biztosak lehetünk a gondolatok realitásában, de ugyanakkor megvan az a kellemetlensége is, hogy ezen az úton az igazság feltalálásában, különösen, ha az nagyon el van rejtve, nem fogunk túl messzire jutni. Ezen úgy próbálunk segíteni, hogy a szimbolikus megismeréshez fordulunk, vagyis először a jeleket helyettesítjük a megjelölendő dolgok helyett, másodsor minden jelet egy számára közömbös másik jellel helyettesítünk, amin keresztül az adott formulából egy teljesen új igazság jöhet létre. Ezáltal képesek leszünk arra, hogy különösebb fáradtság nélkül, mintegy mechanikusan, a legrejtettebb igazságokat is felfedezzük. De ebből egy új nehézség adódik, mégpedig az, hogy időnként olyan szimbolikus kombinációkba és formulákba ütközhetünk, amelyeknek nincs realitásuk, vagyis

amelyeknek nem felel meg reális tárgy, mint például az imaginárius számoknak, egy szög tangensének vagy koszinuszának, és más hasonló matematikai fogalmaknak.

A szimbolikus megismerés ugyan kiváló segédeszköz az igazság kutatásában, ennek használata azonban nagy óvatosságot követel meg. Minden egyes megtett lépés után önmagunktól (a politikusok nyelvhasználatára szerint) meg kell kérdeznünk: realizálható-e az ideális pénzérme? Ha ezt elmulasztjuk, akkor az eszmék olyan kavalkádjába fogunk belejutni, amelyből nem fogunk többé kitalálni. A legújabb matematikai analízisen keresztül ugyan sokat nyertünk, mivel ezen keresztül olyan felfedezésekre jutottunk, amelyek a régi módszer szerint teljesen elérhetetlenek lettek volna; de ezen keresztül néhány óvatlan matematikus olyan nehézségekbe ütközött, amiről a régieknek sejtésük sem lehetett.

Az igazságnak tehát, ugyanúgy, mint a pénzérmeének, kétféle értéke van. Az igazságnak a fogalmak összekapcsolása tekintetében van egy bizonyos formája vagy szükségszerű módozata, ezért már ezen a ponton meg kellene különböztetnünk egymástól az anyagot a formától: az igazság anyagai a fogalmak, amelyek mint szubjektumok és predikátumok egy kijelentésben összekapcsolódnak, és ezáltal egyetlen igazsággá válnak. A fogalmak önmagukban nem igazságok, hanem pusztán realitások, ha az objektumokkal egybeesnek, az ellenkező esetben viszont nem realitások. Csak a meghatározott szabályok, vagyis a fogalmak szükségszerű összekapcsolására vonatkozó képzet teszi a kijelentéseket igazgá. Minden igazságnak vagy minden kijelentésnek ezért kétféle értéke van: először anyagát tekintve (ha ez reális), és aztán a forma tekintetében. Ez ugyan a pusztán gondolkodást szem előtt tartva mindig reális, mert egyébként nem is lenne forma. Ezzel szemben a jel (a nyelv) viszonya az általa megjelölthöz nem lehet reális. Ez a két érték, mint a pénzérme esetében, összetartozhat; mint amikor például reális fogalmakból és szintetikus alaptételekből próbálunk új kijelentéseket levezetni. (A szintetikus alaptételeket nem lehet igaz, hanem csak reális kijelentéseknek nevezni; mivel ezek nem szubjektív módon az általában vett gondolkodás általános alapjaiból indulnak ki, hanem a számunkra ismeretlen szubjektív alapokból következnek. Én ezért nem nevezném őket általánosan igaz kijelentéseknek, hanem az általánosságuk miatt, reális kijelentéseknek nevezném őket.) Ezeket azonban el

is lehet választani egymástól, amikor például a háromszög fogalmát elválasztjuk attól a szintetikus alaptételtől, hogy a háromszögnek három szöge van stb. A háromszög fogalmát kifejezésre juttató mondatban, pusztán materiális érték rejlik, de még a priori szükségszerűség nélkül. Ha ezzel szemben egy háromszöget két derékszögon keresztül próbálunk elgondolni, vagyis nem-reális fogalmat alkotunk róla, és ebből aztán, mint a gondolkodás szükségszerű formájából bizonyos következtetéseket vezetünk le, akkor a gondolkodás olyan reális formájával lenne dolgunk, amelynek nem lenne anyaga, az ebből létrehozott kijelentést pedig semmire sem használhatnánk. De mégis, néha gondolkodunk így, és éppen ez az a pont, amelyen az igazság különbözik a pénzérmétől; a pénzérmében az önmagában vett formát elvonatkoztatjuk az anyagtól, és ezért semmi értéke sincs, és ezért pusztán egy adott országban működhet megállapodásszerűen érvényes jelként, de nem használható általánosan. Ezzel szemben az anyag a maga értékét általában megtartja; az igazság esetében azonban ez éppen fordítva van. A formának van egy általános értéke, amennyiben ezen keresztül egy reális gondolkodást hozunk létre, az anyagnak azonban csak a mi szemünkben (és nem minden gondolkodó lény szemében) van értéke.

Ha valaki megkérdezi tőlem, hogy mire jó ez vagy az az igazság, akkor nem tudok mellette jobb érvelni, mint azt, hogy *semmire sem* jó; igaz ugyan, hogy az igazság az ember segítségére lehet, a közvetlen haszna mégis teljesen véletlenszerű. Az igazságnak azonban a maga meghatározottsága szerint nem az embert kell segítenie, nem a jó eszköze, hanem önmagában valami jónak kell lennie. A *summum bonum* (bármilyen morális rendszer is lebegjen a szemünk előtt) a tevékenység legmagasabb szintjében áll; ezt azonban csak a tiszta értelem és a tiszta ész cselekvéseiben találhatjuk meg, minden más emberi cselekedet azonban tartalmaz egyfajta passzivitást. Minél jobban megközelíti tehát egy tevékenység ezt a legmagasabb rendű tevékenységet, annál hasznosabb, annál inkább eszköz e magasabb cél eléréséhez, mihelyt azonban eléri ezt a célt, a haszna végtelenné válik, vagyis megszűnik hasznosnak lenni, és maga is céllá alakul át. (Ugyanúgy, mint például egy húr, amely az ívvel egyre nagyobb lesz, míg el nem éri a legmagasabb szintet, és azután megszűnik húrnak lenni.) Valamely igazság haszna ritkán áll arányban annak belső értékével, az embereket

azonban mindig a hasznosság érdeklí, amivel önmagukkal kerülnek ellentmondásba, mert ha minden dolog csak azért jó, mert valami más számára hasznos, akkor ennek a másiknak vagy valami önmagában jónak kell lennie, vagy megint valami jót kell szolgálnia stb., egészen a végtelenségig. Azt állítani tehát, hogy minden eszköz, anélkül hogy megadnánk hogy minek az eszköze, nyilvánvaló ellentmondás. Ezt már Arisztotelész is észrevette, és igazából nem is kellene elmondanunk, mert már a haszon fogalmában is benne van, de a mi századunkban mégsem ismételhjük el elégszer. Az emberek gyakran elutasítják a magasabb, pusztán elméleti tudományokat. De miért? Csak azért, mert nincs semmiféle hasznuk. Az elektromosságra vonatkozó tapasztalati kijelentéseknek – mondják – megvan a maguk haszna. De mire lenne jó – kérdezik – Newton világrendszere? Mintha megfeledeknének róla, hogy Newton világrendszere alapján sokkal nagyobb sikerrel lehet gyógyítani bizonyos betegségeket (elsősorban a szellem betegségeit), mint az elektromossággal. Mi akadályozza meg a babonát (melynek a pusztá gyengeség és a hiúság az alapja, mivel ezek nem engedik, hogy betekintsünk a dolgok és a köztük lévő viszonyokba, és ehelyett – a tudatlanság látszatát elkerülve – felülünk az első adandó elképzelésnek) abban, hogy hozzájáruljon a dolgok igazi viszonyának az ember hasznára való felismeréséhez, és ezáltal előmozdítsa a természeti törvények helyes megismerésére és felhasználására vonatkozó érdekeket? Ezzel a kérdéssel azonban – azt hiszem – nem kell foglalkoznom, mivel Ön, legkedvesebb barátom, szereti az igazságot, mint valami önmagában jót; és Ön megszokta, hogy egészen más alapokból kiindulva ítéljen, mint a közönséges tömeg. Maradok az Ön őszinte barátja,

Salomon Maymon.

Az igazságról

(Válasz Tieftrunk úr tanulmányára)*

Nagyon örülök neki kedves uram, hogy Önben egy olyan férfiúra találtam, akinek az igazság a szívében fekszik.

Nem egy különös igazságról van szó, hanem az általában vett igazságról, melynek fennállásától vagy bukásától minden különös igazság fennállása vagy bukása szükségképpen függ. Én az igazságra vonatkozó elképzeléseimet mind ebben a folyóiratban³ mind a transzcendentálfilozófiáról szóló könyvemben⁴ kifejtettem, és megpróbáltam megoldani az igazság problémáját. Számomra úgy tűnik, az alapján, amit a tanulmányában elmondott,⁵ hogy Ön nincs velem teljesen egy véleményen. Mégis szeretném látni, hogy meddig értünk egyet egymással, és hol térnek el a nézeteink egymástól. Ön azt mondja, hogy én vitatom Wolff definícióját, amely azt állítja, hogy az igazság nem más, mint az ítéletünknek az objektummal való egybeesése. Ön viszont úgy véli, hogy ez a definíció kielégítő, miközben minden azon múlik, hogy ezt hogyan értelmezzük. És ezután következik az Ön magyarázata: létezik logikai-formális és szintetikus-metafizikai igazság. Az előbbi az ismereteink önmagukkal való megegyezésére épül; ennek kritériuma pusztán negatív, vagyis az ellentmondás tétele. Az utóbbi viszont az ismereteinknek az objektummal való egybeesésére épül, vagyis ennek a szemlélet objektumában való lehetséges ábrázolására; és Ön szerint így kell értelmeznünk helyesen a wolffi definíciót.

Azt hiszem, ezen a ponton elválnak az útjaink: én ugyan helyesnek tartom a wolffi definíció Ön által adott értelmezését, és azt hiszem, hogy Wolff maga is (ahogy az az Ön által felsorolt példákból egyértelműen kiderül) egyetértene ezzel az értelmezéssel. Én azonban ezt a definíciót

* Megjelent: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1790. Bd. 7. 22—51. o. Johann Heinrich Tieftrunk tanulmánya ugyanezen folyóirat ugyanezen évfolyamában jelent meg, Bd. 5. 141—166. o.

³ Bd. V. 1. szám.

⁴ Az igazság. A szimbolikus megismerésről című fejezetben.

⁵ Bd. VI. 2. szám.

magát helytelennek tartom, amennyiben ez – mint ahogy azt már megjegyeztem – a logikai igazság meghatározására törekszik. Ez a magyarázat azonban nem a logikai, hanem inkább a metafizikai igazságra vonatkozik. Ezzel szemben az én értelmezésem, ha elfogadjuk a wolffit, helytelen. Wolff a maga definícióját valóban nem ilyen jelentéssel akarta felruházni; de én ezt nem is állítottam, hanem a saját definíciómat próbáltam kidolgozni, és a wolffi helyébe állítani.

Az ítéletnek az objektummal való egybeesését én úgy értelmezem, hogy a meghatározott objektumra vonatkozó különös ítélet egybeesik az általában vett objektumra vonatkozó általános ítélettel. Az objektum csak azért rendelkezik az ítéletben kifejezésre jutó viszonyal, mert ez az ítélet nemcsak erre, hanem minden általában vett objektumra vonatkozik. Csak az azonosság különös ítélete tekinthető ilyen jellegűnek; valamely háromszög egybeesik önmagával, és ez egybeesik azzal az általános ítélettel, hogy minden dolog azonos önmagával. Ezzel szemben én ezt a kritériumot minden szintetikus állításból hiányolom; a tér például a külső objektumok a priori szemléletének formája, vagy szükséges feltétele, így ennek összes lehetséges meghatározása, az objektumok egymáshoz való kapcsolatai és viszonyai nem tekinthetők a külső szemlélet szükségszerű feltételeinek. A külső szemlélet akkor is lehetséges, ha nem rendelkezünk a háromszög fogalmával, vagy egy olyan ítélettel, amely szerint a háromszögnek három szöge van. Csak az ellentmondás tételéről állíthatjuk azt, hogy mivel valóságos ellentmondást nem tudunk elgondolni, ezért egyetlen gondolkodó lény sem tudja elgondolni. Mivel az előfeltevésünk egy gondolkodó lényre vonatkozik, ezért ennek velünk egylényegűnek kell lennie. Csakhogy egy gondolkodó lényt nem lehet meghatározni azokon az objektumokon keresztül, amelyekre irányul, és nem lehet meghatározni azon különös módok által sem, ahogy ezeket elgondolja, mert ezek számára véletlenszerűek. Más objektumokat is el tud gondolni, de ugyanezeket az objektumokat egészen más módon is el tudja gondolni; ezen keresztül határozzuk meg őt, mint gondolkodó lényt. Tehát csak egy olyan forma marad vissza, mint *conditio sine qua non*, amely nem a különös objektumokra, és ezek elgondolásának módjára, hanem az általában vett objektum elgondolásának általános módjára vonatkozik. Ezzel minden gondolkodó lénynek mint olyannak (ha nem akarunk önmagunknak ellentmondani) rendelkeznie kell. Egészen másképp állunk a gondol-

kodás azon formáival, amelyek különös objektumokra irányulnak. Számomra kétséges, hogy ezekkel minden gondolkodó lénynek rendelkeznie kell-e, vagy sem. Amíg ezt nem derítettük ki (és kételkedem benne, hogy erre valaha is képesek leszünk), addig szerintem pusztán szubjektívnek kell őket tekintenünk. Miután a fődolgot így tisztáztuk, néhány megjegyzést szeretnék tenni az Ön tanulmányának néhány helyéről, abban a sorrendben, ahogyan azt Ön előadta.

Ön arra törekszik, hogy rögzítse a logikai és a metafizikai (vagy ahogy Ön nevezi szintetikus) igazságok különbségét; és mégis számomra úgy tűnik, hogy az alkalmazásuk során többször is felcseréli őket. Ön azt állítja, hogy a logikai igazság az ismeretek önmagával való egybeesését jelenti, vagyis az ellentmondás hiányát; ezzel én is egyetértek. Ahogy azonban Ön az okság, a hatás, a szubjektum, a predikátum, egy magasabb lény, a bölcsesség és az igazságosság eszméjének fogalmát tárgyalja, azzal nem tudok egyetérteni. Az ok és az okozat fogalmai (értse Ön ezalatt a hipotetikus mondatok logikai formáját, amelyet az idő sémáján keresztül határozunk meg, vagy a magában való formát, amelyre mint objektumra tekintünk) nemcsak logikailag, hanem metafizikailag is, transzcendentális értelemben is igazak. A pusztán logikai formát olyan meghatározott objektumként gondoljuk el, amelyet minden mástól megkülönböztethetünk. A logikai objektum viszont – ahogy azt már korábban megjegyeztem – pusztán egy általában vett dologról alkotott fogalom, amelyet sem *a priori*, sem *a posteriori* feltételek alapján nem tudunk elgondolni objektumként. A gondolkodás feltételei semmilyen feltételek esetében sem lehetnek *a posterioriak*, de bizonyos feltételek esetében lehetnek *a prioriak*, vagyis észbeli szabályok (viszonyok) által meghatározottak. A kategorikus mondatok formája ugyanúgy különbözik a hipotetikus mondatok formájától, mint ahogy a kör különbözik a négyszögtől. Ezek ugyan a logika objektumai, de nem logikai objektumok. Logikai objektumoknak csak azokat nevezhetjük, amelyeket nem a különböző ismertetőjegyek alapján, hanem az összes elgondolható ismertetőjegy alapján gondolunk el. Ezzel szemben a logika objektumait nem önmagukban szemléljük, vagyis nem önmagukban ismerjük fel őket, hanem olyan ismertetőjegyeken keresztül, amelyek maguk nem szemléletek, de mégis a szemléletek egymáshoz való viszonyaként értelmezhetők. Ugyanez érvényes az Ön által felsorolt összes többi példára.

A későbbiekben Ön ezt írja: „A puszta elgondolhatóságon túlmenően a fogalmak realitására is rákérdezhetünk, vagyis arra a módra, ahogy egy fogalom a neki megfelelő tárgyra vonatkozik. Tudni szeretnénk, hogy egy fogalom vagy egy ítélet mennyiben van összhangban a tárggyal stb.”⁶ Nehezen tudom elhinni, hogy Ön, mint kantiánus, belebotlott volna a megütközés kövébe, amin már sokan zátonyra futottak. Mit jelentsen az, hogy egy fogalom megfelel egy tárgynak, vagy azzal összhangban van? A tárgyat általában ősképként gondoljuk el, a fogalmat pedig ennek leképezéseként. De mivel semmiféle eszközünk sincs arra, hogy ezt a leképezett képet összehasonlítsuk a saját ősképevel, ezért ennek a kifejezésnek semmiféle értelmet sem tulajdoníthatunk, amennyiben a tárgy maga különbözik a fogalomtól, amivel mégis csak vele egyneműnek kellene lennie. Ha ennek a kifejezésnek lenne bármi értelme (vagyis van valóságos gondolati tartalma, és nem a jelek puszta kombinációja), akkor az az ítélet, hogy a fogalom megfelel egy adott tárgynak, mindenféle jelentést nélkülöz. A kérdés azonban nem az, hogy valóban elgondoljuk-e a fogalmakat; ezt ugyanis a belső értelem mondja nekünk. A kérdés inkább arra vonatkozik, hogy az a mód, ahogy elgondoljuk, objektív-e (minden gondolkodó lény számára érvényes), vagy pusztán szubjektív-e (vagyis csak számunkra érvényes). A szintetikus ítéletek tekintetében ezt nem tudjuk eldönteni, mert képtelenek vagyunk egy olyan gondolkodásmódra, amely különbözik a sajátunkétól.

Az eredmények tekintetében Ön tehát egyetért velem. Én azonban úgy látom, hogy a gondolkodás fogalmát tekintve egyáltalán nem értünk egyet. A diszkurzív gondolkodás alatt Ön a jelek minden olyan kombinációját érti, amelyről feltételezhetjük, hogy megfelel valamiféle fogalomnak. Szerintem viszont a gondolkodás olyan jelkombinációként értelmezendő, amelyről nemcsak feltételezzük, hanem biztosan tudjuk, hogy megfelel egy adott fogalomnak. Az intuitív gondolkodás az én elképzeléseim szerint azt jelenti, hogy egy adott forma jeleinek kombinációja megfelel egy közvetlen szemléletnek. A diszkurzív gondolkodás esetében azonban ez a megfelelés nem közvetlen, hanem egy következtetésen keresztül jön létre. Ennek következtében azt kell

⁶I. m. 144. o.

mondanom, hogy nem értem az Ön megkülönböztetését a *logikai lehetőség* és a *logikai valóság* között. A háromszög, amelyet elgondolok, logikailag lehetséges; de logikailag valóságos is, vagyis ennek lehetőségét valóban elgondolom. És ha feltételezzük is, hogy a háromszöget nem szemlélően gondoljuk el, úgy mégis emlékszünk rá, hogy valaha elgondoltuk, mert egyébként valójában semmire sem gondolnánk. Ezek és a hasonló kifejezések számomra némileg szerencsétlennek tűnnek. A logikának valójában semmi köze sincs a valósághoz, és a dolog lehetőségként való valóságos elgondolása a dolgot még nem teszi valóságossá.

Én nem teszek különbséget a logikai lehetőség és a logikai valóság között; szerintem a különbség a problematikus és az asszertórikus lehetőség között húzódik. Vagyis a jelek olyan kombinációja, amelyről még nem döntöttük el, hogy megfelel-e egy fogalomnak vagy sem, csak egy problematikus lehetséges dolgot képviselhet; ha viszont a lehetőség pozitív módon felismerhető a szemléletben, akkor egy asszertórikus lehetőséggel állunk szemben.

A későbbiekben Ön ezt írja: „Röviden össze tudom foglalni, amit az igazságról és annak jellegzetességéről el tudok mondani, és ebből egyúttal az is ki fog világlni, hogy szerintem az igazság wolffi definíciója helyes, és a dologgal összhangban van.”⁷ Be kell vallanom, ezt még nem tudom belátni. „Az embernek az igazságra vonatkozó saját definícióját azonban – mondja Ön – nem szabad az igazság kritériumaként értelmeznie.” Ezt a definíciót azonban Ön, kedves uram, nem Wolff tanulmányozásából merítette, mert egyébként azt is látnia kellett volna, hogy nála a definíció és a kritérium egybeesik, és én azt hiszem, teljes joggal. Mert a definíciónak alkalmasnak kell lennie arra, hogy a definiálandót teljesen felismerjük, és minden mástól megkülönböztessük, ez pedig már maga a kritérium. A kettő közötti különbség pusztán abban áll, hogy a kritériumnak ugyan alkalmasnak kell lennie arra, hogy a dolgot minden más dologtól megkülönböztessük, de nem kell arra alkalmasnak lennie, hogy mindazokat a tulajdonságokat, amelyekkel a dolog rendelkezik, le tudjuk vezetni abból, amit a definícióban szükségszerűen megkövetelünk. Az, hogy a mágnes a világpólusokhoz igazodik, a mágnesnek pusztán kritériuma, de nem

⁷ l. m. 150. o.

definíciója, mert az egyéb tulajdonságai (például az, hogy magához vonzza a vasat) ebből még nem magyarázható stb. Következésképpen minden definíció egyúttal kritérium is, de megfordítva nem lehet azt mondani, hogy minden kritériumnak egyúttal definíciónak is kell lennie. Azt azonban, hogy Wolff az igazság kritériumát egyúttal az igazság kritériumának is tekinti, ebből már jól lehet látni. A latin nyelvű logika II. részének első fejezete a következő címet viseli: *De veritatis criterio*. Mindjárt ezután következik (az 505. §-ban) az általam idézett definíció: „*veritatis-criterium est determinabilitas praedicati per notionem subjecti; Determinabilitas praedicati per notionem subjecti absolvere definitionem veritatis realem; cum igitur ad veritatem agnoscendam in dato quolibet casu sufficit, veritatis criterium est.*” Csakhogy – mint ahogy azt már megjegyeztem – a predikátumnak a szubjektumon keresztül való meghatározása nem tekinthető logikainak, mert a logikai szubjektum olyan általában vett dolog, amelyet csak a dolog önmagával való azonossága (vagy annak lehetetlensége, hogy a dolog egyszerre legyen is meg ne is) határoz meg. Szerintem tehát Wolff joggal bírálható azért, hogy erre magyarázatként azt a példát hozta fel, hogy a háromszögnek három szöge van, és nem inkább azt, hogy a háromszög (vagy bármi más) azonos önmagával. Ebben az utóbbi esetben a meghatározás valóban logikai.

Egy másik helyen Ön ezt mondja: „Ez a kijelentés szükségszerű logikai igazsággal rendelkezik, ezért Wolffnak igaza van akkor, amikor a logikai igazságok egyik példájaként említi.” Erre azt hiszem már nem kell mást válaszolnom, csak azt, hogy Wolff kielégítő magyarázatát adja annak, hogy ezt a példát a logikai vagy a szintetikus igazság miatt idézte-e fel, amikor azt mondja, hogy az a kijelentés, hogy a háromszögnek három szöge van, szükségszerűen igaz, mert egy három szakasz által határolt alakzatnak három szöggel kell rendelkeznie. Ezzel szemben az a kijelentés, hogy a háromszögnek több mint három szöge van, hamis, mert ilyen nem is lehetséges. Ebből már jól látható, hogy ez a példa Wolffnál nem a logikai, hanem a szintetikus igazság vagy hamisság szemléltetésére szolgál. Merthogy rendelkezik-e igazsággal vagy sem, az még nem jelentheti az ellentmondás hiányát vagy fennállását, mert semmiféle ellentmondás nem következne abból, ha a háromszögnek több mint három szöge lenne.

Egy másik helyen Ön ezt írja: „Egyébként – Maimon úgy gondolja –, hogy ez a megállapítás inkább a beszéd helyességét, mint a gondolkodás igazságát határozza meg. De miért nem – kérdezhetné Ön – mindkettőt egyszerre? A beszéd helyessége ugyanis szükségképpen a gondolat igazságára épül”⁸ stb.

Az én véleményem szerint nagy különbség van a beszéd helyessége és a gondolkodás igazsága között. Ha a szubjektív ítéletemet szavakban egyetlen mondatban fejezem ki, akkor a mondat a beszédben helyes, amennyiben a szavak mint jelek egybeesnek azzal a viszonyal, amelyet a szubjektum és a predikátum között elgondolok. De az, hogy az ítélet önmagában igaz-e, vagyis hogy ez a viszony szükségszerű és általános érvényes-e, vagyis objektív-e, az még nyitva marad. Erre vonatkozóan van egy pusztán negatív kritériumunk, egy *conditio sine qua non*, ami az analitikus ítéletek kritériuma, és semmiképpen sem a szintetikus ítéletek pozitív kritériuma: ez az ellentmondás tétele. Ennek következtében az a kijelentés, hogy a háromszögnek három szöge van, igaz a beszédben, mert egybeesik az általam elgondolt ítélettel. De az, hogy ez a kijelentés maga igaz-e, vagyis a háromszöget három szöggel gondolom-e el, mert minden gondolkodó lénynek így kell elgondolnia, mivel a háromszög szükségképpen három és csak három szöggel rendelkezhet, még mindig problematikus. És éppen ez az, amit Wolff a saját definíciójával megpróbált meghatározni.

Továbbá Ön szerint nem teljesen helyénvaló az az állításom, hogy a gondolkodáson belül nem beszélhetünk igazságról vagy hamisságról, hanem csakis gondolkodásról vagy nem-gondolkodásról. Ön most megkérdezi: miért nem? De mivel – ahogy azt Ön is bevallotta – a reális, metafizikai gondolkodás igazsága tekintetében semmiféle kritérium sem áll rendelkezésünkre, ezért számunkra nincs igaz és hamis gondolkodás, a gondolkodás vagy igaz, vagy nem is gondolkodás.

Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a jeleknek nem minden véletlenszerű kombinációja tekinthető gondolkodásnak, hanem csak az, amely megfelel az objektum sokféleségében rejlő egységnek. A háromszög és három szög kombinációja valóságos gondolkodást

⁸ l. m. 151. o.

képvisel. Miért? Mert a gondolkodás operációján keresztül ezt a sokféleséget valóban egyetlen egységgé foglalom össze, ezzel szemben, ha a háromszög és a több mint három szög kombinációját próbálom megalkotni, semmire sem gondolok, mert ezt a sokféleséget nem tudom egyetlen egységben összefoglalni; és mégis a megfogalmazásból úgy tűnhet, mintha ezt meg tudnám tenni. A beszédem az első esetben igaz, a másodikban viszont hamis. Hogy minden gondolkodó lénynek úgy kell-e elgondolnia a háromszöget, mint amely három szöggel rendelkezik, azt nem tudom eldönteni. Ha erre a kérdésre igennel válaszolunk, akkor az ítéletem nem pusztán a szubjektív, hanem inkább az objektív gondolkodást képviseli. Ha viszont nemmel válaszolunk, akkor ez az ítélet nem képviselheti az objektív gondolkodást. Ön ezt mondja: „Maimon úr azt a kijelentést, hogy egy háromszögnek három szöge van, és minden más szintetikus kijelentést pusztán szubjektív igazságnak tart, vagyis egy olyan számunkra szükséges módnak, ahogy egy meghatározott objektumot elgondolunk.”⁹ Ön azonban azt kérdezi, hogy miből származhat ez a szükségszerűség? Empirikus vagy transzcendentális szükségszerűséggel állunk-e szemben? Erre én azt válaszolnám, hogy transzcendentális szükségszerűséggel, amely azonban mint feltétel, nem az általában vett objektum elgondolására, hanem egy meghatározott objektum elgondolására vonatkozik.

Egy helyen Ön azt kérdezi, hogy „miért ne lehetnének a matematikai kijelentések objektív értelemben igazak? Nem érvényesek-e minden olyan gondolkodó lény számára, amely olyan feltételeknek van alávetve, mint mi magunk?”¹⁰ Erre én a következő választ adnám: ha Ön a megismerés feltételei alatt olyan általános formákat ért, amelyek az objektumok egész osztályára érvényesek, akkor én ezzel szemben azt állítom, hogy ez a kijelentés nem vonatkozhat mindenkire. El lehet képzelni olyan gondolkodó lényeket, amelyek alá vannak vetve a gondolkodásunk általános feltételeinek anélkül, hogy a különös feltételeknek is alá lennének vetve. Ha azonban a gondolkodásnak a különös objektumokra vonatkozó feltételeit tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy ezek minden olyan gondolkodó lényre érvényesek,

⁹ l. m. 154. o.

¹⁰ l. m. 155. o.

amelyek ugyanolyan feltételeknek vannak alávetve, mint mi magunk. Ez viszont sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint azt, hogy számunkra és csak számunkra érvényesek. Az első esetben Ön például a kategorikus ítéletek általános formáját (a sokféleség egymásra való vonatkozását) a szubjektum és a predikátum formáján keresztül megragadhatja anélkül, hogy a háromszöghöz (mint meghatározott szubjektumhoz) hozzá kellene rendelnie a három szöveget (mint meghatározott predikátumot). A gondolkodást ezzel nem semmisítjük meg, és a forma is fenntartja a funkcióját, még akkor is, ha a háromszögnek több mint három szöveget tulajdonítunk.

Ön a következőket írja: „Ezzel szemben a szerző azt a kijelentést, hogy a háromszög egybeesik önmagával, általános, objektív igazságként fejt ki, holott a mondat pusztá azonosság.”¹¹ Én viszont azt mondom, hogy éppen ez az, amit állítok, hogy tudniillik az azonos mondatokat kell igaznak tekintenünk. Ha ezzel megszüntetjük a tudományok evidenciáját (amelyek alapjául csak szintetikus ítéletek szolgálhatnak), akkor én erről nem tehetek, mert ez a valóságban van így.

Az erre vonatkozó elképzeléseimet másutt már kifejtettem:¹² az úgynevezett szintetikus kijelentéseket csak miránk tekintettel tartom szintetikusnak, vagyis szubjektív értelemben igaznak, egy végtelen értelem számára ezeknek (ha azt akarjuk, hogy objektív igazsággal rendelkezzenek) analitikusként kell megjeleníteniük. Ezt annak megmutatásával próbáltam bizonyítani, hogy Kantnak a szintetikus kijelentésekre adott példái (két pont között a legrövidebb út az egyenes, $5 + 7 = 12$) olyan jellegűek, hogy nincs világos fogalmunk a szubjektumról, mivel nem áll rendelkezésünkre az egyenes szakasz és a számok definíciója. Egy végtelen értelem ezzel szemben olyan fogalmat alkot magának a szubjektumról, hogy abból a predikátumnak mintegy analitikus szükségszerűséggel kell következnie. Ennek következtében én az azonosság tételét nem tartom olyan természetlennek, hanem úgy gondolom, hogy a mi számunkra ez minden bizonyítható igazság alapja. Egy végtelen értelem számára azonban az azonosság tétele nemcsak a bizonyítható igazságok alapja, hanem azok axiómája is. Leibniz erről azt

¹¹ l. m. 157. o.

¹² Lásd *Versuch über die Transzendentalphilosophie*.

mondja,¹³ hogy csak az átgondolatlanság és a felületesség ébreszthette fel néhány emberben azt a hitet, hogy az azonosság tételének önmagában (a szintetikus kijelentésekkel való összekötés nélkül) semmiféle haszna sincs, hiszen a szillogizmusban csakis és kizárólag az ellentmondás tétele alapján lehet bizonyítani a második és a harmadik tételt az elsőből.

Őn megütközött azon, sőt ellentmondást vélt felfedezni abban, amikor azt mondtam, hogy az igazság a gondolkodás operációjának lehetőségében rejlik, mivel korábban azt állítottam, hogy a gondolkodásban nincs igazság és hamisság. De hol lenne itt az ellentmondás? A közönséges nyelvhasználat szerint az igazság olyan képzet (egy objektum reprodukált ismertetőjegye), amely egybeesik az elképzelt objektummal. Ezért azt gondolom, joggal állíthatjuk, hogy a tiszta gondolkodás, amelyben a fogalmakat a priori módon konstruáljuk meg, nem lehet igaz vagy hamis, mert ezek a fogalmak nem olyan képzetek (az objektumok ismertetőjegyei), amelyeket össze lehet vetni az objektumaikkal, hanem maguk is képzetek, vagyis objektumok. Egy háromszög fogalma semmit sem ábrázol saját magán kívül. Az igazsága pusztán az ábrázolás lehetőségében áll; következésképpen minden objektum igazsága abban áll (ha már a filozófusok mindenáron szeretnének eltérni a közönséges nyelvhasználattól), hogy lehetségesek olyan gondolati operációk, amelyek erre az objektumra irányulnak. Ebben az esetben azonban (ha ragaszkodunk a szokásos nyelvhasználathoz) semmiféle igazságról sem beszélhetünk. Ezt az ellentmondást tehát a következő kijelentésre redukálhatjuk, amin keresztül teljesen el is kell tűnnie: *a szintetikus gondolkodásban az objektív igazságok számára nincs hely, itt csak szubjektív igazságokkal találkozhatunk.*

Egy másik helyen Ön a következőket írja: „Már csak néhány szót a morál princípiumáról. A morális jó azért tekinthető jónak, mert igaz stb. Úgy tűnik ez a kanti állítás, de annak csak az egyik fele. Nem a valamely ész-szabállyal való egybeesés teszi a maximát jóvá, hanem az észnek a maga szabályain keresztül kell kauzalitással rendelkeznie stb.”¹⁴ Tegyük fel, hogy úgy lenne, ahogy Ön szeretné, akkor is meg kell kérdezmem:

¹³ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 328. o.

¹⁴ Bd. VI. 2. szám, 161. o.

mi múlik ezen? Én nem a kanti morálfilozófiát akartam előadni. Lehet, hogy az én állításom egészen vagy csak felerészben kantianus, számomra csak az a fontos, hogy helyes-e vagy hamis. Én elolvastam e nagy filozófus írásait, el is gondolkodtam rajtuk, és néhány megfogalmazást magamévá is tettem. És ha mind a spekulatív, mind a praktikus filozófiára vonatkozó nézeteim nagyrészt kantianusak, akkor ezek mégis sajátos módon az enyéim. De azt is meg fogom mutatni, hogy az állításaim nemcsak helyesek, hanem teljesen kantianusak is.

Az *önkényesség* olyan képesség, amely a képzetekre épülő cselekvésekre vonatkoztatható. Az *akaratlagosság* olyan képesség, amely a törvények képzeteire épülő cselekvésekre vonatkoztatható. A törvények szükségszerű objektív szabályok; a jóakarat olyan képesség, amelynek valóra válását nevezzük morális jónak. Az igazság pedig (mint ahogy azt már korábban kifejtettem) azt jelenti, hogy egy meghatározott objektumra vonatkozó különös ítélet egybeesik egy általában vett objektumra vonatkozó általános ítélettel.

Most tehát megismétlem azt a fontos állításomat, hogy a morális jó csak azért nevezhető jónak, mert igaz, mivel a morális jó a jóakaratra épül. A jóakarat egy különös, meghatározott objektumra irányuló maximának egy általában vett objektumra irányuló formális ész-törvénnyel való egybeesését jelenti. Az igaznak és a jónak így egy és ugyanaz a kritériuma. Ha arra hivatkoznak, hogy az előbbi a dolgokra, az utóbbi pedig a cselekvésekre vonatkozik, akkor semmit sem tesznek hozzá a dologhoz, mert ez a kritérium nem veheti figyelembe az objektumok különös tulajdonságait. Az objektumok, az ezeknek megfelelő osztályra való felosztásukban természetesen nem szinonimák, de mégis homogénok a belső lényegüket tekintve. Most tehát arra vagyunk kíváncsiak, hogy ezzel a néhány szóval valóban meghatároztuk-e már a kanti morálfilozófia princípiumait. Ha azt kérdezzük, hogy miben áll egy cselekvés vagy maxima morális jósága, akkor azt feltételezzük, hogy a cselekvés morális, vagyis a szabad akarat önkényességére épül, és csak azt kérdezzük, hogy miben áll ennek jósága. Egy olyan cselekvés vagy maxima viszont, amelyről azt feltételezzük, hogy nem a szabad akaratra épül, hanem pusztán fizikai okokra, morálisán sem nem jó, sem nem rossz, mert egyáltalán nem morális. Én ilyennek tekinteném az Ön által felhozott példát. Tegyük fel, hogy valaki azt a maximát követi, hogy senkit sem szeretne megsérteni.

Tegyük fel, hogy ezt félelemből teszi, ebben az esetben a maximát nem lehet morálisan jónak nevezni. Ha Ön azt kérdezné, hogy ez azt jelenti-e, hogy morálisan rossz, akkor én erre azt válaszolnám, hogy nem, mert egyáltalán nem morális, hanem pusztán fizikai. Következésképpen az ész kauzalitása pusztán abban áll, hogy a szabad akaratot (amely nem egy külső mozgatóra épül) a hatás és a törvény egybeesésén keresztül határozza meg. Ha ezért azt mondom, hogy a moralitás csak azért jó, mert igaz, akkor úgy gondolom, hogy semmi lényegeset sem hagytam ki a kanti koncepcióból. Ha az lenne a célom, hogy nem a cselekedetek vagy a maximák morális jóságát határozzam meg, hanem a cselekvő személyek jóságát, akkor ebből a célból háromféle ismérvet kellene meghatároznom. Először a személy cselekvésének vagy maximájának egybe kellene esnie egy ész-törvénnyel. Másodsor hiányoznia kellene mindenféle külső mozgatóknak, amin keresztül morálissá, vagyis a szabad akarat hatásává válhatna. Harmadszor a törvény tiszteletére kell épülnie, amin keresztül egy belső mozgatóerőt kaphatna. Mivel azonban itt csak egy morális cselekvésről és maximáról van szó, ezért az utóbbi két szempont elesik (mivel a külső mozgatók hiányát és a belső mozgatók jelenlétét csak a személyhez, és nem a cselekvéshez lehet hozzárendelni). Így csak az első szempont marad meg, vagyis az egybeesés.

Ha azt kérdeznék tőlem, hogy morálisan jónak tekintem-e a mások megsértésének tilalmára vonatkozó maximát, akkor én igennel felelnék. De ha ez a félősség egyik következménye, akkor a személy nem válik általa morálissá. A cselekvés azonban akkor jó, ha feltételezzük a személy moralitását, mert egy morális személyt ezen keresztül nevezhetünk jónak.

Ön azt állítja, hogy az a kérdés, hogy Isten igazságos irányítója-e a világnak, nem esik egybe azzal a másik kérdéssel, hogy Isten jó-e. Ez a példa számomra nagyon különösnek tűnik. Milyen közös vonása van a jónak abban a mondatban, hogy Isten igazságos irányítója a világnak, azzal a morális jóval, amelyről most beszélünk. Még különösebbnek tűnik számomra, hogy Ön a tanulmányának záró soraiban arról beszél, „hogy ezt a két princípiumot nem kellene összekötni egymással, vagy az egyiket a másikkal függőségi viszonyba állítani, ami végső soron a morál relativizálását jelenti”. Vagyis azért, hogy a morált a logikával

közös princípiumra építjük, a morált magát is relatívvá nyilvánítjuk. Ezt próbálja meg nekem valaki megmagyarázni!

Őn továbbá azt állítja, hogy „az igaz, hogy egy sziléziai nemesember hűtlenül elárulta Nagy Frigyest, de ez azért még nem tekinthető morálisán jónak”. Próbáljak erre válaszolni, vagy inkább kérdezzem meg, hogy az ördögbe is, mi köze lehet egymáshoz a faktum igazságának és a morális igazságnak? Az, hogy egy sziléziai nemesember hűtlenül elárulta Nagy Frigyest, sajnos igaz; de ez a cselekedet nem volt jó. Hogy miért? Azért, mert egy olyan maximára (érdekre) épült, amely nem tekinthető igaznak, vagyis amelyet nem lehet az ész általános törvényévé tenni a cselekedetek vonatkozásában. Az efféle okoskodás alapján könnyen ki lehetne mutatni egy sor ellentmondást: például Wolff ellentmond önmagának, amikor azt mondja nekünk, hogy igaz, hogy Spinoza azt állítja, hogy Isten és a világ egyneműek, és hogy ez az állítás hamis és hasonlók. De legyen elég ebből. Már az eddigiekből is láthatjuk, hogy milyen óvatosnak kell lennünk a példák kiválasztásakor, ha nem akarjuk azt, hogy félrevezető lámpákként tévutakra vezessenek minket, ahelyett hogy az igazi utat megmutatnák. Nagyon remélem, hogy a nyíltságotam a javamra fogja írni, és őszinte nagyrabecsüléssel maradok az Ön alázatos szolgája,

Salomon Maimon.

A megtévesztésről (Bevezetés)*

A politikai gazdaságtan érdeklődési köre két fő részből áll, amelyek mindegyike külön vizsgálatot érdemel: az állam gazdagságának gyarapítása és elosztása. Ha valamely állam szegény aranyban és ezüstben, akkor rézérmét veret, ezáltal támogatva a belső fogyasztást. Az állam polgárai egymásnak ezzel a pénzérmével fognak fizetni, de az állam ezáltal semmivel sem válik gazdagabbá, és ez akadályozni fogja a külkereskedelmet. — Én azt gondolom, hogy ugyanez a helyzet egy tudós köztársaságban. Gyakran halljuk, hogy azok, akik beleásták magukat a szigorú tudományokba, panaszkodnak a populáris írókra, azok laposságára, határozatlanságára miatt, és arra, hogy hiányzik belőlük mindenféle alaposság. Az utóbbiak viszont az előbbieknél szárazságot és homályosságot vetnek a szemükre. Nem akarok belemenni abba a kérdésbe, hogy ezeknek a feleknek mennyiben van igazuk, és nem akarok a köztük lévő határok meghúzásával sem foglalkozni, de annyit mégis mindenkinek el kell ismernie, hogy e két igény egyikét sem lehet teljesen elvetni. Az első irányzat az ismereteink bővítésére irányul, az utóbbi azonban csak arra törekszik, hogy azt, ami ebből rendelkezésünkre áll, feldolgozza és közhasznúvá tegye. Szerintem mindketten nélkülözhetetlenek, de kettőjük között bizonyos arányosságot kell teremteni. Ha az előbbit részesítjük előnyben, akkor az emberi kultúra ahhoz az államhoz válik hasonlatossá, amely ugyan gazdagítani próbálja önmagát, de a gazdagságát csak egyetlen család élvezheti. Nem az állam maga, hanem ennek néhány polgára válik gazdaggá. Ha viszont az utóbbit részesítjük előnyben, akkor az emberi kultúra ahhoz az államhoz válik hasonlatossá, amely sok jószágot tekintve szegény, de mégis azt a keveset, ami a birtokában van (a pénzérmék megnövelésével, a papírpénz és hasonlók bevetésével) a polgárai között egyenlően próbálja szétosztani, amin keresztül végső soron (ha nem állnak rendelkezésére más források) nem fogja tudni elkerülni az általános csődöt. Nem merném eldönteni, hogy mi is a helyzet a mostani tudós köztársaságban, abban azonban

* Megjelent: *Deutsche Monatsschrift*, 1791. Bd. 1. 274—287.o.

biztos vagyok, hogy csak egyetlen módszer van az elgondolt helyes arányok megteremtésére: a populáris írásokban azokat a szavakat, amelyeket a közönséges életben is használunk, lépésről lépésre pontosítani és helyesbíteni kell, és a jelentésüket a lehető legkörültekintőbben kell meghatározni.

Nehéz, de megkerülhetetlen feladat, hogy a szavak jelentését, amelyet a közönséges használat elmosódottá tett, anélkül hogy a nyelv fölött törvényhozó hatalmat tulajdonítanánk magunknak, biztonsággal meghatározzuk, és a jövőbeli használat számára rögzítsük.

Itt nem arról van szó, mint a mesterséges szavak esetében a tudományokban és a művészetekben, ahol e szavak jelentését a beavatottak, mint törvényhozók egyszer már rögzítették, és ezért nem kell attól tartania, hogy a laikusok meg fogják változtatni őket. A mi esetünkben azonban éppen ezek a laikusok a nyelv törvényhozói. Ez a vállalkozás ahhoz hasonlítható, mintha valaki arra törekedne, hogy a természeténél fogva változékony divatot a jó ízlésre hivatkozva szabályozza. Ez nagyon egyszerű, de ugyanakkor roppant nehéz vállalkozás. De miért kellene kételkednünk ennek lehetőségében? Ez azt jelentené, hogy az emberiség tervszerű tökéletesedési folyamatában is kételkednénk. Az ismeretünk pontosítása a nyelv pontosításától függ, és megfordítva; a kettő együtt emelkedik és süllyed. Ezt a vizsgálatot azonban nagyon nagy óvatossággal kell elvégeznünk; és ebben is (ugyanúgy, mint a természet elemzésében) az indukció útját kell követnünk. Egyetlen szó jelentését sem szabad előzetesen rögzítenünk, hanem ezeket mindig a különböző használati módok összehasonlításából kell kihámozni; a szavak jelentésének magyarázatát mindig ideiglenesnek és javításra szorulóknak kell tekintenünk. Tegyük fel például, hogy a *jog* [a *jogosság*] fogalmát¹⁵ szeretnénk meghatározni. Ekkor meg kellene vizsgálnunk e szó különböző használatát, és azt találnánk, hogy egyszer annyit jelent, mint célszerűség (mintha azt mondanánk, hogy valaki valamit jól csinált), egy másik esetben a kötelességszerűt jelenti (mint amikor morális helyességről beszélünk), megint máskor pedig a pusztán szabályszerűséget jelenti (mint amikor

¹⁵ A német *Recht* szó jelentése – ahogy az Maimon itt következő fejtegetéseiből is kiderül – magyarul nem adható vissza egyetlen terminussal. (A fordító.)

például a derékszögű háromszög szabályok által meghatározott fogalmára gondolunk). Én úgy látom, hogy ez az utóbbi jelentés az, amely minden esetben megjelenik, és ezért ezt tekintem a jog [a jogosság] szó központi értelmének; és ezt mindaddig érvényesnek tekintem, amíg nem találtam egy ennél általánosabb értelmet. És ez más esetekben is hasonlóan van.

A definiálandót egyrészt a kemény pénzzel, a definíciót magát pedig a kis pénzermével hasonlítanám össze. Az előbbi a széles körű cserét szolgálja, és a gazdagság előmozdításának eszköze; az utóbbit pedig a napi használat kényelmessége hívta életre. Ebben az értelemben a definiálandó az ismereteink kibővítését és a gazdagságunk új igazságokkal való gyarapítását szolgálja; a magyarázatok viszont ezek elterjesztésére és közhasznúvá tevésére irányulnak. Ezt a két megközelítést állandóan váltogatnunk kell, és az árfolyamukat (vagyis az egymáshoz viszonyított relatív értéküket) a sokféle használatuk alapján kell kijelölnünk. Erre a célra (a tulajdonképpeni kereskedelemre) a nyilvános lapok, az *újságok* és a *folyóiratok* tűnnek a legalkalmasabbnak.

Én tehát most egy olyan szó magyarázatával kezdem, amit egy közelmúltban megjelent tanulmány (*Deutsche Monatsschrift*, 1790. december, 333–348. o.)¹⁶ állított a középpontba: a *megtévesztés* [*tévedés*] szóval.¹⁷

A *megtévesztés* a szó legáltalánosabb értelmében az egyik dolognak a másikkal való felcserélését jelenti a megismerésen belül; a [*tévedés*] szó

¹⁶ J. W. Streithorst tanulmányáról van szó: *Kurze Untersuchung der Frage: Ob uns unsre Sinne täuschen können?* Streithorst személyéről a történeti kutatások alapján egyelőre semmit sem tudhatunk, Maimon – ez szinte biztosra vehető – maga sem ismerte. Mégis a tanulmány nagy kihívást jelentett Maimon számára, hiszen a *Versuch über die Transzendentalphilosophie* után jelent meg, amelyben Maimon erősen bírálta a megismerés érzéki és kategoriális síkjának elválasztását. (A fordító.)

¹⁷ A *Täuschung* szót az alábbiakban ezzel a szópárral fogom visszaadni. Egyszerre van szó a megtévesztésről (félrevezetésről) és ennek belsővé tevéséről. A kontextustól függően hol az egyik, hol a másik kifejezést fogom előnyben részesíteni. (A fordító.)

összetévesztjük magával a tárggyal. Ha valamely festmény hűségesen ábrázolja a természet egyik jelenetét, akkor azt fogjuk hinni, hogy magát a dolgot látjuk; vagy ha egy cselekményt a színpadon oly természetesen látunk ábrázolva, hogy közben elfelejtjük, hogy színpadi előadást látunk, és a színészeket összetévesztjük azokkal a személyekkel, akiket ábrázolnak. Ebből már kiviláglik, hogy a rossz művészet jó hatása, amennyiben ez a természet utánzására irányul, nagyrészt ettől a megtévesztéstől függ.

A tévedés, ugyanúgy, mint a tapasztalati igazság, vagy a képzelőerő affekciójára (amely már az állatokban is megvan), vagy pedig egy hamis ítéletre épülhet. Ebben a kérdésben most nem akarok állást foglalni. Ha a különböző jelenségeket állandóan mint térben és időben összekötöttet szemléljük, akkor létrejön bennünk egy olyan különös objektum fogalma, amely ezekből a jelenségekből áll össze; e *képzetek* mindegyike erre a meghatározott *objektumra* vonatkozik, annak mintegy különös *ismertetőjegye*. Például a tapasztalataink alapján a sárga színhez elsősorban a sűrűséget és a nehézséget, az aqua regis-ben való feloldhatóságot és az olvaszthatóságot kötjük, és mivel ezek térben és időben összefolynak, ezért ezek egyike mindig felidéri a többit is. Ezekből a mozzanatokból bennünk összeáll egy különös objektum fogalma, vagyis az arany fogalma, amely rendelkezik mindezekkel a jelenségekkel, mint tulajdonságokkal, és az egyik észlelésekor a többi észlelését is várjuk, amiben néha mégis csalódunk, mert ezek a jelenségek még sincsenek szigorúan összekötve, hanem ez az összekötés bennünk, az asszociáció ismert törvénye szerint jön létre. Ezért egy gyermek azt hiszi, ha az arany színét megpillantja, hogy magát az aranyat látja. És a kutya pedig azért ugat a tükörrre, mert azt hiszi, hogy egy társát látja benne; a tyúk pedig nem ütközik meg azon, ha egy krétával megrajzolt tojást teszünk alá a sajátjai helyett és hasonlók. Az ésszerű ember esetében ez ugyanilyen módon játszódik le, sőt ehhez még hozzájön a következő hamis ítélet is: ami (a tapasztalataimat tekintve) állandóan van, az önmagában is szükségszerű. Ez pedig egy kijelentés hamis megfordítására épül, mégpedig a következőre: ami önmagában szükségszerű, annak az észlelésünkben mint állandónak kell megjelennie.

Az a kérdés, hogy az *érzékeink megtéveszthetnek-e bennünket*, véleményem szerint semmiféle jelentőséggel sem rendelkezik. Mert ha például azt halljuk, hogy a cukor, amelyet én édesnek érzek, önmagában is, az érzékelőképességen kívül is édes, akkor ez ellentmondást tartalmaz: valami, ami az érzékelőképességen kívül áll, annak mégis érzékelésnek kellene lennie. Ez a kérdés tehát hasonló ahhoz, mintha azt kérdeznénk, hogy egy vak a sötétben biztos lehet-e abban, hogy nem esik el? Ehelyett talán inkább ezt a kérdést kellene feltennünk: biztos lehet-e egy vak ember fényes nappal abban, hogy nem esik el? Mert a válasz biztosan az lesz, hogy a vak embert a napfény semmiképpen sem óvhatja meg az eleséstől, és a szóban forgó kérdésre adott válasznak pusztán érzelmi hatása van. Éppígy ebben az esetben is, a helyett a kérdés helyett, hogy *megtéveszthetnek-e az érzékeink*, inkább azt kellene kérdeznünk, hogy *képesek-e az érzékeink helyes információkat adni az objektumok igazi tulajdonságairól?* Ebben az esetben a válasz valahogy úgy szólna, hogy az érzéki benyomások nem egy rajta kívül álló valaminek a kópiái, ezért ebben az esetben sem igazságról, sem tévedésről nem beszélhetünk. — Ha azonban a kérdés azt jelenti, hogy az édes íz, amit a fehér színnel összekötve a cukorban észlelek, ezzel állandóan össze van-e kötve vagy sem, akkor az utóbbi esetben egyáltalán nem beszélhetünk tévedésről. Mert egy tárgy, amely a fehér színt és a cukor más tulajdonságait, leszámítva az édes ízt tartalmazza, éppúgy nem cukor, mint ahogy a platina sem arany. A tévedés nem az érzéki észlelésben magában, hanem annak összekapcsolásában rejlik. Ha ez az összekapcsolás az észlelésünkben tartós, akkor *igazságnak* nevezzük, ha nem, akkor azt, amit addig állandónak tekintettünk, *tévedésnek* kell neveznünk. Az igazság tehát akkor jön létre, ha ennek az összekapcsolásnak az észlelése egybeesik az ebbe vetett hittel; a tévedés pedig akkor jön létre, ha ez az egybeesés véletlenszerűvé válik. A hitnek önmagában véve mindkét esetben megvan a maga értelme. De végül is mihez kell a hit? A véletlenszerű szubjektív alap biztosan elegendő ahhoz, hogy mind a mindennapi életben elboldoguljunk, mind pedig a természetre és a természeti jelenségekre vonatkozó ismereteinket kibővítsük.

A tévedés és a tapasztalati hiba hasonlítanak egymáshoz: mindkét-
tőben a képzetet tartjuk magának a dolognak. De ugyanakkor külön-
böznek is egymástól, mivel a hibát a maga felfedezése által meg kell
semmisítenünk, de a tévedést még az a meggyőződés sem szünteti meg,

hogy megtévesztéssel állunk szemben. Úgy tűnik, hogy egy bot, amelynek egyik része a vízben, a másik része azon kívül van, azon a ponton, amelyen érinti a víz felszínét, megtörik. Aki még semmit sem tud az optikáról, és a tapasztalatai alapján sem tudja helyesbíteni ezt a jelenséget, a botot valóban töröttnek fogja tartani. Ezt tehát hibának nevezhetjük. És miután feltárjuk előtte ezt a hibát (vagy úgy, hogy a botot kiemeljük a vízből, vagy úgy, hogy elmagyarázzuk neki az optika idevonatkozó törvényeit), ez azonnal meg is semmisül. Alanyunk nem hiheti többé, hogy a bot valóban el lenne törve, hanem csak azt, hogy annak látszik.

Valamely tárgynak egy homorú tükör által a levegőben létrehozott képe úgy jelenik meg, mint maga a tárgy. Az, aki nem tud a homorú tükör létéről, vagy még nem ismeri annak optikai tulajdonságait, a képet magának a tárgynak fogja tartani. De rá lehet ébreszteni az általa elkövetett hibára, ha megengedjük vagy megkérjük, hogy tapints a meg a képet, vagy valahogy másképp. Ezek a példák tehát egy felfedezendő hibára vonatkoznak, de nem a tévedésre. Mi tehát a megtévesztés? Ha erre a kérdésre választ keresünk, egy kicsit nagyobb kitérőt kell tennünk.

Mint ahogy már korábban megjegyeztem, az objektum fogalma, amire a képzet mint ismertetőjegy vonatkozik (ami azonban nem vonatkozhat semmire, ami rajta kívül áll) a képzelőerő asszociációjának eredménye, amely a különböző érzéki képzeteket, amelyek a térben és az időben összefonódnak, egyetlen objektummá köti össze. Ebből pedig szükségszerűen az következik, hogy a teret és az időt, mint e sokféleség egységét vagy összekötő kapcsát magát nem lehet elgondolni e sokféleség részeként. Ez pedig azt jelenti, hogy habár minden objektum csak egy bizonyos időben és egy bizonyos helyen létezhet, ezen a téren és időn keresztül mégsem válhat meghatározott objektummá. Ezért ugyanazt a dolgot a legkülönbözőbb terekben és a legkülönbözőbb időkben lehet elgondolni anélkül, hogy megszűnne ugyanannak a dolognak lenni. A tér és az idő általi meghatározottságot ezért a dolog *véletlenszerű* tulajdonságainak, jeleknek tekinthetjük, de nem tekinthetjük a dolog *lényeges* tulajdonságának vagy sajátosságának, és ez még inkább érvényes a *névre*, amely valóban pusztán önkényes jel. Ezért a színpadon megjelent Lear király, Macbeth és Essex grófjának esetei semmit sem vonnak le ennek a képzetnek az igazságából, habár az

események nem most, hanem néhány évszázaddal ezelőtt, és nem Németországban, hanem Angliában játszódtak le, és a fő vonatkoztatási pontunk nem is Lear király, hanem a mi kitűnő Puckunk. Ezek a darabok és ezek a szereplők (ha ezeket a véletlenszerű meghatározottságokat leszámítjuk) nemcsak megismertetnek a valóságos tárggyal, hanem a maga teljességében be is mutatják azt. Itt tulajdonképpen egy igazi megtévesztés játszódik le, amennyiben egyrészt arra vagyunk kényszerítve, hogy a képzetet magának a tárgynak tartsuk, ennek ugyanis minden feltétele adott, másrészt viszont meg vagyunk győződve róla, hogy ez a képzet e véletlenszerű meghatározás alapján, nem lehet valóságos. A kedély tehát folyamatosan ingadozik e két képzetmód között, vagyis átéli a megtévesztést. Az a meggyőződésünk, hogy ez a képzet nem lehet valóságos, nem szünteti meg a tévedést, hanem sokkal inkább beépül abba. Ezzel szemben a tárgy (melynek képét a levegőben látom lebegni) nem-valóságosságára vonatkozó meggyőződés nem alakulhat át tévedéssé, mert én ezt pusztán látszatnak, és nem valóságos dolognak fogom tartani, mivel hiányzik belőle a valóság egy része (mégpedig annak érzékelhetősége).

Szeretném azonban megjegyezni, hogy tekintettel a szépművészetek által létrehozott megtévesztésekre, van egy belső különbség e művek között: vannak olyanok, amelyek a természet pusztán utánczásai, és vannak olyanok, amelyek a természetben magában tetszenek. Az első esetben a megtévesztés nullánál kezdődik és az utánczás minden fokával egy bizonyos szintig emelkedik, amelytől kezdve aztán csökkenni kezd; vagyis a megtévesztésnek az utánczásban van egy bizonyos maximuma. A második esetben viszont, amelyben a hatás magában a tárgyban gyökerezik, a megtévesztésnek nincs semmiféle határa, és nem lehet túl messzire hajtani. Egy megfestett gyík tetszik nekünk, mint a természet utánczása, amennyiben a szellemességünket működésbe hozza, összehasonlításra serkentve a tárgy és annak képzete között, meg fogjuk próbálni meghatározni a hasonlóságait, miközben a tárgy maga egyáltalán nem tetszik nekünk. A megtévesztésnek így tehát megvannak a maga korlátai, nem szabad addig hajtani, hogy a *festett gyíkot* valóságosnak tartsuk, mert akkor már nem fog tetszeni. De erről már beszéltünk. A festőművészet aligha juthat el addig a pontig, hogy a képzeteit maguknak a tárgyaknak tartsuk. A művész ezért a megtévesztést nyugodtan fokozhatja addig, amíg a képességei engedik,

anélkül hogy törődne azzal, hogy átlép bizonyos határokat. Ezzel szemben a szép, a nagy, a fenséges és a nemes eszményeivel egészen más a helyzet. Ezek esetében a megtévesztést (a hatásukat tekintve) nem lehet túlzottan messzire hajtani. Nem a valóságos tárgy korlátozza, mivel nem a *valóságos*, hanem a pusztán *lehetséges* természetet utánozza; a szépség fokozatait egészen a végtelenségig követhetjük. És ezt még a tetszés alapján sem korlátozhatjuk, mert a tetszés a magában való dolog nagyszerűségére irányul.

Szeretném még hozzáfűzni, hogy a megtévesztést tekintve mégis kell tennünk egy különbséget a képzet tér- és időbeli meghatározottsága, és a térnek és az időnek a képzetben való meghatározottsága között. Ha valamilyen eseményt, amely néhány évszázaddal ezelőtt Angliában játszódott le, a színpadon látom előadva, akkor kezdetben természetesen némi fáradtságomba kerül, hogy elhiggyem, ezek az események most valóban a szemeim előtt pörögnek le. De szeretném, ha megtévesztenének. Ha tehát ezen a fenntartáson túltettem magam, és az eseményeket elvonatkoztattam a tér- és időbeli kötődésektől, akkor máris létrejön a megtévesztés. De egészen más a helyzet akkor, ha az előadásban nem jelenik meg a tér és az idő egysége, mert akkor az előadási mód valószínűtlensége megsemmisíti a megtévesztést. Ezt képzeljük el úgy, mintha egy nagyon távoli arcot kellene felismernünk, melynek távolságát csak a kép homályossága és kicsinysége alapján lehet felbecsülni, összevetve annak világosságával és nagyságával; és a képhez való közeledés nem segít a felismerésben. Ha sikerülne valamilyen eszközt találnunk arra, hogy a távoli tárgynak ugyanazt a világosságot és nagyságot adjuk, akkor itt (más érzékeink tanúsításának fényében) egy megtévesztés játszódna le. Egy történetet pusztán azért mutatunk be, mint múltbelit, mert az emlékezet hiánya miatt mind a *világosságnak*, mind a *részek számának* csökkennie kell. Ezen a hiányoságon a költő úgy próbál úrrá lenni, hogy a képzetnek megadja az esemény világosságát és nagyságát (amennyiben a céljai ezt megkívánják) úgy, hogy az előadás alatt az események távolsága észrevétlen marad. Ezzel szemben nincs más eszközünk az előadás egyes részeit egymástól elválasztó távolság megszüntetésére, és egészé alakítására, mint az események természetének pontos megfigyelése. Ennyit a *pszichológiai megtévesztésről*.

Most egy másfajta megtévesztéshez fordulunk, amelyet *logikainak* nevezhetünk. Abban hasonlít a pszichológiaihoz, hogy mindkettőben az objektum képzetét tüntetik fel objektumként; és pusztán abban különböznek egymástól, hogy a pszichológiában a képzet a tárgy egyik része, a logikában viszont nem a tárgy része, hanem pusztá formája. Ennek első és legfeltűnőbb példáját a már említett kérdés (megcsalhatnak-e az érzékeink?) nyújthatja. Mint ahogy már megjegyeztem, ennek a kérdésnek szerintem egyáltalán nem lehet jelentése, és ezért megoldhatatlannak kell maradnia. Mind az egyes érzéki benyomások, mind pedig a szemlélet belőle létrejövő tárgyai nem valami rajtuk kívülálló dolog kópiái, úgyhogy az eredetivel való összehasonlítás révén eljuthatnánk az igazsághoz vagy a tévedéshez. De az előzőekben idézett kérdés mégis azt mutatja, hogy általában egy rajta kívülálló eredeti dolog kópiájának szoktuk tekinteni. Ezért én azon fogok fáradozni, hogy rámutassak *ennek az illúzióknak a keletkezési módjára*. Bizonyos érzéki benyomások számunkra mint térben és időben összekötöttek adottak (a hó fehér színe, hidegsége és folyékonyága és hasonlók). — Ebből az asszociációból bennünk létrejön egy különös önmagáért létező objektum (a hó) fogalma, és mint ismertetőjege a rá vonatkozó képzet (fehér szín stb.) fogalma. Mivel azonban a fehér szín például nemcsak a hó hidegségével, hanem a cukor édességével stb. is összefonódik, ezért az objektumot elvonatkoztatjuk minden különös meghatározottságtól, és egy meghatározható, de meg nem határozott általában vett objektum képzetének tekintjük. És ha egyszer az absztrakciós képességünk lendületbe jött, akkor ezt a képzetet nemcsak a szemlélet meghatározott reális tárgyától vonatkoztatjuk el, hanem a reális tárgytól (a szemlélettől) általában, és pusztán egy általában vett logikai objektumra vonatkoztatjuk, amit azonban mégis (amennyiben e képzet keletkezési módjának tudatában vagyunk) reális tárgynak tekintünk. Ily módon jön létre a tévedés, amennyiben az egyik oldal arra kényszerít minket, hogy ezt a képzetet (az eredete szerint) egy reális objektumra vonatkoztassuk, a másik oldalról tekintve azonban ezt az objektumot csak egy általában vett objektum lehetséges képzete alapján határozhatjuk meg.

A logikai megtévesztés rendkívül jelentős. Általában túl könnyen hajlunk arra, hogy a filozófiai rendszerek vitáját vagy pusztá *szócsatákra* redukáljuk, vagy olyan nagynak tekintjük a különbségeket, hogy a rendszerek mindenféle egyesítése reménytelennek tűnik. Én azonban

egy másik művemben megmutattam,¹⁸ hogy mindezen viták (és ez alól még azok sem kivételek, amelyeket a filozófia legújabb forradalma hívott életre) alapja egy logikai illúzió, úgyhogy ennek az illúziónak a felfedezése ezt ugyan nem tudja megszüntetni, de minden ebből létrejövő viszálynak véget vethet. De mivel itt nem tudom mindezt részletesebben kifejteni, ezért javaslom, hogy egyelőre elégedjünk meg az eddigiekben elmondottakkal.

¹⁸ Ennek címe: *Versuch über die philosophische Täuschung*, és a közeljövőben fog megjelenni; ebben először a filozófiai tévedés fogalmát próbálom megmagyarázni, másrészt meghatározom ennek különböző formáit, harmadszor ezeket a különböző formákat egy princípium szerint egy rendszerben próbálom elrendezni, negyedszer minden filozófiai vita, amelyben nem lehet a szembenálló felek valamelyikét valamilyen tévedésben elmarasztalni, alapjául egy filozófiai tévedés szolgál, és e rendszerek egyikének elvethetőségét nem önmagában, hanem csakis e tévedés alapján lehet bizonyítani.

Bacon és Kant

(Salomon Maimon levele e folyóirat kiadójához^{*})

Végtelen hálával tartozom Önnek kedves barátom, amiért megajándékozott Bacon becses művével, a *Novum organumal*.

Talán azt gondolhatnánk, hogy a XVIII. század végén, amikor is (ahogy azt hinni szokás) a tudományok és a művészetek kis híján elérték a legmagasabb csúcukat, amikor mindenféle írásokkal el vagyunk halmozva, amelyek szerzői azt akarják értésünkre adni, hogy a fő mű már be van fejezve, és nekik már nem maradt vissza más, mint hogy a díszítéssel dolgozzanak, vagyis a tudományokat hozzáigazítsák a közönség divatjához és ízléséhez; azt gondolhatnánk – mondom most én –, hogy ilyen körülmények között egy XVI. századi írás nem lehet különösebben érdekes, mert a mi korunk minden jót, ami benne lehet egy ilyen írásban, már felhasználta, kibővítette, alkalmazta és tökéletesítette. Ez természetesen a legtöbb írás tekintetében, amelyek pusztán mások által végzett vizsgálati eredményeket tartalmaznak, igaz is, de semmiképpen sem igaz a zsenik műveire. A legkisebb haszon, amelyet az ilyen írások tanulmányozásából meríthetünk, nem más, mint hogy megragadjuk a bennük lévő igazságot és ezt megőrizzük a jövő számára. A legnagyobb haszon azonban abban áll, hogy az abban uralkodó szellem menetét nyomon követjük, az első kicsírázásától egészen a beéréséig, és önmagunkban újra helyreállítjuk az egész folyamatot. A zsenialitás ragályos. Lehet, hogy Descartes írásai sok tévedést tartalmaznak, lehet, hogy Spinoza rendszere alapvetően hamis, és Leibniz rendszere egy filozófiai regény (ezt kimondani természetesen sokkal könnyebb lehet, mint e nagy férfakkal együtt gondolkodni),

* Megjelent: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1790. Bd. 7. 99–122. o. A folyóiratnak két kiadója volt: G. N. Fischer és Andreas Riem. A tanulmány címettje valószínűleg Riem volt, mégpedig azért, mert neki voltak közgazdasági jellegű tanulmányai. (Írt például Franciaország aktuális pénzügyi helyzetéről; nézetei a merkantilizmus és a kameralizmus irányzatához sorolhatók.) Az általam ismert dokumentumok alapján mindenesetre nem igazolható, hogy Maimon ismerte volna Riemet.

lehet, hogy Shakespeare vétett a jó ízlés szabályai ellen, de ezekből az írásokból mégis sokkal több hasznot meríthetünk, mint azoknak az embereknek az írásaiból, akik alkotásaikat ugyan a művészet összes szabályának betartásával állították elő, de akiknek nagy-nagy balszerencsénkre nem sok mondanivalójuk van. És mit mondhatnánk Bacon írásairól, ennek az elsőrangú zseninek az alkotásairól, aki egyetlen sастekintettel átlátta az összes tudományt és művészetet? Ő azonnal észreveszi az eszme előrehaladását és megtorpanását, meg tudja adni a visszaesés okait, és nemcsak eszközöket javasol a hibák módosítására, hanem ő maga is bekapcsolódik a folyamatba. A következő évszázadokban korunk legszebb kincsei valószínűleg feledésbe fognak merülni, mivel az ízlés más irányba fog fordulni, és korunk jól ismert szerzőit ugyanúgy nem fogják olvasni, mint ahogy manapság Rabnert és Gellértet sem olvas senki. Bacon-t és a hozzá hasonlókat azonban úgy vélem, ha csak néhányan is, de csodálattal fogják olvasni, ezzel állítva emlékművet egy zseni nagyságának.

Bacon kitűnő művének tanulmányozása azt a gondolatot ébresztette fel bennem, hogy össze kellene hasonlítanom Bacon és Kant koncepcióját. Egyrészt nagyon hasonlítanak egymásra, másrészt azonban annyira különböznek egymástól, hogy azt hiszem, hogy az összehasonlításuk mindkettőjükre új fényt fog vetni. Bacon és Kant, mint koruk legnagyobb filozófusai, nem kisebb célt tűztek maguk elé, mint a filozófia (és az azokra épülő összes tudomány) teljes reformációját. Mindkettőjüket a korabeli filozófia rossz helyzete indította erre. Mindketten felismerték, hogy a logika mint a gondolkodás általános formáira vonatkozó szisztematikus tudomány csak arra szolgálhat, hogy rajta keresztül *belássuk a már felfedezett igazságok összefüggéseit*, de nem szolgálhat arra, hogy rajta keresztül *új igazságokat tárjunk fel*. Ha például nem lennének fogalmaink a matematika tárgyairól (a számokról és az alakzatokról) és nem lennének alaptételeink a viszonyaikról, amelyek számunkra a szemléletben adottak, akkor biztos, hogy az összes logikai forma nem lett volna elegendő a matematika létrehozására. Nem kis csodálkozásba estek volna, ha észrevették volna, hogy ez az annyira megvilágító igazság elkerülte az ő korukat megelőző filozófusok figyelmét, amennyiben azok a magában való gondolkodás formáinak logikájáról vagy tudományáról közvetlenül áttértek e formáknak a reális objektumokra vonatkozó viszonyáról szóló filozófiára vagy tudományra

anélkül, hogy ennek lehetőségére rámutattak volna. Jól látható, hogy a filozófusnak ebben a tekintetben még legalább két feladata van. 1. Bizonyítani kell, hogy a logikai formák a természet reális tárgyaira alkalmazhatók, mivel az előbbieket *a priori*, az utóbbiak pedig *a posteriori* módon adóttak. 2. Lehet, hogy ezt a lehetőséget be lehet, de az is lehet, hogy nem lehet bizonyítani; mindenesetre az tény, hogy ezeket a formákat mi valóban és minden kétséget kizáróan vonatkoztatjuk a természet tárgyaira, és ennek az alkalmazásnak a módszerét a különös esetekben (anélkül hogy ennek helyességével egyáltalán törődnénk) meg tudnánk adni. Az első vizsgálatát Kant, a másodikikat Bacon tűzte ki maga elé célként. De ezt szeretném részletesebben is kifejteni. Bacon nem törődik annak magyarázatával, hogy hogyan jutunk el például az okság fogalmához, *a priori* vagy *a posteriori* módon-e (ahogy azt Hume szeretné) és nem törődik azzal sem, hogy hogyan magyarázható e fogalmak (*a priori* és az *a posteriori*) használatának lehetősége. Ő megelégszik azzal, hogy a fentiekben említett tény minden kétségen felül áll, vagyis a formákat valóban rávetítjük a természet tárgyaira. Őt igazából csak az alkalmazás helyes módszere érdekli, és hogy ez ne *quid pro quo* történjen, ezt azonban nem tudja másként végrehajtani, csak az indukció útján. Kant eljárása ennek éppen az ellentéte. Ő nem törődik e formák helyes használatának meghatározásával: azzal például, hogy mindenütt felismerjük az igazi okot, és ezt meg tudjuk különböztetni attól, amit hamisan tartunk valami okának, hanem csak e használat lehetőségét próbálja feltárni. Őneki ezért ebből a célból kiindulva egészen más utat kellett választani, mint az indukciót. Mivel ő a tudományok princípiumait szilárd talajra akarta állítani, ezért ezeket *a priorinak* kellett tekintenie, mivel általánossággal és objektív szükségyszerűséggel (mivel a tudományok számára nélkülözhetetlenek) kell rendelkezniük. Ha tehát e formák használatának lehetőségét nem lehetne bizonyítani, akkor ezen keresztül maga az említett tény is kétségessé válik, vagyis egyszerűen nem lenne jogunk arra, hogy ezeket a formákat alkalmazzuk. Hume-mal együtt például azt kellene feltételeznünk, hogy az okság fogalmát a tapasztalatból meritjük, és ezért nincs objektív szükségyszerűsége; ez pedig azt jelentené, hogy nem igaz az az előzetesen adott faktum, hogy a hipotetikus mondatok logikai formáját (ha A adott, akkor B-nek is adottnak kell lennie), amely szükségyszerűséget tartalmaz, alkalmazzuk. Ezért Kant inkább arra

törekszik, hogy ennek lehetőségét bizonyítsa, és ezáltal feljogosít minket arra, hogy az említett faktumot magát feltételezzük. A második feladatot azonban már teljes joggal átengedi a természetkutatóknak. Miután tehát ezt az összehasonlítást általánosságban elvégeztem, valamivel részletesebben is szeretném körvonalazni.

E két nagy ember programjának különbsége a kivitelezésben különböző módszereket hív életre. Bacon (aki a logikán kívül eső természetet az indukció segítségével próbálja feltárni) túl kevésbé, Kant pedig (aki a természetet a gondolkodás formáiban a tárgyakra való vonatkozás segítségével próbálja a priori módon feltárni) túlzottan szisztematikus. Ennek megmutatására Bacon művéből különböző helyeket tudok felidézni, Kant művéből viszont nem tudok egyes helyeket felidézni, hanem kénytelen vagyok az egész tervet, úgy ahogy én megértettem, röviden összefoglalni, de nagyon remélem, hogy ezen keresztül az összevetés a lehető legvilágosabban fog a szemünk elé tárulni.

Bacon a maga művét (magna instauratio) hat részre osztotta fel. 1. *De dignitate et augmentis scientiarum*.¹⁹ Ez a rész a tudományok és a művészetek általános bemutatásával foglalkozik, melynek birtokában kell lennünk ahhoz, hogy előrelépéseket tehessünk; tekintettel azonban arra, hogy ezek az előrelépések eddig elmaradtak, célszerű a tudományok új felosztásából kiindulni. Bacon nemcsak azokra a hiányosságokra mutat rá, amelyek meghaladása kívánatos lenne, hanem e vállalkozás lehetőségét is kimutatja. 2. *Novum organum, sive indicia de interpretatione naturæ*. Ez a rész arról a módszerről szól, amelyet az értelemnek a természet vizsgálatakor érvényesítenie kell. Ez (ahogy Bacon mondja) egyfajta logika, amely mégis nagyban különbözik a hagyományos logikától. Kant és Bacon abban egyetértenek, hogy meg kell adni az értelem helyes használatának szabályait. De a következő pontokban máris eltérnek egymástól: a) a célokat tekintve, b) az eljárási módokat tekintve, c) a princípiumokat tekintve. Ami az elsőt illeti, erről Bacon a következőket mondja: „A végső célom nem a bizonyítási módok kidolgozásában áll, hanem az igazságok feltárásában, és nem is csak a princípiumokra épülő

¹⁹ Az első rész címe Baconnál: *Partiones Scientiarum*. (A fordító.)

igazságokat keresem, hanem magukat a princípiumokat.”²⁰ (Vagyis ahelyett, hogy a közönséges logikához hasonlóan a gondolkodás formáival foglalkozna, ebben a műben a formákkal, és nem is az általában vett formákkal, hanem a gondolkodásnak csak olyan formáival foglalkozik, amelyekből a természet tárgyai, vagy ezek lényege, vagy mindaz, ami ehhez hozzátartozik, levezethető.) A későbbiekben a következőket mondja: „A szillogizmusok mondatokból állnak, a mondatok viszont fogalmakból. Ha tehát a fogalmak maguk is zavarosak, sőt helytelenek, akkor a mondatok és a szillogizmusok sem használhatók semmire. Ezért kell rálépünk az indukció útjára. Ebből következően a bizonyítás rendjét is teljesen meg kell változtatni. Eddig általában úgy jártak el, hogy a különös tapasztalati mondatokból mindjárt az általános mondatokra ugrottak át, és ezekből megint új különös mondatokat próbáltak levezetni; ez természetesen egy nagyon rövid út, de amennyiben elhagyja a természetet, könnyen vezethet tévedésekhez. Mi azonban a természetet lépésről lépésre fogjuk követni, és az axiómákat és az általános mondatokat mindig a természetre tekintettel határozzuk meg és rögzítjük. Az általunk követett indukció is nagyban különbözik a szokásostól, ez ugyanis pusztán az összes olyan dolog felsorolására szorítkozik, amelyek valamiben megegyeznek, miközben semmit sem tesz a vak tapogatódzás befejezése érdekében. A mi indukciónk ezzel szemben szabályszerű, amennyiben mindazt, ami alá tartozik, és az összes kivételt is határozottan megadja. Ami végül a tudományok princípiumait illeti, ezeket mi sokkal mélyebben megalapozzuk, mint ahogy az általában szokásos, mivel mi még ezeket is alávetjük egyfajta vizsgálatnak, miközben a közönséges logika ezeket egy külsődleges hitből meríti. A mi logikánk nemcsak az összes általában vett tudomány princípiumát, hanem minden különös tudomány princípiumát (amelyet általában a különös esetekből

²⁰ A tanulmány megírásakor a *Novum organum*nak még nem volt német fordítása. Ez a mű majd csak 1793-ban jelenik meg németül, Georg Wilhelm Bartoldy fordításában, aki Maimon kérésére el is küld egy példányt Kantnak. A tanulmány megírásakor Maimon a latin eredeti alapján maga fordított le bizonyos szövegrészeket. Mivel ezek a fordítások lényegesen (gyakran a felismerhetetlenségig) eltérnek a mai fordításoktól, ezért a visszakeresés helyett Maimon fordításának fordítását adom. (A fordító.)

vezetünk le) egy bizonyos módszer szerint rögzíti, amennyiben az érzékek és az ítélőerő megtévesztésének különböző módjait, és az ezek ellen ható eszközöket megnevezzük.”

„De nem elegendő – mondja Bacon –, ha csak megmutatjuk és kiépítjük az utat, hanem a nagyobb bizonyosság kedvéért, magunknak is rá kell lépnünk erre az útra. Ezért a mű harmadik része a *világmindenség megjelenéseivel* [*phænomena universi*] foglalkozik, amely magában foglal mindenféle tapasztalatot és megfigyelést, valamint egy általános természettörténetet, amelyet a természet filozófiájának alapjává lehet tenni.” A mű többi részével most nem foglalkozom, mert ezek kívül esnek a mostani tárgykörömön.

Kant műveit is három részre lehet osztani. 1. Az ész kritikája két részből áll: az elemekről és a módszerről szóló tanításból. Az első átfogja a tiszta ész princípiumának teljes rendszerét és alkalmazásának feltételeit, valamint az eddigi alkalmazások hibáit (ez erőteljesebben filozofikus ugyan, de megfelel a baconi mű első részének). A második átfogja a tiszta ész teljes rendszerének formális feltételeit, a gyakorlati ész és a természet kritikáját stb. (ez megfelel a baconi mű harmadik részének).

Bacon a *Novum organum* bevezetésének kezdetén a következőket írja: „Számomra úgy tűnik, hogy az emberek sem a gazdagságukat (*opes*), sem az erőiket nem ismerik pontosan; az előbbiekről túl nagy, az utóbbiakról túl kis véleménnyel vannak. Ebből adódik, hogy a rendelkezésre álló tudományokat és művészeteket vagy ésszerűtlenül túlbecsülik, és úgy gondolják, hogy ők maguk már semmit sem hozhatnak létre, vagy az erőiket (ha túl kevésbé bíznak magukban) apróságokra pazarolják (a már feltalált eredmények megmunkálására), és a legfontosabbat, az új igazságok feltalálását elhanyagolják.” A későbbiekben így folytatja: „Mert ha közelebről szemügyre vesszük a tudományos és a művészeti könyvek sokszínűségét, akkor azt fogjuk találni, hogy gyakran ugyanazokat a dolgokat ismétlik, hogy a már régen felfedezett eredményeket csiszolgatják. Egy közelebbi vizsgálat alapján megállapíthatjuk, hogy szám szerint ugyan sok, de értékét tekintve csak nagyon kevés új és jó dolgot hoztak létre. A filozófia, amelyet a görögöktől örököltünk a tudományok gyermekkorát képviseli, és van is benne valami, ami erre a gyermekkorra emlékeztet: a fecsegésben való ügyesség és az alkotásban való tehetetlenség és éretlenség. A Szkülláról

szóló mese így nagyon jól illik a műveltségünk mostani állapotára: az orcája szép és szűzies, alul azonban ugató szörnyek veszik körül. Vagyis a most használatos tudományok is rendelkeznek néhány káprázatos általános tétellel (amelyek a szép orcát képviselik). Mihelyt azonban a különösre, és ennek származékaira kell átmennünk, azonnal feltámad egy ugató disputáció, aminek sohasem lesz vége. Ezért úgy tűnik, hogy a tudományos és művészi rendszerek is ugyanúgy alá vannak vetve a divatnak, mint minden más. Mihelyt egy rendszer a maga szerzőjének merészsége és az összes többi ember gyávasága révén rögzítésre került, a jó ízléssel ellentétesnek tekintik, ha valaki valami másra merészel gondolni, és nem állandóan egy és ugyanazon dolog körül köröz; ennek következtében a tudomány ugyanúgy, mint a víz, nem emelkedhet magasabbra, mint a saját forrása. És ha egyesek hébe-hóba el is szánták magukat arra, hogy megalkossanak egy új rendszert, akkor ez még nem jelenti azt, hogy a tudományt sikerült volna akár csak egyetlen lépéssel is előrébb lendíteni, mivel az egymással szembenálló tévedések gyakran közös alapokra épülnek." Továbbá: „A logika és a dialektika (amelyek pusztá formákkal és absztrakciókkal foglalkoznak) alkalmatlanok az ismere-teink bővítésére, ezek csak akkor használhatók, ha reális tárgyakra vonatkoznak. Az értelmet nem szabad messzebb eltávolítani a dolgoktól, csak amennyire szükséges ahhoz, hogy ennek sugarait képekké tudja összeállítani." Egy másik helyen ezt mondja: „Az általános logika nem kielégítő; ezenkívül be kell vezetni a különös tudományok logikáját.”

Továbbá megjegyzi: „Az, hogy a tévedésnek a különös szubjektív alapokon kívül még általános, korlátozott gondolkodó lényre általában jellemző alapjai is vannak, mivel az ész azt, ami pusztán a gondolkodás szisztematikus rendjét szolgálhatja, magukra a dolgokra is átviszi.”

Továbbá: „Az empirikusok egyre csak gyűjtenek, mint a hangya, és felélik, amit gyűjtöttek; a racionalisták önmagukból szönek fonalat, akár a pók. Pedig a méh választja kettejük között a helyes utat, mert a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át, és rendezi el.”

Azt hiszem nem szükséges, hogy Kant kritikájából felidézsem azokat a szöveghelyeket, amelyek összhangban állnak a fentiekben összefoglalt baconi elképzelésekkel; sokkal inkább azt gondolom, hogy *A tiszta ész kritikájának* egésze e mélyen gondolkodó és profetikus szellemmel megáldott filozófus örökségének folytatása és továbbfej-

lesztése. Már Bacon észrevette azt a *salto mortalét*, amelyet a korabeli dogmatikusok megkockáztattak, amikor a logikáról közvetlenül átugrottak a metafizikára (vagyis a gondolkodás formáinak megítéléséről közvetlenül áttértek az elgondolt tárgyak megismerésére) anélkül, hogy előzetesen igazolták volna ennek az eljárásnak a jogosultságát. Kant az antinómiák elemzése kapcsán mutatott rá egy Bacon által tett megjegyzés igazságára, mely szerint az egymással szembenálló tévedéseknek általában közös gyökerük van. Az antinómia-tanban Kant azt mutatta meg, hogy mind a tézist, mind az antitézist a lehető legnagyobb szigorral be lehet bizonyítani, de két egymással szembenálló vélemény nem lehet egyszerre igaz, ezért mindkettőnek szükségképpen hamisnak kell lennie. Ennek alapja azonban nem magukban az egyes állításokban rejlik, hanem a helytelen használatukban; amennyiben a totalitást, amely csak az ész regulatív használatára szolgál, az objektum megismerésének konstitutív céljára használjuk fel. Továbbá Kant azt állítja Baconnel, hogy a tárgyak számunkra ugyan a tapasztalatban adóttak, a formák azonban bennünk magunkban találhatóak. Miután ily módon megmutattam, hogy ez a két nagy gondolkodó a vizsgálódásuk indítékát és célját tekintve a lehető legpontosabban megegyezik egymással, most arra szeretnék rámutatni, hogy a kidolgozásban mégis alapvető különbségek vannak közöttük.

Bacon, ahogy már említettem, az indukciónak útját választja, a dolgok formáit, kapcsolatait és viszonyait magukban a dolgokban keresi, és sohasem emelkedik fel a transzcendentális formákhoz, hanem azokat egyszerűen feltételezi, anélkül hogy rákérdezne az eredetükre. Kant viszont ezeket a formákat az a priori gondolkodási képességben leli fel, és azok helyes használati módját próbálja meghatározni. A kanti módszer tehát a baconival szemben több tekintetben is fölényben van. 1. Mind a magában való formák, mind az azokra épülő alaptételek (a természet törvényei) szükségszerűek és általánosak; ezt az indukciónak a módszeréről nem lehet elmondani. 2. A kanti formákat és alaptételeket teljessé lehet tenni, és el lehet rendezni őket egy rendszerben, de ezt nem lehet megtenni a baconi formákkal és alaptételekkel. Ugyan ezek is közelednek ehhez az eszméhez, de sohasem tudják elérni azt. Ugyanakkor Bacon módszerének is van egy bizonyos előnye a kantival szemben, mégpedig az, hogy termékeny és felhasználható a természetre vonatkozó ismeretek kitágítására, amit a kantiról ilyen egyértelműen

nem lehet elmondani. Ezt a két módszert össze lehetne kötni egymással, ha Kantnak nem lenne kifogása az ellen, hogy a természetre vonatkozó különös vizsgálódásokban az indukció útját válasszuk. Ebből a megközelítésből azonban szemmel láthatóan hiányzik az általában vett tapasztalatokra vonatkozó általános transzcendentális fogalmaktól és mondatoktól való átmenet az olyan fogalmakra és mondatokra, amelyek a különös tapasztalatokra vonatkoznak. Newton például úgy találta, hogy a nehézségi erő a földünkön általánosan érvényes. És ezt tovább általánosította, amennyiben ezt a földhöz viszonyítva a holdra, minden főbolygóhoz viszonyítva az összes szatellitára, és a naphoz viszonyítva minden bolygóra érvényesnek tekintette. A baconi koncepció alapján ily módon a nehézségi erőt a természet axiómájává tette, mégpedig úgy, hogy ezt megint felhasználta a különös tapasztalatok magyarázatára, ily módon terjesztve ki a természet magyarázatát, például az apály és a dagály okainak meghatározására, a föld pontos alakjának körvonalazására stb. De reménykedhetünk-e abban, hogy a kategóriák rendszere, az eszmék és a természet transzcendentális axiómái, bármilyen óriási felfedezések is jutottak bennük kifejezésre, és bármilyen hatékonyan is járultak hozzá az értelem és az észhasználat helyes határainak kijelöléséhez, hasonló felfedezésekhez fognak elvezetni? Lehet, hogy sokan ezt hiszik, én azonban nem tartozom közéjük. Ez azonban semmit sem von le Kant nagyszerű filozófiai teljesítményéből, ahogy azt már máshol is kifejtettem.²¹ El kell ismerni, hogy van egy bizonyos szakadék a transzcendentális fogalmak és kifejezések, valamint a tapasztalat különös fogalmai és kijelentései között. Lehetséges-e ennek a szakadéknak a kitöltése; reménykedhetünk-e ebben? Vagy ez hiú remény, amely sohasem teljesülhet? Kant nyomdokain haladva, inkább az utóbbit kell hinnünk, mivel szerinte valamely objektum elgondolásának két kelléke van: az érzékiség és az értelem. Ezért bármennyire is tágíthatjuk a megismerés horizontját, az érzékiségtől sohasem fogunk tudni megszabadulni. Mindig fennmarad tehát két olyan szakadék, amelyet sohasem tudunk teljesen kitölteni. Az egyik (ahogy azt az előbb említettem) a dolog általános transzcendentális és különös formája között húzódik, a másik pedig a formák és az általában vett anyag

²¹ Lásd *Versuch über die Transzendentalphilosophie*.

között tátong. Egy némileg korigált leibniziánus álláspontból kiindulva (amellyel én is egyetértenék) Kanttal összhangban azt állíthatnánk, hogy a végtelen értelemre vonatkozó képzet, és az ehhez való állandó közeledés nem más, mint puszta eszme. De mivel Platón alapján úgy gondolom, hogy az eszmék [az ideák] az értelem igazi objektumai, így ez a kitöltés számunkra ugyan elérhetetlen, de önmagában mégiscsak lehetséges. Ez olyan törekvés, amely (ha nem is a teljesülése) a természetünkben van megalapozva. De mivel máshol már kifejtettem az erre vonatkozó véleményemet, ezért ennél a kérdésnél most nem akarok tovább időzni. Az Ön legalázatosabb szolgája,

Salomon Maimon.

Próbairat a rabbinikus filozófiáról

(E folyóirat kiadóihoz*)

Nagyra becsült Uraim!

Mivel az Önök kitűnő folyóiratának az a legfontosabb célja, hogy hasznos ismeretek elterjesztésével, a fogalmak helyreigazításával, és különösen az ezt támogató, az emberiség történelméből származó minden lehetséges adat összegyűjtésével (nem téve különbséget sem az egyes korszakok, sem az egyes országok között) előmozdítsa a felvilágosodást, ezért nagyon bízom benne, hogy az itt következő tanulmányoknak is helyet tudnak biztosítani a folyóiratukban.

A megboldogult Moses Mendelssohn néhány évvel ezelőtt elszánta magát arra, hogy néhány morális szentencia és anekdota fordítását a következő cím alatt tegye közzé: „A rabbinikus bölcsesség próbái”.²² Én pedig most (amennyiben ezt Önök megengedik) kész vagyok követni ezt a hasznos gondolatot. És íme itt van ennek az első próbája: nézzük a Misna egyik helyének fordítását, Maimonidész ehhez kapcsolódó kommentárját, és az utóbbinak általam adott magyarázatát. Ez a próba ugyan némileg spekulatívra sikerült, és ezért az olvasó közönség számára túl száraz lesz, és a saját kiegészítemem, ha lehet, tovább fogja fokozni ezt a szárazságot. De én az Önök folyóiratában már jó néhány spekulatív tanulmánnyal találkoztam, és miért kellene feltétlenül kielégítenünk a közönség ízlését? Én inkább úgy gondolom, hogy a közönséget hozzá kellene szoktatnunk a nehezebb ételekhez is, ha ezekről tudjuk, hogy táplálóak.

Egyébként nem szeretném (mivel Maimonidészt a kantianus princípiumok alapján próbálom magyarázni), ha valamelyik gondolkodó olvasónk azt a szemrehányást fogalmazná meg velem szemben, hogy e nagy kortársunk érdemeit kisebbiteni próbálom azzal, hogy a

* Megjelent: *Berlinische Monatsschrift*, 1789. 171–178. o. A folyóirat két kiadója: J. E. Biester és F. Gedike.

²² Ezek közül néhány megjelent Ebgels professzor úr *Philosophie für die Welt* című könyvében.

gondolatait a XII. századba vetitem vissza.²³ Ez távol álljon tőlem! De ahogy némi örömet okoz, ha a magban fel tudjuk fedezni a jövőbeli növényt, habár az még nem fejlődött ki, ugyanúgy a gondolkodó elmének is nagy örömet okoz, ha sikerül felfedeznie az újonnan felfedezett rendszerek első csiráit a régi időkben, ha ezek között hasonlóságokat tud felfedezni. Ez a tudomány története számára is új kilátásokat nyithat meg. – És nem is leszek mindig spekulatív, néha nagyon is népszerűen fogok fogalmazni, attól függően, hogy mi tűnik számomra alkalmasabbnak.

Misna Abbath: „Elieser rabbi a következőket mondja: megismerés nélkül nincs megértés, és megértés nélkül nincs megismerés.” Maimonidész ezt a következőképpen kommentálta: „Elieser rabbi ezzel azt akarta mondani, hogy az összekapcsolt két dolog közül mindegyik hozzájárul a másik létezéséhez, mégpedig úgy, hogy azt közben ki is egészíti. Amit azonban a megismerésről és a megértésről elmond, abban nagyon finom filozófiai spekuláció rejlik. Én ezt most csak röviden érintem, mivel nyugodtan támaszkodhatok annak az embernek az értelmére, aki ezen már elgondolkodott. Tehát a megismerés olyasvalami, amire (a saját önkényes tevékenységünk hozzáadása nélkül) teszünk szert. Ha viszont értelmi fogalmakat alakítunk ki magunknak, vagy úgy, hogy a formát elvonatkoztatjuk az anyagtól, és a formáról fogalmat alkotunk, vagy úgy, hogy az önmagukban elvont formákról alkotunk fogalmat magunknak, anélkül hogy ezeket a megismerés tárgyává tennénk: és éppen ezt nevezzük megértésnek. Ez a megismerés lényege, amelyen keresztül eljutunk a fogalmakhoz. – Ezzel végső soron azt akarta mondani, hogy amíg nincsenek foglmaink, addig ismeretekkel sem rendelkezünk, és a megismerés nélkül foglmaink sem lehetnek; mivel csak a megismerésen keresztül juthatunk el a fogalmakhoz. Ezt még az erről a témáról szóló könyvekből is meglehetősen nehéz kihámozni; és ez érvényes a mi fejtegetéseinkre is, amelyekben ezt a kérdést csak röviden érintettük.”

²³ A Misnát (a második törvényt) R. Inda gyűjtötte össze 200 körül. A híres filozófus és orvos, Moses Maimonidész a spanyol Córdovából származott, született 1139-ben, meghalt 1205-ben.

Mielőtt rátérnék e rövid, de mély értelmű hely értelmezésére, néhány definíciót szeretnék előrebecsátani. 1. A megismerés alatt azt értem, hogy egy fogalmat egy tárgyra vonatkoztatunk, vagy pedig az utóbbit az előbbi alá szubszumáljuk. 2. A gondolkodás pedig annyit jelent, mint létrehozni egy fogalmat vagy ítéletet, vagy egy általában vett egységet, ami a sokféleségre vonatkozik.

Továbbá vagy a megismerés feltételezi a gondolkodást, vagy a gondolkodás a megismerést, vagy pedig kölcsönösen feltételezik egymást. Erre szeretnék részletesebben is kitérni. Tekintsük például azt az esetet, hogy egy értelmi szabály alapján elgondolom a kör fogalmát (egy olyan alakzatot, amelyben minden szakasz, amelyet a középpontjától a határáig húzunk, egyenlő hosszú), azután az észlelésben rábukkanok egy körre, például egy papírlapra rajzolva, és meghozom az ítéletet: ez itt egy kör. Vagyis rájövök, hogy ezt az előttem lévő tárgyat alá kell rendelnem az általam értelmi szabályok alapján elgondolt kör fogalmának. Ebben az esetben tehát a gondolkodás megelőzi a megismerést. Ezzel szemben viszont, ha adott számomra egy tárgy, például a piros szín úgy, hogy ebből valami határozottat fel tudok ismerni, és minden mástól meg tudom különböztetni, akkor itt még nem beszélhetünk gondolkodásról. Ha azonban ezt a tárgyat össze tudom hasonlítani egy másikkal, és azt találom, hogy ezek azonosak egymással, vagy különbözők stb., akkor nem gondolok tárgyakra, de az azonosság és a különbözőség fogalmai mögött mégis tárgyak állnak.

A tiszta gondolkodás a gondolkodás formáira épül. De ezekre a formákra (éppen azért, mert általában vett formák, amin keresztül minden tárgyat általában elgondolhatunk) nem épülhet valamely meghatározott objektum megismerése. Mivel azonban e formák lehetősége (és realitása) a szemlélet tárgyaira való alkalmazás előtt problematikus, így aztán a későbbiekben sem kaphatnak semmiféle jelentést. Ha például azt mondom, hogy A azonos B-vel, akkor e fogalom realitásának feltétele, hogy A és B különös tárgyakat jelöljön. Ha ugyanis azt akarnánk mondani, hogy egy logikai tárgy azonos egy másik logikai tárggyal, akkor ez annyit tesz, mintha azt mondanánk, hogy egy logikai tárgy nem más, mint egy logikai tárgy, úgyhogy ennek az ítéletnek semmiféle gondolati tartalma sem lenne. Ez még különösebben néz ki abban a tagadó ítéletben, hogy A különbözik B-től. Ha A-t és B-t pusztán logikai értelemben (vagyis határozatlannak) tekintjük,

akkor ennek az ítéletnek semmiféle jelentése sincs: mivel egy logikai tárgy nem különbözhet egy logikai tárgytól, vagyis önmagától. Kimondhatjuk tehát, hogy ezeknek a gondolkodási formáknak, mint formáknak, minden tartalomtól elvonatkoztatva, semmiféle jelentésük sincs. Ezért csak a tapasztalat tárgyaira való alkalmazáson keresztül kaphatnak realitást. Így jól láthatjuk, hogy az ezekre a formákra vonatkozó gondolkodás (különös tárgyokban testet öltő) konkrétumokat feltételez, és ezek nélkül semmiféle realitásuk sem lehetne; és megfordítva azt mondhatjuk, hogy a megismerés, vagyis a *tárgyak*nak e formák vagy fogalmak alá való rendelése, már előfeltételezi a formákra irányuló gondolkodást.

Ugyanakkor azonban azt is meg kell jegyeznünk, hogy bárhogyan is fejezzük ki ezt a kapcsolatot (vagy a megismerés előzi meg a gondolkodást vagy a gondolkodás a megismerést), ezt mindig csak a tudatunk látja így, önmagukban szükségképpen kölcsönösen feltételezik egymást. Mert ha a szemléletben rábukkanok egy körre, akkor a tudatom ezt úgy fogja látni, hogy a kör fogalmának vagy az erre vonatkozó gondolatnak már meg kellett előznie a körnek a szemléletben való felismerését. És mivel a reális (nem a pusztán szimbolikus) gondolkodás a kör megkonstruálásában áll, ezért a körnek, mint a gondolkodás és a megismerés objektumának már léteznie kellett, mielőtt a szemléletben megjelent volna. Ugyanez érvényes a második példára is. Én ugyan azt mondtam, hogy egy különös szemlélet megismerése megelőzi a gondolkodást (vagyis a tiszta értelem-fogalom segítségével a más szemléletekre való vonatkoztatást). De ez csak azután állítható, miután eljutottunk ennek tudatához. Mert hiszen előzetesen az egyes képzeteket, amelyek egyetlen szemlélethez tartoznak (az egyneműség, vagy az egymáson keresztül való meghatározhatóság által), az értelmi fogalmak segítségével kellett szemléletté összefűznünk, vagyis (ezen összekötés által) egyetlen tárgyra vonatkozó képzetté tennünk. Ebből már jól látható, hogy a szemlélet valamely tárgyának megismerése nem játszódhat le a gondolkodás nélkül.

Miután ezt rögzítettem, szeretnék visszatérni szerzőnk magyarázatához. „A megismerés olyasvalami, amire (a saját önkényes tevékenységünk hozzáadása nélkül) teszünk szert.” Például az egyes érzéki képzetek alkotják a jelenség anyagi oldalát, ami számunkra a posteriori adott, ugyanúgy, mint a kategóriák is. Ezek ugyanis nem önmagukban,

puszta formákként, hanem a tapasztalat szükségszerű tárgyaira való vonatkozásuk által adottak. „Értelmi fogalmakat [úgy] alakítunk ki magunknak, [hogy] a formát elvonatkoztatjuk az anyagtól, és a formáról fogalmat alkotunk [magunknak].” Mintha egy A piros tárgyat összevetnénk egy B piros tárggyal, és úgy ítélnénk, hogy van bennük valami közös, mégpedig a piros szín; amin keresztül ezt a fogalmat elvonatkoztatva a tárgytól, önmagában tekintjük, „vagy az önmagukban elvont formákról alkotunk fogalmat magunknak”. Maimonidész itt azokra a fogalmakra utal, amelyek a priori adottak, és a konstrukciós erőfeszítéseink eredményei. Ezek nem az ítéletalkotáson, vagy a szemléletnek az ítélet alá való szubszumálásán keresztül válnak a megismerés tárgyává (mivel a tapasztalatban sohasem találkozhatunk velük adekvát módon), hanem már önmagukban is, a saját feltételeiken keresztül, amelyeket a konstrukcióban megragadunk, a megismerés tárgyai. – „Ez annyit jelent, mint gondolkodni. A megismerésen keresztül is eljuthatunk a fogalmakhoz stb.” Ezzel Maimonidész olyan kategóriákra utal, amelyek csak az ítéleteken keresztül, vagyis azáltal, hogy a szemlélet tárgyaiként jelennek meg, kapják meg a maguk realitását.

Azt remélem, hogy mindenki, aki egyrészt megismerkedett a kanti rendszerrel, és másrészt jól ismeri szerzőnk héber-filozófiai nyelvét, be fogja látni, hogy az általam adott magyarázat egyáltalán nem erőszakolt.

Berlin

A világlélekről (*Entelechia universi**)

Azt hiszem, nem teljesen haszontalan, ha időnként elővesszük és megvizsgáljuk azokat a vélekedéseket és rendszereket, amelyek (Isten tudja miért) hanyatlásnak indultak; az emberi szellem egyik legfel-tűnőbb gyengesége (a mindennapi tapasztalataink szerint) ugyanis az, hogy könnyen elfogadja és elveti az idegen rendszerekre és hitekre vonatkozó véleményeket, és néha évszázadokon keresztül fenntartja a felépített autoritásokat. Véleményem szerint ilyen jellegű a világlélek realitására vonatkozó nézet is, melynek felülvizsgálatával most fogok foglalkozni. Mivel (ahogy azt szívesen bevallom) nem vagyok elég járatos a régiiek kultúrájában, és mivel, ahogy az közismert (legalábbis számunkra) általában homályosan fejezik ki magukat, és ha felidézzük a véleményüket, mindig annak a veszélynek tesszük ki magunkat, hogy az ő véleményük helyébe a sajátunkat csúsztatjuk, ha annak valódi értelmet akarunk tulajdonítani, ezért az olvasó nem várhatja tőlem, hogy szöveghelyeket idézzek fel Timäus Loctiustól, Occellustól és másoktól, és ezeket magyarázni próbáljam. Én pusztán arra teszek kísérletet, hogy a régieknek ezt a véleményét, ahogy a szavak értelme és egy egészséges filozófia alapján el tudom képzelni magamnak, előadjam, és ezt a vele szembenálló véleménnyel ütköztessem. Ennek az ütköztetésnek a következményeit aztán a gondolkodó olvasó maga is levonhatja.

A világlélek az általában vett anyaghoz (minden reális objektum nyersanyagához) kapcsolódó és erre ható erő, melynek hatása az anyag különböző módosulásai szerint változik. A világlélek a belső összetétel különös módjának alapja, minden szervezett test organizációs elve, az életnek az állatban, az értelemnek és az észnek az emberben stb. Röviden a világlélek adja azt a formát, amely lehetővé teszi, hogy az anyag egy másik formát vegyen fel, ami már egy magasabb rendbe tartozik. És mivel az anyag végtelenül sokféleképpen módosulhat, ezért az entelechia is végtelenül különböző formákat vehet fel, vagyis ő az alapja minden lehetséges működésnek.

* Megjelent: *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 1790. Bd. 8. 47–92. o.

Ezen a ponton fel kell tennünk a kérdést: mi indíthatta az újabb filozófusokat arra, hogy ezt a nézetet teljesen elvessék, és ezzel szemben a dolgok különböző formáit különböző szubsztanciáknak tekintsék, és így (Leibnizhez hasonlóan) végtelenül sok szubsztanciát feltételezzenek? Ha időnként fel is merülnek a világlélekre vonatkozó elképzelések, az is gúnyosan (a kellő alaposság mellőzésével) történik, mintha például a konstellációról szóló egész beszéd valamiféle boszorkányság lenne. Vajon igaz lenne, hogy ezt a véleményt alapvetően hamisnak kell tartanunk, melynek cáfolatával nem is érdemes foglalkoznunk? Vagy talán nem is hamisnak, hanem inkább (a vallás és a moralitás tekintetében) károsnak kell tekintenünk? Milyen indokok szólhatnak emellett? Valószínűleg azt fogjuk hallani, hogy a világlélekről, mint objektumról nem tudunk fogalmat alkotni, és ezért a léteire vonatkozóan sem ítélezhetünk. A kanti kritika alapján ez akár helytálló is lehetne. De a saját lelkünkéről, mint objektumról sincs fogalmunk, és mégis feltételezzük ennek létezését. Kant alapján sem azt nem lehet állítani, hogy több lélek (általában vett erő) van, sem pedig azt, hogy létezik egy általános lélek, amennyiben a beszéd nem pusztán a szemléletre, hanem ennek szubsztrátumára vonatkozik. Mivel a sokaság, az egység és az egzisztencia a gondolkodás olyan formái, amelyeket nem lehet használni valamiféle érzeki séma nélkül, mert egyébként az objektumot csak elgondolni tudnánk, de nem tudnánk megismerni. Én azonban itt nem Kanttal, hanem inkább az ellenfeleivel foglalkozom, akik a pusztá gondolkodást már elégségesnek tekintik egy objektum meghatározásához, nincs tehát semmiféle okuk ennek az újításnak az elvetésére.

Ami azonban e nézet károságát illeti, be kell vallanom, hogy nem tudom elképzelni, hogy ez miben állhatna. Feltehetően a spinozizmustól félnék, ami azonban ebben a vonatkozásban teljesen alaptalan. Spinoza szerint Isten és a világ egy és ugyanaz a szubsztancia, amelyhez két tulajdonságot rendel hozzá: a végtelen kiterjedést (az anyagot) és a végtelen értelmet (a formát). A világlélek azonban nem más, mint a formák alapja, és ugyanúgy véges, mint a világ. Isten létezését a spinozista filozófusok szerint a maga fogalmából kell *a priori* módon bizonyítani, a világlélek létét ezzel szemben *a posteriori* módon kell feltételeznünk. Ez a nézet tehát nagyon messze áll a spinozizmustól. A lélek halhatatlanságát (tekintettel a személyiségre) sem ez alapján, sem egy szembenálló nézet alapján nem lehet igazolni, ezzel azonban most

nem szeretnék foglalkozni. Ennek következtében kimondhatjuk, hogy a vallás ebből a perspektívából tekintve túl van minden veszélyen. Ami pedig a moralitást illeti, mindenki számára azonnal világos lehet, hogy ebből a nézetből még több alapot lehet meríteni a morális cselekvések számára, mint a szembenálló nézetből. A prófétával együtt ugyanis így kiálthatunk: „*Nem egy atyától vagyunk-e mindannyian, nem egy Isten teremtett-e mindannyiunkat? Miért kerülne valamelyikünk viszályba a saját testvérével?*”

Miután ily módon megmutattam, hogy ezzel a nézettel szemben nem lehet különösebb érveket felsorakoztatni, most arra szeretnék rámutatni, hogy mellette is nagyon találó érveket lehet felsorakoztatni. Mindenekelőtt azt hiszem megállapíthatjuk, hogy a világlélekre vonatkozó vita szoros kapcsolatban áll azzal a másik vitával, amely a generációk magyarázata kapcsán két egymással szembenálló rendszert hozott létre: az *evolúció* és az *epigenezis* rendszerét.

Az utóbbi rendszer képviselői azt feltételezik, hogy a szülők érett, de egyébként nyers és formátlan nemzési anyaga, ha időben és a megkövetelt körülmények között eléri rendeltetési helyét, lépésről lépésre egy új teremtmény kialakulásához vezet. Ezt tanítja az epigenezis. Az előbbi rendszer képviselői viszont elvetik a nemzés mindenféle formáját, ebből pedig az következik, hogy minden ember, állat és növény, amely valaha élt és élni fog, csirái már az első teremteskor létrejöttek, úgyhogy a későbbi generációk egyszerűen kifejlődhetnek a korábbiakból. Ezért nevezik ezt az evolúció tanításának. Ugyanakkor ennek az evolúciónak az útját és sajátosságait nagyon különböző elméletek segítségével próbálták megragadni. Hérakleitosz például (akit homályosnak is neveztek) és Hippokratész (vagy bárki is álljon az életmódról szóló utolsó munkái mögött), valamint néhány újabb követőjük azt állította, hogy ezek a csirák már kikeltek és az egész világon szétterjedtek. A szóban forgó csirák addig fognak lebegni az éterben, amíg mindenki meg nem találja egy már kifejlett és hozzá hasonló testvérének nemzőszervét, benne gyökeret ereszt, leveti az eddigi burkát és most maga is fejlődésnek indul. E mellett az elmélet mellett azonban Hippokratész tekintélyén kívül (amely ebben az esetben korántsem vakító) szinte semmilyen érvet sem lehet felhozni. Ez az elmélet olyan kalandos és önkényes előfeltevésekre épül, hogy az ember

nem is tudja, milyen hipotézist lehetne valószínűtlenként elvetni, ha egy ilyent, mint ezt az úgynevezett pán-sperma hipotézist elfogadjuk.

Nagyobb elismeréssel találkozott két másik evolúciós elmélet, amelyek szerint a csírák nem lebegnek az éterben, hanem finom nyugalommal egymásba ágyazódnak, és az első teremtéssel már behelyeztetek az ős-szülőkhöz, úgyhogy az egyik generáció a párzással egyszerűen létrehozhatja a másikat. A két elmélet között az egyetlen különbség az, hogy az egyik az apához, a másik az anyához rendeli ezeket a csírákat.

Miután a múlt században feltalálták a nagyítóüveget, és ez kilátást nyitott a mikroszkopikus teremtmények új világára, e felfedezés újdonsága és felhasználásának könnyűsége mellett mi sem volt természetesebb, minthogy találmányra több ezer objektumot helyeztek a mikroszkóp alá, melyek aztán a legkülönbözőbb meglepetéseket szolgáltattak. Így például egy danzigi fiatalember, Ludwig von Hammen, aki akkoriban Leidenben orvostudományt tanult, 1677 augusztusában egy kakas spermájának egy cseppjét tette a nagyító alá, és elcsodálkozott azon, hogy ez a csepp olyan volt, mint egy óceán, amelyet számtalan fürge, gyors mozgású állatka keltett életre. Ezt a váratlan tapasztalatot aztán más hímnemű állatok spermájának vizsgálatán keresztül megerősítették; és most ezekben a spermatozoidokban vélték felfedezni a jövőbeli tökéletes teremtmények csíráit, és ezzel együtt a nemzés titkának kulcsát.

Számomra teljesen érthetetlen, mondja Blumenbach úr (akitől ezt a példát kölcsönöztem), hogy természetkutatók és hivatásos fiziológusok hogyan voltak képesek arra, hogy a spermatozoidokat megfosszák az önkényes mozgástól és az általában vett animalitástól; de még ennél is sokkal érthetlenebb számomra, hogy más férfiak hogyan tudták ezeket az alacsonyrendű állati fajba tartozó kukacokat (amelyek az infuzóriumokhoz hasonlítanak) a jövőbeli emberek és állatok átlékesített csíráivá felértékelni és felemelni.

Blumenbach úr (aki Kant véleménye szerint) mindenki másnál többet tett mind az epigenézis elméletének bizonyításáért, mind az alkalmazására vonatkozó igazi princípiumok megalapozásáért, itt olyan ellenvetéseket tesz, amelyek még a tanulatlan olvasók számára is meggyőzőek lesznek: a legközelebbi rokonságban álló állatok spermatozoidjai is időnként nagyban különböznek egymástól, mások viszont,

amelyek egymáshoz nem hasonlítható állatoktól származnak, nagyon is hasonlítanak egymáshoz, aztán bizonyos állatoknál kétféle kukackát sikerült megfigyelni, ugyanabban a mintában, és mindkettő nagyban különbözött attól a fajtától, amelyeket egy másik szemlélő látott, és amelyeket a vesében is ugyanúgy fel lehetett fedezni, mint a maghólyagban. Az ilyen és hasonló jelenségek jól bizonyítják a hímnemű mag véletlenszerű meghatározatlanságát, úgyhogy ezek alapján semmiféle különös méltósággal nem lehet felruházni.

Egy másik, egyébként teljesen ismeretlen férfiú, Joseph de Kromartaris, már a spermatozoidok felfedezése előtt egy harmadik út kijelölésével próbálkozott, ő a nemzés kérdését az evolúció alapján próbálta magyarázni. Ez a magyarázat az anyai petefészekben már előzetesen, sokkal a nemzés előtt kifejlődésre kész állapotban meglévő és megformált csírákat állítja a középpontba. Ugyanerre az útra lépett Swammerbam is, de különösen miután a spermatozoidok felfedezése nagy feltűnést keltett, ez az út eléggé járatlan maradt. A legújabb időkben azonban, különösen Haller és Bonner urak fáradozásainak köszönhetően, minden út közül ez bizonyult a legjárhatóbbnak.

Ennek az elméletnek a képviselői (mindenekelőtt Haller és Spallanzani) nézeteik alátámasztásához olyan tapasztalatokra és megfigyelésekre hivatkoznak, amelyek már első ránézésre olyan világosnak és meggyőzőnek tűnnek, hogy nagyon jól lehet érteni azt az általános sikert, amelyet (legalábbis az utolsó harminc évben) ez az elmélet elért. Először még maga Blumenbach úr is egyetértett ezzel az elmélettel, amíg egy kísérlet (amelyet azzal a céllal hajtott végre, hogy az evolúciós elmélet helyességét igazolja) váratlan eredménye ettől el nem térítette. Ő ugyanis egy néhány napos vidéki pihenés alkalmával egy malompatakban talált egy olyan zöld édesvízi polipot, amely hosszúkás orsó formájú testével, és rövid merev csápjaival különbözik a megszokott édesvízi polipoktól. Ezzel végezte el az ismeretessé vált reprodukciós kísérleteit. Ezek során nagyon világosan felismerte, hogy az újra kinövő csápok a bőséges eleség ellenére egyre kisebbé váltak, és a csonk, amelyből az elveszett részek újra kinőttek, ugyanabban a mértékben szemmel láthatóan összehúzódott, rövidebbé és vékonyabbá vált. Némileg később Blumanbach úrnak alkalma nyílt arra, hogy egy emberen is megfigyeléseket végezzen: egy térd fölötti nyílt sebet figyelt meg, amely éppen gyógyulni kezdett. De ahogy a húsban lévő seb egyre

inkább képlékeny nyirokkal heggé töltődött fel, a környező hús ugyanabban a mértékben visszasüllyedt, úgyhogy végül a seb hege és az ennek szélén lévő hús nagyjából egy szintbe került, ugyanúgy, mint az előbb említett zöld édesvízi polipok esetében. Mindezekből és más hasonló tapasztalatokból és megfigyelésekből Blumenbach úr a következő következtetést vonta le:

Nincsenek előzetesen létező és megformált csírák, hanem a megszervezett test korábban nyers, megformálatlan nemzési anyaga, miután éretté vált és eljutott a rendeltetési helyére, egy különös, az egész életre szóló ösztönt ébreszt fel, amely egy meghatározott alak felvételére és életfogytig való fenntartására irányul. És ha ezt az alakot megcsontánánk, az ösztön megpróbálná újra helyreállítani. Ez az ösztön tehát az életerőkhöz sorolható, de éppoly egyértelműen különbözik a szervezett testek szokványos életerőitől (összehúzódo képesség, ingerlékenység, érzékenység stb.), mint a test általános fizikai erőitől. Úgy tűnik, hogy ez az első és legfontosabb erő a nemzés, a táplálkozás és a reprodukció számára, és én ennek megjelölésére (hogy minden más életerőtől megkülönböztessem) az alakító ösztön [Bildungstrieb] elnevezést javaslom.

Blumenbach úr egy helyen nyomatékosan felhívja az olvasók figyelmét arra, hogy számára az alakító ösztön (ugyanúgy, mint a vonzás, a súly stb.) nem kevesebbre, és nem többre szolgál, mint egy erő megjelölésére, melynek állandó hatását a tapasztalatból jól ismerhetjük, melynek oka azonban számunkra (éppúgy, mint az említett és általánosan elismert természeti erők esetében) *qualitas occulta*, amennyiben minden erőre igaz, amit Ovidius mond: *caussa laret vis est notissima*. Ezeknek az erőknek a felkutatása és meghatározása csak arra irányulhat, hogy a hatásait közelebbről meghatározzuk, és általános törvényekre vezessük vissza. [...] Blumenbach úr aztán további, az egyszerű növényekre és állatokra vonatkozó példákat is felsorol, amelyekből ezt az alakító ösztönt jól fel lehet ismerni, de ezzel most nem foglalkozhatunk részletesebben. Mindezt csak azért fejtettem ki ilyen részletesen, mert ez a természetes vélemény sokszor paradoxnak tűnik, de azért is, mert új fényt vet arra a kérdésre is, amely most előttünk fekszik. Ezen a ponton mind fizikusokkal, mind metafizikusokkal találkozhatunk. Az előbbieket a saját fegyvereikkel (tapasztalatokkal és

megfigyelésekkel), az utóbbiakat viszont a kritika fáklyájával kell felvilágosítani.

Én a fentiekben azt állítottam, hogy a nemzésre vonatkozó kérdés a lehető legszorosabban összefügg a világlélek kérdésével. Ezt most részletesebben is szeretném kifejteni. Egy általában vett (reális) forma kijelöli az objektum sokféleségének egységét. Ha ez az egység egy térben és időben lévő külsődleges viszonyra vonatkozik, akkor külső formáról beszélünk, ha viszont ez az egység lényeges (és oszthatatlan), akkor a belső formáról van szó. Az anyag részeiből álló aggregátum (amely bizonyos elrendezést jelöl) külső formával rendelkezik. Ezzel szemben az organikus testek belső formával rendelkeznek. Mivel azonban a természetnek ezek a belső formái oszthatatlan egységet alkotnak, ezért nem természetes-mechanikus, hanem csak természetfeletti törvények szerint jöhetnek létre és múlhatnak el. Mivel nemcsak fokozatilag, hanem lényegüket tekintve különböznek egymástól, ezért egy forma keletkezése nem magyarázható egy másik, vele heterogén formából. Például az észet nem lehet az életből, az életet pedig a szervezetből kiindulva magyarázni stb. Ezek tehát nem az anyagból, de nem is egymásból jönnek létre (valamiféle természeti törvények alapján); létük alapját vagy önmagukban kell hordozniuk (vagyis szubsztanciáknak kell lenniük), vagy kívülről kell kapniuk. Ebből két egymással szembenálló vélemény adódik. Az arisztotelészi iskola azt állítja, hogy az anyag és a forma teljesen különeműek, az anyagnak nincs semmiféle hatása, és pusztán szenvedően viselkedik, a forma azonban minden hatás alapja. Ez az iskola azonban nem tudta másképp magyarázni a forma kialakulását a testekben, csak úgy, hogy egy általános, minden anyagon kívülálló formát feltételezett, amely a különös testeket különös formákkal ruházta fel. Ezeknek az első formáknak köszönhetően a testek képessé válnak arra, hogy magasabb rangú formákat öltsenek magukra.

A legújabb filozófusok, mindenekelőtt a leibnizi – wolffi iskola elveti egy ilyen anima mundi, mint anyag nélküli forma létezését, és azt feltételezi, hogy a testek formái önmagukban hordozzák a létezésük alapját, és nem természeti törvények szerint keletkeznek és múlnak el; ettől azonban még nem válnak szükségszerű létezőkké. Ez érvényes Leibniz anyagfogalmára, amely pusztán látszat-szubsztanciaként jelenik meg, és a prestabilizált harmónia fogalmára, amely (ha jól értem) az

anyag és a forma egylényegűségét mondja ki (amennyiben a köztük lévő különbség csak a szubjektumra vonatkoztatva jelenik meg), és aminek következtében a világlélek mindennemű helyét elveszíti a világban. A végtelen lény őszerinte semmiképpen sem *anima mundi*, hanem inkább *ens extramundanum*.

Próbáljuk meg most összevetni egymással az egymással szembenálló nézeteket.

(1) Ha Leibniz nézetével azt az ellenvetést szegezzük szembe, hogy a mindennapi tapasztalataink arra utalnak, hogy a formák (a test bizonyos diszpozíciói szerint) kinyilvánítják a saját hatásukat, amelyek hirtelen megszűnnek, de aztán újra hatni kezdenek (mint például a gondolkodás az alvás és a felébredés során), akkor a homályos képzetek és a nem-észlelt hatások elméletéhez kell menekülnünk. De mik ezek, ha nem diszpozíciók és az egyes szervekben hátrahagyott nyomok? Ha ezzel szemben azt feltételezzük, hogy minden lélek egy és ugyanazon forrásból (az általános világlélekből) áramlik ki, akkor könnyen megérthetjük, hogy a világlélek az egyes szervek sajátosságai szerint működik, és később alábbhagyhat a hatása, és még később újra feltámadhat, úgyhogy a megszakítás után következő hatás kapcsolatban maradhat az őt megelőző hatással, mégpedig akkor, ha a lelki hatás megszakítása alatt a neki megfelelő szervi működés folyamatban marad.

(2) Így a gondolkodás és a szemlélet formáinak általánossága (amire minden objektív igazság épül) már bizonyítja egy alapul szolgáló erő létezését; ami pedig az általában vett igazság szükségszerű feltétele, annak magának is igaznak kell lennie.

(3) Így az általános világlélekre vonatkozó nézet, annak a kozmológiában már régóta igaznak tartott kijelentésnek az általánosítása, mely szerint a mozgás mennyisége (Descartes) vagy ereje (Leibniz) a világban mindig állandó marad, és ennek következtében nem megsemmisülésről, hanem csak az erőnek az egyik testről a másakra való átviteléről kell beszélnünk, és ez lenne az igazi lélekvándorlás.

(4) A természeti célokra (*causae finales*) vonatkozó tanítás teljesen összhangban áll ezzel az eszmével. Általánosan elfogadott igazság ugyanis, hogy a mechanikus természeti törvények alapján nem tudunk magyarázatot adni a formák kialakulására. A formákat nem lehet a természet mechanikus törvényei szerint létrehozni; amiből az következik, hogy ezeknek a formáknak és a természet mechanikus törvé-

nyeinek ugyanaz az eredetük, mert egyébként nem tudnánk magyarázatot adni az egybeesésükre. Ezt egy példán keresztül is szeretném megvilágítani. Egy fa egy másik fát nemz, az ismert természeti törvények szerint, vagyis önmagát a faj szerint hozza létre (nemzi), és ezért egyszerre ok és okozat. A pusztai természeti törvények szerint az egyes részek, amelyekből a fa áll, végtelen sokféle módon állíthatók össze, ami viszont a forma törvényei szerint létrejön, az úgy viszonyul a lehetőségek egészéhez, mint egy a végtelenhez. Másodszor a fa önmagát mint individuumot nemzi. Ez a növekedés élesen eltér a mechanikai törvények szerinti nagyság-növekedéstől, amennyiben az anyagot, amellyel önmagát kiegészíti, előzőleg speciális minőséggé dolgozza fel, amit a pusztai természeti mechanizmus nem tud megtenni, és önmagát az anyag közvetítésével tovább alakítja. Ennek az anyagnak a nyersanyaga más természeti dolgokban található; és e nyersanyag szétválasztásában és újra-összeillesztésében olyan mély eredetiség nyilvánul meg, amely még a művészetet is messze túlszárnyalja. Harmadszor a teremtmények egy része önmagát hozza létre, ahogy azt a természet minden ismerője jól tudja. A természetben tehát minden egyszerre eszköz és cél. Ezzel szemben a formák (amelyeket a természet törvényei szerint megkapunk, de nem tudunk létrehozni) pusztai célok, és nem eszközök valami máshoz, vagyis végső célok. És habár (ahogy már említettem) a formák kölcsönösen feltételezik egymást, úgy mégis csupán feltételek egymás számára, de nem egymás eszközei. Az ember vonatkozásában az élet természetesen megelőzi az ésszt, de nem tudja azt létrehozni. Ebből már kiviláglik, hogy egy és ugyanazon erőnek kell lennie, amely a maga hatásában összeköti egymással a célokat és a természeti törvényeket. Ezen a ponton jutunk el a törvényhozó és a végrehajtó hatalom tökéletes összekötésének eszményéhez. Az előbbi az utóbbi nélkül üres (nem tudja kinyilvánítani a maga hatását), az utóbbi viszont az előbbi nélkül vak. (Vagy véletlen vagy fatális szükség-szerűség.)

Az általános természet az emberi természethez hasonlóan a következő három princípiummal rendelkezik: ész, értelem és produktív képzelőerő. Az ész szolgáltatja az eszméket, vagyis a természet céljait, az értelem határozza meg a szabályokat, amelyek alapján elérjük az objektumokra vonatkozó célokat, a produktív képzelőerő pedig a szabályokhoz igazodva létrehozza az objektumokat. Az ember (mint a

természet objektuma esetében) például a saját speciális formája (a megismerőképeség) a cél. Az emberre jellemző mechanizmus a maga formája szerint szabály, a maga anyaga szerint viszont a természetre vonatkozó szabály objektuma.

Mindabból, amit eddig elmondtunk, kiviláglik, hogy 1. a világszellem nem azonosítható Istennel, hanem általa teremtett szubsztancia, amelyben Isten mint *ens perfectissimum*, következésképpen mint *intelligentia pura extramundana* van jelen. (A világlélek ugyan intelligencia, de olyan intelligencia, amely szorosan kapcsolódik a világ szervezett testéhez, következésképpen a hatásában be van korlátozva, és függ a mechanikus természeti törvényektől.) 2. Ez a világlélek a *causa formalis* és minden objektum *végcélja*. 3. Az emberek és az állatok individuális lelkei nem igaziak, hanem pusztán látszólagos szubsztanciák, amennyiben ezek szubsztancialitása és személyessége (a tudat egysége a képzetek sokféleségében) pusztán formális, de nem reális. 4. Az eszmék összekapcsolásának törvénye (*associatio*) nem a lélekre jellemző pszichológiai törvény, hanem a testre jellemző mechanikus törvény, amely azonban a léleknek a testhez való kötődése miatt, véletlenszerűen kapcsolódhat a lélekhez. (Vagyis az úgynevezett testi eszmék törvényéről – az idegi mozgások hátrahagyott nyomairól – van szó, és nem a lélek tulajdonképpen eszméjének – vagyis a képzetek – törvényéről van szó, amelynek segítségével mindazt meg lehet magyarázni, amire a homályos képzetek eszméje magyarázatot ad.) Ha például Locke azzal a mondattal szemben, hogy a lélek folyamatosan gondolkodik, azt hozza fel, hogy az alvás szükségképpen megszakítja a gondolkodást, akkor Leibniz erre azt válaszolja, hogy valójában az alvás nem szakítja meg szükségképpen a gondolkodást, és ezt bizonyítandó rámutat az alvás előtti és az alvás utáni eszmék kapcsolatára. E szerint az elmélet szerint Locke-nak teljesen igaza van, amikor azt mondja, hogy alvás közben nem gondolkodunk, és az álom előtti és az álom utáni eszmék kapcsolatát mégis meg lehet magyarázni, amennyiben az álom alatt az agymozgások mechanikus törvények szerint következnek egymásra (habár nem a szerint az erő szerint, amelyre mint diszpozícióra szükség van a lélek működéséhez) úgy, hogy az alvást megelőző, az ennek során lejátszódó és az erre következő agymozgások alapját, és az ehhez kötődő képzeteket meg tudjuk adni stb. Egyébként ezt a véleményt csak élesebb fénybe szerettem volna állítani, anélkül hogy mellette vagy ellene

elkötelezném magam. Ezt az utóbbit a magam részéről teljesen átengedném a gondolkodó olvasónak.

Az eddigiekben arra törekedtem, hogy felállítsam az általános világlélek hipotézisét, és ész-alapokkal megpróbáljam alátámasztani. A dolog azonban túl jelentős ahhoz, hogy ezzel már elintézettnek tekinthessük; ezért egy kicsit körültekintőbben szeretnék nekiállni a magyarázatnak.

Jól ismert az a lélek lényegére vonatkozó kérdés, amely kiváltotta a Locke és Leibniz közötti vitát. A vita – mint ismeretes – arról szólt, hogy a lélek üres-e, mint egy *tabula rasa*, úgyhogy minden modifikációja az érzékekből és a tapasztalathból származtatható, vagy pedig az alapfogalmak és az alapigazságok mindannyian és megkülönböztetés nélkül a lélek belső meghatározottságai, amelyek csak akkor bukkannak fel, ha a külső objektumok kiváltják őket? Locke (Arisztotelész nyomán) az első, Leibniz pedig (Platón nyomán) a második álláspontot képviseli. Leibniz ebben az esetben pusztán félreértésre gyanakodott,²⁴ ezért azt vetette Locke szemére, hogy nála olyan eszmék is szerepelnek (mint például a formák fogalmai vagy a lélek működésmódja), amelyek nem az érzékekből, hanem a reflexiókból származnak, és ugyanakkor azt hangsúlyozta, hogy ő maga is a velünk született eszméket és igazságokat nem valóságos cselekvéseknek (*des actions*) tekinti, hanem pusztán hajlamoknak (*des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités naturelles*), amelyeket néha észlelhető cselekvések kísérhetnek. Ezt az utóbbit azonban Locke nem tudja elfogadni. Annak bizonyítékául, hogy a lelkünkben vannak homályos képzetek, Leibniz a lelkünk megszerzett készségeit (*les habitudes acquises*) és az emlékezet képzetét (*les provisions*) hozza fel. Ezek létében nem tudunk kételkedni, időnként ugyanis a lelkünkben előtérbe lépnek, és amelyeknek mégis csak nagyon ritkán vagyunk tudatában. Leibniz továbbá sok olyan példát sorol fel, amelyek a homályos képzetek létére utalnak, amelyeknek azonban (a kicsinyiségük, a gyakoriságuk, vagy az egymással való szoros összefonódásuk miatt) általában nem vagyunk tudatában. Ezért van az, mondja ő, hogy egy malom zúgását, vagy egy vízesés zúgását – ha bizonyos időn keresztül megszoktuk – már nem észleljük, nem mintha ezek a

²⁴ *Nouveaux essais sur L'entendement humain.*

hangok már nem hatnának az érzékeinkre, hanem azért, mert miután a megszokás elvette az újdonság vonzerejét, már nem figyelünk rájuk. További bizonyítékként említi a tenger morajló hangját. Ahhoz, hogy ezt a hangot tökéletesen halljuk, minden egyes részének hangját hallanunk kellene, de ezeket az egyes hangokat már nem halljuk a többiekkel való kapcsolatuk nélkül, és ezeket csak homályosan észleljük a maguk összefonódásában. Leibniz továbbá azt mondja, hogy sohasem alszunk olyan mélyen, hogy ne lenne néhány (általában gyenge és homályos) érzetünk, és a legnagyobb zajra sem ébrednénk fel, ha a zaj kezdetét, amely nagyon gyenge, nem érzékelnénk; ugyanúgy, ahogy egy kötelet a legnagyobb erőfeszítéssel sem tudnánk elszakítani, ha ezt megelőzően a legkisebb erőfeszítések nem nyújtották volna meg, amit azonban önmagában még nem lehet észrevenni. Leibniz szerint ezek a homályos képzetek azok, amelyek meghatározzák az individuumot, és amelyek megőrzik a korábbi állapotok nyomait, és ezeket összekötik a jelenlegi állapottal. Sok esetben ezek a nyomok cselekvésre indítanak bennünket (például a jobbra forduláznál vagy balra forduláznál), habár a tudatunkat tekintve teljesen közömbösök. Ezek olyan elégedetlenséget okozhatnak, amelynek nincs látható alapja. Általuk tudjuk elgondolni a testek tulajdonságaira vonatkozó érzeteinknek az azok mozgására való vonatkozását. (Ez Leibniz elmélete szerint azt jelenti, hogy a testek tulajdonságai – mint a színek, a hőmérséklet, a keménység és hasonlók – a mozgások által kiváltott zavaros képzetek.) Egyszóval: a homályos képzetek a lélekre vonatkozó tanításban ugyanolyan jelentősek, mint a részecskék (*les copuscules*) a természetre vonatkozó tanításban, és éppen annyira ésszerűen (arra hivatkozva, hogy nem érzékelhetők) elvetni őket, mint amazokat. Ha valaki erről másként ítél, az csak azt bizonyítja, hogy csak kevésbé ismeri a dolgok felmérhetetlen finomságát, amely mindenütt elárulja a valóságos végtelenséget. Leibniz ezeken az *a posteriori* okokon kívül még egy *a priori* okot is bevezet, amely a szubsztancia fogalmára épül, nevezetesen azt, hogy *a szubsztancia nem lehetséges hatás nélkül*. Ez az ok azonban közelebbi magyarázatra szorul.

A valóságos dologban lévő szubsztanciát pusztán szubjektumként lehet elgondolni, vagyis nem lehet valami más predikátuma; mint ahogy az általában vett szubjektum éppen ez a fogalom egy pusztán lehetséges dologra vonatkoztatva. A szubsztancia ismerve az időben való tartóssága, vagyis az önmagával való egybeesés a legkülönbözőbb

időpontokban. Az idő mármost az érzéki képzeink általában vett formája, amelyet sohasem önmagában ismerünk meg, hanem mindig az érzéki képzetek egymásra vonatkozó sorozataként. Ezért a szubsztanciát, ha mint ilyent meg akarjuk ismerni, szükségképpen akcidensekre (amelyek az időben nem egyszerre állnak fenn, hanem egymásra következnek) kell vonatkoztatnunk. A szubsztancia így mint szubsztancia tartalmazza azoknak az akcidenseknek az alapját, amely nélkül ő maga sem létezhetne. A cselekvés ezért nem jelent mást, mint megadni egy dolog valóságosságának alapját. Ebből következik az is, hogy a szubsztancia az akcidensei nélkül nem létezhet valóságos szubsztanciaként, ezért a szubsztancia léte szükségessé teszi az akcidensek létét, vagy másként kifejezve: egy szubsztancia nem lehetséges anélkül, hogy ne cselekedne, vagyis anélkül, hogy ne hozna létre akcidenseket.

Szeretném azonban azt is megjegyezni, hogy Leibniz és Locke vitája a velünk született fogalmakról és igazságokról egy másik vitára utal, mégpedig a test és a lélek lényegéről és egymáshoz való viszonyáról szóló vitára, amiről azonban ez a két filozófus nem akar további részleteket elárulni. Arisztotelész szerint (akivel Locke ebben a kérdésben egyetért) a test szubsztancia, a lélek azonban pusztán a testnek egyik képessége, következésképpen ennek modifikációja. Platón szerint viszont (akit Leibniz követ) ez éppen fordítva van, vagyis a lélek a tulajdonképpeni szubsztancia, a test viszont csak a lélek létezésének különös módja, vagyis ennek modifikációja. Locke nem akart állást foglalni az előbbieken ecsetelt vélemény kapcsán, hogy így elkerülje a materializmus gyanúját. Ezért a véleményét egy kétely formájában fogalmazta meg: vajon nem az anyagnak kell-e tulajdonítanunk a gondolkodás képességét? Leibniz ugyanígy nem akarta részletesen kifejteni a saját véleményét, mégpedig azért, hogy kitérjen a spinozizmus gyanúja elől. Ezért ő a test és a lélek előre meghatározott harmóniájáról beszél, és ezt a harmóniát a két óráról szóló jól ismert hasonlattal próbálta megvilágítani. Ez a hasonlat ugyan magyarázatot ad valamire, de ez biztosan nem a harmónia lényege, ami alatt (ha nem kiszakítva értelmezzük Leibniz írásainak egyes szöveghelyeit, hanem figyelembe vesszük mindazt, amit erről elmondott, és alaposan elgondolkodunk rajta) nem véletlenszerű és külsődleges, hanem lényeges és belső harmónia, amely nem az önkénytől függ, hanem egy olyan akarattól, melynek alapja az objektumok belső természetében

rejlük. A lélek ugyanis korlátolt képzetalkotó erővel rendelkezik, amely képessége szerint ugyan az egész világra, valósága szerint azonban csak a világ meghatározott részére vonatkozhat. A lélek olyan tükör, amelyben az egész világ le van képezve, ha nem is mindenütt egyformán világosan és érthetően. A homályos és a zavaros képzetek (amelyek a lélek állandó kísérői ebben az életben, és számára mindig jelenvalóak) összefüggő rendszere alkotja azt, amit mi emberi testnek nevezhetünk. Ebből a magyarázatból jól lehet látni, hogy a test és a lélek egy és ugyanaz a szubsztancia a tökéletesség különböző szintjei szerint. Ez az egész univerzumra vonatkozó képesség Leibniz szerint (ahogy az az idézett helyekből világosan kiderül) nem pusztán hajlam vagy valami hasonló, hanem egy cselekvésre irányuló tendencia, vagy nem-észlelhető cselekvés.

Locke szerint tehát (vagy még inkább Arisztotelész szerint) az emberi lélek mint olyan, nem szubsztancia, hanem az organikus (emberi) test pusztán formája,²⁵ vagy az organizáció olyan hajlama, amely egy kívülről jövő erőre válaszol. A hajlam azonban nem lehet szubsztancia, sőt még valóságos akcidenz sem. A már megszerzett erő ugyan a maga eredetét tekintve szubsztancia, és mint élő és gondolkodó szubsztancia lélek, de nem meghatározott emberi lélek, nem egy individuumhoz tartozó lélek. Az individualitás alapja a különös testi felépítésben rejlik, amin keresztül az általános erő hatása különös módon konkretizálódik. Valamely szubsztancia vagy erő lényege a hatásban áll, vagyis mihelyt egy erő megszűnik hatni, létezni is megszűnik. A mindennapi tapasztalatainkból azonban jól tudjuk, hogy a lélek nem hat állandóan, hanem időnként megszakítja a maga hatásait (például az álomban); ebből következően pedig az emberi lélek, mint az individuumhoz tartozó, nem lehet szubsztancia. Leibniz azzal szembeni ellenvetései tehát, hogy a szubsztancia nem lehetséges hatás nélkül, szükségképpen elesnek, mert éppen ez az, amit nem akarunk elismerni, hogy tudniillik az emberi lélek mint olyan, szubsztanciának tekinthető. Leibniz állítása azonban, amely szerint a lélek sohasem szakíthatja meg a maga hatását, amennyiben azt feltételezi, hogy a lélek tudat nélkül is

²⁵ Lásd Bounet a lelkierőkről szóló analitikus kísérletéről készült német fordítás függelékét: *Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles*.

hathat, nemcsak hogy bizonyíthatatlan, hanem önmagában ellentmondásos is. Bizonyíthatatlan, mert (ahogy azt már megmutattam) az, amit ő a homályos képzetek szükségszerű következményének tekint, akár a pusztá mechanizmus következménye is lehetne. De ugyanakkor ellentmondó is, mert a hatásnak csak kétféle módját ismerjük, a testből kiinduló mozgást és a lélekből kiinduló tudatot. (Ez az utóbbi magában foglalja az érzékelést, a képzeteket és a gondolkodást, mint a tudat módozatait.) Ennek következtében az az állítás, hogy a lélek tudat nélkül hat, annyit jelent, hogy a lélek anélkül hat, hogy hatna, ami ellentmondás. Továbbá a megszerzett képességeink és az emlékezetünk elemei (melyeknek tudatában vagyunk) semmiképpen sem bizonyítják, hogy rendelkeznének úgynevezett homályos képzetekkel, amennyiben ezek a testi benyomások által visszahagyott nyomokra, és nem a lélek sötét képzeteire vonatkoznak. A példa az volt, hogy nem érzleljük egy malom vagy egy vízesés zúgását, ha egyszer megszoktuk. De miért? Azért, mert ez a szokás a testi idegeket hajlékonyá tette, és hozzáigazította a benyomásokhoz, úgyhogy már nem képesek kifejtetni azt az ellenállást, amelyre az érzékeléshez szükség lenne. Ezért nem jönnek létre az érzetek, és nem azért, amit Leibniz mond: a benyomások valójában eljutnak hozzánk, de nem jutnak el az érzékeléshez tartozó benyomások. Hasonlóan állunk a Leibniz által felsorolt többi példával is. Nem a homályos képzetek teszik ki az individuum lényegét, hanem azok a különös testi modifikációk, amelyek egy egyedi organikus test sajátjai. Ha azonban Leibniz azt állítja, hogy ezek a homályos képzetek a lelki életben ugyanolyan jelentősek, mint az elemi részecskék a természet tanulmányozásában, akkor én ezzel szemben azt állítom, hogy éppen ezek az elemi részecskék és ezek modifikációi szolgálnak, mind a lélek mind a természettan magyarázatára.

Mindabból, amit elmondtam, kiviláglik, hogy Locke véleménye az emberi lélekről szorosan kapcsolódik az általános világlélek eszméjéhez, és csak egy sajátos módon felépített test különös hajlama képezheti az individualitás alapját. Ezt az elképzelést most szeretném összehasonlítani Leibniznek az előzetesen meghatározott harmóniára vonatkozó gondolataival.

Mint ahogy már megjegyeztem, ez a harmónia két olyan lény azonosságának harmóniája, amelyek csak a tökéletesség szintjeit tekintve különböznek egymástól. Továbbá az ember a maga egészét

tekintve egyetlen képzelőerő, amely az univerzum egészére irányul. A képzet világossága nem más, mint a lélek predikátuma, a homályosság és a zavarosság viszont a test predikátumai. Ez az erő azonban, ha a saját teljessége felől tekintjük, csak mint egyetlen gondolható el a természetben. Mivel az univerzum képzete minden képzetet magában foglal, ezért a képzelőerők különbségei csak a korlátozás fokozataira épülhetnek, vagyis újra azt kell mondanunk, hogy csak egyetlen egységes lélek lehetséges: az egész univerzumra vonatkozó képzelőerő, amely minden testben (az erő korlátozásának különböző módjaiban) közös. Következésképpen a világlélek eszméje a leibnizi rendszerrel is fedésbe hozható.

Azt is el kell azonban mondanunk, hogy habár ez az eszme összhangban van mindkét rendszerrel, mégis mindegyikük szerint másként és másként kell meghatározni: Locke rendszere szerint a világlelket az összes általában vett forma (a természet erői) összességként kell elgondolnunk, Leibniz rendszere szerint viszont a világlélek pusztán az intellektualitást, vagyis a tiszta gondolkodást jelenti, amely bizonyos értelemben minden emberben megtalálható. A lélek Locke szerint korlátozott lény, mint ahogy az őt körülvevő világ, amelyhez tartozik, maga is véges, és nem önmagáért létezik, hanem a világon belül helyezkedik el. Leibniz szerint viszont a lélek az univerzumra vonatkozik, vagyis a lehetséges dolgok összességére, vagyis végtelen, és a világon kívül helyezkedik el, vagyis a természet valóságos objektumain kívül, habár ezek (ha eltekintünk a korlátaiktól) végül fel kell hogy oldódjanak benne. Mivel azonban a végtelen gondolkodó lény természetéből szükségszerűen következik, hogy az objektumainak korlátozottnak kell lenniük (mert egyébként rajta kívül semmik lennének), így Leibniznek jó oka van arra, hogy ezeket az objektumokat szubsztanciáknak, ugyan nem egészen önálló, de mégis önmagukért létező lényeknek tekintse. Ebben különbözik Leibniz rendszere a spinozizmustól.

A generációk rendszere, amelyet Blumenbach úr megpróbált kidolgozni, és a lehető legjobb érvekkel alátámasztani, szintén viszonylag pontosan egybevág a világlélek eszméjével. Mivel az alakító ösztönt nem lehet elgondolni alakító erő nélkül, de az ész szabályai szerint csak egy ilyen erőt tulajdoníthatunk a természetnek, mivel az alakítási módok különbsége, az ennek alapjául szolgáló anyag alapján jól

megmagyarázható. Locke felhívja rá a figyelmet, hogy a dolgok fajtákra és nemekre való felosztása nem a természet műve, hanem az embereké. Leibniz viszont azt állítja, hogy ezek a klasszifikációk nem teljesen önkényesek, hanem az alapjuk szükségképpen a dolgok természetében rejlik, és hogy az állatok és a növények esetében a generáció (a faj) képezi ezt az alapot (ami összhangban van az evolúciós rendszerrel). De ő maga is beismeri, hogy a faj (ahogy ő mondja) csak *une preuve provisionelle*, mivel a fajok nem mindig szilárdak, néha-néha ugyanis olyan utódok is születnek, amelyek egyáltalán nem hasonlítanak a szüleikre, és azt is el kell ismerni, hogy még nem rendelkezünk elég ismerettel azokról a produktumokról, amelyek különféle állatfajok keveredésével jöttek létre. Ezért Leibniz rosszallja, hogy a torzszülötteket megölik, ahelyett hogy felnevelnék és ápolnák őket. Általánosan elterjedt az a nézet, hogy a különböző fajú ősök utódai képtelenek a szaporodásra; Strabo viszont arról számol be, hogy az őszvérek Kappadokiában igen is szaporodnak. Sőt – mondja – Kínából azt írták neki, hogy a szomszédos Tatárországban már önálló őszvér-fajok is kialakultak. A jelek tehát arra utalnak, hogy a különböző fajú ősök utódai is képesek fenntartani a saját fajukat. Ő azt is sejtette, hogy a növények és az állatok analógiája egyszer majd az utóbbi generációira is fényt fog vetni. Az utóbbi időben ezt az analógiát sokkal általánosabbnak találták, mint ahogy azt korábban gondolták, miután felfedezték, hogy a polipok is ugyanúgy szaporíthatók oltással, mint a növények.

Mindezek alapján világos, hogy a világlélek vagy az alakító és a fenntartó erő bizonyos formák szerint hat, de ezek a formák nincsenek olyan pontosan meghatározva, hogy az anyag különböző változásának hatására maguk is átalakulnának és különböző változásoknak lennének alávetve. A kétértelmű generációk (a nemzés a rothadásból és hasonló) az én véleményem szerint nem olyan jelentősek, mint ahogy azt általában állítják. Ehhez a fajtához számítom az infuzóriumokat és a spermatozoidokat, ha az anyagnak ezt az elrendezését nem *causa efficiens*nek, hanem pusztán *causa conditionalis*nek tekintjük. Hogyan lehetne ezt tagadni? Az első emberek és állatok keletkezését (ha nem akarunk valamilyen természetfelettihez menekülni, amivel semmit sem magyaráznánk meg, és csak a tudatlanságunkat árulnánk el, vagy nem

akarunk megkonstruálni egy végtelen sort, amely önmagában ellentmondásos) másként nem tudjuk megmagyarázni.

Véleményem szerint az általános világlélek eszméje ezért nemcsak az ész természetével van összhangban, hanem azt is hiszem, hogy előmozdíthatja a természetre vonatkozó ismereteink kitérítését is, de ezt majd egy következő alkalommal szeretném kifejteni.

Az ízlésről*

Első rész

A legnagyobb elemző a legújabb filozófusok között, Baumgarten, egy helyen a következőket írja: „Én vagyok az, aki elképzelem a dolgok tökéletességeit és tökéletlenségeit, vagyis én alkotok ítéletet, azaz van egy képességem az ítéletalkotásra.”²⁶

Már ezen a helyen szeretném megjegyezni, hogy az ítélőképesség Baumgarten által adott magyarázata véleményem szerint a következőképpen értelmezhető: az ítélőképesség olyan képesség, amely az objektumokat a hozzájuk tartozó fogalmak alá rendeli. Minden olyan objektum tökéletes, amely megfelel a maga fogalmának, amelynek sokfélesége a fogalom egységében összecseng. Következésképpen a dolgok tökéletességének vagy tökéletlenségének elképzelésére vonatkozó képesség olyan képesség, amellyel a különleges tárgyakat általános fogalmak alá rendeljük, vagy nem rendeljük; azaz belátjuk ennek az alárendelésnek a szükségességét vagy lehetőségét. Egy másik helyen ezt írja: „Az ítélőképesség törvénye a következő: amikor egy dolog sokféleségét mint összeillőt, vagy nem-összeillőt ismerjük fel, akkor a tökéletességét vagy a tökéletlenségét ismerjük fel. Az érzéki (vagyis a homályos) ítélésre vonatkozó készség az ízlés a szó legtágabb értelmében.” – E magyarázat szerint az ízlés lényege abban a készségben áll, hogy az objektumokat a tökéletességüket tekintve, vagyis a fogalmakkal összhangban ítéljük meg.

Ez az ítélőképesség minden emberben közös; és az emberek csak a készség tekintetében különbözhetnek egymástól.²⁷

* Megjelent: *Deutsche Monatsschrift*, 1792. Bd. 1. 204—226. + 296—315. o.

²⁶ Baumgarten: *Metaphysik, Erfahrungspsychologie*, 1. fejezet, 9. rész, 451—452. §.

²⁷ A legújabb szerzők közül valaki a következőket írta: „Azt az embert, aki rendelkezik azzal a képességgel, hogy felismerje és feltárja az igazi szépet és csúfat a tárgyokban, és ezt a képességet magas fokon birtokolja, az ízlés emberének nevezzük.” És egy ehhez írott jegyzetben azt írja, hogy az ízlés fogalmának ez a jelentése, amelyet a nyelvhasználat ad a kezünkbe, az ő

benyomásai szerint sokkal jobban megfelel a szép lényegének, mint Hugo Blair magyarázata, aki szerint az ízlés abban a képességben áll, hogy a természeti és a művészi szépség kellemes hatást tud gyakorolni ránk. Ebben az értelemben a szépet csak elszenvednénk stb. — Én azonban azt hiszem, meg tudom mutatni, hogy Hugo Blairnek az ítéletre adott magyarázata jobb ennél. Először is a megítélőképesség, ugyanúgy, mint az általában vett megismerőképesség, oszthatatlan egész, amelynek nincs sem intenzív, sem extenzív nagysága. A szintek megkülönböztetése nem e magában való képesség különböző korlátozásainak következménye, hanem az úgynevezett alacsonyabb rendű megismerőképesség (az érzékek és a képzelőerő) különböző hatásai, amelyek többé-kevésbé az ítéletek számára szolgáltatnak tárgyakat, e tárgyak több vagy kevesebb oldalát mutatják meg stb. Mutassatok meg valakinek egy tárgyat arról az oldaláról, ahogy ti látjátok, mutassatok meg neki minden olyan adatot, amely a megítéléshez szükséges, és amelyet ti ismertek, és figyeljetek arra, hogy nem fogja-e hozzátok hasonlóan megítélni!

Ezért tehát nem-filozofikus (mondjanak a populárfilozófusok, akik számára minden paradox, ami nem csöcselékszerű, amit akarnak) teljes komolysággal azt állítani: Kajus több ésszel, értelemmel és ítélőképességgel rendelkezik, mint Titius. Az előbbi ugyanis föl tud fedezni olyan rejtett ellentmondásokat, amilyeneket az utóbbi nem tud. Nem azért, mert az előbbinek jobb képessége van arra, hogy az azonosság és az ellentmondásosság tétele alapján ítéleteket alkosson, mint az utóbbinak, hanem azért, mert az ítélőerő e tételek alapján a fogalmak és az ítéletek hosszabb sorozatát kínálja, mint az utóbbi, és így van ez minden más képesség esetében is, melynek hatása oszthatatlan egész. Az említett szerző tehát helytelenül fejezi ki magát, amikor ezt írja: „Azt az embert, aki ezt a képességet stb. magas fokon birtokolja, az ízlés emberének nevezzük.” Sokkal jobb lenne, ha ezen a ponton Baumgartent követné és ezt mondaná: csak az nevezhető az ízlés emberének, aki nem az önmagában vett *ítélőképességre* támaszkodik, mivel ez ugyan eredeti *képesség*, de nem az állandó *ismétléseken* keresztül kondicionált *készség*. Az első esetben (ha az ítéléshez megkövetelt adatok a kedély számára rendelkezésre állnak) éppolyan jól ítélünk, mint az utóbbiban; de ez a készség a más megítélési képességek megítéléséhez szükséges tulajdonságokra vonatkozik, amelyekre csak a gyakran megismételt hatásokon keresztül tehetünk szert.

Hugo Blairnek mindenesetre igaza van, amikor képességről beszél, mert nem az *ízlés emberét* (aki az ízléssel magas szinten rendelkezik), hanem az általában vett ízlést, amely mindenképpen a képességben stb. áll, akarja definiálni. De nem úgy a szóban forgó szerző.

A tökéletesség fogalmát háromféle módon határozhatjuk meg: 1. egy céllal való egybeesés, 2. egy szabállyal való egybeesés, 3. egy fogalommal való egybeesés. Az órát akkor nevezhetjük tökéletesnek, ha az alkotórészei olyanok, és úgy illeszkednek össze, hogy ezáltal elérjünk egy bizonyos célt, vagyis az idő mérését. A téglák, amelyek vagy kocka alakban vagy piramis alakban vannak egymásra helyezve, *egy és ugyanazt a szabályt követik* (a téglá vagy letakar egy másikat, vagy két másik felét takarja le), miközben a két egymásra helyezett szint esetében ugyanaz a szabály érvényesül. Az egész rakás kocka vagy a piramis alakzatát tekintve a téglák *egyetlen fogalomban egyesülnek*.

Ha tehát a szépséget az *érzéki tökéletességen* keresztül magyarázzuk, akkor ez még nem jelenti azt (ellentétben azzal, ahogy azt néhány wolffianus gondolta), hogy a tökéletességet egy egyetlen célban való egyesüléssel (ahol a cél nem feltétlenül pusztá eszme) értelmeznénk. Mert *először is így a szépséget könnyen összekeverhetjük a hasznossággal*. Másodsor ez a magyarázat túlzottan szűk, mivel a *harmónia* és a *szimmetria* – amelyek mégiscsak a szépség fő mozzanatai – ebből ki lennének zárva. Ha egy zenei mű hangjai könnyen áttekinthető viszonyban következnek egymásra, vagy ha egy épület egy sorban lévő ablakai egyforma nagyok, és a hosszúságuk nem kétszer akkora, mint

Másodsor ugyanilyen helytelen azt mondani, hogy az *igazi szép*, mintha lenne *hamis szép* is. A szép vagy igazi szép, vagy egyáltalán nem szép. Ha valaki valamit, ami csak közvetlenül kellemes, vagy közvetetten hasznos, szépnek tart, akkor nem a hamis szépet tartja igazinak, hanem a kellemes érzetnek egy másik fajtáját tartja szépnek. Ez a kifejezés egyébként még az *ismeretekre* sem vonatkoztatható, ha nem a formálisnak a reálishoz való viszonyára, hanem az ismeretben való realitásra kívánunk utalni. Egy két szögből álló alakzat nem hamis, hanem egyáltalán nem reális ismeret; mivel nem lehet megkonstruálni. Ha tehát azt mondjuk egy kétszögű alakzatról, hogy hamis fogalom, akkor ennek jelentése a következő: ez a forma, habár önmagában (mivel nem tartalmaz ellentmondást) helyes, az objektumra való vonatkozásban mégis hamis.

Ha valamit nem az ítélet princípiumai alapján ítélünk meg, az még nem hamis ítéletről, hanem az ítélet hiányáról tanúskodik. Annak a Blair úrral szembeni ellenvetésnek, hogy tudniillik az ő magyarázata szerint az ítélet valami pusztán szenvedő, nincs jelentősége, mivel ez a szerző nem az objektív princípiumokról kíván valamit elmondani, hanem a szép pusztá érzéséről beszél, ami valóban valami szenvedő.

a szélességük, akkor ez még nem jelenti egy objektív cél követését. Itt pusztán a szabályban való egybeesésről van szó. A természetben persze a tökéletességnek ezt a három formáját nem tudjuk elválasztani egymástól, mivel a természet minden tárgyában mind a *fogalmat* (a lényegét), mind a *szabályokat* (a természettörvényeket), mind a *célokat* tekintve tökéletes egybeeséssel találkozhatunk. Mivel azonban ezt a tökéletességet nemcsak érzékileg, de egy általában vett véges megismerőképességből kiindulva sem tudjuk megismerni, ezért nem mondhatjuk, hogy a természet minden tárgya szép.

A szép tudományok eddigi meglehetősen zavaros elemzéseiben a tulajdonképpeni *szépséget* nem különböztették meg elég határozottan a *tetszés* más tárgyaitól; ezért azt mondhatjuk, hogy a tökéletesség mindhárom magyarázatát jól fel lehetne használni esztétikában. Az a szépség, amely a *természet utánzására* épül, nem más, mint a sokféleség (az utánzandó dolog) egyetlen fogalomban való egyesítése. Az a szépség, amely a *harmóniára* és a *szimmetriára* épül, egy *szabályban* való egybeesés. Végül pedig az a szépség, amely az *érzetek* és a *szenvedélyek* felkeltésére épül, egy *célra* tekintettel képez egységet. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy sem a *természet utánzása*, sem pedig a *szenvedélyek felkeltése* nem tartoznak hozzá a tulajdonképpeni szépséghez; és ezért a tökéletességet, mint a *szépség alapját* csak egy szabályban való egybeeséssel magyarázhatjuk.²⁸

²⁸ Sulzer a tökéletesség fogalmát túl szűk értelemben használja, nevezetesen az általam megadott utolsó jelentésben: egy tárgy sokféleségének egy célban való egyesülése; ebből jöttek létre a magyarázattal szembenálló nehézségek: „a szépség nem más, mint érzéki tökéletesség”. Egyes filozófusok – mondta ő – azt tanították, hogy a szépség nem más, mint a tökéletesség, mivel nem látjuk be érthetően, hanem csak világosan, de némileg zavarosan érezzük. Van olyan szépség (ahogy azt a következőkben látni fogjuk), amely ilyen jellegű, de nem minden szépség ilyen. Egy dolog tökéletességét nem lehet érthetően felismerni vagy érthetetlenül érezni, ha nem tudjuk biztosan, vagy nem érezzük világosan, hogy tulajdonképpen mi is a dolog. Ez világos a tökéletesség fogalma alapján. Van azonban számtalan dolog, amelyet mi szépnek nevezünk, habár semmiféle fogalmunk sincs a rendeltetésükről, és nem tudjuk, és nem is érezzük, hogy a dolognak tulajdonképpen minek is kellene lennie. De mégis azt lehetne mondani, hogy a szépség nem más, mint a külső forma vagy alakzat

A helyes ízlés szerintem egy olyan reflexión keresztül elsajátított képességben áll, amellyel a tetszés különböző fajtáit – amelyeket nem lehet a szépség fogalma alá rendelni – fel tudjuk ismerni, és meg tudjuk különböztetni a szépségtől.

A finom ízlés abban a képességben áll, hogy fel tudjuk fedezni a legfinomabb különbséget is a szépnek és a nem szépnek tekinthető megformálás között.

Minden ember rendelkezik a szépség megítélésének képességével, ezt csak a nevelés, a szokás és a képzelőerő megtévesztése tudja felborítani. Ezt pedig csak a reflexión keresztül megszerzett képességgel lehet újra helyrebillenteni, és ezután a természetes ízlés akadálytalanul halhat.²⁹

tökéletessége. Ahhoz, hogy a különös alakokat, mint az állatokét és a növényekét a saját tökéletességük alapján meg tudjuk ítélni, rendelkezünk kellene azokkal a különös eszmékkel, hogy milyeneknek kellene lenniük; de azt mégiscsak tudjuk, hogy a sokféle résznek egy jól rendezett egészben kell egyesülnie, és ennyiben rendelkezünk a forma tökéletességének általános fogalmával.

Ha e világbölcsnek a szépség baumgarteni magyarázatával szembeni ellenvetései helytállóak lennének, felmerül a kérdés: hogyan szeretné megoldani ezeket a nehézségeket? Ha a részek ilyen összerendezése egy általában vett egészé anélkül, hogy tudnánk, hogy pontosan milyen ez az egész, elegendő a szépséghez, akkor a természet minden tárgyának egyformán szépnek kellene lennie. Miért van tehát az, hogy a természet néhány tárgya szép, néhány pedig nem? A részek összerendezése tehát egy általában vett egészé, nem elégséges, mert az egész fogalmát nem a részek egybeesése előtt, hanem csak ezeken keresztül gondoljuk el. Egyébként ezt a nehézséget, ha megalapozott lenne, nem lehetne feloldani. Ha azonban Sulzer úr a tökéletesség magyarázatát az általam továbbfejlesztett jelentésében vette volna, akkor ez a nehézség magától elesett volna, mert így a fogalomban vagy a szabályban való egybeesés nem szorul rá a szépségre (mint érzéki tökéletességre). Egy virág szép a levelei szimmetriája miatt, vagyis egy szabályt követő felépítésük miatt anélkül, hogy ennek az egybeesésnek a céljára (amely számunkra teljesen ismeretlen) tekintettel lennénk, és hasonlók.

²⁹ Néhány szerző az ízlésítéletek különbségét a beállítottság-érzéseinek különbségéből vagy a sokféle egyszerre ható lelkierő célszerű arányaiból próbálja levezetni, és ezért a nevelőknek azt tanácsolja, a növendékeik beállítottság-érzésének helyesbítésén fáradozzanak. Nagyszerű, erről van szó.

Csak az a kár, hogy a szerzők nem mondták meg, hogy hogyan álljanak munkának a nevelők, és hogy nem adták meg e beállítottság-érzése igazi mértékét. Egyáltalán ezeknél a szerzőknél feltűnik, hogy a formális általános érvényűséget összecszerelik a *materiálisan pusztán szubjektívvel*. A különbség az utóbbi tekintetében a beállítottság-érzések különbségétől függ, amelyet semmilyen a világban fellelhető eszközzel nem lehet megszüntetni. Minden egyes ember beállítottság-érzése az érzékelésének mércéje, és nem szorul rá arra, hogy ebben valaki mást kövessen. Nem úgy, mint az első tekintetében. A *formális* minden ilyen szubjektum számára *általánosan érvényes*. Hogyan lehet tehát az, hogy ezek a szerzők, akik nem akarnak szkepticusok lenni, és ezért elismerik, hogy mind a megismerés, mind az ízlés rendelkezik objektív és általános érvényű realitással, azt mondják, hogy az, hogy az emberek nem tudnak egyetérteni ezen a két területen, az emberek beállítottság-érzésének (az ehhez szükséges erők alkalmazásának) különbségéből származik, és hogy e megismerési módok közül mindig csak az egyik (de melyik?) lehet a helyes, amelyikhez a többiekhez hozzá kell igazítani? Ez a nagyszerű eszköz ahhoz, hogy egyszer csak minden vitának véget vessünk; és ha az ellenfelünk nem akarja átvenni a véleményünket, és közben (ugyanúgy, mint mi a magunkét) a maga beállítottság-érzésére hivatkozik, akkor a vitát Nikomakhosz válaszával zárhatjuk le: *Vedd az én értelmemet és a dolog a számodra a napnál is világosabb lesz*. De ez azt jelenti, hogy *semmit sem mondunk*, mivel az ellenfelünk is ugyanúgy fel van jogosítva ennek elmondására. Ehhez még hozzá is fűzhetjük: kedves Nikomakhosom, mivel nem tudod általános érvényűvé tenni a megállapításaidat, és mivel a te szemeddel sem láthatok jobban, mint a sajátommal, ezért inkább maradjon mindenki a saját nézeténél, és a csomó feloldatlan marad. Vagy ha Nikomakhosz – ahogy az általában történni szokott – a saját autoritására és a publikum helyeslésére hivatkozik, akkor szétvágjuk a csomót, ahelyett, hogy feloldanánk.

Ami engem illet, nekem az a véleményem, hogy a forma a megismerésünkben *általánosan érvényes*, és ezért azok a tudományok, amelyek magával a formával foglalkoznak (mint a logika és a metafizika), kritikai értelemben nem engedik meg a vitákat. A szkepticizmus nem magukra a formákra vonatkozik, hanem ezek használatára. A viták a filozófiában abból származnak, hogy minden vitakozó fél (egy-egy ismertetőjegyek hozzátételével vagy elhagyásával) egy másik tárgyra gondol. Az ízlés egymásnak ellentmondó ítéletei vagy valamennyien *nem-tiszták*, pusztán szubjektívek, vagy pedig az egyik egy tiszta ízlésítélet, a másik azonban nem az. Az ilyen és ehhez hasonló viták megszüntetésének eszköze azonban nem az, hogy Nikomakhoszhoz hasonlóan feldühödünk, és idegen szemeket akarunk rákényszeríteni másokra, hanem

először is pontosan meg kell határoznunk a vitapontot, és ha így még nem jutunk el az igazság belátásához, akkor az ítéletek szubjektív alapját, a kialakulásuk módját kell kifejteni. A filozófusok tehát (mindezek alapján) ezt az örökös vitakozást pusztán a tehetetlenségüknek és a lustaságuknak köszönhetik.

Az írók a szépségnek ezt a fajtáját, amely egy szabályban való egybeesésre épül, anélkül hogy egy célra vonatkozna, teljesen szem elől tévesztették, mert egyébként nem tették volna a beállítottságot a szépség általános mozzanatává, mivel a beállítottság csak egy célra tekintettel értelmezhető; és így a Sulzerrel szembeni ellenvetéseknek (aki nem használja ezt a fogalmat, mint a szépség viszony-meghatározásának mozzanatát) szintén teljesen el kell esniük. Sulzer a *Theorie der Empfindungen* című könyvében mondja: „Két tárgy szépségének összehasonlításakor az egység és a sokféleség (minden tárgyban jelen lévő) mozzanatainak viszonyát kell szemügyre vennünk. A két mozzanatnak össze kell találkoznia, hogy kitegyék egy dolog szépségét; de a találkozásokor nem ugyanazon a szinten állnak. Számomra úgy tűnik, hogy a sokféleség fontosabb a szépség számára, mint az egység.” Az általam tárgyalt szerző pedig úgy gondolja, hogy ezzel a jelenséggel alátámaszthatja azt a kedvenc ötletét, hogy a beállítottság alkotja a szépség legfontosabb mozzanatát, mivel az ő véleménye szerint a Sulzer által meg nem magyarázott jelenség (hogy a sokféleség fontosabb a szépség számára, mint az egység) ezáltal megmagyarázhatóvá válik.

Én ezzel szemben azt gondolom, hogy Sulzernek igaza van abban, hogy nem veszi be a beállítottság fogalmát a szépség viszony-meghatározásának mozzanatai közé, mert ez a fogalom nem található meg a szépség minden fajtájánál (a sokféleség világosan észlelt egybeesése egy általában vett egységben), hanem ennek csak egy fajtájánál található meg (az egybeesés egy cél egységében). Sulzernek viszont, aki az általában vett szépségről beszél, a viszony meghatározásakor pusztán arra kellett tekintettel lennie, amivel minden szépség esetében találkozhatunk. (Sokféleség, egység.)

A Sulzer által kifejtett jelenség, hogy a sokféleség fontosabb a szépség számára, mint az egység (az én véleményem szerint), a fenti beállítottságra tekintettel a következőképpen magyarázható.

A sokféleségnek egy egységben való összerendezésére vonatkozó szemlélet, a kedélynek pusztán egyetlen műveletét követeli meg: a sokféleség (legyen az sok vagy kevés) megragadását. Ezzel szemben a sokféleség, mint többféle egység egybeesésére vonatkozó szemlélet olyan sok különböző műveletet követel meg, ahány egység van. Ezeknek a műveleteknek a gyors egymásra következése természetesen azt eredményezi, hogy ezek a különböző észlelések egyetlen egységben olvadnak össze; innen származik az élvezet megnövekedett mértéke.

Ha valaki megkérdezné tőlem, hogy hogyan tehet szert a jó ízlésre, akkor nem a jó ízlés pozitív szabályait sorolnám el neki, hanem megfordítva: a tetszés azon fajtáira hívnám fel a figyelmét, amelyek nem tartoznak az ízléshez, de általában mégis oda sorolják őket, például bizonyos divatokra, amelyek a képzelőerő eltorzított irányára épülnek, és egy gótikus, illetlen díszítéseket hajszoló ízlésről tanúskodnak. A jó ízlés majd magától adódik.³⁰

Ahogy a logika haszna sem az ismereteink kiterjesztésében áll, hanem a *tévedések felfedezésében*, ugyanúgy az *esztétikának* sem az ízlés szabályait, hanem annak fajtáit kell megadnia, amit hamisnak tartunk.

Az ízlés princípiuma az önmagában vett objektum formájára vonatkozó érzéki tetszésnek az *indukción* keresztül létrehozott olyan általános érvényű törvénye, amely semmiféle érdekre nincs tekintettel. De ugyanakkor a kedélyünk transzcendentális tulajdonságára épül, aminek köszönhetően csak a sokféleségben való egységen keresztül hozható működésbe. Ez ugyanakkor az igazság és az erény tetszésének princípiuma is, csak hogy ebben az esetben a sokféleségben lévő egység intellektuális, a szépség esetében azonban érzéki. A kritika ennek elgondolhatóvá tételével foglalkozik; de mennyivel marad el a kritika az

Minél több egységgel van azonban dolgunk, annál nehezebbé válik ezek összeolvasztása. Minden újabb egységgel (amihez kapcsolódva a sokféleség egybeesése észlelhető) az élvezet foka a maga egészében emelkedik. E szintek differenciája azonban csökken; ezzel szemben a sokféleségből létrejövő szépség fokozatai mindig e sokféleség szintjei szerint viszonyulnak egymáshoz. E szerint a magyarázat szerint a szépség sulzeri viszony-meghatározása még matematikailag is kiszámítható.

³⁰ A zenei szépség megítéléséhez van szükség a legfinomabb ízlésre, mivel itt a szépség mellett (a melódia és a harmónia stb. szépsége mellett) az egyes hangok önmagukban is kellemes érzetet váltanak ki; mivel a hangok a kedély-mozgások és a szenvedélyek természetes jelei, ezért ezeket létrehozzák és ezáltal élvezetet okoznak. Következésképpen itt a tulajdonképpeni szépet a hozzá kapcsolódó más kellemes érzésektől nehéz elválasztani, és nehéz átadni magunkat az ebből származó tiszta élvezetnek.

Az építőművészettel azonban – úgy tűnik – éppen fordítva állunk. A kellemes érzet, amelyet egy szép épület kivált, egészében (mivel az alapja a puszta forma) kisebb, de éppen ezért a szépségének megítélése a figyelem alacsonyabb szintjét követeli.

ízléstől? Az ítélőképesség, amelyre épül, ugyanazt a zsenialitást feltételezi, mint a szépség maga.³¹ Ahhoz, hogy meg tudjuk ítélni Raffaello vagy Shakespeare műveit, rendelkezniünk kell egy ahhoz hasonló zsenialitással, mint amely ezeket a halhatatlan műveket létrehozta; egyébként ugyanis a kritikus felfedezhetne néhány hibát ezekben a művekben, de sohasem tudná meglátni azokat a tulajdonképpeni szépségeket, amelyeknek a kritika szabályai is alá vannak vetve. A zseni ösztönösen dolgozik, vagyis célszerűen dolgozik, anélkül hogy lenne elképzelése a célokról; és az ő műveit ezen a módon kell megítélni.

A sokféleségben rejlő egység, amelyet a zseni létrehoz, és amelyről az ízlés ítéletet alkot, sem nem *érzéki* (érthetetlen), sem nem (korlátozottan) *intellektuális*, hanem – ha szabad magam így kifejeznem – *túl van az intellektuálison*, olyan *eszme*, amelyhez a zseni egyre inkább közeledik, de sohasem tudja elérni. A görögök és az Itáliában még fellelhető szép *eszmények* tanulmányozásából a művész többet tanulhat, mint a kritika összes szabályából együttvéve.

Minden ember rendelkezik több-kevesebb zsenialitással és ízléssel. Ez a több vagy kevesebb azonban nem az önmagában vett képesség *eredendő korlátozási módjától* függ (amelynek mint oszthatatlan egységek sem intenzív, sem extenzív nagysága nem lehet), hanem a hatásának nagyobb vagy kisebb erejében áll, amitől meg kell különböztetni mindazt, ami nem az ő hatása.

Gondoljunk egy gépre, amelyet valamilyen cél elérésére alkottak meg, például az órát az idő mérésére. Vannak olyan tárgyak, amelyek erre úgy hatnak, hogy az egyes részek lényege, a működésmódjuk, vagy az egymás közötti kapcsolatuk megsérüljön. Más tárgyak viszont olyan hatást fejtenek ki, hogy a részek megsérült lényege, a működésben való összekapcsoltságuk helyreálljon. Tegyük fel azt is, hogy ennek a gépnek van tudata; így az első esetben *fájdalmat*, a másodikban *élvezetet* tud érezni. Képzelnék el továbbá, hogy a fájdalom és az élvezet érzését nem

³¹ Én itt pusztán a teoretikus zseniről beszélek, vagy arról a pusztá képességről, hogy ne az előírt szabályok alapján, de mégis ezekkel összhangban ítéljünk. A művésznek még szüksége van egy gyakorlati zsenire, hogy az objektumot e szabályokkal összhangban tudja *ábrázolni*.

egy primitív állapot szétzúzásának vagy előmozdításának észlelése okozza, hanem egy őt közvetlenül megelőző állapot; így jutunk el egy élő, azaz organikus, érzékeléssel rendelkező lény képzetéhez, amelyre bizonyos tárgyak kellemes, mások kellemetlen hatást gyakorolnak. Amíg a primitív állapot romlatlan, addig a kellemes érzetek mindig az alkalmasság bizonyítékai, a kellemetlen hatások viszont a felbomlasztás előmozdításának bizonyítékai. Ha viszont a primitív állapot már maga is romlott, akkor a kellemes érzetek már nem a fenntartás bizonyítékai, mint ahogy a kellemetlen hatások sem a primitív állapot felbomlasztásának bizonyítékai, hanem mindkettő a meglévő állapotra utal.

A magasabb megismerőerők nincsenek alávetve a kívülről kiváltott változásoknak.

A képzelőerőt viszont a megszokás a maga primitív hatásában vagy támogatja vagy akadályozza.

A jó ízlés ily módon annak megismerésében áll, ami a képzelőerő primitív állapota számára kellemes, és habár sokak számára már most sem kellemes, de mégis azzá kell válnia.

Az ember primitív állapota, amely a filozófus szemében a maga nyers jelentésében agyrém, mégis nagy jelentőséggel rendelkezik, és mint eszmét a gyakorlati filozófia alapjává kell tenni. Az erkölcsstan (etika) a maga alkérdéseivel (törvényhozás, politika stb.), az esztétika, a boldogságról szóló tan stb. erre az eszmére épül, ha azt akarjuk, hogy az előírásai ne pusztán véletlenszerű és szubjektív, hanem szükségszerű és általános érvényű realitással rendelkezzenek. Mindannyian egy és ugyanazon princípiumra épülnek, amelyet azonban nem lehet egyszer és mindenkorra pozitív módon rögzíteni, hanem inkább lépésről lépésre, negatív módon kell meghatározni. Az előbbit pusztán formálisan (egy tudomány szisztematikus egységére vonatkoztatva), az utóbbit azonban reálisan használjuk. Senkinek sem kell elmondanunk, hogy *mi a helyes, mi a jó és mi a szép*; hanem csak azt kell megmutatnunk, hogy amit annak tart, az nem a szabad ítélőképesség terméke, hanem sokkal inkább a megtévesztés eredménye, amely a felfedezés pillanatában szerte is foszlik. Prédikáljátok a pénzsóvárnak ameddig csak akartok, hogy a pénz birtoklására vonatkozó élvezetnek semmiféle alapja sincs, ki fog nevetni benneteket, és ezt fogja mondani: lehet, hogy a pénz pusztá birtoklása nektek semmiféle élvezetet sem okoz, én viszont a saját ízlésemet követem, és nekem élvezetet okoz. Nem fogjátok tudni megingatni a

maga érzékelésében. Ha meg akarjátok neki mutatni, hogy az élvezetnek más fajtái is vannak, amelyeket a pénzzel szemben előnyben kellene részesíteni, akkor ő ezt nem fogja elhinni; nem fogja megengedni, hogy ti helyette válasszatok. Mindaz, amit a megjavításáért tehettek, a következő: megmutatjátok neki, hogy a pénz egyáltalán nem tárgya a primitív élvezetnek, hanem csak a társadalmi állapotban vált mindenféle élvezet elérésének eszközévé; és csak a pénz eszközként való megszo-
kásának hosszú ideje vezetett ahhoz, hogy a képzelőerő végül össze-
cseréli az eszközt a céllal. De természetesen az még némi fáradságha fog kerülni, hogy meggyőzzétek arról, hogy ezt a szokását adja fel egy vele szembenálló szokás kedvéért, és a saját képzelőereje alapján cselekedjen; igen, talán el tudjátok juttatni eddig. Mindebből következően az ismereteinek helyesbítése a megjavulásának *sine qua non*ja.

Nagyjából így kell eljárunk akkor, ha egy ember véleményét vagy ízlését helyesbíteni akarjuk. Rá kell mutatnunk a vélemény *kialakulásának folyamatára*, és aztán magától be fogja látni, hogy ez mennyire van vagy nincs megalapozva a megismerőképeség szükségszerű törvényeiben. Ahogy a *szeptikusok az elméleti filozófiában* sokkal inkább hozzájárultak az ismeretek helyesbítéséhez, mint a *dogmatikusok*, ugyanúgy a *gyakorlati filozófiában* is sokkal inkább hozzájárultak az erkölcsök megjavításához, mint a szigorú moralisták. *Mandeville, Rochefaucault, Helvetius* és a hozzájuk hasonlók rámutattak az *emberi erények hamisságára* (vagyis annak hamisságára, amit általában erénynek tartanak, de a maga kialakulási módja szerint nem az), és ezzel egyúttal kijelölték az igazi erényekhez vezető utat. Ezzel természetesen nem azt akarom mondani, hogy ezeknek a hamis erényeknek ne lenne bizonyos hasznuk, és hogy arra kell törekednünk, hogy kiirtsuk őket; ezt csak az ezzel szembehelyezkedő *lusta filozófia* barátai állítják az ellenfeleikről. Vitathatatlan, hogy a hamis erényeknek van bizonyos hasznuk. De azt, amit a *haszonra tekintettel jónak tekintünk*, még nem az *önmagában vett jó*, amelyet minden haszontól függetlenül a szabad ítélőképességen keresztül ismerünk fel, és az *általánosan érvényes morál* alapjává teszünk. A cselekvések igazi motívumaira vonatkozó pszichológiai ismeretek hiányában, és *önmaguk és mások becsapásával* (amikor a cselekvés motívumait az erényben keresik, miközben annak egészen más alapjai vannak) a morális kuruzslók megpróbálják a fent említett férfiakat rossz színben feltüntetni. De nagyon reméljük, hogy amíg az emberek között

jelen van az igazság iránti szeretet, csak a csőcseléket tudják a maguk oldalára állítani.

Első megközelítésben tehát az ízlést csak *negatív* módon próbáltam magyarázni, mivel csak azután lehet *pozitív* módon megmagyarázni, miután a tárgyát, a szépséget már megmagyaráztuk.

A szépség az értelem, vagyis az objektív-reproduktív képzelőerő és a produktív képzelőerő hatásainak a lehető legtökéletesebb egybeesésére épül, ami a két hatás lehető legnagyobb összegét hozza létre.

Ezt közelebbről is ki kell fejtenem. A képzelőerő az objektumokat a térben és az időben való *koegzisztencia* és *szukcesszió* törvényei szerint reprodukálja. Ha a koegzisztencia és a szukcesszió *változatlanok*, vagyis minden szubjektum esetében, minden időben és minden helyen azonosak, akkor az objektumok törvényeivé válhatnak, és a tudat szükségszerű (objektív) egységének hatását egy adott sokféleségen belül hozzák létre. Ebből jön létre a *természeti szubsztanciák* fogalma, és a különleges *okok* és *okozatok* viszonyára vonatkozó fogalmak. Az emberek minden időben és minden helyen (ameddig a tapasztalataink terjednek) a sárga színnel koegzisztensnek tekintették a nehézséget és a sűrűséget, az olvashatóságot és az aqua regisben való feloldhatóságot stb., ebből jött létre az *arany*, mint szubsztancia vagy mint a tudat szükségszerű egységének fogalma, melyben megtestesül a koegzisztáló jelenségek sokfélesége. Ehhez hasonlóan az emberek minden időben és minden helyen azt figyelték meg, hogy a tűz jelenlétében a viasz elolvad; ebből adódott a tapasztalati kijelentés: *a tűz felolvasztja a viaszt*, a tűz a viasz felolvadásának oka. Ha az első esetben egy vagy több ilyen jelenséget észlelünk, akkor a képzelőerő (az asszociáció ismert törvénye alapján) előhívja mindazt, amit az adott jelenséggel vagy jelenségekkel koegzisztálóként észleltünk. A második esetben viszont, amikor a tüzet észleljük, a képzelőerő felidézi a viasz elolvadását is. Az, hogy ez nem mindig meghatározott módon következik be, arra vezethető vissza, hogy például az első esetben a sárga szín megjelenése nemcsak az arany súlyosságát idézi fel, hanem a *viasz* keménységét és hasonlókat. Ugyanígy a tüzet a második esetben nemcsak a viasz olvadásának okaként, hanem a meleg érzékelésének okaként is észleljük. A koegzisztencia és a szukcesszió alapján észlelt tárgyak ezért nem tudják mindig *egy meghatározott módon* reprodukálni egymást, mert a képzelőerő nem tud egyszerre több asszociációt követni, hanem szükségképpen az

erősebb asszociációt (amely a legtöbbször ismétlődik, vagy pedig a leginkább megfelel a szubjektum tulajdonságainak stb.) juttatja uralomra, és a többieket háttérbe szorítja. Ha viszont a képzelőerő asszociált tárgyai egyidejűleg jelen vannak, akkor a viszonyaiknak is a priori jelenvalóknak kell lenniük, mivel a tárgyak jelenvalósága (normális állapotban) erősebben hat, mint a reprodukciós képesség; és ez határozza meg az egymáshoz való viszonyukat. Ha a tűzre tekintünk, akkor megtörténhet, hogy a tűz nem juttatja eszünkbe a viaszt és annak elolvadását, hanem inkább a testre gyakorolt melegítő hatását stb. Ha viszont a viasz a tűzzel együtt jelenik meg, akkor mindjárt eszünkbe fog jutni, hogy a tűz felolvasztja a viaszt (egy bizonyos távolságban), amit teljes biztonsággal várhatunk. Ezek a reprodukatív képzelőerő törvényei.

A *produktív* képzelőerő nem más, mint az ismert *költői képesség*, melynek lényege abban áll, hogy az észlelt tárgyakat nem a koegzisztenciájuk és a szukcessziójuk rendjében és összekötésében, hanem egy olyan rendben és összekötésben mutatjuk be, amely a leginkább alkalmas a képzelőerő szabad tevékenységének előmozdítására. A képzelőerőnek ez a két hatása (az objektumban) szemben áll egymással, mivel kölcsönösen megszüntetik egymás hatását. Abban azonban megegyezhetünk, hogy a *szépséghez* mindkettő egyidejűleg hozzátartozik. Egy olyan szobor, amely a felépítés mellett az ember természetes színét is a lehető legtökéletesebben visszaadja, teljesen megszűnik a szépművészetek tárgya lenni, mert a nézőnek az a benyomása, hogy a bemutatott embert *magát*, és nem egy *leképezést* lát. A pusztá *reprodukciónak* tehát nem lehet elégséges a *szépséghez*. A másik oldalon áll a horatiusi szörny; Horatius egy szép asszonyi fejet egy ló nyakára ültet, és mindenféle színes tollakkal díszíti, és végül még egy halfarokkal is ellátja — ez a tárgy sem szép. Miért? Azért, mert itt pusztán a produktív képzelőerőt észleljük, és a reprodukatív képzelőerő (melynek alkalmazkodnia kell a természeti rendhez és annak kapcsolódásaihoz) egyáltalán nincs jelen. De mivel a képzelőerőnek ez a két hatása az objektumban szükségképpen egymást csorbítja, ezért a képzelőerő (amely, mint minden erő, a hatásra törekszik) e hatásnak csak olyan arányaiban lelheti örömét, amely a két hatás összegének maximumát képviseli. A szárnyas ló, ha a ló szárnyai nem *természetesen nőttek*, hanem csak úgy *ragasztották* fel őket, nem lehet szép tárgy, mert benne csak a *produktív* és nem a *reproduktív* képzelőerő érvényesül. Ha viszont a szárnyakat

úgy képzeljük el, mint amelyeket a ló növesztett, vagyis az izmok helyzetét és alakját lépésről lépésre úgy alakítjuk át, ahogy az a szárnyak természetes kialakításához szükséges, akkor azt állítom, hogy egy ilyen szárnyas ló tökéletesen szép tárgy lehet. Ebben az esetben még Horatius szörnye is (feltéve, hogy a lassú változás és a fokozatos összeolvadás tökéletesen ábrázolható) inkább *csodálatot*, mint *nevetést* fog kiváltani; mivel a képzelőerő egymással szembeállított hatásai a szépségben megkövetelt hatásban egyesülnek egymással. Miért van annyi örömünk Ovidius *Átváltozásai*ban? Mert Ovidius nem pusztán *költő* (aki olyan jelenségeket köt egymáshoz, amelyek a természetben nem kötődnek össze), hanem olyan költő, aki a *természeti törvényekre* támaszkodik. Nem egyszerűen azt mondja, hogy a szép Daphne *babérfává* változott át, hanem ezt az átváltozást az *állandóság törvénye* alapján mutatja be:

*„Így csak alig szólt esdve, merev lett máris a teste,
zsenge leánykebelét tüstént friss kéreg övezte.
Fürtjei lombokká, fordult két karja faággá;
s lába, imént oly gyors, végződik lomha gyökérben;
arcát lomb fedi már, egyedül szép fénye a régi.
S Phoebus ezért is lángol még: rányomja a jobbját,
arra a törzsre, s a kéreg alatt dobogó szívet érez.
Ágakat úgy ölel át, mint karral kart, ha ölelnek,
Megcsókolja a fát, de a csóktól hajlik ez arrébb.”³²*

Második rész

A kompozíciók ugyan a *természet* objektumai, de mégis *természeti törvények* alapján alkották meg őket, mint például Ovidius *Átváltozások* című művét; a festő nehezebben tud létrehozni ilyen kompozíciókat, mint a költő. Az előbbi a különböző objektumok részeit *egyetlen képben* egyesíti, az utóbbi viszont a különböző képeket *szukcesszív* módon *egyetlen szubjektumhoz* rendeli hozzá. A *költő* például elmeséli nekünk,

³² Ovidius: *Átváltozások*, I. 548–556. Európa Könyvkiadó, 1982. (Fordította: Devечseri Gábor.)

hogy Daphne kezdetben szép lány volt, és aztán fokozatosan alakult át babérfává. Az átváltozás különböző szintjein a szubjektum (az emberi alak) mindig ugyanaz marad, aminek következtében mindvégig az átváltozó Daphnét látjuk magunk előtt, és nem valamilyen másik tárgyat. A *horatiusi festő* ezzel szemben egy ember fejét, egy ló nyakát és egy hal farkát *egyetlen képben* egyesít. Nem *elmondani*, hanem *felismertetni* szeretné velünk, hogy miféle egésznek a részei ezek. De hogyan kell ennek nekilátni? A részeket a tökéletes természeti kifejelettségükben egymással összekötve kell bemutatnia? *Risum tenentis amici*? A kialakulást fokozatosan az összekötés szerint változtassa meg? Már mindjárt kezdetben az emberi fejet egy kicsit távolítsa el a természetes emberi fejtől, és közelítse egy ló fejéhez, és ezt a különbséget és hasonlóságot lépésről lépésre növelje, egészen addig, amíg eléri ennek maximumát, és rá tudja illeszteni egy ló nyakára; sőt ezt az emberi fejet (tekintettel a halfarokra) egyre inkább halszerűvé kellene tennie, és akkor természetesen semmi nevetséges sem lenne benne, mert végül nem fogjuk tudni, hogy mit ábrázolnak a részek, és mit az egész. A művész ebben az esetben nem tudja megvalósítani egyszerre és tökéletesen a *természet utánzását* (az objektum tekintetében) és a *természet törvényeinek követését*. Mindegyikből fel kell áldoznia valamit a másik kedvéért, miközben nagyon nehéz mértéket tartania.

Ha a művészet objektumai nem találhatók meg a *természetben*, de a művész mégis a *természet törvényei* szerint hozza létre és ábrázolja őket, akkor a *csodálatosság* tárgyai. Ha megfordítva a művészet objektumai a *természet tárgyaihoz* igazodnak, a keletkezés módjuk bemutatása azonban nem követi a *természet törvényeit*, akkor a *kalandosság* tárgyai. Ovidius *Átváltozásai* az első csoportba, a *groteszk festészet* pedig a második csoportba tartozik.

Ha az emberi és állati alakokat virágokkal és lombokkal díszítjük fel, akkor az állati- és a növényvilág összefonódását mutatjuk be; az emberek és az állatok a növények rügyeiből nőnek ki stb. stb. Az előbbi esetben az *egység*, ha nem is a természetihez hasonló tárgyak létrehozásában, megtalálható, az utóbbi esetben azonban nem.

Én azt hiszem, hogy *Daedalus* és fia, *Icarus* története a jó és a rossz költő allegorikus bemutatásának tekinthető. *Daedalus*, a művészileg tapasztalt költő, már nem tudta elviselni *Minos* törvényeit (a reprodukív képzelőerő törvényeit). „*Minos* elzárta a földet / és el a tengert

[úgyhogy a reprodukzív képzelőerőnek az érzéki szemlélet rendjéhez és képzelőerejéhez kell igazodnia], szól, de az ég csak nyitva [a produktív képzelőerő vagy a költői képességem nincs alávetve ennek a törvénynek]; gyerünk hát: mindenén úr lehet ő, de a tágas lég nem övé még.³³ Ezért olyan eszközökre gondolt, amelyekkel a maga képzelőerejét a költői képesség jelenségek nélküli régiójában szabad tevékenységre tudná bírni. Ebből a célból szárnyakat adott a képzelőerejének, aminek köszönhetően fel tudott emelkedni ezekben a régiókba. De mivel tudta, hogy a szabad képzelőerő sem teljesen törvény nélküli, ezért a bátorságát nagyon óvatosan kezelte. A fia *Icarus* azonban, mint fiatal költő, mint zseni, úgy gondolta, hogy a maga költői képessége semmiféle törvénynek sincs alávetve, és ezért az apja intése ellenére túl magasra emelkedett, és így olyan nehézségekbe ütközött, amelyeknek az ítélőképesség fényében szükségképpen el kellene tűnniük.

Itt nem állhatom meg, hogy egy olyan megjegyzést tegyek, amely Németország egyik legélesebb elméjű és legfinomabb műbírálójára, vagyis Lessingre vonatkozik. Mindjárt a kitűnő *Laokoón*jának elején Winckelmannra hivatkozik; az antikvitásnak ez a kitűnő ismerője a görög festészet és szobrászat mesterműveinek általános és kitüntető sajátosságát a *nemes egyszerűségben és a csendes nagyságban* látja, mind a beállítás, mind a kifejezés tekintetében. „Ahogy a tenger mélye – mondja – mindig nyugodt marad, bárhogy tombol is a felszín, éppúgy a görögök figuráiban a kifejezés minden szenvedélyesség mellett nagyszerű és higgadt lelket mutat. Ez a lélek rajzolódik ki Laokoón arcán, és nem csupán az arcán, a leghevesebb szenvedés mellett is. A fájdalom, mely a test minden izmában és inában megmutatkozik, s amelyet teljesen egymagában a fájdalmasan behúzott alsótesten, anélkül hogy az arcra és más részekre tekintenénk, csaknem mi magunk is érezni vélünk, ez a fájdalom – mondom – mégis minden tombolás nélkül nyilvánul meg az arcbán és az egész testtartásban. Nem csap olyan borzasztó lármát, ahogy a Vergilius megénekelte Laokoón. A száj nyílása nem engedi meg, inkább valami félénk és elfogódott sóhajtás, ahogy ezt Sadoletto írja le. A test fájdalma és a lélek nagysága a figura egész felépítésén egyenlő erővel van elosztva és mintegy egyensúlyba

³³ I. m. VII., 185–187. i. k. 216. o. (A fordító.)

hozva. Laokoón szenved, de úgy szenved, miként Szophoklész Philoktétésze: nyomorúsága lelkünkig hatol, de azt kívánnánk, hogy úgy tudjuk elviselni a nyomorúságot, ahogy ez a nagy ember.”³⁴

„Egy ilyen nagy lelket kifejezni sokkal több, mint a szép természetet leképezni; a művésznek saját magában kellett éreznie azt a szellemi erőt, amelyet márványba vésett. Görögországban nem Metrodórosz az egyetlen, aki művész és bölcselő volt egy személyben. A bölcsesség kezét nyújtott a művészetnek, s ennek alakjaiba a közönségesnél különbb lelket lehelt.”³⁵

Lessing elismeri az e megjegyzés alapjául szolgáló tényt: Laokoón arcán a szenvedély nem mutatkozik meg olyan dühvel, amit pedig ennek hevedése folytán várhatnánk. És az is vitathatatlan – teszi hozzá –, hogy éppen ebben, aminek kapcsán egy félig művelt ember azt vethetné a művész szemére, hogy a természetnek maradt alávetve, hogy nem sikerült elérnie a fájdalom igazi pátoszáét; tehát éppen ebben – mondja – tör a napfényre a művész igazi bölcsessége. Csakhogy a megalapozás tekintetében, amellyel Winckelmann ezt a bölcsességet (a morális tökéletességet) ellátja, a konkrét szabályból levezetett általánosság tekintetében (hogy a szépművészetek között van egy, amelynek a feladata a morális tökéletesség elterjesztése) meg merem kockáztatni, hogy más véleményt alakítsak ki.

Ezek után Winckelmann azt próbálja megmutatni, hogy a sírás a testi fájdalom természetes kifejeződése, és hogy az érzetek kifejezése nagyon is összeegyeztethető a sztoikus erénnyel, következésképpen a sztoikus erény kifejezése nem szolgálhat alapként arra, hogy a művésznek a testi fájdalom kifejezését mérsékelnie kellett volna. Ennek igazi alapja az, hogy a heves fájdalom tökéletes kifejezése (ahogy az most fennáll), az arc csúf eltorzítása és az egész test erőszakos hajlítása a kép egészének eltorzításához vezet, ami viszont ellentmond a görög művészet szabályának, a *szép természet utánzásának*. Ezzel szemben a költő *Vergilius* jóval nagyobb szabadsággal rendelkezik, ő az egészet

³⁴ Johann Joachim Winckelmann: Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban. In uő.: *Művészeti íráások*, Helikon Kiadó, 1978. 30–31. o. (Fordította: Tímár Árpád.) (A fordító.)

³⁵ I. m. 31. o. (A fordító.)

szukcesszív módon, de nem mint egyetlen pillanatban ábrázolandó képet mutatja be stb.³⁶

Be kell vallanom, hogy a képzőművészek és a költői művészek különbségére vonatkozó megjegyzés, ha pusztán a testi szépségre vagyunk tekintettel, teljességgel helyes. Csak abban merészelek eltérni e nagy műbírálótól, hogy az én véleményem szerint a sztoikus erény összeegyeztethető az érzetek és a szenvedélyek tökéletes kifejezésével, és a művésznek nemcsak az emberek uralkodó ízlését kell követnie, és az embereket nemcsak be kell mutatnia, *olyannak, amilyenek*, hanem az ízlés megjavítására is törekednie kell, és úgy kell bemutatnia az embereket, *amilyeneknek lenniük kell*. Azt azonban, hogy Homérosz és Vergilius nem tartották be ezt a szabályt, azt az ő, vagy a koruk valódi hibájaként kell felrónunk; ebből következően Lessing megjegyzései semmit sem bizonyítanak Winckelmann-nal szemben. Egyenként szeretnék végigmenni Lessing érvein, és ezekhez szeretném hozzáfűzni a saját megjegyzéseimet.

³⁶ Vergilius leírása a következőképpen hangzik: „Most más, még szörnyűbb látvány reszketteti elménk, / hogy feltárul, mit sem sejtve riasztja a keblet. / Láocoon, Neptunus papja, az erre kisorsolt / épp bikaáldozatával megszentelte az oltárt, / s ím Tenedos szigetétől mélységnek sima tükrén / (mondani borzasztó) két nagy kígyó tekerődzik, / és ráfekszik a vízre, de úgy, hogy elérje a partot, / mellük a hullámok közt és tarajuk kimagaslik / vérszínű fejjel, míg más részen hátul a tengert / szinte hasítják és közben felduzzad a hátuk, / lajtékot vet a sós víz, már itt vannak a földön / tűztől égő és vérben forgó szemeikkel, / míg sziszegő nyelvük vibrál, nyaldossa a szájuk. / Holtra ijedve mi szertefutunk. Ők harci menetben / Láocoonot keresik, de előbb még két fia testét / körbecsavarják mindketten csúszó öleléssel, / és a szerencsétlen kis tagjaikat leharapják. / Ő rohan is megmenteni őket dárdaszegezve, megtámadják, megkötözik kétszer csavarodva, / majd derekát ölelik, s a nyakát is, pikkelyeiktől / rücskös a hátuk is, és nyakuk is, fejük is kimagaslik. / Ő egyszerre igyekszik tépni a szörnyű csomókat, / ám papi dísze a kígyóméregtől feketéllik. / Borzasztóan üvöltöz, a hangja a csillagokig hat, / mint sebesült bika bög oltártól elmenekülve, / hogyha nyakát már érte a bárd, de le mégsem ütötte.” Vergilius: *Aeneis*, 199–224. sor. Fordította: Kartal Zsuzsa. Kozmosz Könyvek 1987. 39–40. o. (A fordító.)

„A kiáltozás a testi fájdalom természetes kifejezése.”³⁷ (Igen! De azt is be kell vallani, hogy az ész, amely célok szerint cselekszik, mérsékelni tudja ezt a haszontalan kiáltozást. A kiáltozás persze *természetes, de alacsonyrendűen természetes.*)

„Homérosz sebesült harcosai nemritkán ordítva zuhannak a földre. A felhasított kezű Vénusz hangosan kiált [...], és maga Mars is oly iszonyút ordít, amikor Diomédész lándzsája éri, mintha tízezer dühödt harcos egyszerre kiáltana, úgyhogy elszörnyed mind a két sereg.”³⁸ (Kiáltoznak, ahogy akarnak, Homérosz abban a korai korban, amelyben élt, még nem ismerhette a szoikus erény fogalmát, amely a lélek megrázkódtathatatlanságát hirdette minden testi szenvedés ellenében; az ő műveiben ennek még nem találjuk a nyomát; az ő hősei a leghevesebb szenvedélyekkel rendelkeznek, a nagyságuk e szenvedélyek szokatlan erejében és hevességében, valamint a testi bátorságukban áll. Agamemnon Akhilleusztól jogtalanul elveszi annak lányát; Akhilleusz pedig úgy duzzog emiatt, mint egy gyermek, akitől elvették a játékát, elmegy a táborhelytől és emészti magát, amíg nem jön a mama, aki megvigasztalja.)

És mégis ők az *Iliász* főszereplői. De a görög istenek sem sokkal különbek a görög hősoknél. A görögök az emberi gondolkodásmódnak megfelelően az isteneiket a saját képükre alkották meg; és csak az éleslátó *történetíró* tudott ennek értelmes fordulatot adni: *az Isten az embert saját képmására teremtette.*³⁹ Ez azonban semmit sem von le a költők atyjának érdeméből. Mint nagy költőnek nem volt szüksége a legvilágosabb fogalmakra és a legelterjedtebb ismeretekre; elég volt, hogy ismereteinek készletéből a legjobb kompozíciókat tudta megalkotni.

„S ámbár Homérosz máskülönben messze az emberi természet fölé emeli hőseit, mégis mindig hívek maradnak e természethez, ha fájdalmat éreznek, vagy sérelmek érik őket, s ha mindezt kifejezik

³⁷ Gotthold Aphraim Lessing: Laokoón. In uő.: *Válogatott esztétikai írásai*, Gondolat Kiadó, 1982. 197. o. (Fordította: Vajda György Mihály.)

³⁸ I. m. 197. o. (Homérosz: *Iliász*, V. 343. és 859. sor.) (A fordító.)

³⁹ „Isten újra szólt: Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá.” *Genézis* 1, 26. Fordította: Gál Ferenc. (A fordító.)

kiáltozva, szitkozódva vagy könnyeket ontva. Tetteiket nézve magasabb rendű teremtmények; érzéseik szerint igazi emberek.”⁴⁰ (Ily módon szörnyetegek; a tetteknek ugyanis egybe kell esniük az érzetekkel.)

Így Lessing a görögöket megkülönbözteti egyrészt a finomabb európaiaktól, akiknél az udvariasság és a tisztesség megtiltja a kiáltozást és a könnyeket, és másrészt a barbároktól, akik minden fájdalmat elfojtanak stb. „Nem így – mondja – a görögök! Ők éreztek és féltek, kifejezték fájdalmukat és bánatukat, nem szégyenkeztek semmilyen emberi gyöngeség miatt – de a becsület útjáról, kötelességük teljesítésétől ez sem tarthatta vissza őket. Ami a barbárnál vadságból és keménységből eredt, elvek következménye volt önük.”⁴¹ (Nem tudom megérteni, hogyan lehetne az ész alaptételei szerint gondolkodni, és ugyanakkor átadni magunkat az érzeteknek és a szenvedélyeknek. A sztoikus erényt nem lehet pusztán elhatározáson keresztül – az ész alaptörvényeinek követésével – megszerezni; hanem csak *hosszú gyakorlatozáson*, bizonyos *készségek elsajátításán* keresztül. Az alaptételeknek érzetekbe kell átmenniük, és az utóbbiakat az előbbieknél kell kordában tartaniuk; mert egyébként az ilyen emberek olyan pegazushoz válnak hasonlatossá, akinek szárnyai úgy vannak *ráragasztva* a ló testére, ahelyett hogy belőle *nőnének* ki.)

„A bölcs görögök sokkal szűkebb határokat szabtak [a művészetnek], csupán a szép testek utánzására korlátozták.”⁴² Én azt gondolom, hogy az újabbak ebben nem tévednek olyan nagyot; a művészetnek mint olyannak minden tárgyra ki kell terjednie; ugyan fel lehet használni jó célok elérésére, és foglalkozhat ezzel összhangban álló tárgyakkal; de nem korlátozódhat kizárólag erre.

„Továbbá – mondja – mivel ezt az egyetlen pillanatot a művészet minden időkre változhatatlanul örökíti meg, nem szabad semmi olyant kifejeznie, amit csak átmenetinek lehet elképzelni. Minden olyan jelenség, amely fogalmaink szerint a lényegéhez tartozik, hogy hirtelen támad és hirtelen tűnik el, hogy csak egyetlen pillanatra lehet az, ami – minden ilyen jelenség, akár kellemes, akár rémítő, a művészet időbeli

⁴⁰ Gotthold Ephraim Lessing: Laokoón, i. k. 198. o. (A fordító.)

⁴¹ Uo. (A fordító.)

⁴² I. m. 200. o. (A fordító.)

meghosszabbító hatására oly természetellenessé válik, hogy valahányszor újra megpillantjuk, az általa keltett hatás mind gyöngébb lesz, s végül undorodunk és borzadunk az egész tárgytól.”⁴³

„*La Mettrie*, aki második *Démokritész*ként festette le és karcoltatta ércebe magát, ha megnézzük, csak első néhány alkalommal nevet. Ha többször nézzük, *filozófusból eszelőssé* változik [...]”⁴⁴ Én azt gondolom, hogy ennek oka nem abban áll, hogy a nevetés állapota átmeneti, mivel nem lehet állandóan nevetni, hanem abban, hogy nem látjuk be a nevetés okát; mi azt tekintjük eszelősnek, aki minden ok nélkül nevet. Ha *La Mettrie* elővigyázatosságból maga mellett más embereket is megfestettetett volna, akik a jelenlétében nevetséges tartást vesznek fel, akkor nyugodtan nevetethetne, és mi is vele együtt nevetnénk. Ő azonban túlzottan ráhagyatkozott a maga láthatatlan filozófiájára; a kép nézőjének ebből kell rájönnie a nevetés okára.

A *Laokoón* esetében azonban egészen más a helyzet: itt a szemeink előtt látjuk azt, ami őt körülveszi, a legszörnyűbb módon kínozó kígyókat; neki, ha pusztán az érzetek kifejezését tekintjük, úgy kellene kiáltoznia, ahogy ebből az okból az érzetek szintjére következtetni tudjunk. Mintha a művész a negatívát – az érzetek lefokozását – nem egy magasabb esztétikai tulajdonság ismérveként akarná felhasználni.

Ahogy a szépség eme magyarázata számára a szépség létrehozásához és megítéléséhez nélkülözhetetlen az általános és a törvényszerű reprodukív képzelőerő, úgy – megfordítva – semmi sincs, ami annyira szemben állna a szépséggel, mint a *különös, véletlenszerű* reprodukív képzelőerő. Ez is lehet a forrása a különböző fajtájú élvezeteknek (amelyek nem közvetlenül az objektumokból vagy a kellemes érzetektől adódnak), de sohasem lehet a tulajdonképpeni szépség forrása; a szépséget gondosan meg kell különböztetni a kellemes érzetektől, mivel nem az objektumok közvetlen hatása, a közvetlen tetszéstől vagy a hasznosságtól, mivel nem az eszköz és a cél viszonyai határozzák meg, és a pusztán szubjektív, a különös asszociációkra épülő tetszéstől, mivel mindig az általános törvények szerinti ítélőképesség alapján kell megítelnünk. Az ízlés elméletében a legna-

⁴³ I. m. 206. o. (A fordító.)

⁴⁴ Uo. (A fordítást módosítottam.) (A fordító.)

gyobb zavart az okozza, ha a tulajdonképpeni szépséget összecseréljük a tetszés más tárgyaival. A wolffianusok szerint a szépség érzéki tökéletesség, és ez azt jelenti, hogy nem különböztetik meg elég élesen a szépséget a hasznosságtól. Egyesek a szépséget pusztán szubjektívnek tekintik (és nem az általános törvények szerint működő ítélőképesség termékének), a közvetlen objektumnak a szubjektumra kifejtett hatásának; és így a szépséget összecserélik a kellemes érzetekkel. Mások viszont úgy gondolják, hogy a szépség az objektumnak a szubjektumra kifejtett közvetett hatása, és így a különös véletlenszerű asszociációs módok által meghatározott produktív képzelőerővel cserélik össze. Az utóbbiak közé sorolnék egy újabb, éles elméjű angol szerzőt, Alison urat, aki az ízlés tanáról írt egy dolgozatot. Én most az ő véleményét az ízlés sajátosságairól és alaptételeiről egy *a szép tudományok és művészetek* új könyvtárában megjelent kivonat alapján fogom ismertetni, a saját megjegyzéseimről kísérve.

Ez a szerző a legtöbb honfitársának szokásával ellentétben egy szokatlan jelenséget nem egy már ismert jelenségből próbálja levezetni, hanem a lusta filozófia módjára egy új erőt tételez fel, és azt próbálja megmutatni, hogy a szépre vonatkozó érzés nem az ítélőképesség terméke, hanem az asszociációk törvényét követő érzet. „Ha a lélek – mondja ő – egy fenséges vagy szép tárggyal szembesül, akkor mindenki azt érzi, hogy a lelkében feltámad egy eszmesor, amely összhangban áll a külső objektum jellegével. Egy szép tavaszi nap, egy vihar stb. láttán önmaguktól is létrejön a kellemes vagy ünnepélyes eszmék sorozata; ezek a szívünket olyan készletekkel töltik fel, amelyek túl erősek ahhoz, hogy egyedül a mindenkor előttünk lévő tárgyak hozhatnák létre őket. Az élvezetünk annál inkább növekszik, minél kevésbé vagyunk képesek arra, hogy ezekben az eszmékben, amelyek ilyen gyorsasággal rohantak keresztül a képzeletünkön, egymásra-következést és összefüggést fedezzünk fel.”

A szerző itt a szépre vonatkozó érzést (melynek van egy objektív alapja) úgy tűnik összecseréli egy megtévesztéssel, melyen keresztül a tárgynak a kellemes érzetek magasabb fokát tulajdonítjuk, mint amilyen a valójában rendelkezik. Azok a kellemes érzetek, amelyek egyszerre hatnak a kedélyre, és amelyek közül egyet sem lehet megkülönböztetni az összes többitől, mindig egy tiszteletre méltó egyetlen objektumra vonatkoznak (amelyre egyúttal a legtöbb figyelem

is esik). Valamely objektum különböző tulajdonságainak eredményeként előálló kellemes érzetek összességét mindig e tulajdonságok egyikére kell vonatkoztatni. Ezek a tulajdonságok azonban általában egy a kellemes érzeteket szem előtt tartó megtévesztés eredményei, és néhány nem közvetlenül a tárgyból származó élvezet forrásai; de semmiképpen sem képesek arra, hogy megalapozzanak egy a kellemes érzetektől különböző osztályt. Egy szép tavaszi napot nem lehet objektumnak tekinteni; ez a kifejezés csak azt az időt jelenti, amelyben a kedélyünkre egyidejűleg többféle kellemes érzet hat, amelyek mindegyikét nem is tudjuk egy objektumra vonatkoztatni. Én tehát ezeknek a kellemes érzeteknek az összességét arra az időre vonatkoztatom, amelyet mint szubjektumot határozhatunk meg. A szépség érzése nem csupán a szintjét tekintve, hanem a jellege szerint is különbözik a kellemes érzettől.

„A szépművészet különböző alkotásai (például Claude Lorain tájképei vagy Milton költeményei) csak gyenge hatást fejtenek ki ránk, ha pusztán arra korlátozódunk, amit látványként és hangzasként valóban kínálnak nekünk stb.” Ezzel a szerző mégis csak beismeri, hogy egyáltalán nem igaz, hogy a szépművészet alkotásai önmagukban gyengén hatnának ránk, amit aztán az eszmék sorozata erősíthet meg bennünk. A szerzőnek tehát be kell látnia, hogy a szépség abszolút érzése, melynek szintjére egyáltalán nem vagyunk tekintettel, nem épülhet a pusztá asszociációra. A példák, amelyet a szerző véleményének megerősítésére felsorol, és amelyeket én itt, elkerülve a terjengősséget, nem fogok felsorolni, nem bizonyítanak mást, mint hogy az asszociációk hatása a szépségre vonatkozó ítéletünkre, éppúgy mint valamely tárgy kellemességére vonatkozó érzésünk befolyást gyakorol ugyan, de nem lehet annak egyetlen forrása. Ebből, véleményem szerint, éppen az ellenkezője következik: ahelyett, hogy a szépet a szerzővel együtt a pusztá asszociációra próbálnánk visszavezetni, inkább arra kell törekednünk (ha ki akarunk térni az *ízlés* különböző *előítéletei* elől), hogy a magában való szépet, amivel egy tárgy rendelkezik, a lehető leggondosabban megkülönböztessük attól, amit az asszociáció eredményének tekinthetünk. A szerző éles elméjű vizsgálódásai semmiképpen sem a szépséget szemléltetik, hanem sokkal inkább azt, ami nem szép, de a képzelőerő megtévesztésén keresztül mégis annak tartjuk.

A szerző továbbá azt állítja, hogy a gondolati sorozatok, amelyet a szép és a fenséges érzete hoz létre, először is olyan egyedi eszmékből állnak, amelyek képesek egy rezdülés vagy kedélymozgás létrehozására, amelyeket aztán egy közös tulajdonságon keresztül kell összekötnünk. Ez az, amit a példáival megvilágít.

Mindannak, amit a szerző erről elmond, megvan a maga létjogosultsága a kellemes érzések tekintetében, amelyeket nem közvetlenül a tárgyon keresztül, hanem az asszociációk segítségével hozunk létre, de nincs létjogosultsága a tulajdonképpeni értelemben vett szépség tekintetében. Milyen rezdülést vagy kedélymozgást hoz létre a *harmónia* és a *szimmetria*? És milyen gondolatsorokra van szükség az észlelésükhöz? Hallgassuk meg, hogy milyen érvekkel próbálja ezt alátámasztani:

„Ahol a szép és a fenséges mozgását érzékeljük, ott az előttünk lévő tárgynak mindig egy egyszerű mozgást kell kiváltania, mielőtt a szép vagy a fenséges összetettebb mozgását érzékelni tudnánk. Nagy különbség van a szép és a fenséges érzése, valamint a gyengédség és a szomorúság stb. egyszerű mozgásai között. Az előbbiekre azonban sohasem kerülhet sor, ha az utóbbiak közül valamelyik nem előzi meg.” Itt a szerző teljesen nyilvánvalóan összekeveri a szép érzését az asszociációra épülő érzéssel, mivel a fenti állítás pusztán az utóbbira tekintettel helyes. A *harmónia* és a *szimmetria* nem feltételezi a gyengédség és a szomorúság stb. mozgását.

„Egy objektum szépségére és fenségességére vonatkozó érzésünk azoktól a tulajdonságoktól függ, amelyeket benne meglátunk; a legszebb tárgynak is vannak közömbös tulajdonságai. Még a legfinomabb ízléssel rendelkező ember sem érezhet meg semmit a medici *Vénusz* szépségéből vagy a belvederi *Apolló* fenségességéből, ha csak a dimenziókat, a viszonyokat és a márvány fajtáját veszi szemügyre.

Ez a megállapítás természetesen helyesnek tekinthető, de semmiképpen sem bizonyítja, hogy azok a tárgyban lévő tulajdonságok, amelyek felébresztik a szép és a fenséges érzését, és amelyekre a fenti előfeltevések alapján nem vagyunk tekintettel, kedélymozgásokat váltanak ki. És ezt azzal a megállapítással sem lehet alátámasztani, hogy a megszokás csökkenti az ízlés befolyását, mivel a használat arra kényszerít minket, hogy ezeket a tárgyakat egészen más nézőpontból tekintsük, mint azokat, amelyek még kapcsolatban vannak az ízléssel,

és pusztán a közömbös tulajdonságaikra figyelünk. Mindez még akkor sem lenne teljesen helytálló, ha az ízlésre vonatkozó érzés nem a kedélymozgásokon keresztül találná meg a maga analóg eszméit, hanem egy olyan objektív tulajdonságra épülne, amelyet figyelem nélkül nem lehet észlelni, és amely létrehozná a szép és a fenséges érzését.

A továbbiakban ezt olvassuk: „az öröm, a jóakarát stb. mozgása mindig ott játszódik le, ahol az erő, amelyen keresztül egy eszmesort nyomon követünk, nem jelenvaló; az ízlés mozgásánál viszont ennek az erőnek teljességgel jelen kell lennie, mert egyébként nem érzékelnénk a mozgást”.

Én azt hiszem, hogy ennek éppen az ellenkezője igaz: az öröm kedélymozgása például sohasem tekinthető egy jelenlévő objektum hatásának, hanem az összes ehhez kapcsolódó kellemes képzet eredménye. A szépség érzése viszont annak megítéléséből származik, hogy a jelenlévő objektum formája hogyan viszonyul a képzelőerő tevékenységéhez, amit (ahogy arra már rámutattam) az asszociáció működése nemhogy nem támogat, hanem még inkább hátráltat.

Ezzel szeretném lezárni megjegyzéseimet erről a minden tekintetben elolvasásra méltó műről, és most visszatérek a tárgyamhoz.

A magasabb megismerőerők (az ész és az értelem) a dolgok lehetőségének módjával foglalkoznak. Az ész határozza meg a negatív lehetőséget, a *conditio sine qua nont*, az értelem pedig a pozitív lehetőséget. Valamely dolog létezhet vagy nem létezhet, ilyen vagy olyan módon létezhet, de mindig azonosnak kell lennie magával, vagyis sohasem mondhat ellent magának. Ha van valamilyen alakja, akkor legalább három vonalnak kell határolnia. Nem függhet a szubjektum akaratától, hogy egy dolgot a lehetőségére tekintettel így vagy másként gondol, hanem ez az önmagára irányított tekintet miatt szükségszerű. A tetszés, amely egy szubjektum egy objektum elgondolásakor bizonyos értelemben létrejön, nem ennek meghatározott módjára épül, hanem arra, hogy e meghatározott módon keresztül az általában vett gondolkodás objektuma. A szubjektumra való vonatkozás itt minimális, az objektumra való vonatkozás maximális.

Az érzékiség tárgya valóságos individualitás, ami a külső objektumnak a szubjektumhoz tartozó organikus testére gyakorolt hatásán keresztül jön létre. Ez nemcsak a különböző szerves testek esetében, hanem egyazon test legkisebb változásai esetében is különböző lehet.

Az, amit én a testem bizonyos állapotában édesnek érzek, nemcsak egy másik embernek, hanem nekem magamnak is, egy másik állapotban, keserűnek tűnhet stb. Ezzel szemben bármilyen is legyen a testem állapota, egy alakzatot, ha egyáltalán el tudom képzelni, legalább három vonalnak kell körülvennie. Az érzetek (mint az érzékiség produktumai) két dolgot tartalmaznak: 1. valamit, ami az objektumra, és 2. valamit, ami a szubjektumra vonatkozik. Mindkettő individuális, csak hogy egyes esetekben az egyikre, a másikon viszont a másikra vonatkozó tudat jut uralomra. Azok az érzetek, amelyekben az objektumra vonatkozó tudat a legerősebb (ha a magasabb ismeretek produktumaihoz közeledünk), *finomabb*, azokat viszont, amelyekben a szubjektumra vonatkozó képzet a legerősebb, *durvább* érzeteknek nevezzük. A piros például inkább meghatározott tárgy, mint a szubjektum állapota (kellemes érzése), az édes viszont inkább a szubjektum állapota, mint egy meghatározott objektum állapota. Az érzetben mind az, ami az objektumra, mind az, ami a szubjektumra vonatkozik (ennek kellemessége vagy kellemetlensége) individuális, és ezért nem általános érvényű.

A képzelőerő nem határozza meg sem egy objektum lehetőségének szükségszerű és általános érvényű módját, sem pedig a valóságának szükségszerű módját (az individualitását), hanem csak az érzéki objektumok metafizikailag lehetséges, de morálisan (mint az akarat tárgyának) szükségszerű módját.

Az az ízlésítélet, amely szerint ez és ez a tárgy *szép*, már szükségképpen feltételezi a szép predikátumának, mint fogalomnak a meglétét a kedélyben. A szép azonban nem tekinthető az objektum ismertetőjegyének, hiszen már feltételezi az objektum lehetőségét és szükségszerűségét, és csak ennek a kedélyünkhöz való viszonyát fejezi ki. A kérdés a következő: hogyan előzheti meg tehát a szépségre vonatkozó fogalom ennek az objektumban való empirikus észlelését? És ha erre nem képes, hogyan válhat közölhetővé, és hogyan nyújthatja egy általános ítélet predikátumát? Ezt közelebbről is meg kell magyaráznunk.

A gondolatok közölhetősége nem ezek különös *anyagára*, hanem inkább ezek általános *formájára* épül. Az az empirikus ítélet, hogy a cukor édes, közölhető. Az, aki érti a nyelvemet, azt is érti, hogy mit akarok mondani ezzel az ítélettel. De ebből már az is következne, hogy másvalaki az ízlelés szervén keresztül a cukornak éppen azzal az

édességérzetével, és a látás szervén keresztül a cukornak éppen azzal a fehérségérzetével rendelkezik, mint én? Semmiképpen. A másik ember az édesség érzetével szemben a keserűség érzetével, és fehérség érzetével szemben a feketeség érzetével rendelkezhet, és mégis nagyon jól megérthet engem, amikor azt mondom, hogy a cukor édes, a cukor fehér; ezt az ítéletet azonban át kell *ültetnie* a saját nyelvére. Számomra ez a következőket jelenti: a cukor neve alatt ismert objektum mindkettőnk szerint két ismertetőjegyből áll: az ízlelés ismertetőjegyéből, amit mindketten édesnek nevezünk (a közös nyelv miatt), de ami a másik esetében lehet az, amit én keserűnek nevezek; és a látás ismertetőjegyéből, amit mindketten fehérnek nevezünk, ami azonban az én előfeltevésem szerint a másik esetében lehet egy olyan érzet, amit én feketének nevezek. A kettőnk közös ítélete tehát így szól: az ízlés kettőnkre tekintettel meghatározatlan, mindegyikünket külön-külön tekintve azonban különös módon meghatározott. Az ítéletből teljesen elhagyjuk a szubjektum és a predikátum anyagságát, és csak ennek formális elemét (a vonatkozását egy meghatározott szervre) tartjuk meg. A szépség azonban nem egy objektum ismertetőjegye, ami a más ismertetőjegyekkel való összekapcsolódás során jön létre; és még csak nem is formális. A szépség ugyan nem az objektumban lévő abszolútum, de mégis egy másik meghatározott objektumra való vonatkozást jelent, és mint ilyen egyáltalán nem járul hozzá az objektum megismeréséhez, hanem ezt már feltételezi, és csak az objektumként teljesen meghatározott szubjektumhoz való viszonyt határozza meg. Mit jelent tehát ez az ítélet: ez a tárgy szép! A szépség nem az érzetben rejlő realitás (mint például a piros), mert nem közölhető, és következésképpen nem lehet predikátuma egy általános ítéletnek. Tehát nem egy meghatározott objektumra való vonatkozást, hanem a pusztán objektumként meghatározatlan szubjektumra való vonatkozást jelöli, amely egyidejűleg közölhetetlen; és ennek az ítéletnek mégis általánosnak kell lennie. Mert hiszen nem azt mondjuk, hogy ez a tárgy számomra szép (mint amikor azt mondjuk, hogy ez az étel ízlik nekem), hanem azt, hogy szép. Erre a kérdésre a következőképpen válaszolhatunk: a szépség nem egy általában vett tapasztalati objektum szükséges (transzcendentális) formája, és nem is egy különös objektum lehetséges formája (mint például egy meghatározott alakzat), nem egy másik, meghatározott objektumhoz való viszonyában értelmezett ismertetőjegy,

tehát mint általános fogalom nem közölhető, hanem az objektum olyan tulajdonsága, amely az akaratnak megfelelően *a priori* módon meghatározza a képzelőerő hatását. Ha a művészet egyik tárgyát szépnek nevezünk, akkor ezzel együtt azt mondjuk, hogy a képzelőerő (habár homályos és ösztönszerű) a maga produkciójában az akarat szerint fejtette ki hatását. És mivel a hatás módja a (homályos) képzelőerőben *a priori* módon van meghatározva, így ugyan határozatlan, de mégis meghatározandó fogalom, amelyet – anélkül, hogy előzetesen *elgondolnánk* – mégis felismerhetjük a tárgyban: a szépség nem egy különös benyomás képzete (nem egy külső objektum hatása egy különös szervre), hanem a képzelőerő hatásmódjának az akaratral való egybeesése, amely minden hasonló szubjektumban (bármilyen különbözőnek is tekintsük a felépítésüket) ugyanolyan módon játszódik le, és következésképpen általánosan elgondolható. De mivel e princípiumok kifejtéséről és alkalmazásáról egy önálló könyvet szeretnék írni, most megelégedhetünk ennyivel.

(A tanulmányokat fordította: Weiss János)

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Baksa István, ELTE BTK Filozófiai Doktoriskola, 1088 Budapest, Múzeum krt 4/i. • *Schwendtner Tibor*, *Szabó Mária*, *Veres Ildikó*, *Vig András*, Miskolci Tudományegyetem, Filozófiai Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Weiss János*, Janus Pannonius Tudományegyetem, 7624 Pécs, Ifjúság útja 6.

CONTENTS

TIBOR SCHWENDTNER: Analitic vs. Continental Philosophy	1
ILDIKÓ VERES: Béla Brandenstein's philosophical anthropology	17

DOCUMENT

DIODES LAERTIUS: The life of Plato	39
ANONYMOUS Prolegomena to Platonic philosophy	81
JÁNOS WEISS: Maimon's rôle in the Postkantian philosophy	117
SALOMON MAIMON: Selected Papers 1789—1791	135

P25591



Magyar Filozófiai Szemle

AMAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENEDIK
ÉVFOLYAM

3-4. SZÁM

2006/3-4.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

ULLMANN TAMÁS

Analitikus és kontinentális
filozófia

VÁRÓRI TÍMEA

Gondolkodni, mint istennő

BALIKÓ GYÖRGY

A daimón útja

ZEMPLÉN GÁBOR

Érvelélemélet mint filozófia

P104590/07

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2006/3-4
TARTALOM

ULLMANN TAMÁS: Analitikus és kontinentális filozófia	227
VÁRÓRI TÍMEA: Gondolkodni, mint istennő	253
BALIKÓ GYÖRGY: A daimón útja	309
ZEMPLÉN GÁBOR: Érvélelmélet mint filozófia	325

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)

ANALITIKUS ÉS KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA*

ULLMANN TAMÁS

Az analitikus filozófia viszonylag jól körülhatárolható irányzata a XX. századi gondolkodásnak, amely mind módszertanát, mind tárgyerületét tekintve egységesnek tűnik. Az úgynevezett „kontinentális filozófia” sokkal nehezebben definiálható képződmény, egymástól eltérő módszerek, különféle problémák, más és más megközelítések jellemzik. Eleve tisztázandó kérdés, hogy a kontinentális filozófia címke vajon nem azért kerül-e rá egymástól gyakran meglehetősen eltérő gondolkodási irányokra, mert az „ellenfél” közös? Vagyis nem arról van-e szó, hogy az analitikus filozófia erőteljes és határozott önmeghatározási gesztusa, valamint elhatárolódása más irányzatoktól oly módon osztotta ketté a filozófiai életet, hogy egyik oldalra került az analitikus filozófia, a másira pedig minden más. Tehát szögezzük le: azért tudjuk, mi a kontinentális filozófia, mert tudjuk, hogy mi az analitikus. Ennek a szembeállításnak így valójában csak az analitikus filozófia *felől* van értelme.

Eszes Boldizsár és Tózsér János cikke¹ újabb kísérlet az analitikus filozófia részéről az önmeghatározásra. Az ilyesfajta kísérleteknek már a magyar szakirodalomban is vannak előzményei. Eszes és Tózsér cikkét egyfelől frissessége teszi érdekes olvasmányá, másfelől leplezetlenül

* A tanulmány az OTKA T 049724 számú pályázatának támogatásával jött létre. Szeretnék köszönetet mondani Farkas Henrik, Kenéz László, Pápai Zsanett, Rónai András, Szabó Zsigmond, Varga Péter és Váradi Péter észrevételeiért.

¹ Eszes Boldizsár – Tózsér János: „Mi az analitikus filozófia?”, *Kellék* 27–28, (2003), 45–72. o. A továbbiakban zárójelben ennek a cikknek az oldalszámait adom meg.

provokatív végkicsengése. Mielőtt bármilyen kritikai észrevételt tennék, nyomatékosan szeretném hangsúlyozni, hogy a cikk nagyon világos és hasznos történeti bevezetéssel szolgál, ezt követően pedig az analitikus filozófia egészének elgondolkodtató és ugyancsak hasznos jellemzését adja. Ez az első két fő rész alapos és jól átgondolt szöveg, jó minőségű írás. A szerzők azonban nem elégednek meg ennyivel, hivatásuknak érzik, hogy ne csak az analitikus filozófia berkein belül tegyenek rendet, ezért a filozófia egész területére kiterjedő vizsgálódásba kezdenek. Ez a cikk kevésbé sikerült része. Az ún. kontinentális filozófiával szemben felhozott érvek – noha kétségtelenül rátapintanak problémákra – mégsem relevánsak. A cikk színvonalához méltatlan vagdalkozással ér véget a szöveg. Ezzel az utolsó résszel önmagában aligha lenne érdemes foglalkozni. Érdemes azonban foglalkozni az egész cikk végkicsengésével, azzal az állítással, ami az analitikus és kontinentális ellentét talán legtömörebb és legprovokatívabb megfogalmazása: csak az analitikus filozófia foglalkozik érdemben a filozófiai problémákkal. Értsd: az – egyébként tökéletesen meghatározatlan – ellenfél valójában a filozófia szempontjából nem csupán érdektelen, de egyenesen káros tevékenységet végez, amennyiben az igazság egyetlen üdvözítő útjáról eltereli a gyanútlan lelkeket.

A cikknek – a jól megírt történeti bevezetésen kívül – az a legfőbb érdeme, hogy ki meri mondani azt, ami hallgatólagosan már régóta ott lappang a két tábor közötti vitákban és amitől a kölcsönös gyanakvás egyre fojtóbb levegője veszi körül a filozófia egészét. Ebben az értelemben bátor cikk áll előttünk és ez okvetlenül üdvözlendő. A rossz közérzet passzivitásából talán épp az ilyen gesztusok lendítenek ki. Erre a bátor és provokatív gesztusra szeretnék reagálni.

A két tábor közötti vitát nagyon sokféleképp meg lehet közelíteni. Ha az Eszes – Tózsér-cikk vitát provokál, akkor ebben a vitában feltehetően sokféle lehetséges és érdekes szempont meg fog jelenni. Egyelőre csak Schwendtner Tibor vitáiratát olvastam,² amelynek a megállapításaival egyetértek. Az ő megközelítésében nagyon érdekesen

² Schwendtner Tibor: „Analitikus versus kontinentális filozófia”, *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/1–2, 1–15. o.

keveredik a történelmi, a tudományszociológiai és a kultúrpolitikai szempont a filozófiai vitával.

Az ellentét megvilágításának lehetséges másik útja egy olyan filozófiatörténeti vizsgálódás lenne, amely kimutatja az analitikus és kontinentális irányzatok közös eredetét és e közös eredet alapján próbálja meg az ellentétet áthidalni. Sajnálatos, hogy a később élessé váló ellentét még a kezdetekre is visszavetül és már ott is szakadékok akar láttatni, ahol közös eredet, kölcsönös egymásra hatás és párhuzamos kibontakozás volt.³ A Brentanóból kiinduló realista gondolkodás egyszerre vezet Wittgensteinhez, Husserlhez és a Bécsi Körhöz. Ebben a közös történetben a szakadás egyrészt Husserl transzcendentális fordulatához köthető, másrészt a Bécsi Körnek ahhoz a tendenciájához,

³ Miben áll a közös eredet? Ha a fenomenológiát tekintjük a kontinentális filozófia „ősének”, akkor azt mondhatjuk, hogy mindkét irányzat gyökerei a XIX. századi filozófiával szembeni elégedetlenségbe nyúlnak vissza. Frege, Brentano és Husserl egyaránt elégedetlen volt az uralkodó pszichologizmussal és az ugyancsak uralkodó neokantiánus idealizmussal. E kettős ellenféllel szembeni kezdeti küzdelemnél még nagyon hasonlóak a törekvések: a logika megvédése a pszichologizmussal szemben, a tapasztalat nem idealista leírása és egyáltalán a filozófia eredeti problémáihoz való visszatérés. Az analitikus filozófia Russell-Moore-féle gyökere és a Bécsi Kör logikai pozitívista vonulata mellett mindenféleképpen megemlítendő egy olyan leszármazási vonal is, amely a későbbiekben nagyon is jelentős szerepet játszik: ez a Brentanóval kezdődő objektivizmus és realizmus. Egyes szerzők ezért az angol-amerikai jelző helyett inkább „angol-osztrák” jelzővel illetik az analitikus filozófiát, illetve ennek a század első felére eső szakaszát. (Lásd Barry Smith: *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle, 1994.) Brentano heves szembefordulása az empiriától eltávolodó neokantiánus idealizmussal nagy hatással volt a logikára (Twardowskin keresztül a lengyel logikai iskolára), a pszichológiára (Ehrenfels és az Alakpszichológia) és természetesen a fenomenológiára. Brentano iskolája nélkül a Bécsi Kör filozófiája sem születhetett volna meg. Ám ami igazán érdekes és szinte meghökkentő: ha mindezt az analitikus filozófia előzményeinek tartjuk, akkor valójában Husserl is ide tartozott egészen a fenomenológia transzcendentális fordulatáig (1913). Arról már nem is érdemes említést tenni, hogy Husserl intenzív levelezésben állt Fregével, hogy Russell a börtönben Husserl *Logikai vizsgálódások* című művét olvasta, stb.

ami az analitikus filozófiát egyértelműen a természettudományok módszeréhez és világképéhez köti.

A vita bemutatása tehát lehetséges a tudományszociológia megközelítése alapján, ugyanígy lehetséges a történeti eredet feltárása felől. A vita értelmezése azonban, úgy gondolom, lehetséges filozófiai problémák feltárásaként is. Nem oldhatjuk meg a kérdést azzal az állítással, hogy a két irányzat egymással összemérhetetlen nyelvet beszél. Ez egyébként részben igaz, és ezért természetesen csábító magyarázatlathetőség, viszont elmosza a problémákat. Úgy vélem, hogy nem azért nincs megegyezés az irányzatok között, mert külön nyelvet beszélnek, hanem fordítva: azért beszélnek külön nyelvet, mert néhány középponti problémában egymással összeegyeztethetetlen megközelítést alkalmaznak, és végül minden nyelvi, stílusbeli és módszertani eltérés erre vezethető vissza.

1. Az analitikus filozófia metafizikai előfeltevései

Schwendtner Tibor írása nagyon érzékletesen mutatja be az üzemszerűség eluralkodását, ami mindkét oldalt jellemzi, valamint a részproblémákra való koncentrálást, ami főleg az analitikus irányzat sajátja. Majd felhívja a figyelmet arra, hogy a szerzőpáros a lehetséges kontinentális ellenvetések közül éppen a legérdekesebbre nem reagál érdemben. Ez Rorty általuk idézett cikkében található és úgy hangzik: „Az analitikus filozófusok nem sokat törődnek a munkájuk alapjául szolgáló előfeltevések meghatározásával vagy megvédésével.”⁴ Vagyis a vád lényege az, hogy az analitikus filozófia racionális, érvelő és világos jellege problematikus, mivel egy súlyos és észrevétlen előítélettömeg húzódik meg mögötte, amire az analitikus filozófia nem akar, vagy nem tud reflektálni. Ez a fajta reflexió metafizikai „öneszmélést” kívánna meg. A lehetőségek a következők: 1. az analitikus filozófia azért nem hajlandó erre a metafizikai reflexióra, mert feleslegesnek tartja, vagyis úgy véli, hogy előfeltételezései nem igazolatlan előítéletek, hanem jól

⁴ Richard Rorty: „A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika”, in uő.: *Heideggerről és másokról*, Jelenkor, Pécs 1997, 33. o.

megalapozott igazságok. Ebben az esetben természetesen az a kérdés, miből táplálkozik ezeknek a biztos előfeltevéseknek az evidenciája? 2. Az analitikus filozófia azért nem reflektál saját előfeltevéseire, mert az nagyon súlyosan összezavarná az önmagáról alkotott képet.

Abból indulok tehát ki, hogy az analitikus filozófiának vannak önmaga számára „nem átlátszó” előfeltevései. Ezek nem értelmetlen előfeltevések, hanem súlyos metafizikai tartalommal rendelkező tézisek. Nem az analitikus filozófia metafizikai fordulatra gondolok, vagyis arra, hogy a kezdeti ellenállás után, a század második felében az analitikus filozófia is nyitottá vált a klasszikus metafizikai problémák iránt. Arra gondolok, hogy az analitikus filozófia már a legkorábbi szakaszaitól kezdve tisztázatlan metafizikai előfeltevésekkel volt megterhelve. Ez nem változtat azokon a nagyszerű és inspiráló eredményeken, amelyek Russell, Quine, Kripke és mások nevéhez fűzhetők (ők ugyanis a probléma erejénél fogva kiléptek ezeknek az előfeltevéseknek a kötöttségeiből), viszont felveti azt a kérdést, hogy ha vannak ilyen rejtett, és metafizikai tartalmú előfeltevések az analitikus filozófián belül, akkor ezek pontosan miben állnak.

Metafizikai előfeltevés alatt nem azt értem, hogy a klasszikus metafizikához tartozó tételről van szó, hanem azt, hogy egy ilyen tétel 1) tisztázatlan, 2. magától értetődően elfogadott, 3. súlyosan befolyásolja a tapasztalatra, gondolkodásra, cselekvésre, stb. irányuló leírásokat, és 4. befolyásolja a gondolkodás nyelvét és stílusát. Az alábbi kísérlet persze egy állatorvosi ló bemutatására hasonlít a leginkább: nem is azt akarom mondani, hogy minden analitikus irányzathoz tartozó gondolkodó osztja az alább felsorolandó nézeteket, de azt igenis fenntartom, hogy ezek közül legalább egyet (de inkább többet) magától értetődő módon elfogad. S mivel ezek az előfeltevések, úgy tűnik, összefüggnek, sőt egymásra épülő sorozatot alkotnak, ebből következően ha valaki egyet elfogad közülük, hajlamos a többit is valamilyen formában igaznak tartani, vagy legalábbis nem gondolkodni rajta. Hangsúlyozni szeretném, hogy általános tendenciákról fogok beszélni és a személyes tapasztalataim alapján kibontakozó képről.

1.1. Fizikalizmus, naturalizmus, szcientizmus

Az analitikus filozófusok jó része, úgy tűnik, hallgatólagosan elfogad egy ontológiát, aminek a minimum elemei a következők: a világ különálló dolgok összessége, ezek a dolgok szubsztanciális létezéssel bírnak, vagyis egy változatlan hordozó mag körüli szervezett tulajdonságegyüttesként foghatók fel, a világban zajló események pedig e különálló dolgok közötti viszonyok. Arról, hogy mi van, s hogy az miképp van, leginkább a fizika tud minket felvilágosítani. Az analitikus filozófia végső hivatkozási alapja az újkori természettudomány. Ha szabad egy provokatív megjegyzést tennem: az analitikus filozófia jelenkori állapotában a természettudomány szolgálóleányának tűnik.

Ez egyébként rendben is van, kevés izgalmasabb dolog van a fizikánál, a biológiánál, az agy kutatásnál. Csakhogy ez nem jelenti azt, hogy a filozófiának el kell fogadnia ezek – éppen az eredményes kutatás miatt szükségszerű – módszertani korlátait. Úgy látom egyébként, hogy a probléma kettős: 1. az analitikus filozófia a természettudomány szédtően izgalmas újdonságait rendre visszarángatja a maga idejétmúlt tárgyontológiájába. Ennek a tárgyontológiának az az alapfeltevése, hogy a létezés alapformája a „tárgyi” létezés (mintha a biológiai önszerveződő rendszerek, az anyag hullámok, az erők, a komplex neuronhálózatok, a rejtélyes természetű részecskék, a kaotikus rendszerek, a szuperhúrok, és még lehetne folytatni a sort, nem lennének a kortárs természettudomány érdeklődésének homlokterében). Holott a modern természettudomány legizgalmasabb belátásai mind abba az irányba mutatnak, hogy a tárgyontológia viszonya az újonnan láthatóvá vált „létezésformákhoz” kb. olyan, mint a newtoni fizika viszonya az einsteinihez: speciális feltételek között fennálló részrendszer. Aki csak ezt látja, nem látja az egészet. 2. Az analitikus filozófia igazodik ugyan a természettudományokhoz, de a természettudománynak egy meglehetősen hagyományos és alapvetően leginkább a felvilágosodás bizakodó, racionalista szellemét tükröző változatához, elutasítva mindent, ami a legcsekélyebb mértékben összezavarná ezt a képet. Érdekes, hogy a tudományfilozófia sokkal nyitottabb a megváltozott „tudományos korhangulatra”. Ezzel szemben az analitikus filozófiában még mintha mindig a newtoni fizika, az egyszerű testek mozgásának fizikája (és metafizikája) uralkodna. Ezt nevezném

naturalista tárgyontológiának: egyrészt elfogadja fenntartások nélkül az újkori fizikai természettudomány alapfeltevéseit (valamint az úgynevezett józan ész), másfelől elzárkózik ugyanennek a természettudománynak (és a hozzá sokkal szorosabban kötődő tudományfilozófiának) az újabb fejleményeivel szemben.

Ennek a naturalista és – szerintem túlságosan hagyományos értelemben – fizikalista világgépnek azután nem véletlenül középponti problémája a kauzalitás. Szubsztanciaszerű létformák között kauzális viszonyok – ez az analitikus ontológia hallgatólagos előfeltevése a létezés alapformáiról. Ha minden létező tárgyi létező, akkor az alapviszonyok mind kauzális viszonyok: ezért a természetleírás nem más, mint kauzális leírások összessége. Ebből következnek azután az olyan furcsa gondolati képződmények, hogy ha létezik elme, akkor annak okoznia kell. Így jutunk el az „elme-kauzalitáshoz” (hogyan okoz az elme testi mozgást?), ami nem egy kérdés pontos körülhatárolását, hanem a zavart és a hagyományos (ez esetben egyértelműen karteziánus), de a valóságos problémáktól már messzire eltávolodott fogalmiság továbbberőtését jelenti.

1.2. Jelentés, referencia, leképezés

A nyelv logikai elemzése kétségtelenül az analitikus filozófia legnagyobb hozadéka. Frege, Russell, Quine, Kripke érdemei aligha túlozhatóak el ebben a tekintetben. Sőt, szeretném hangsúlyozni, hogy a jelen gondolatmenet egyáltalán nem a logikára, hanem az ettől – szerintem – világosan különböző analitikus filozofálásra vonatkozik. A nyelvi-logikai problémákkal szemben most egy, a nyelvvel kapcsolatos hallgatólagos előfeltevésre szeretném ráirányítani a figyelmet, noha kockázatos egy ennyire összetett és szerteágazó kérdésben állást foglalni, különösen ha nincs mód a részletes kifejtésre. Az analitikus filozófiában – természetes összhangban a hallgatólagosan uralkodó fizikalista tárgyontológiával – a jelentés referencia-elmélete vált uralkodóvá. Az evvel kapcsolatos alkalmi elbizonytalanodások valamilyen formában mind a kései Wittgensteinhez, vagy az ő követő-éhez kapcsolódnak. A jelenlegi uralkodó álláspont azonban már leszámolt a wittgensteini „parttalan relativizmussal” és nyíltan vállalja,

hogy a nyelvi jelentés megértésének a módja nem a használat és ezen keresztül a nyelvjátékok kulturális beágyazottsága felé, hanem a fizika által rögzített tárgyi valóság felé vezet. Igazság, jelentés és referencia ebben a szoros összefüggésben értelmezhető csak.

Hogy miért nem népszerű a wittgensteini elképzelés az analitikus filozófusok körében, erre a következő feleletet kapjuk Tózsér János egy másik cikkében. Vannak ugyan még képviselői a wittgensteini felfogásnak a mai analitikus filozófiában is, „ennek ellenére azonban nem különösebben népszerű. Annak pedig, hogy nem különösebben népszerű, az a *legfőbb oka*, hogy elfogadása óhatatlanul a relativizmus elfogadásával jár.”⁵ Az ezzel szembehelyezett álláspont legfőbb erénye a szerző szerint, hogy nem vezet relativizmushoz. És miért nem? Azért, mert elfogadja a fizikalista tárgyontológia előfeltevéseit. A helyes nyelvfilozófia tehát a jelentést a referencia felől közelíti meg.

Am hogy ez lehetséges legyen, el kell fogadnunk azt a feltevést, hogy a valóság olyan szilárd és eleve adott szerkezettel rendelkezik, hogy a nyelv szerepe alapvetően leredukálható a referencialitásra. A realizmus-antirealizmus szembeállításból itt most a következő érdekes: a realizmus alaptétele nem pusztán az, hogy van külvilág, hanem az, hogy a világnak, a dolgoknak, stb. van egy adott szerkezete (ezt a természettudomány majd feltárja). Következésképp a nyelvet akkor használjuk helyesen, ha az igazság meghatározott feltételei mellett jól referálunk erre a dologhalmazra, és nem kerülünk ellentmondásba a természettudomány meggyőződéseivel.

Ráadásul a jelentés referenciális természetére és a nyelv leképező funkciójára vonatkozó hallgatolagos előfeltevések magukkal vonják a leképezés egy ezzel összefüggő másik modelljét is: az elme tartalmainak (képzetek, ideák) leképezésként való felfogását. Ez pedig egy következő problémához utal minket.

⁵ Tózsér János: „Miért olyan népszerűtlen a kései Wittgenstein manapság az analitikus filozófusok körében?”, *Magyar Filozófiai Szemle* 2001/3, 301—320. o., lásd 307. o.

1.3. Intencionalitás

Az analitikus elmefilozófia egyik középponti fogalma, az intencionalitás szorosan összefügg az előbbi problémákkal. Az intencionalitás analitikus filozófiában meghonosodott fogalma Chisholmon keresztül Brentano elméletére nyúlik vissza és nagyon leegyszerűsítve a következőt jelenti: vannak az elmében olyan hitek, meggyőződések, mentális állapotok, amelyek nem képezhetők le fizikai összefüggésekre, ugyanakkor valamilyen módon a világra vonatkoznak. A pszichikai fenomének nem redukálhatók a fizikai fenoménekre, különbségük – immár Brentano szerint – abban áll, hogy a pszichikai fenomének mindig irányulnak valamire, vagyis intencionálisak, a fizikai fenomének ellenben nem irányulnak semmire. Ez úgy jelenik meg a kortárs analitikus elmefilozófiában, hogy a hitekről szóló állítások nem képezhetők le nem-intencionális, vagyis fizikai leírásra. Egyszerűbben: az elme nem redukálható az agyra.

Furcsa keverék áll előttünk. Egyrészt az intencionalitásnak van egy logikai vonatkozása: Quine szerint az intencionális kifejezések egyszerűsmind intenzionálisak, ezért nem redukálhatók a tudományos leírásokra, amelyek természetüknél fogva extenzionálisak. Van egy nyelvfilozófiai vonatkozása, hiszen az intencionalitással egy sajátos nyelvi funkciót és az állítások egy fontos, kiterjedt és jól meghatározott csoportját jellemezhetjük: „x azt hiszi, hogy...”. S végül van egy elmefilozófiai, tágabban pedig ontológiai vonatkozása: az elme az a létező vagy létforma, amit intencionális állapotok jellemeznek, valamint az a létező, ami – szemben a fizikai dolgokkal – állandóan más dolgokra vonatkozik.

Két alapvető álláspont vezet itt a vitákat: a reduktív fizikalizmus (az elmeállapotok, tehát az intencionalitás is, végső soron visszavezethető a fizikai összefüggésekre); és a nem-reduktív fizikalizmus, amely nem tagadja ugyan a fizikai tudományok végső magyarázó értékét, de a mentális állapotokat nem tartja teljesen visszavezethetőnek ezekre. Az elsővel most nem foglalkozom, a második már érdekesebb. Ugyanis a második álláspont jól tükrözi az analitikus filozófia zavarát, ahogy közeledik a tudat és a tudatosság problémájához. Minden jel arra mutat, hogy az ún. elme, de legalábbis a mentális állapotok, nem vezethetők vissza maradéktalanul fizikai történésekre. Azt senki sem tagadja, hogy

legalábbis párhuzamosak ilyen történésekkel, abban azonban már az analitikusok között nagy a vita, hogy ha van is valami különlegessége – értsd nem fizikai jellege – a mentális állapotoknak, akkor az mi. Vajon a tárgyra irányulás pusztá ténye, vagy a szemantikai, nevezetesen intenzionális jelleg, vagy mindkettő egyszerre, s ha igen, akkor például ezek hogyan függnek össze? Külön tulajdonságok, vagy netán ugyanannak két aspektusát jelentik, vagy egyenesen ugyanazok?

Számomra a következő probléma látszik mindebből kibontakozni: elsősorban is nincs tisztázva, hogy vajon milyen perspektívából nézzük az intencionalitást, holott itt az első személyű perspektíva és a harmadik személyű perspektíva különbsége nagyon jelentőssé válik. Az első személy felől nézve az intencionalitás a tárgyairányulást jelenti, a harmadik személy felől nézve a hitek, meggyőzések tulajdonítását. Itt egy tisztázatlanság rejlik, ami torzítja az egész megközelítést. Továbbá: ha el is tekintünk a fizikalizmus meggyőződéseitől, még akkor is fennmarad a tárgyontológiai előfeltevése. Az elme és a tárgy közötti viszony olyan, mint két, a viszonytól független és önmagában megálló entitás viszonya.

1.4. *Tudat*

Az előző probléma pedig már elvezet a középponti nehézséghez, a tudat és a tudatosság kérdéséhez. Itt nyilvánulnak meg a legvilágosabban az analitikus filozófia rejtett előfeltevései. Tömören összefoglalva a helyzetet: mivel az analitikus filozófia kezdeteinél a kiindulópont nem más volt, mint az a meggyőződés, hogy a fizikai természet tudományos leírása adja meg a valóság megismerésének végső kulcsát, valamint hogy nincs más, csak ami ennek a tárgya lehet, csak az objektív, fizikai létezés van, ezért egyáltalán nem meglepő, hogy amikor tekervényes utakon az analitikus filozófia számára is elkerülhetetlenné válik a

szembenezés a tudat problémájával (a kognitív tudományok fejlődésének kényszere alatt), akkor csak az elutasítás gesztusa marad.⁶

Ugyanebben a *Kellék*-kötetben olvashatunk egy írást Chalmerstől, aki egy hosszú ideje lappangó és egyre éleződő problémának először adott világos megfogalmazást, ráadásul olyan megfogalmazást, amit nemigen lehet elhárítani a bizakodó naturalizmus gesztusaival.⁷ Különbséget tesz a tudattal kapcsolatban a „könnyű problémák” és a „nehéz probléma” között. A könnyű problémák is a tudathoz kapcsolódnak, ám mivel a kognitív rendszer objektív mechanizmusaira vonatkoznak, viszonylag egyszerűen lehet ezeket tudományosan modellezni és leírni. Chalmers szerint például Dennett filozófiája nem más, mint egy olyan elmekép felvázolása, ami a „könnyű problémákra” fókuszál, vagyis a tudományosan modellezhető funkciók bonyolult szövedékének tartja az elmét. A nehéz probléma ezzel szemben egyes számban áll, vagyis egyetlen nehéz probléma van, de – tehetnének hozzá – ez a végső nehézség az elmével kapcsolatos minden egyéb kérdésre kisugárzik. „A nehéz probléma [...] azt veti fel, hogy az agyon belüli fizikai folyamatok hogyan hozhatják létre a szubjektív tapasztalatot. Ez a rejtély a gondolkodás és az észlelés belső vetületét foglalja magában, azt a módot, ahogyan a dolgok a szubjektum számára vannak.”⁸

A kognitív tudományok és az agykutatás révén viszonylag hatékonyan lehet választ találni a Chalmers által könnyű problémának nevezett funkcionális nehézségekre. Viszont a végső problémával szemben általános tanácstalanság uralkodik. Márpedig éppen a kognitív tudományok és az agykutatás látványos fejlődése szembesít ezzel a végső rejtéllyel: hogyan lehet az agy fizikai tulajdonságai alapján az elme tudatos élményeit megmagyarázni? A mentális történéis fenomenális aspektusa, az egyes szám első személyű tudat, a „valamilyennek lenni” belső átélése egyszerűen nem ragadható meg a fizikalista

⁶ Eszes és Tözsér cikke éppen az intencionalitás és a tudatosság problémájáról beszél a legkevesebbet, szinte már feltűnően keveset – ebből persze nem következik semmi, de mutatja az idegenkedés tendenciáját.

⁷ David J. Chalmers: „A tudatos tapasztalat rejtélye”, *Kellék* 27–28. (2005). 7–18.o.

⁸ I. m. 9. o.

naturalizmus nyelvén. A tudatosság élményének nézőpontja és a fizikalizmus meggyőződése között „magyarázati szakadék” tátong. Más szóval: a neurobiológia meg fogja határozni a megfelelő idegi mechanizmusok működését, s ezáltal a könnyű problémák megoldódnak. „A tudat nehéz problémája viszont messze túlmegegy azokon a kérdéseken, hogy a funkciók hogyan működnek. Még ha minden olyan viselkedési és kognitív funkciót meg is magyaráznánk, amely a tudattal összefügg, akkor is maradna egy további rejtély: miért kíséri e funkciók elvégzését tudatos tapasztalat?”⁹

Csábító az a lehetőség, ami Chalmers szerint az olyan elméletek kibúvója, mint amilyen Dennetté: végső soron minden megmagyarázható természettudományos módszerekkel, vagyis nem kell feltételezni valamiféle gyanús, nem fizikai entitást. Egy kicsit még várni kell, mert a rendkívül komplex funkcióegyüttest egyelőre csak részben tudtuk megmagyarázni, ám a teljes magyarázat elvileg nem lehetetlen – így Dennett. Ezt majd a neurobiológia hamarosan szolgáltatja, arra a kérdésre pedig, amire esetleg a neurobiológia nem tud választ adni (az agyi funkciókat miért kíséri tudatosság, holott pl. a testi szerveink legnagyobb része remekül működik tudatosság nélkül), erre a kérdésre majd az evolúciós biológia és pszichológia adja meg a választ.

Chalmers ezzel szemben azt állítja, hogy az egész fizikalista-naturalista megközelítés képtelen átugrani a magyarázati szakadékot. És ezt a szakadékot végtelen hosszú idejű készülődés után sem lesz képes átugrani. A szakadék ugyanis elvileg átugorhatatlan. Miért? A helyzet paradox: Az analitikus filozófia éppen a hallgatólagos és metafizikai reflexió által felszínre nem hozott előítéletei miatt nem tudja átugrani a szakadékot. De – és ez a leglényegesebb – szakadék is csak azért van, mert működnek az előítéletek. Szigeti Attila mély értelmű megfogalmazását szeretném idézni: „nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, amelynek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt.”¹⁰ A neurobiológia, az evolúciós pszichológia, a kognitív tudományok stb. fejlődése révén elkerülhetetlenné válik a nehéz

⁹ I. m. 10. o.

¹⁰ Szigeti Attila: „A tudatosság: rejtély vagy képesség?”, *Kellék* 25 (2004), 23–64., 45. o.

problémával való szembenézés, ami azonban az egyre nagyobb nyomás alatt egyre keményebb lesz, egyre ellenállóbb és egyre rejtélyesebb.

1.5. Józan ész

Az előítéletek összefüggő láncolata (a fizikalista naturalizmus, a jelentés refenciális felfogása, az intencionalitás ontológiai és logikai magyarázata, végül a tudat naturalizálása) után egy további előítéletről szeretnék szót ejteni, ami látszólag – de csak látszólag – különáll a többitől és többé-kevésbé módszertani jelentősége van. A józan ész, a *common sense* hatalmáról az analitikus hagyományban. A hallgatólagos előfeltevésekkel szembeni érzéketlenség leginkább abban a formában jelenik meg az analitikus filozófián belül, hogy közvetlenül vagy közvetve a józan észre hivatkoznak. Ezt és ezt a meggyőződést nem kell felülvizsgálni, sőt még csak megvizsgálni sem, mert a „józan ész” igazolja. A józan ész ráadásul nem is egységes, hanem különböző formái és szintjei vannak: 1. Bizonyos vitás kérdések eldöntésében lehet a hétköznapi józan észre hivatkozni. 2. Más típusú, kissé bonyolultabb kérdések esetében lehet a művelt emberek józan eszére hivatkozni. 3. Megint más típusú kérdések esetében lehet azt állítani, hogy majd a tudomány választ ad. Kerülő úton bár, de itt is a józan észre való hagyatkozás történik: a józan ész diktálja, hogy a tudományra hagyatkozzunk, hiszen ez a legvalószínűbb elmélet a valóság természetére vonatkozóan. 4. Gyakran olvasunk olyasfajta állásfoglalásokat analitikus írásokban, hogy egy elmélet népszerű vagy nem túlságosan népszerű a kortárs analitikus filozófusok körében. Ez az analitikus filozófia *common sense*-ére történő hivatkozás. Mintha bármit is számítana az igazság szempontjából, hogy egy filozófiai irányzat képviselőinek hány százaléka tartja aktuálisan valószínűnek.¹¹

Alighanem az angolszász hagyománynak köszönhető az analitikus filozófia rendkívül erős bizalma a józan ész mindenféle formáiban. Ez

¹¹ Ezért hallunk számtalanszor ilyen kijelentéseket: XY „elkötelezte magát” egy álláspont mellett. Vagy: „jó okunk van azt hinni, hogy...”, „amellett fogok érvelni, hogy...” stb.

nem csupán az *ordinary language philosophy* irányzatában figyelhető meg, hanem – talán a tisztán logikai kutatások kivételével – szinte az analitikus filozófia minden változatában. A hétköznapi tudás, a műveltek meggyőződése, a tudomány mint óriásira duzzadt józan ész és végül a józan eszük alapján az analitikus filozófiát választók józan esze – a *common sense*-nek ezek a formái döntő befolyással vannak az analitikus állásfoglalásokra. Ennek van egy vitathatatlanul jó oldala: az analitikus filozófia közösségisége, az analitikusok közös platformon kibontakozó vitái, egyáltalán a közös munka hangulata – ez mindenképp irigylésre méltó. Ám van rossz oldala is, nevezetesen az, hogy túlságosan kevés gyanú illeti a józan ész hallgatólagos meggyőződéseit, amelyek végső soron masszív és ellenőrizetlen metafizikai meggyőzéseknek bizonyulhatnak. Viszont éppen a józan észbe vetett hit akadályozza meg a hallgatólagos előítéletekkel való szembenézést. A józan ész ugyanis semmi másban nem hisz annyira, mint éppen a józan észben.

Ezekon a módszertani problémákon kívül van még ezzel kapcsolatban egy filozófiai probléma is: ha a józan ész a mindenkori emberi kultúrák átlagolható, tehát végső soron antropológiai állandónak tekinthető meggyőződéshalmaza lenne, akkor valóban az lenne a legjobb, ha minden esetben a józan észre támaszkodnánk. De hát a történelemben és a különféle kultúrákban való elmélyedés azt tanítja, hogy a józan ész koronként és kultúránként radikálisan eltérő lehet. A mi józan eszünk ennek a késő modern európai kultúrának a józan esze, tele leülepedett kulturális és tudományos ismerettel és belénk ivódott metafizikai meggyőződéssel. Józan eszünk az évszázados kulturális normalitás végsőkig tömörödött és egyszerűsödött változata. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy a józan észsel kapcsolatos iménti megjegyzések egyáltalán nem jelentik a logika bármilyen elutasítását. Természetesen logikailag helyes, világos érvelésű filozófiai szövegeket kell írni, ám egy ilyen szöveg gondolatmenetének premisszáit nem biztos, hogy szerencsés a józan észre alapozni.

2. A kontinentális filozófia védelmében

E kissé sarkított és elnagyolt kritika után szeretném elmondani, hogy mi szól a kontinentális filozófia mellett. Engedtessek meg nekem, hogy elsősorban fenomenológiai nézőpontból beszéljek – ám ez egyszerűen mind általános szempont, amennyiben a kontinentális filozófia legtöbb irányzata valamilyen formában kapcsolódik a fenomenológiához (kivéve a strukturalizmust). Mindenekelőtt rögzítsük, hogy semmiképpen sem az szól az ún. kontinentális filozófia mellett, amit az Eszes – Tózsér-cikkben a kontinentális filozófia jellemzéseként olvashatunk: nem érvelő, nem racionális, homályos, dagályos, áltudományos, vagyis végeredményben nem-filozófiai. Ha ilyen lenne, akkor nyilván egyetlen könnyet sem lenne érdemes hullatni érte. A fentiekben bemutatott előítéletrendszer gondolati fonalát ezúttal visszafelé követve szeretném bemutatni azt, hogy Eszes – Tózsér-cikkétől eltérően hogyan lehet értelmezni a kontinentális filozófiát – elsősorban a fenomenológia felől.

2.1. A józan ész és a metafizika meggyőződéseivel való leszámolás

A fenomenológia „alapító gesztusa” nem pusztán módszertani bibelődés, hanem annak felismerése, hogy a gondolkodás legelevenebb szükséglete a hallgatóságos előítéletekkel való leszámolás. Itt nem csupán a metafizikai hagyomány előítéleteiről van szó, hanem a kulturálisan leülepedett, a mindennapi meggyőződéseinket is meghatározó előítéletekről. Vagyis a józan ésszel és a metafizikával egyaránt szakítani kell. Ez radikális szemléletváltást jelent. Nem lehet mellette érvelni, mert minden érvelés valamilyen meggyőződésre támaszkodik: a meggyőzések feladása mellett nem szólnak érvek, hiszen minden lehetséges érv valamilyen meggyőződésre épít. Az előítéletek feladásával a fenomenológia (és a kontinentális filozófia más ágai) a tapasztalati horizont előzetes „megtisztítására” szólítanak fel. Nagyon sokban hasonlít ez ahhoz, ahogy a kései Wittgenstein állandóan felhívja az olvasó figyelmét: „Nézz!”, „Láss!”. Azt, hogy mit tudunk tapasztalni, még konkrétan: azt, hogy mit látunk (tapasztalunk, fogunk fel,

veszünk észre stb.), ugyanúgy befolyásolja jelenleg a naturalista természettudományos hagyomány, ahogy a középkorban feltehetően a keresztény teológia tette. A „láthatóság mezejét” tehát fel kell szabaddítani a tapasztalatot torzító, vagy akárcsak befolyásoló meggyőződésektől – ilyen értelemben pedig nemcsak a metafizikai hagyománnyal szemben kell kritikusan eljárni, hanem a természettudományok meggyőződéseivel és a hétköznapi józan ésszel is. Vagyis a konkrét problémák vizsgálata előtt gyakorlatot kell szerezni a gondolati „rögzsülségek” feloldásában.

2.2. A tudat

A meggyőzésekkel való leszámolás követelménye összefügg azzal, amit öneszmélésnek nevezhetünk. A saját nézőpontot befolyásoló tényezők felismerése valójában egyszer mind a *saját nézőpont* felismerése is. Az öneszmélés, a reflexió fogalmai mind az „ön”, „önmagaság”, „önmagára vonatkozás” problémái köré csoportosulnak. Itt az „ön” semmiképpen sem azonosítható valamiféle ontológiai entitással, „éndologgal”, *res cogitans*szal, még kevésbé valamiféle szellemi létezővel. Különbséget kell tenni az önnagaság „ön”-je és az én azonosságát konstituáló tényezők között (abban a vonatkozásban, hogy mi konstituálja az ént, a kontinentális filozófián belül is széles és színes a paletta: test, nyelv, narrativitás, szociális viszonyok, pszichés traumákstb.). Az Én problémájánál is mélyebbre nyúlik az, ami az analitikus elmefilozófiában úgy jelenik meg, mint szubjektív, fenomenális tudás: ez tulajdonképpen annyi, hogy átélem a tapasztalatot és egyszer mind tudok is róla. A tudat problémája nem az Én problémája, hanem az önmagáról tudó tudaté.

Am a tudat semmiképpen nem is úgy képzelendő el, mint egy szubsztancia, amely rendelkezik egy bizonyos kitüntetett tulajdonsággal: nevezetesen avval a tulajdonsággal, hogy tud önmagáról. Az analitikus elmefilozófusok közül még a legengedékenyebbek is „gondolkodó *dologként*” képzelik el a tudatot és itt a hangsúly a „dolog” fogalmára esik. Így torzul a tudat problémája az önmagát reprezentáló agy problémájává. Sejtésem szerint e tendencia mögött két hallgatólagos előítélet húzódik meg, amely a tárgytapasztalatból származik, és a

tudatra aligha alkalmazható: 1. a szubjektum-objektum megkülönböztetés, 2. a test-lélek megkülönböztetés. Nézzük ez utóbbit: a fenomenológia szerint a tudat nem lélek a testtel szemben, illetve – közkeletűbb kifejezéssel – nem elme az aggyal szemben. Ez a szembeállítás ugyanis már feltételez egy bonyolult szemantikai mezőt és egy hallgatolagos metafizikát. A test és az elme külön-külön és egymásra vonatkoztatva is csak a tudat felől érthető meg, vagyis a tudat megelőzi ezt a megkülönböztetést: a tudat az a pont, ahonnan láthatóvá válnak az ilyen – fenomenológiai szakszóval – „konstituált” értelemalakzatok. Az első megkülönböztetés pedig az „öntudat” és a „reflexivitas” problémája felől válik jelentőssé: az önmagamról való tudat és a tudatra irányuló reflexió mozgásában ugyan tárgyként szemlélem magam, ahogy egyébként az észlelésben, emlékezetben stb. feltáruoló dolgokat szoktam, a reflexiót és az önmagamról való tudást azonban egy olyan „tudat” előzi meg, amely atematikus módon irányul önmagára, más szóval: ez az eredeti önmagára vonatkozás megelőzi a szubjektum-objektum megkülönböztetést. Csak azért tudom a reflexióban tárggyá tenni az iménti tudataktusomat, mert nem tárgyi-tematikus módon már eleve van róla „tudatom”.¹²

Az analitikus gondolkodás stratégiája kettős: vagy eliminálja a tudatot (ez állandóan jelenlévő motívum a logikai pozitivisták óta), vagy elfogadja az agy és a tudat dualizmusának valamilyen formáját (ez a kortárs analitikus metafizika útja), ennek következtében pedig egy metafizikai örökséget görget maga előtt, mégpedig a karteziánus dualizmus valamilyen változatát – többnyire még ott is, ahol pedig elutasítja ezt az örökséget. Azt hiszem egyik sem vezet eredményre. Ha eleve agy és elme különbségében gondolkodunk, akkor a problémát egy metafizikailag súlyosan terhelt szemantikai mezőben próbáljuk megragadni, és egyetlen lépésre vagyunk a karteziánus dualizmus klasszikus nehézségeitől.

A fenomenológia alaptörekvése ezzel szemben épp azoknak a naturalizáló és metafizikai tendenciáknak az elkerülése, amelyek a jelen állás szerint az analitikus filozófiát jellemzik. A fenomenológia a tudat

¹² Lásd ehhez Husserl megkülönböztetését retenció és reflexió között. Edmund Husserl: Előadások az időről, Atlantisz, Budapest 2002, 144–146. o.

tényéből indul ki, de belátja, hogy nincs meghatározatlanabb és bizonytalanabb dolog ennél a „ténynél”. Természetes hajlamunk, hogy valami megfogható és jól kezelhető magyarázatot adjunk egy ilyen nyugtalanító kérdésre. Ezért a fenomenológia két állandó veszéllyel küzd: 1. a tudat feltárására irányuló kísérlet valamilyen én-metafizikába torkollik és a hagyományos idealizmus egy sajátos formáját ölti, 2. a tudatról való gondolkodás mentális funkciókról való gondolkodássá lapsodik.

A tudat rejtélye – amelynek rejtélyességét aligha tudja bármilyen megoldás csökkenteni – a fenomenológia számára nem végpont, a problémák maradéka, valamiféle zavaró maradvány, hanem a kezdőpont, az első a sorban. Az, hogy ezt a „tapasztalatot” kezdőpontnak tesszük meg, nem változtat azon, hogy a tudat, az önmagaság rejtély marad. Változtat viszont mindazokon a problémákon, amelyek ebből a kiindulópontból válnak láthatóvá.

2.3. *Intencionalitás*

Mindenekelőtt azt szögezzük le, hogy a fenomenológia szerint az intencionalitás nem egy a tudati funkciók közül, hanem bizonyos értelemben maga a tudat. Nincs tudat intencionalitás nélkül és – ami az analitikus irányzattal szemben lényeges – nincs intencionalitás tudat, azaz fenomenális tudatosság nélkül. Érzésem szerint az analitikus elmefilozófusok közül jó néhány azért támaszkodik az intencionalitás fogalmára, mert ezzel „kiválthatónak” gondolja a tudat fogalmát. Vagyis elismeri, hogy van valami, ami nem vezethető le az agy biofizikájából, mégsem kell mindjárt egy tudatot tételeznie. Ez a tipikus hibrid megoldás, ami végül egyik elemi intuíciónknak sem tesz eleget: többet állít, mint ami neurobiológiával magyarázható, viszont kevesebbet fogad el, mint amit az önnön tudatunkra vonatkozó természetes intuíció megkövetelne.

A fenomenológia intencionalitás-elméletéről nagyon röviden (hiszen bizonyos értelemben ez maga a fenomenológia egésze): az intencionalitás nem az *elme funkciója*, hanem a *tudat tevékenysége*. Az egyes szám első személy perspektívájából feltárulkozó tudat nem elszigetelt edény, amelynek alkalmasszerűen viszonya „támad” más dolgokkal, amelyek

valahol „kívül” vannak: a tudat intencionális tudat és ezáltal nyitottság. Az intencionális tárgy nem úgy áll szemben a tudattal, mint egy objektum a szubjektummal. Nem két egymástól eleve elválasztott dolog lép itt egymással kapcsolatra, hanem az intencionális tudat eleve tárgyra irányul (másként nem is lehetne intencionális, sőt tudat sem!), a tárgy pedig nem választható le a rá irányuló tudatról (ami persze nem jelenti azt, hogy feloldódna valamiféle idealista látszatlétben). Husserl például azért bírálja Brentanót, mert ez utóbbinál az intencionális viszony két, a viszonytól függetlenül is létező dolog egymáshoz kapcsolódása. Az analitikus elmefilozófia alapvetően Brentanóhoz nyúl vissza, amikor intencionalitásról beszél, és hozzá hasonlóan egy önmagában megálló tudati létező és egy ugyancsak önmagában megálló dologi létező külsődleges és alkalmoszerű kapcsolataként gondolja el az intencionális viszonyt.

A fenomenológia szerint az intencionalitás pontosan az a jellemzője a tudatnak, hogy nem kilép a tárgyhöz, hanem eleve minden formájában már a tárgynál van. Éppen az intencionalitás fogalmával sikerül meghaladni az „tudat-interioritás” karteziánus metafizikáját: hiszen nem egy belsőből lépünk ki egy külsőhöz, hanem belátjuk, hogy tudat eleve csak tárgytudatként lehetséges, vagyis a tudat már eleve és közvetlenül a tárgynál van. Az analitikus filozófia derekasan küzd a belső-külső különbség értelmezésével, vagyis az ún. transzcendencia problémával, továbbá azzal, hogy mi az a bizonyos „reprezentáció”, ami lehetővé teszi a tárgyra vonatkozást (milyen típusú létező a képzet/idea, vajon valamiféle kép, vagy algoritmus, vagy valami egyéb, és hol helyezkedik el, milyen az ontológiai státusa stb.?). Ám ezt a küzdelmet nagyon megnehezíti, hogy az analitikus elmefilozófia alapvető meggyőződéseinek tekintetében az újkori, elsősorban karteziánus tudatmetafizika folytatójának tűnik. A fenomenológia ezzel szemben az újkori reprezentáció-elmélet egészét veti el és azt állítja, hogy 1. az intencionalitás nem két különálló és a viszonytól függetlenül is létező entitás egymásra vonatkozása: tudati és tárgyi oldal csak az intencionalitás mozzanataiként értelmezhető. 2. A tudat nem egy belső képen keresztül vonatkozik a tárgyra: az intencionalitás nem leképezés, hanem értelemadás. 3. A tudat nem egy „belső szféra”, amelyet képek, képzetek, reprezentációk sokasága népesít be: az intencionalitás

fenomenológiai fogalmával valójában értelmét veszti a külső és belső hagyományos megkülönböztetése.

2.4. Jelentés és tárgyráirányulás

A tudat intencionalitás, az intencionalitás pedig értelemadás. Az intencionalitás tárgyráirányulása egyrészt közvetlen irányulás, másrészt a tárgy egy sajátos értelemben való felfogása. Vagyis az értelemadás nem azt jelenti, hogy egy előzetesen adott tárgyiságot tetszőleges értelemmel látunk el, hanem azt, hogy minden tárgyiságot egy bizonyos értelemben fogunk fel és eleve csakis egy értelmén keresztül irányulhatunk egyáltalán tárgyra. Vagyis az intencionalításban a denotatív (tárgyiságot kijelölő) és a konnotatív (valamilyen értelemben felfogó) funkció szorosan összefügg. Ezt az első pillantásra nehezen érthető összefüggést lefordíthatjuk egyszerűbb nyelvre is: a fenomenológia megközelítésében a jelentés nem a referencia felől nyeri el az értelmét, hanem fordítva: az intencionális tárgyat már mindig is egy jelentésegység felől fogjuk fel. Arra vonatkozóan sokféle elképzelés kialakult, hogy maga ez a jelentés milyen természetű: ideális általánosság, valamilyen kulturális életvilág által konstituált jelentés, vagy netán a testi létezésünkben kell az eredetét feltárni, abban azonban azt hiszem a fenomenológiához kapcsolódó összes kontinentális irányzat egyetért, hogy nem lehet a tárgyak semleges, előzetes adottságáról beszélni, amiből valamilyen módon levezethetnénk a jelentést. Ezzel szemben az analitikus filozófia legerősebb előfeltevése az, hogy nagyon is lehet: a fizikai természettudomány az, ami a tárgyi világot semleges, torzítatlan módon képes megközelíteni és nyers valóságában leírni.

2.5. A természettudományokhoz való viszony

Alighanem ez az a pont, ami a legérzékenyebben érinti az analitikus filozófusokat. Az ő meggyőződésük szerint ugyanis a valóság végső szerkezetét a természettudományok tárják fel. Logikusan következik ebből, hogy akkor a jelentés alapfelfogása nem is lehet más, mint a referencia-modell: nem a nyelv (tudat, társadalom stb.) konstituálja a

dolgot, hanem a dolgok függetlenek attól, hogy létezik-e tudat, nyelv, társadalom stb., és ezt a független létezésüket majd a természettudomány fokozatosan feltárja. Ugyanígy a tudatról sem érdemes túlsokat spekulálni, elég kivárni azt a néhány évet, amire a neurobiológia megadja a tudatnak nevezett illúzió tudományos magyarázatát. Jól tudjuk, hogy a fenomenológia szinte a kezdetektől fogva harcban áll ezzel a megközelítéssel, ez azonban sohasem a relativizmusra való titkos hajlam megnyilvánulása volt. Nem hiszem, hogy volt valaki a filozófia történetében, aki keményebb szavakkal és elszántabban ostromozta volna a relativizmust, mint Husserl: gondoljunk a pszichologizmusra és a historizmusra vonatkozó kritikájára a *Logikai vizsgálódások első* kötetében és a *Filozófia mint szigorú tudományban*. A fenomenológia és természettudományok viszonyában azonban nem a relativizmus probléma a meghatározó. Sokkal inkább az a lényeges, hogy a fenomenológia a *tudományosság eszméjének* mint különös értelemalakzatnak a természetét, struktúráját, alapmeggyőződéseit, történeti kialakulását stb., próbálja feltárni. Ebben a megközelítésben a tudomány 1. egy sajátos életvilág (az európai kultúra) és egy sajátos történeti kor (a modernitás) ideológiájaként és vezéreszméjeként mutatkozik meg, másrészt pedig 2. a tudományosság eszméje mögött uralomra jutott naturalista-objektivisták felfogás úgy jelenik meg, mint ami felelőssé tehető az élet túlzott technicizálódásáért és az ebből következő kulturális válságáért.

Ez nem irracionálizmus és a tudománytalan homályosság elfogadása a fenomenológia és a rokon irányzatok részéről. Épp ellenkezőleg: a „Vissza a dolgokhoz!” követelménye a lehető legnagyobb tárgyszerűséget, pontosságot és igazságra törekvést jelenti. Ám a dolgokhoz való visszatérésben a tudományok nem az igazság végső terepének bizonyulnak, hanem csupán az értelemadás egy speciális változatának, amelyet ráadásul súlyos és tisztázatlan előfeltevések terhelnek. A fenomenológia tárgyszerűsége tehát nem azonos az analitikus filozófia számára magától értetődő naturalista-szcientista tárgyontológiával.

2.6. Fordulat

A fenomenológia és a rokon irányzatok alapkövetelménye a fordulat, vagyis a természetes beállítódás feladása és egy filozófiai, reflexív beállítódás felvétele. Az analitikus filozófia pedig éppen a természetes beállítódásról nem hajlandó lemondani, ebből következik az önmagára vonatkozó reflexió hiánya, az egész helyett a részproblémák vizsgálata, a gondolkodás technicizálása. Mi a természetes beállítódás? A hétköznapi józan ész, de különösen a tudomány meggyőződéseinek reflektálatlan elfogadása. És mi a fordulat? Annak belátása, hogy a filozófia nem is lehet más, mint a hétköznapi és tudományos józan ész igazságainak a feladása. A hétköznapi józan ész tökéletesen jól elvan magában, ugyanígy a tudomány is: nincs szükségük filozófiára. A filozófia máshonnét ered, más motivációkból táplálkozik, a filozófia természeténél fogva túl van a hétköznapi és tudományos józan észen – noha persze mind a tudományhoz, mind a logikához szorosan kapcsolódik.

A tekintet átállítása valójában nagyszabású és megjósolhatatlan kimenetelű kísérlet arra, hogy rákérdezzünk a tapasztalás, megértés, gondolkodás alapszerkezetére, arra az alapszerkezetre, ahonnét minden feltárul és érthetővé, tapasztalhatóvá, elgondolhatóvá, vagyis *láthatóvá* lesz. *A láthatóság alapszerkezetének kutatása* – ez a kontinentális filozófiák közös mozzanata. Az analitikus filozófia ezzel szemben elfogadja a láthatóság egyik változatát és azon belül folytatja aprólékos és technikai kutatásait.

Az analitikus filozófia nem csupán a fenomenológiától és a kontinentális filozófiáktól idegenkedik, hanem minden olyan gondolkodótól, aki valamilyen értelemben radikális fordulatot követelt a gondolkodásban. Két szimbolikus figura merül fel ebben az összefüggésben, Kant és Wittgenstein. Az analitikus filozófia mindkettőre legalább annyi gyanakvással tekint, mint a klasszikus, XX. századi kontinentális gondolkodókra. Mindkettő radikális fordulatot követelt a gondolkodástól és olyan meggyőzésekkel szállt szembe, amelyek mélyen meghatározzák az analitikus világgépet. Nagyon leegyszerűsítve: a transzcendentális fordulat szerint nem a tárgy határozza meg a tudatot, hanem fordítva. A kései Wittgenstein szerint nem a tárgy határozza meg a nyelvet, hanem fordítva. Mindkettő a tekintet teljes

átállítását követeli meg, noha gyökeresen eltérő módon. Ha az analitikusok elkezdnek foglalkozni Kanttal, akkor vagy azzal bíbelődnek, hogy mi a jelenség és a magánvaló ontológiai státusa, vagy azzal, hogy milyen a kanti tudományfilozófia – a transzcendentális fordulattal azonban nem tudnak mit kezdeni. Hasonló történik Wittgenstein esetében is: vagy a relativizmus és szkepticizmus melletti és elleni érvek forrásaként kezelik, vagy a mentális állapotok és a másikelve-probléma egy sajátos leírásaként – azzal azonban nem tudnak mit kezdeni, ahogy Wittgenstein „látni” tanít. Kant és Wittgenstein a józan ész meggyőződéseinek a feladását és a tekintet teljes átállítását követelik meg. Ebben az értelemben – furcsa ezt mondani – közelebb állnak egymáshoz, mint az analitikus filozófiához.

A kontinentális filozófia sok tekintetben Kant örököse, de nem a naiv módon félreértelmezhető idealizmus, hanem a fordulat örököse. A tekintet átállításának és annak a mély belátásnak az örököse, hogy a dolgok nem léteznek magukban, a tudattól függetlenül, ahogy azt általában, reflektálatlanul hisszük. Ezzel rokon a wittgensteini belátás is, de egy más szempontból: a dolgok nem léteznek önmagukban a nyelvtől, a kultúrától, az életmódtól, az intézményrendszertől függetlenül. Kant és Wittgenstein, noha nem „kontinentális filozófusok”, mégsem kedvesek az analitikus filozófia számára, legalábbis az általuk végrehajtott fordulat szempontjából (technikailag jól kezelhető részproblémák szintjén viszont használható eseteket jelentenek). Az analitikus filozófia ugyanazért nem kedveli ezt a két szerzőt, amiért a kontinentális filozófia egészét: mert ontológiai alapmeggyőződésének mondanak ellent. A fordulatot végrehajtó filozófiák nem csupán a természetes attitűd feladását követelik meg, hanem evvel párhuzamosan ahhoz a belátáshoz is elvezetnek, hogy a „láthatóság mezejét”, a tapasztalható dolgokat nem csupán befolyásolja a nyelv, kultúra, tudat stb., hanem ezek a dolgok, abban a formában, ahogy előttünk állnak, valójában nem is léteznek nyelv, tudat, kultúra stb. nélkül.

Nyilván evvel függ össze az, hogy a tág értelemben vett kontinentális filozófia inkább az ún. humán tudományokkal áll termékeny párbeszédben, az analitikus filozófia pedig inkább természettudományokkal. Ez a kép azonban egy túlságosan leegyszerűsítő megközelítés credménye, hiszen a társadalomtudományok és a humán tudományok bizonyos irányzatai is kapcsolódnak az analitikus

gondolkodáshoz. Talán egy más szempont szerencsésebben eligazít, mégpedig a „tudat” szempontja. A kontinentális filozófiák elevebb módon kapcsolódnak azokhoz a humán és társadalomtudományokhoz, amelyekben az emberi tudat meghatározó szerepet játszik. Az analitikus filozófia pedig részben azokhoz a természettudományi törekvésekhez kapcsolódik, amelyekben a fizikai és biológiai természettörvények uralkodnak, illetve azokhoz a társadalomtudományokhoz, amelyek valamilyen módon kiiktathatóknak gondolják a tudományból a „tudatosság szeszélyét”, vagyis az ember pszichés és társadalmi tevékenységét mechanikusan jól kezelhető kogníciókra és motivációkra vezetik vissza. Ezzel függ össze, hogy az analitikus filozófia zavarban van azokkal a természettudományos elméletekkel kapcsolatban, amelyek erőteljesen tájékozódnak a tudatosság problémája felé.

3. Az ellentét feloldása

Megpróbáltam az ellentétet kizárólag filozófiai problémaként bemutatni, noha tudom, hogy ennél szövevényesebb a helyzet. Néhány megjegyzés arról, hogy milyen lehetőségek állnak előttünk. 1. Ha a fentebb felvázolt szituáció antinómikus ellentétet sejtet, akkor elképzelhető, hogy majd egy új Kant, vagy filozófusok egy szorosan együttműködő csoportja valamilyen új nézőpont alapján meghaladja azokat a korlátokat, amelyek jelenleg a két irányzat antinómikus ellentétét fenntartják. 2. Az is elképzelhető, hogy az egyik irányzat bekebelezi a másikat és valamiféle furcsa kentaur jön létre. 3. Sőt, bár ez elég borúlátó gondolat, az sem elképzelhetetlen, hogy a két irány nyelve, problémahorizontja, megközelítése annyira eltávolodik egymástól, hogy nem lesz értelme a közeledést erőltetni és egyfajta intézményes szétválás következik be, ahogy például a pszichológia az 1870-es években különvált a filozófiától. 4. Végül pedig ne vessük el azt a lehetőséget sem, ami szerint a két irányzat valamilyen módon kibékíthető, vagy legalábbis közelíthető egymáshoz.

Szerintem valami hasonló fog történni, de nem a „szívek megenyhülése”, hanem követelő külső okok folytán: nagyszabású társadalmi és kulturális átalakulások idején megnő az igény az egészes magyaráza-

tokra. A filozófiának pedig alapvetően éppen ilyesmivel kellene szolgálnia, vagy legalábbis általános útmutatást adnia. A filozófia két fő irányzata újra egyesülni fog, éppen azért, mert konkrét kulturális és életproblémákkal kell szembenézniük: az analitikus filozófia fel fogja adni merev naturalizmusát és skolasztikus életidegenségét, a „kontinentális irányzatok” pedig a többszörösen metafizikai spekulációkból kénytelenek visszatérni a tárgyyszerű és konkrét vizsgálódásokhoz. Gyanítom, hogy ebben a közeledésben az „értelem” fogalma fogja a főszerepet játszani. Az értelem, mint tudatos információ, vagy informatív tudattartalom. Nem a tudat, nem a tárgy és nem a nyelv külön-külön, hanem az az egészes egység, amelynek a tudat, a tárgy, a nyelv és a logikai forma egyenlő súlyú mozzanatai. Az értelem szubjektív vagy fenomenális aspektusát a fenomenológia, hermeneutika, stb. fogja láthatóvá tenni. A szubjektív aspektus az értelem tudati oldala: az, ami — éppen a tudattal való kapcsolata miatt — nem meríthető ki teljesen, amelyben új és új rétegek tárulnak fel szakadatlanul, ami új és új nézőpontokból mutatkozik meg, ami sohasem rögzíthető véglegesen. Az objektív aspektus pedig az analitikus hagyomány felől fog jobban látszani. Az objektív aspektus az értelem mindenkori „rögzített” oldala: az, hogy mégiscsak közösen értett, vagyis mások által is átélt, elgondolt tapasztalatok között élünk, ezeknek van rögzíthető, informatív tartalmuk, logikai vázuk, megjósolható lefolyásuk és modellezhető szerkezetük.



GONDOLKODNI, MINT AZ ISTENNŐ

VÁRŐRI TÍMEA

:

*„krinai de logó poliúderin elenkhon
ex emethen réthenta”
(fr. 7, 5—6.¹)*

*„ésszel ítéld meg a sokat vitatott cáfolatot,
az általam mondottat.”
(KRS²)*

Bevezetés: az interpretáció új szemlélete

Jelen írásomban egy olyan interpretációs kísérletet szeretnék megvalósítani, mely egészében, holisztikusan szemléli a mű mondanivalóját. Azaz eltérően a tradicionális interpretációktól, nem in medias res szeretnék belefogni az értelmezés kísérletébe, hanem ott szeretném kezdeni a történetet, ahol maga Parmenidész is kezdte.

A tradicionális Parmenidész-interpretációk ugyanis pars pro toto szemléletűek; kiragadják a költemény fő mondanivalójának, a parmeni-

¹ A fragmentumokat hagyományosan jelölöm a Diels–Kranz gyűjtemény számozásának megfelelően: pl. DK 28 B7 = fr. 7.

² Kirk–Raven–Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz 2002, 365. o. (ford.: Csiszter Kálmán, Steiger Kornél); alapvetően ebből a kötetből származnak Parmenidész és más preszókraták görög idézetei és a fordításaik, az eltérő eseteket külön jelzem.

dészi tanítás lényegének tekintett fr. 2-t, illetve a Bizonyosság vagy Igazság útjának, *alétheiának* nevezett fr. 2—fr. 8,51. közti részt. Az interpretáció súlypontját erre helyezve azonban nehézségeik támadnak a költemény többi részével. A fr. 1-et, az Előszót, leggyakrabban valami költői bevezetésnek, dekorációnak tekintik; mely az utolsó sorai kivételével nem hordoz filozófiailag releváns mondanivalót. Majd a legnagyobb gondot a fr. 8,51-től kezdődő rész okozza, mely az ún. *doxa*, látszat avagy a halandók vélekedése néven ismert. Ennek tartalma, sőt egyáltalán egész megírási szándéka ugyanis nem fér össze az *alétheia* szigorú, szó szerinti logikai, vagy monista ontológiai értelmezésével. Parmenidész költeményét pedig joggal tarthatnánk a világirodalom egyik legrejtélyesebb versének, mely 2500 éve ellenáll az egyértelmű értelmezésnek.

Egy holisztikus szemléletű interpretáció mindenekelőtt leszögezi, hogy Parmenidész annak idején egy kerek, egész mivoltában értelmes, egybefüggő művet írt, tehát egy *totum pro parte* szemlélethől érdemes kiindulni. Az interpretáció ilyen szemléletváltása azzal az elkerülhetetlen következménnyel jár, hogy Parmenidész művét filozofikus versnek tekintjük, tehát a holisztikus elemzése együtt fog járni az irodalmi-nyelvi megközelítés alkalmazásával, és a költemény speciális szimbolikájának vizsgálatával, mely erőteljes feminin elemeket tartalmaz.

Az ilyen vizsgálat várható eredménye, a *doxa* és az *alétheia* szerves, funkcionális kapcsolatának kimutatása; azaz lényegében annak megindoklása, hogy miért ebben a formában íródott a költemény.

Vizsgálódásom a jelen keretek közt persze enyhén önbeteljesítő jellegű, hiszen alapvetően azokat az érveket szándékozom összegyűjteni, melyek egy ilyen interpretáció mellett állhatnak ki.

I. Irodalmi elemzés

Parmenidész műve filozófiai tartalmú költemény. Irodalmi műként való elemzése kell hogy tartalmazza a fiktív és a reális jelentésrétegek elemzését; a rezümét, vagyis a mű tartalmi összefoglalását; és a mű

megírási szándékának feltárását; valamint a komplex irodalmi-nyelvi-filozófiai szimbolika vizsgálatát.

Mivel a költemény egyszerre irodalmi és filozófiai alkotás, így egyszerre két elemzésre alkalmas jelentésrétege vagy valósággrétege van: egy irodalmi (képzeletbeli), és egy filozófiai (tudományos). A két réteg természetesen nem szukcesszív viszonyban áll, hanem szervesen beleépül egyik a másikba. A költészeti szimbolika hordozhat filozófiai relevanciát, tehát filozófiai szimbolikát.

1. A jelentésrétegek

A mű képzeletbeli valóság szintjén egy névtelen Istennő beszél, mint tanítómester, Parmenidészhez; aki mint valami különleges tudásba való beavatás részese, mint tanítvány jelenik meg. Az Előszóban ugyanis a költő egyes szám első személyben meséli el a beavatás képzeletbeli helyszínére való utazást, majd az Istennő a beavatás során kemény, parancsoló hangnemben diktálja tanítását. A tanítás tárgya a létezés misztériuma, és egyúttal a létező misztériuma.

A mű racionális valóság szintjén Parmenidész, a már beavatást nyert tanítómester, mítizáló, sajátos szimbolikájú stílusban adja elő saját felismerését a Létező, avagy a világ rendjéről.

A téma, azaz a tanítás tárgya első megközelítésben filozófiai: a valóság, a világ, a Mindenség rendje; ahogy az megszokott a görög filozófiai paradigmában. A filozófus feladata előadni, hogy hogyan is van a világ valójában; azaz hogyan szerveződik a világrend, a kozmosz (ontológiai aspektus), és egyúttal hogyan ismerhető meg (episztemológiai aspektus).

Egyelőre annyi világos, hogy Parmenidész az Istennő szájába adja a kutatás helyes útjának meghatározását, és ennek során valamiképpen elválasztja a gondolkodást a halandók vélekedéseitől.

Stílusát tekintve pedig Songe-Møller³ megállapítását tartom elfogadhatónak, miszerint Parmenidész művében összefonódik a misztika és a logika. Ezért nem szabad másképp közeledni a költemény

³ Vigdis Songe-Møller: *Philosophy without Women*, London 2003.

egyetlen sorához sem, mint azzal a sejtéssel, hogy egyszerre van misztikus avagy szimbolikus, és logikus avagy szó szerinti olvasata.

2. *Reziüné*

A holisztikus szemlélet kiindulópontja az Előszó, és nem a fr. 2. vagy az *alétheia* kijelentései. Ha az Előszó egy képzeletbeli túlvilági utazás leírása, akkor a mű egészének elsődleges értelme a túlvilági létezés misztériumába való beavatás, amelyen túl persze nem kizárt, hogy ez egy alkalom, egy indíték, vagy egy gondolkodási keret Parmenidésznek, hogy saját racionális filozófiáját kinyilvánítsa.

A túlvilág misztériuma mindenestre kétszeresen is kapcsolódik a fr. 2. nevezetes létezés-nemlétezés témájához. A túlvilág egyrészt az öröklétű istenek lakóhelye, másrészt a holt lelkek lakóhelye. Így a túlvilág misztériuma egyúttal az öröklét misztériuma és a halál misztériuma is. Az öröklété, mely változatlan, időtlen formájában csak az isteneknek adott, és mint ilyen teljességgel megtapasztalhatatlan az embereknek. A halál az emberi tapasztalat tárgya, ám a halál misztériumába való beavatás éppen azt tanítja a tudni vágyónak, hogy csak a test halála jelent valamiféle pusztulást, a lélek azonban tovább létezik a túlvilágon. Ehhez a püthagoreus-orphikus tanok még azt teszik hozzá, hogy a lélek visszakerülhet a földi, emberi létezés formájába, időnként újra és újra megtestesülhet.

A beavatás filozófiai relevanciája a létezés problémája: a létezés az élőlények számára az élet és a halál körforgása. Ha nem hiszünk a reinkarnációban, akkor az egyén felől nem igaz a körforgás, csak a faj tekintetében; ám aki hisz benne, annak minden egyes lény ebben a körforgásban létezik.

A halál tehát semmiképpen sem megsemmisülés, nem a semmibe vezető út. A halott lelke is létezik valahol, a halál is a létezés egy formája. Tehát nincs nemlétezés: „ésszel íteld meg a sokat vitatott cáfolatot”.

Így rekonstruálható a költemény szerkezete értelmes, kerek egészként: az Előszó a beavatás képzeletbeli helyszínére való utazás. A fr. 2-ben az Istenő (beavató, tanítómester) elmondja a halál misztériumának alapevidenciáját: az emberi létezés születés és halál örökös

körforgása, a halott is létezik valahol, valamiképpen, így a halál sem azonos a nemlétezéssel; mert létezés van, nemlétezés pedig nincs. Parmenidész a továbbiakban az Istennő szájába adja saját filozófiáját: melyben összeveti az alétheia világmagyarázatát a *doxa* világmagyarázatával. Az még nem világos, hogy miért, de szükségszerű, hogy a kétféle magyarázat egymásra épüljön: a *doxa* nélkül nem lehetséges az *alétheia*. Csak így fűzhető szerves, együttfunkcionáló egészzé Parmenidész költeménye.

Ebben a keretben kell tehát az Istennő tanítása szerint gondolkodnunk.

3. A megírás szándéka

Ahhoz, hogy egy írásművet megértsünk, tudnunk kellene, hogy a szerző egyáltalán kinek és miért írta. Tehát az a kérdés, hogy kit akart tanítani Parmenidész ezzel a művel, és mire.

Ennek a kérdésnek a megválaszolása nem is olyan egyszerű, hiszen 2500 év távlatából nincsenek biztos és kimerítő történeti forrásaink Parmenidész életéről. Bizonyos, hogy az a Kr. e. VI—V. századi dél-itáliai szellemi közeg, amiben élt egyaránt hatása alatt volt Homérosz és Hésziodosz költészetének, Xenophanész gondolatainak és a püthagoreus szekta szellemi és politikai tevékenységének. Valószínű, hogy Parmenidész arisztokrata volt, mint ilyen városvezető, törvényhozó és bíró is lehetett. Következésképpen egyik hatáslehetőséget sem hagyhatjuk figyelmen kívül, és az interpretációt nem szűkíthetjük le csak az egyikre.

A) Logikai-metodológiai olvasat

Ha a megírás alapindítékának az ellentmondásmentesség logikai törvényének kimondását, és a szigorú logikai módszer bemutatását tartjuk, akkor oda jutunk, hogy 3 szerves darabra törjük a költeményt: az Előszó (fr. 1.) misztikája nem lesz több egy költői dekorációnál, a *doxa* (fr. 8,51-től fr. 19/20.) pedig hamis útvonal lesz, aminek kifejtése az Istennő által teljességgel érthetetlen. Ezért nem állíthatjuk,

hogy a megírás alapindítéka egy logikai szabály felfedezése. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy Parmenidész megfogalmaz és alkalmaz logikai eszközöket.

Az utóbbi évtizedek Parmenidész-elemzései inkább az *alétheia* és a *doxa* szerves kapcsolatának bizonyítékait keresik. Az interpretátorok szándékában megfigyelhető az egyoldalú logikai mondanivaló metodológiává bővítése. A metodológiai olvasat számomra azonban csak addig elfogadható, amíg nem fordul szembe a metafizikával, és nem kezdi tagadni Parmenidész költeményének metafizikai-kozmológiai jelentőségét, ezzel a mű megírasi szándékát óhatatlanul egyedül a logikára redukálva.

Arnold Hermann⁴ elemzése szerint Parmenidész alapindítéka műve megírására egy új tudományos módszer felismerése lehetett. Hermann a következő állításokat teszi e módszerről: 1. A módszer, vagyis a logikai eszközök alkalmazása, Parmenidész társadalmi pozíciójából, az igazságszolgáltatásban való működéséből származhatott.

2. Módszere ugyanakkor válasz Xenophanész episztemológiai problémafelvetésére.

3. A módszer lényegében éppúgy jelen van az *alétheiában*, mint a *doxában*; ez magyarázza a *doxa* szerepét Parmenidész tanításában.

4. Ugyanakkor az *alétheia* nem több, mint ennek a módszernek a bemutatása; téves bármiféle ontológiai vagy kozmológiai értelmezése.

5. Végző soron ugyanis az *alétheia* és a *doxa* tárgya nem egyezik meg egymással.

Világos, hogy Hermann elemzése nem képes megvalósítani az *alétheia* és a *doxa* szerves kapcsolatának magyarázatát.

1. Abból indul ki, hogy Parmenidész városvezető politikus és törvényhozó volt, így résztvevője lehetett az igazságszolgáltatás gyakorlatának is, mint bíró. Márpedig a halandók tévelygő vélekedéseinek felülbírálása az igazság kiderítése céljából ez idő tájt csak logikai módszerrel volt lehetséges. Hermann szerint a korabeli bírói gyakorlat az indirekt bizonyítás módszere kellett hogy legyen, azaz a vallomásokban levő ellentmondások felkutatása az igaz és a hamis szétválasztá-

⁴ Arnold Hermann: *To think like God. Pythagoras and Parmenides, the origins of philosophy*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004.

sához. Az ilyen negatív megközelítés gyorsan vezet pozitív eredményre: nem tudhatjuk, hogy mi volt, de biztosan tudhatjuk, hogy mi nem. „Amit lehet cáfolni, azt meg kell cáfolni; amit nem lehet cáfolni, azt szükségszerűen igaznak kell elfogadni.” (144. o.)

Az igazságszolgáltatás gyakorlata pedig remekül illeszkedik a szövegben az olyan istennőkhöz, mint *Diké*, *Ananké* és *Moirá*. Mindazonáltal Hermann sem állíthatná, hogy Parmenidész költeménye valamiféle bírói lecke lenne, legfeljebb a logikus gondolkodás szigorú elemei származhatnának egy bírói élettapasztalatból. Érdekes, hogy a ránk maradt szöveg tartalmaz egy kimondottan ide illő elgondolkodtató utalást. Az Előszóban az Istennő így köszönti Parmenidészt: „nem gonosz végre küldött... hanem a törvény (*themisz*) és a jog (*Diké*)” (fr. 1,28.).

2. Hermann még egy fontos alapindítékot talál az igazságszolgáltatás gyakorlatával összefüggésben: „Az evidencia nem hazudik; az emberek, akik interpretálják igen.” (142. o.) Ez ugyanis komolyan kapcsolatba hozható Xenophanész episztemológiai fordulatával. Xenophanész annyiban minősül az episztemológia atyjának, amennyiben a ión elődöktől ránk maradt szövegrészek valóban nem foglalkoznak az emberi és az isteni tudás megkülönböztetésével. Xenophanész töredékei sem fejtenek ki többet, mint hogy az emberi tudás nem képes a megbízható igazságig eljutni. Ugyanakkor szkepticizmusát gyengíti, hogy a kutatással fenntartható a fejlődés, a vélekedés pedig valamilyen hasonló az igazsághoz (fr. 18., 34., 35.).

Hermann szerint Xenophanész szkeptikusságának az a hajtóereje, hogy a halandóknak nincs elég életidejük végére járni a biztos tudásnak. Parmenidész azonban „kimentette a bizonyosságot a relativitás feneketlen mélységéből, ahová Xenophanész száműzte.” (144. o.) Tudniillik megtalálta azt a módszert, amely lerövidíti a bizonyítás eljárását: az érzékeléstől független tiszta gondolkodás alapeszköztárát.

3. Hermann metodológiai olvasata csatlakozik azokhoz, akik a *doxa* pozitív elemzését szeretnék megkísérelni. Nem értelmezhetjük csalásnak, hamisságnak, már csak Xenophanésszal összevetve sem. Hiszen Xenophanésznél is kivehető, hogy a halandók vélekedései tulajdonképpen tartalmazhatják az igazságot is. A probléma az, hogy nem képesek felismerni. Ezért Hermann úgy értelmezi Parmenidész fő törekvését, hogy célja a *doxa* megtisztítása a benne rejlő hamisságoktól. Így szerves kapcsolat állna fenn a *doxa* és az *alétheia* közt: az *alétheia* a

helyes tisztogató módszer, avagy a bizonyítás technikája lenne, a *doxa* pedig Hermann olvasatában a feladat, amin végre kell hajtani a tisztogatást (172—183., 208. o.).

4. Hermann legfőbb érve a fr. 8., mely szerinte kizárólag veridikus-episztemológiai értelemmel rendelkezik, és immár 2500 éve végzetes tévedés bármiféle kozmológiai-egzisztenciális olvasata. Vagyis a parmenidészi Létező nem más, mint a szabatos logikai műveletekkel létrehozott definíció⁵, és így nincs más tárgya, csak a gondolkodás maga.

5. Ám végül nem tudja bemutatni, hogy hogyan is kellene helyessé tenni, megtisztítani, avagy bizonyítani a parmenidészi *doxa* kozmológiai állításait az *alétheia* állítólagos módszerével. Hermann egyszerűen intézi el a problémát: kijelenti, hogy a módszer azonos bennük, ám a tárgyak nem azonos. A hasonló a hasonlóhoz módszer mindkettőben fellelhető, ám egyéb kapcsolat nincs közöttük. Mégpedig azért nincs, mert nem lehet. Az *alétheia* tárgya a gondolkodás, mely változatlan, tökéletesen integrált egység. A *doxa* tárgya pedig a folyton változó, mozgó fizikai valóság, melyről lehetetlen fix beszámolót adni.⁶ Ám így az is lehetetlen lesz, hogy az *alétheia* módszere tényleg alkalmazásra kerüljön. Biztos, hogy az ilyen metodológiai olvasat hívei jól értelmezik Parmenidész tanítását? Tényleg csak az ellentmondásmentesség és az indirekt bizonyítás feltalálója Parmenidész, vagy valami még hiányzik ebből az interpretációból?

B) Kozmológiai olvasat

Hermann és a metodológiai olvasat tehát arra kényszerül, hogy Parmenidészt kiragadja a görög filozófiai paradigma köréből, és valami meg nem értett különnek titulálja,⁷ történetietlen, anakronisztikus módon.

Ha fr. 8-ban elemzett létezőt az Egy Létezővel azonosítjuk, mint egy extrém ontológiai monizmus abszolút igazságával, akkor ismét oda

⁵ Hermann, i. m. 176—77., 181., 186—187., 191—197. o.

⁶ Hermann, i. m. 141., 151—152., 176., 181—183., 200—208., 225—231. o.

⁷ Hermann, i. m. (Vö. az eddigiek mellett még: 189. o. 535. lábjegyzet.)

jutunk, mint a szó szerinti logikai olvasat: leszűkítjük Parmenidész tanítását az *alétheia* egy speciális értelmezésére. Ámbár valóban fennáll az *alétheiában* valamiféle monista metafizika, míg a *doxa* többek közt kozmológiával is foglalkozik. Ezért a modern interpretációs törekvések a monizmus gyengébb változatait keresgélnek; vagy úgy látják, hogy az *alétheia* is egyfajta kozmológia, meg a *doxa* is.

Hermanntól eltérően a kozmológiai olvasat művelőinek egyáltalán nem okoz gondot az a tény, hogy a fr. 8. valóban egy szigorú logikával létrejött egység. Mivel ezt egy adott módszerrel létrehozott kozmológiának tekintik, melynek valóban nem a fizikai, érzéki-tapasztalati kozmosz a tárgya, hanem annak szigorúan csak tiszta gondolkodással létrehozott metafizikai megfelelője: nem a látható kozmosz, hanem az elgondolható kozmosz. A kozmológiai-metafizikai olvasat egyáltalán nem akad fenn azon, hogy ez a noétikus létező, az Egy-Mindenség⁸ nemcsak hogy tiszta gondolkodással jött létre, de metafizikai entitásként azzal is foglalkozik. Hiszen így Parmenidész világosan illeszkedik a görög filozófiai paradigmába. Metafizikája rokonítható akár Xenophanész nem-emberalakú istenével (fr. 23., 24., 25., 26.); akár Empedoklész szimultán egy és sok, egész és részekből álló kozmoszával, mely szintén gömb is egyúttal (fr. 28., 29.). Nem is szólva Arisztotelész mozdulatlan mozgatójáról, mely olyan isteni ész, akinek egyetlen tevékenysége a tiszta gondolkodás (*Met.* Lambda. 9–10. fejj.).

Ráadásul a kozmológiai olvasat, pl. Finkelberg⁹ elemzése, melyre később még kitérek, arra is képes, hogy a *doxa* kozmológiai állításait Parmenidész módján megtisztogassa a hamisságtól, és így szerves, funkcionáló egészként értelmezze az Istennő tanítását.

Végeredményben magam is amellett szeretnék kiállni, hogy a költemény megírásai szándéka nem egyszerűen egy új módszer, gondolkodási technika bevezetése, hanem annak alkalmazása is. Így pedig az *alétheia* módszerével létrehozott kozmológiának szervesen rá

⁸ Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*, Áron Kiadó, Bp. 1998, 36., 48–53., 55. o.

⁹ Aryeh Finkelberg: *Parmenides: Between Material and Logical Monism* (in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 70., 1–14. o.).

kell épülnie a *doxa* módszerével létrehozott kozmológiára, mert nem is létezhetne nélküle.

C) Feminista olvasat

A költemény egyértelmű feminin szimbolikája miatt felmerül a feminista olvasat lehetősége. Vigdis Songe-Møller¹⁰ elemzése megerősíti a hagyományos logikai-ontológiai olvasat *alétheia* – *doxa* szembeállítását, mivel éppen azon alapul. Elgondolása szerint az *alétheia* kozmológiájában Parmenidész egy implicit antifeminista képzetet juttatott diadalra szemben a *doxa* kozmológiájával.

Egyrészt az *alétheia* úgy teszi örök létezővé a Mindenséget, hogy nem engedi megszületni, mert ami nem születik, az nem hal meg. Így a fr. 8. Létezője értékelhető egy feminin jellegétől megfosztott entitásnak. Songe-Møller fantáziája szerint ugyanakkor egy olyan anyaméhnek felelhet meg, mely szülés előtt áll, ám meg van kötözve; így se beléje nem jut semmi, se belőle nem kerül ki semmi. Ez tehát egy jellegzetesen hűnemű variációja lenne a nemszülető, nempusztuló Létnek. Tulajdonképpen nem kapunk rá magyarázatot, hogy miért éppen feminin isteni erők tartják bilincsből ezt a feminin jellegétől megfosztott élőlényt.

Másrészt Songe-Møller a kétféle kozmológiát úgy állítja szembe egymással, mint két vetélkedő állammodell képzetét. Amíg a *doxa* egyenlőséget igyekszik teremteni a különböző, a Más harcát kiegyenlítő; addig az *alétheia* az egyenlők egyenlőségét emeli trónra: a szabad férfiak demokráciáját, mely kizárja a Más. Az ilyen kizárás azonban alapjában más, mint a logikai olvasaté. A logika alaptörvényének érvényesítése igazságosan zárja ki a hamisat. A társadalmi kirekesztés azonban igazságtalan. Ráadásul a társadalmi kizárás nagyon is létező entásokat zár ki (eleven embereket), és nem azt a fajta nemlétezőt, mely kutathatatlan, kimondhatatlan Parmenidész szerint (fr. 2.).

Songe-Møller elemzéséből éppen a részleteket tartom hasznos figyelmeztetésnek a Parmenidész-interpretációra nézve: 1. a Létezés valamiképpen kapcsolódik az élethez, mint az emberi létezés konkrét

¹⁰ Songe-Møller i. m.

megvalósulásához, 2. megvizsgálandó, hogy valóban mit zár ki az *alétheia* a *doxa* metafizikájából.

Parmenidész alapindítékára nézve Songe-Møller egyetértene azzal, hogy a költemény témája leginkább a metafizika, vagy kozmológia. Ám hogy e metafizika vezérfonala egy domináns társadalmi pozíciójú politikusférfi nőket kizáró, igazságtalan elgondolása lenne, ez eléggé kétséges. Annak ellenére, hogy Parmenidész valóban domináns pozíciójú politikusférfi lehetett.

Jómagam egy egészen ellentétes megközelítést adnék egy feminista motívumú Parmenidész-interpretációnak. Negatív, „nőgyűlölő” kiállítás helyett éppen a női erők felmagasztalását látom Parmenidész céltudatos feminin szimbolikájában. Hiszen személyében egy tudó férfi fordul a mindentudó Istennőhöz, hogy hozzájusson a végső bölcsességhez. Parmenidész igazán kifogástalanul körültekintő abban a tekintetben, hogy kizárólag nőnemű erők vegyék körül az istenvilágban tett kirándulásán: vezetői a Nap lányai, de még a lovai is kancák, melyek az Istennőhöz viszik. A feminin szimbolika pedig egyáltalán nemcsak az Előszó költői fantáziaképében van jelen, hanem céltudatosan felbukkan az egész költeményben – ezzel is világossá téve: a holisztikus elemzés az egyetlen sikeres értelmezési lehetőség. Az *alétheia* Létezőjét megkötöző isteni erők természetesen nők (fr. 8,14. *Diké*, 30. *Ananké*, 37. *Moirá*). A *doxa* kozmoszának közepén pedig egy nőnemű *daimón* uralkodik (fr. 12.). Sőt a szöveg éppen a női istenségek jelenlétével teszi világossá, hogy mind az *alétheia*, mid a *doxa* témája a kozmológia:

1. A fr. 10-ben ismét felbukkan *Ananké*, aki az *alétheia* leírásával analóg módon megkötözi a határt, ezúttal a látható csillagok határát, 2. a kozmosz közepén uralkodó istennőt pedig Aetiosz egy testimóniuma szerint szintén *Diké* vagy *Ananké* névvel illette Parmenidész (DK28 A37).

Nos, a női istenségek meglepő változatossága egyelőre rejtélyes, de az bizonyos, hogy az ilyen jellegű olvasat jobban megközelíti Parmenidész alapindítékát. Bizonyos, hogy tudó férfiként egy mindentudó és mindenható Istennőtől várja a beavatást az isteni tudásba. Egyértelmű, hogy emberi nézőpontját isteni nézőpontra óhajtja cserélni. Vajon miféle bölcsesség az, amit egy Istennő adhat meg neki?

Magá a ránk maradt szöveg annyit árul el, hogy a kozmosz közepén uralkodó Istennő „*minden dolgok iszonyatos születése és keveredése fölött uralkodik*” (fr. 12,4.). Azaz az Istennő saját tevékenységébe avatja be a

jelöltet: a születések folytonos rendjébe, a fr. 8. tanúsága szerint pedig a születés nélküli öröklét titkába is, hiszen e kettő valahol összefügg. Ennyiben úgy látszik, hogy a születés-élet-létezés Parmenidész számára tényleg női princípium. Ezek szerint pedig a megírás alapindítéka az örök létezés titkába való beavatás lehet.

D) Holisztikus olvasat

Végso soron a mű megírásának indítékát több szál egybefűzéséből rekonstruálhatjuk. Valószínű, hogy Parmenidész már fiatalon megismerkedett a püthagoreus-orphikus beavatás tanításával; a halál és a túlvilági lét, valamint az Öröklét misztériumával. A beavatás szembe fordul a hétköznapi tapasztalattal, ahogy bizonytalanná teszi az átlagember vélekedéseinek evidenciáját minden téren, a xenophanészi kritikának megfelelően. Ám szintén Xenophanész és a beavatás mesterei igazolják, hogy létezik egy a hétköznapinál evidensebb, nem átlagos, „isteni” tudás is, mely elérhető a kutató-kereső ember számára. Ahogy a bírói tevékenység gyakorlatában is elérhető az evidencia egy tisztán gondolati módszerrel, az ellentmondások kizárásával és az indirekt bizonyítással. A módszer alkalmas a metafizikai világmagyarázatra is, azaz alkalmazható egy végső *arkhé* igazolására.

Mindez persze nem több valószínűségnél, ám tagadhatatlan előnye, hogy képes egyszerre szemlélni a Parmenidész szövegében kimutatható hatásokat, a feminin szimbolika és az irodalmi-vallási szimbolika összefonódását a logikával és a metafizikával.

II. A szimbolika elemzése: komplex irodalmi-mitológiai-vallási és nyelvi megközelítés

Lehetséges, hogy miként azt Kirk-Raven¹¹ is összefoglalja, Parmenidész viaskodik a mondanivaló metrikus formába öntésével, meg hogy

¹¹ KRS, i. m. 355–356. o.

dikciója nem túl könnyed; ám kétségtelenül éppen azért érezhetjük homályosnak vagy bonyolultnak, mert szokatlanul elvont, filozofikus tartalmat sűrít többszintű szimbolikával szavakba. Ezek a szavak pedig igen nagy körültekintéssel, szándékosan kerültek a költeménybe.

Véleményem szerint a költemény szimbolikájának három kiemelkedő értelmezési-fordítási pontja: az Istennő, az Út, és a Létezés szimbolikája.

1. Az Istennő szimbolikája

Vajon kicsoda Parmenidész Istennője? Többszörösen megválaszolhathatatlan kérdés; maga Parmenidész szándékosan nem nevezi meg, inkább zavaró módon különféle néven nevezett feminin istenséget vonultat fel. A feminin isteni erők szimbolikája a következő problémákat veti fel:

1. Három istennő áll egy és ugyanazon szerepben a fr. 8-ban: *Diké*, *Ananké* és *Moirá* mind a Létező megköttetői vagy fogva tartói.

2. Ugyanennek a három istennek a neve nemcsak megszemélyesítés, azaz nagybetűvel írandó személynév mai nyelvtani felfogásunk szerint; hanem szokványos köznévi szerepükben is megtalálhatók a költeményben, azaz kisbetűs írásmódban (nőnemű nyelvtani végződésük pedig természetes sajátága a görög nyelvnek). Persze Parmenidész korának írásbelisége, nem tett még különbséget a kettő között, mivel nem használtak kisbetűket, éppúgy, ahogy a szóbeli felolvasás sem tehet különbséget. A megszemélyesítés tartalmi vonatkozás: a ma nagybetűvel írt nevek viselői emberi személyként viselkednek. Ezt a tényt felfoghatnánk éppen egy Parmenidészt saját magát leleplező szójátéknak is: hiszen ezáltal világossá válik, hogy saját céljaira létrehozott egy több nevet viselő istennői szimbolikát.

Az Előszó szövegében Parmenidészt úgymond nem a rossz sors, avagy a halál, *Moirá kaké*, hozta az istenek birodalmába, hiszen ő élőként járhat itt; hanem *Diké*, mint a jog, vagy igazságosság (fr. 1,26,28.); *Ananké* pedig szükségszerűt jelentve is felbukkan a műben (fr. 8,16.).

3. Aetiosz testimóniuma (DK28 A37) szerint Parmenidész a „kevert körök legközepén” tartózkodó, a fizikai kozmoszt kormányzó istennőt is illette *Diké* és *Ananké* névvel.

Mindezek után megerősödik a gyanúnk, hogy valójában egy több néven nevezett istennőről van szó a költeményben. Akkor pedig át kellene látnunk, hogy hogyan lehet egy és ugyanazon Istennő felelős egyszerre legalább három dolog rendjéért: a Létező változatlanságáért (fr. 8.), a fizikai kozmoszért (fr. 10.), és egyúttal a kozmoszon belül minden dolog születéséért és keveredéséért (fr. 12.). Sőt további értelmezési problémát vet fel, hogy a tanítást előadó Istennő akkor voltaképpen saját magáról beszél-e Parmenidésznek.

A felvetődő problémák megoldása olyan módszert tesz szükségessé, mely igyekszik mind a ránk maradt szöveg egészét konzisztenssé tenni; mind Parmenidész metafizikai, kozmológiai, csillagászati nézeteit beilleszteni a megfelelő görög paradigmába, avagy gondolkodási keretbe.

A) Az alternatív nevek kérdése

Az, hogy a fr. 8-ban három név jelöl egy istennőt, nem példátlan jelenség Parmenidésznel. Amint azt Coxon¹² is megjegyzi kommentárjában, ez a jelenség analóg a Létező alternatív neveivel a fr. 8-ban, sőt a kortárs Aiszkhülosznál is meg lehet figyelni hasonlót.¹³

Az alternatív nevekkkel való megnevezésnek több oka is lehetne. Például a legfőbb hatalom nevének kimondhatatlansága, vagy akár a kimondás tiltása lehetne vallási-misztikus tradíció. Az egyetlen névvel való megnevezés hiánya kapcsolódhat az Istennő tanításában rejlő névkritikához is. Amikor ugyanis a halandók nevet adnak a dolgoknak,

¹² A. H. Coxon: *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction, and translation, the ancient testimonia and a commentary*, Assen, Van Gorcum, 1986 (166–167. o.).

¹³ Aiszkhülosz: *Leláncolt Prométheusz* 209–210 („anyám Themisz és Gaia – mert egy isten ez, de soknevű”), ford. Trencsényi-Waldapfel Imre; *Aiszkhülosz drámái*, Európa, Kk. 1962

az bonyodalomhoz vezet: „mert leszögezték, hogy két formát neveznek meg, amelyek közül egyet sem szabadna megnevezni” (v. egymástól külön megnevezni, v. egyenként megnevezni) (fr. 8,53–54.).

A kozmológiai olvasatok úgy értelmezik az alany hiányát a fr. 8-ban, mint a végső univerzalitás, az Univerzum kifejezését. Steiger Kornél szerint az alanynak nem végső megnevezése, csak jelölése az eon, éppúgy mint az *oulon* és a *hen*. „A legnagyobból ugyanis lehet gondolkodni és lehet beszélni róla – de nem lehet nevet adni neki. Nevük a partikuláris dolgoknak van, az elnevezés a természeti világban való tájékozódást szolgáló tevékenység.” (36. o.)

B) Az istennők nevének jelentése

A fr. 8. istennőinek szimbolikáját, és a központi Istennővel való kapcsolatukat a különféle olvasatok saját céljaiknak megfelelően alakítják; abban egyetértenek, hogy *Diké*, *Ananké* és *Moirá* valamiképpen az Igazság meghatározásához kapcsolódnak.

(1) Songe-Møller megoldása

Songe-Møller szerint a névtelen központi Istennő éppen magáról nem mond semmit. Úgy beszél, mintha kívül lenne mindazon, amiről beszél. Alakja olyan, mintha Parmenidész alkotott volna magának egy Istennőt – Homérosz és Hésziodosz módjára, de nem igazodott szó szerint az ő elképzeléseikhez. Sőt éppen Hésziodosz isteni genealógiájával igyekszik szembefordulni (36. o.). A magam részéről megkérdőjelezem, hogy valóban nem mondana semmit magáról az Istennő; se nem látom be a genealógiától való elfordulást, hiszen ennek ellentmond a fr. 13.

Songe-Møller ugyanakkor észrevesz egy fontos dolgot: Parmenidész nem véletlenül alkalmaz egy ilyen isteni szószólvót. Átala képes ugyanis holisztikus perspektívát elérni; azaz így lesz képes kívülről tekinteni a világra. Az Istennő az emberi nézőpontból véges és folyton változó kozmoszt egy halhatatlan isten nézőpontjából képes feltárni. Továbbá hivatkozik rá, hogy bár Platón és Arisztotelész távol állnak Parmenidész

mitikus kifejezésmódjától, mégis ők is „isteni” tudománynak tartják a kozmoszról való filozofálást. Pontosabban Arisztotelész az egyetemes tudásról, bölcsességről, mint az első okok és elvek tudásáról szólva jegyzi meg, hogy: „*vagy azért isteni ez a tudomány, mert leginkább isten birtokolja, vagy azért isteni a tudományok közt ez, mert isteni dolgokkal foglalkozik.*”¹⁴ (Met. A, 983a6–8.).

Songe-Møller nem tekinti egynek az összes istenalakot, vagyis különválasztja a központi névtelen Istennőt a fr. 8. három női alakjától. Természetesen az istennők ilyesféle szétválasztása mögött a feminista olvasat azon szándéka húzódik meg, hogy levezesse Parmenidész egy nemre redukáló gondolkodását, mely által kizárja a nőiséget, a jellegzetes feminin elemeket a valódi létezésből.

Így a fr. 8. három istennőjének szerepét meglehetősen szűkre szabja. Miközben megszemélyesített istennőnek tűnnek, mindhárman a logikai kényszert szimbolizálják, és egy elvont testiséget is. Mivel mindhárman erőszakot – kötelelet, béklyót alkalmaznak a Létezőépségben tartásához; ezekből a feminin istennők által alkalmazott kötelékekből Songe-Møller a szüzlányok és a terhes nők övére asszociál. Az öv a görög nők esetén a testi érintkezés tiltását hivatott jelezni. Ezért utal Songe-Møller szerint a Létező, avagy a kozmosz esetén is a „semmi nem kerülhet se be, se ki” elvére. Ugyanakkor furcsa módon a jelképes női öv asszociációját egy sokkal komolyabb erőfeszítést igénylő szerepre nagyítja fel. Szerinte ugyanis nem az számít, hogy a Létező tisztán körülhatárolt, hanem hogy mekkora erőfeszítés szükséges a határok közt tartásához. Tehát a Létezőt erővel kell féken tartani, hogy ne „szüljön”, azaz ne áramoljon ki a nemlétezőbe; és fordítva, a nemlétező örökös támadása fenyegeti épségét (40–48. o.).

Nyilvánvaló, hogy ez a gondolatmenet mennyire távol áll egy holisztikus Parmenidész-interpretáció lehetőségétől csakúgy, mint Parmenidész világos mondanivalójától is. Hiszen Songe-Møller elemzése azt implikálja, hogy a nemlétező mégiscsak létezik, nemcsak hogy beszélni lehet róla, de még fel is kell ellene fegyverkezni, sőt a kozmosz

¹⁴ Aristotelés *Metaphysica* görögül és magyarul (ford. Ferge Gábor), Logos Kiadó, 1992.

és a semmi közt e nélkül a fegyveres védelem nélkül állandó kapcsolat állna fenn.

(2) Hermann megoldása

Hermann metodológiai olvasata is képes saját céljának megfelelően szűkíteni az Istennő szimbolikáját, de legalább kiáll az Istennő egysége mellett. Szerinte a Xenophanész fragmentumaiban is jelen levő különbségtétel az isteni, biztos tudás és az emberi, valószínű tudás között ad okot Parmenidésznek arra, hogy egy istennő szájába adja a mondanivalóját (136. o.). (Majd a továbbiakban ő is ragaszkodik a névtelen Istennő nagybetűs írásmódjához.)

Ugyanakkor Hermann úgy látja, hogy az Istennő sokkal inkább racionális, semmint misztikus szereplője a költeménynek. Nem bújík Parmenidész testébe; ellenkezőleg, nagyon is nyilvánvaló távolságot tart tőle, mint tanítómestere. Az Istennő beszéde sem hordoz misztikus előadásmódot; sőt inkább prózai tényszerűséggel beszél, úgy mint pl. egy bírósági szószóló. Nem várja el Parmenidésztől a feltétlen hitet, sőt éppen azért parancsol rá, hogy bírálja felül, gondolja át a tanítását. A tanítás pedig eleve a racionális módszer maga: éppen azt mutatja meg az Istennő, hogy bár az ember nem bír isteni tudással, ám mégis képes lehet egy szintre emelkedni az istenekkel, ha megfelelően gondolkodik (166–167. o.).

Tehát a metodológiai olvasat szándékának megfelelően az Istennő által adott logikai módszer a kulcs az *alétheia* és a *doxa* összekötésére. Ezáltal lehet a halandók vélekedését bizonyos, bizonyított tudássá tenni. Hermann-nak ezért fontos a fr. 1,32-ben a *dokimosz* fordítását a kézenfekvőbb „valósan”, „híhetően” helyett átvitt értelemben használni: „kipróbáltan”, „elfogadhatóan”, vagy akár „bizonyítottan” jelentéssel (170–173. o.).

A megfelelő próba avagy teszt a valószínű vélekedés biztos tudássá tételére pedig Hermann értelmezésében nem más, mint „az igazság rendületlen szíve”; vagyis a következetes logikai bizonyító technika. (Amit, mint az imént láttuk, Songe-Møller a nemlétezővel szembeni hősi védelem szimbólumaként azonosított.) A helyes módszer a szeparálás: kiválogatni és elkülöníteni a *doxa* kijelentéseiből az inkompatibilitásokat,

vagyis a hamisakat. A hamisság kiszűrésének gyorsított eljárása pedig az indirekt bizonyítás, mellyel letisztult, kerek, egységes definíciókat leszünk képesek létrehozni.¹⁵

Hermann szerint azonban a logika még kialakulatlan nyelvezete miatt kell a törvényhozás, bírói ítékezés nyelvezetéhez fordulnia Parmenidésznek.¹⁶ Szorosan ehhez a terminológiához kapcsolódik a fr. 8. istennőinek neve is. Ugyanis *Diké* nemcsak az igazság istennőjének neve, hanem köznévi jelentése „per” vagy „tárgyalás”, sőt akár „ítélet, büntetés, jóvátétel” is lehet. Éppúgy kapcsolódik a döntéshez és kiosztáshoz, mint *Moirá* neve, aki kiszabja az emberek sorsát, mint a nekik jutó személyes osztályrészt (212–217. o.).

(3) A három istennő szimbolikájának rekonstrukciója

Érdekes módon mind Songe-Møller, mind Hermann megemlítenek egy-egy fontos észrevételt az istennők nevének sokkal tágabb, kozmológiai értelmezési lehetőségéről anélkül, hogy beépítenék saját interpretációjukba.

Songe-Møller alapján tulajdonképpen *Diké* hármas rendőrző funkcióját gyűjthetjük össze:

1. Adott, hogy Parmenidésznel a Létező megbéklyózásával a metafizikai nézőpontú kozmoszt felügyeli (fr. 8,14.).

2. Songe-Møller figyelmeztet egy fontos analógiára Hérakleitossal, ami arra int, hogy *Diké* a fizikai kozmoszt is kormányozza: „*A Nap nem fogja átlépni mértékét; másként az Erinnüszök, Diké zsoldosai rá fognak találni.*”¹⁷ (fr. 94.); bár a fizikai kozmoszt Parmenidésznel *Ananké* néven köti meg egy istennő (fr. 10,6.).

3. Songe-Møller figyelmeztet arra is, hogy *Diké* az emberi létezés őrzője is lehet a mitológiai-irodalmi hagyományban. Említi Hésziodosz művét, a *Munkák és napokat*, melyben *Diké* szab határt az emberi és állati magatartás közt, nem engedvén, hogy az emberek egymást megegyék.

¹⁵ Hermann, i. m. 171–175. o., 189. o., 212. o.

¹⁶ Hermann, i. m. különösen: 144. o. 437. lábjegyzete.

¹⁷ KRS, i. m. 300. o.

Pontosabban Zeusz az embereknek jogot (*Diké*), törvényt adományoz, míg az állatoknak nem. (Hésziodosz e művében egyébként *Diké* nagybetűs istennévként ugyanúgy előfordul, mint kisbetűsnek értelmezett köznévként vagy igei származékként!) Ugyanakkor Parmenidész esetén a fr. 12,3. daimónjához kapcsolódó Aetiosz-testimónium (DK28 A37) összeköti *Diké* és *Ananké* szerepét a kozmoszbeli születések, keletkezések illetve mozgások fölötti uralommal.

Ide kívánczik azonban Aetiosz kritikája is. Az ő doxográfiai összefoglalója kb. a Kr. u. 2. századból ugyan a ma rendelkezésre álló legterjedelmesebb, ám nem a legpontosabb összefoglaló. Keverednek benne a görög filozófiát jellemző különféle áramlatok: peripatetikus, epikureus és sztoikus vélemények.¹⁸ Coxon mindenesetre megjegyzi, hogy ebben a testimóniumban Aetiosz világosan a fr. 12,3. parafrázisát adja, amit láthatóan kiegészít az Előszó és a fr. 10. istenneveivel.¹⁹ Legalábbis úgy tűnik, ő itt értelmezi Parmenidészt, és nem idézi. Ennek ellenére, sőt éppen ennek megerősítése által világos, hogy a fr. 12. névtelen istennője viselhetné bármelyik fr. 8-beli istennő nevét.

Összességében tehát beszélhetünk *Diké* „*Ananké*”-jellegéről, pontosabban a két istennő tökéletes felcserélhetőségéről. *Diké* és *Ananké* az igazság, jog, törvény, szabályosság szimbólumai: 1. mint logikai törvény a tiszta gondolkodás alapja, 2. mint természeti törvény az égitestek szabályos pályája, 3. az ember esetén pedig egyrészt természeti törvény, mint az élet és halál váltakozása (reinkarnációs tanítás); illetve lehetne alaptörvény is, mely az emberi nem normáit határozza meg, de éppúgy társadalmi törvény is, mely bíraskodni segít az emberek közti nézeteltérések esetén. Ez utóbbiak közül véleményem szerint Parmenidész ránk maradt szövegében az élet-halál rendjének szabályozása van jelen.

Hermann elemzése pedig *Diké* „*Moirá*”-jellegének megértésében segít. Ugyanis ahogy *Diké* a határok kiszabásáért felelős, úgy *Moirá* a sors kiszabásáért, mint az egyedi osztályrész kiosztásáért. Hermann szerint²⁰ a társadalom úgy működik, hogy mindenki a saját részét

¹⁸ KRS, i. m. 34. o.

¹⁹ Coxon, i. m. 236. o.

²⁰ Hermann, i. m. 215. o.

birtokolja; de véleményem szerint ugyanígy működik az égi szféra is, hisz mindegyik égítest a saját útját járja, sőt az olümposzi ember alakú istenek is saját feladatukat végzik, mint osztályrészüket. Az osztályrész pedig lényegében az egyedet, mint részt az egész rendbe igyekszik megfelelően beleilleszteni. A földi életéhez ragaszkodó ember szemszögéből mondhatjuk, hogy rossz sors a halál; de a sors amúgy a „mindenkinek a magáét” értelemben igazságos (*Diké*-jellegű), magában véve se nem jutalom, se nem büntetés.

Moira egyébként rejtélyes szereplője a görög istenvilágnak, mint az istenek fölött is uralkodó erő, akit még maga Zeusz sem befolyásolhat. Eredetét tekintve a zsákmányból járó igazságos osztáyrészig megy vissza: amikor is sorsot vetettek, hogy a véletlen döntsön arról, kinek mi lesz a része. Ezt a fajta véletlent, mely ugyanakkor nem a természet ellenére ható erő, magát is Osztályrésznek, Sorsnak nevezték az *Iliász* tanúsága szerint.²¹

Ilyenformán a fr. 8. három istennője kompatibilis egymással. Úgy vélem továbbá, hogy a tevékenységükben adódó kényszer nem szó szerinti értelemben vett erőszak, hanem a rend, a szabályszerűség, a pálya, az igazságos emberi osztályrész stb. állandóságának a megtartása. Így a béklyó, kötél sem szó szerint értendő, és végképp nem utal valami külső támadás elleni védelemre. Inkább szimbólumai a rend megtartásának, a határok kijelölésének; mivel ami nem követi a rendet, vagy *Diké* parancsát, az nem létezik. A létezés maga a rend, ami kívül esne a renden, az nem létezik. A rend megtartása pedig ebben az értelemben több a szó szerinti fizikai helyhez kötöttségnél, vagy lokalizálásnál; inkább elvi határok közt tartás, elvi pályán tartás, az ideális, szabályos mozgás rendje, és mint ilyen az Idő rendje is egyúttal.

C) A központi Istennő kérdése

(1) Coxon elképzelése az istennők teljes egységéről

²¹ Ritoók – Sarkady – Szilágyi: *A görög kultúra aranykora*, Gondolat Kk., Bp. 1984 (40. o.).

Amint láttuk *Diké*, *Ananké* és *Moirá* szimbolikája szervesen összeköti az *alétheia* és a *doxa* szövegét. Ám egyelőre problémás a kapcsolatuk értelmezése a költemény tanító mestereként szereplő névtelen Istennővel.

Coxon elemzése törekszik alapvetően arra, hogy egységbe foglalja Parmenidész istennőit. A domináns szerep szerint egy olyan feminin erő, mely azonosítható az Előszó Istennőjével (fr. 1,3. daimón; 1,22. thea, csakúgy mint a *doxa* mindenekelőtt uralkodó, mindenható istennőjével (fr. 12,3. daimón). Sőt minden bizonnyal intelligens teremtető is, hiszen a fr. 13-ban úgymond kieszelte (*métiszato*) Erőszó (166–167. o.).

Coxon Parmenidész nyelvezetét a homéroszi epikus nyelvhez hasonlítja, és egyrészt úgy látja, természetes az ilyen fordulatok használata, hiszen ezek ismerősen csengenek a hallgatóság fülében, azaz növelik a szöveg érthetőségét. Másrészt számításba kell venni, hogy Parmenidész püthagoreus kapcsolata miatt is kedvelhette a homéroszi – hésziodoszi kifejezések használatát. Ugyanakkor az olümposzi istenek alapvetően antropomorfizált természeti erők, melyeknek emberi formában való megjelenítése az emberi természetnek tett engedmény; és van okunk feltételezni, hogy az Előszó istennője tulajdonképpen az *aithér* megszemélyesítése (7–14. o.).

Parmenidész természetesen nem a tradicionális mítoszok újraértelmezésére törekszik. Ezért nyilvánvaló, hogy a természeti jelenségek megszemélyesítésével valójában saját fizikáját – vagy ahogy én inkább nevezném: metafizikáját – igyekszik előadni. Azaz nem csupán költészetet valósít meg, hanem ennél többet: kozmológiai, metafizikai értelmezést. Coxon szerint ez a megszemélyesítésekkel való kifejezés összefügg mind a Létező, mind az Istennő többféle nevével (166–167. o.).

(2) Az *aithér*-istennő

Az Istennő és az *aithér* azonosítása persze problémákat vet fel:

1. hogyan kapcsolódik egy ilyen kozmológia a tűz-éj kettőséhez, 2. hogyan lokalizálható az *aithér*-istennő, és mi a csillagászati funkciója.

α) A csillagászati teória elkülönülése

Coxon felhívja rá a figyelmet, hogy a fr. 10. jövő idejű igéi valami új mondanivalót vezetnek be a költeményben (10,1. *eiszé – meg fogod tudni/ismerni*; 10,4. *peuszé – meg fogod érteni*; 10,5. *eidészeisz – meg fogod ismerni*), mégpedig szerinte Parmenidész kozmológiáját (226–227. o.). Számomra itt kérdéses, hogy maga Parmenidész hányszor töri meg hasonló nyelvi eszközökkel a mondanivalóját, és hogy mit is nevezünk nála kozmológiának.

A költeményben az Istennő a tanítást többször megszakítja mind felszólító módú, mind jövő idejű igékkel, melyekkel Parmenidészhez, a tanítványhoz fordul. Steiger Kornél szerint – aki Empedoklész költeményét veti össze Parmenidésszel – az ilyen exhortációk egyrészt pihenőül szolgálnak, másrészt felhívják a figyelmet a téma irányváltására.²² Coxonnak minden bizonnyal igaza van abban, hogy itt a fr. 10-ben is egy új téma kezdetére hívják fel a figyelmet ezek az igealakok, ám Parmenidész művében helyenként igen gyakoriak a felszólító módú igék. Nem valószínű, hogy mind ilyen témaváltásra hívná fel a hallgató figyelmét. Az *alétheia* igéi szerintem sokkal inkább a megismerés egy bizonyos fajtájára szólítanak fel, illetve mintegy megparancsolják az Istennő tanításának betartását: fr. 2,1. *komiszai de sze müthon – vidd tovább szavamát!*; fr. 4,1. *leussze – nézd!*; fr. 6,2. *ta sz' egó frazeszthai anóga – arra intelk, fontold ezt meg!*; fr. 7,2. *szü tészd' aph' hodou dizésziosz eirge noéma – a kutatásnak ettől az újtjától tartsd vissza a gondolatodat!*; fr. 7,5. *krinai de logó – ésszel ítéld meg!*

Ugyanakkor három olyan rész marad fenn, ahol az igék valóban egy új szakaszt látszanak bevezetni; többségükben jövő idejűek, és jelentésük tekintetében valami új ismeret átadását ígérik: /1/ fr. 1,28. és 31. *khreó ... pütheszthai – meg kell tudnod; kai tauta mathészeai – meg fogod tanulni azt is*; /2/ fr. 8,51–52. *doxasz ... manthane – a vélekedéseket ismerd meg!*; /3/ fr. 10,1. *eiszé – meg fogod tudni/ismerni*; 10,4. *peuszé – meg fogod érteni*; 10,5. *eidészeisz – meg fogod ismerni*.

Azt sajnos nem tudhatjuk, hogy a *doxa* valaha tartalmazott-e még más ilyen exhortációt. A szöveg ránk maradt állapotában három

²² Steiger Kornél, i. m. 42. o.

szakaszt érdemes megkülönböztetni: a szokásos *alétheia* és *doxa* mellett úgy tűnik, hogy egy harmadik résszel is számolnunk kellene, ami valószínű belesorolható a *doxa* nagyobb egységébe. A helyzet nagyon hasonlít az Előszóban beigéret tudnivalóhoz. Az Istennő ugyanis a fr. 1,28–30. közt kétféle ismeret előadását ígéri: a *khreó ...pütheszthai* vonatkozik mind az „igazság rendületlen szívét” (*alétheia*), mind „a halandók vélekedéseit” (*doxa*) tartalmazó tudás elsajátítására. Ezek után a fr. 1,31–32. arra figyelmeztet, hogy „Ám ezek mellett meg fogod tanulni azt is” (*kai tauta mathészcai*), hogy „miként kell a véleményeknek/ hihetőleg létezniük azáltal, hogy mindent minden áthat.” Ez utóbbi sor megfelelő fordítása, vagy inkább értelmezése sok vitára adott okot. Úgy látom, érdemes bevenni a variációk közé azt a lehetőséget is, hogy ez a harmadik fajta ismeret, amit az Istennő átadni készül Parmenidésznek, voltaképpen a fr. 10-ben bevezetett ismeret.

Az Istennő szimbolikájának teljes megértéséhez ez azért fontos, mert Coxon elemzésében komolyan felmerült a lehetősége, hogy az Istennő a fizikai kozmosz teremtőerejének, az *aithér*nek a szimbóluma is egyúttal. Ebben az esetben – ahogy azt Coxon is átlátja – nem lehetséges, hogy azonosítsuk a tűz vagy fény (fr. 8,56. *pür*; fr. 9,1. *phasz*) formákkal. Egyszerűen azért nem, mert a tűz vagy fény és ellentéte az éj metafizikai létezők, míg az *aithér* a fizikai kozmosz része, és mint ilyen tulajdonképpen időbeli kezdettel bír. Ezt a problémát Coxon egyébként az antik interpretátorok alapján tárgyalja, mivel már náluk felvetődött; Szimplikiosz tett ilyen jellegű állítást szemben Theophrasztosz és Alexandrosz véleményével (234–242. o.).

Tehát formai és tartalmi elemek egyaránt megerősítik, hogy indokolt a *doxa* néven ismert tanítást két részre osztanunk: a *doxa*/1 a fr. 8,51–fr. 9. a tűz/fény és éj kettőse által kitöltött metafizikai létező, vagy kozmosz tana. Olyan, mintha a Létező (Egy-Mindenség) fr. 8. 1–50-beli létezését utánozná, mintha a kozmoszról, mint két részre szakadt, ám mégis egységes létezőről szólna; azzal a kritikai megjegyzéssel, hogy ez a halandók megtévesztő nézete, mivel az egységes egészt két ellentétes formára török. A kétféle kozmoszmodell (*alétheia* és *doxa*/1) különbsége így csak a modell alapjául szolgáló magyarázó elv (*arkhé*) számában van: az *alétheia* monadikus *arkhét* állít, míg a *doxa*/1 dualist. Legfeljebb az képezheti vita tárgyát, hogy kik is azok a halandók, akik ilyen metafizikát állítottak.

A *doxa*/2 a fr. 10-ben kezdődik, és a fr. 15-ig egyértelműen csillagászati témát tárgyal, míg a fr. 16–18. közti részben egy roppant hiányosan fennmaradt biológia, fiziológia vagy akár embriológia következik. Nem tudhatjuk biztosan, hogy milyen területekre terjedt ki itt az Istennő tanítása; annyi világos, hogy ezeket összefoglaló néven Coxon jogosan nevezi fizikai teóriának. Amennyiben fizikán általános értelemben vett természettant ért, teórián pedig nem egyszerű, hétköznapi tapasztalatot; hanem a természetan gyakorlati megfigyeléseit elméletbe foglaló, tehát valamilyen szinten absztrahált, összefoglaló magyarázatnak érti. A *doxa* ugyanis szerintem mindenképpen több, mint egyszerű tapasztalat: inkább a tapasztalatok összehangolása elméleti szinten, és voltaképpen a metafizikai általános magyarázó elv alkalmazása a gyakorlati megfigyelésekre. Így a *doxa*/2 a *doxa*/1 duális *arkhéjájának* alkalmazása lenne a természetan különféle területeire.

Egyáltalán ezért merülhet fel a fr. 12. állítása a kozmoszt kormányzó istennőről, hiszen semmilyen megfigyelő sem láthat az égen semmiféle istennőt, de még tűzgyűrűt sem, csak a nekik megfeleltethető égi objektumokat vagy jelenségeket. Éppen ez a probléma, amire Coxon is keresi a választ kommentárjában: hogy pontosan milyen gyakorlati csillagászati tapasztalatnak feleltethető meg a fr. 12. istennője.

Ezek után úgy látom, hogy nem helyes ezt a csillagászati teóriát kozmológiának nevezni, ahogy Coxon teszi; hanem inkább az *alétheia* és a *doxa*/1 metafizikáját helyes kozmológiának is nevezni. Egyébként ehhez további dilemmák is fűződnek, melyek nem érintik mélyen Parmenidész értelmezését.²³

²³ Ez a kérdés izgalmas például a metodológiai olvasat számára. Hermann egyik érve (i. m. 187. o.) a kozmológiai olvasatok ellen a fr. 4., ahol Parmenidész a kozmosz szót éppen ellenkező értelemben használja az *alétheia* Létezőjével: a Létező nem vágható szét, se nem állítható össze *kata koszmon*, azaz elrendezés szerint. Nyilvánvaló, hogy a mi modern kozmosz-Univerzum fogalmunk, és az ókori *koszmosz* szó jelentése ütköznek össze a mai olvasó számára. Nekünk a kozmológia a kozmosz, azaz a világ, mint egységes egész magyarázata. A *koszmosz* a görögöknek azonban egy sokkal szélesebb jelentésű szó, nemcsak a világ rendjét értették rajta. Hermann szerint a fr. 4. éppúgy, mint a fr. 8. csak a módszer leírása, és nem az Univerzumé. Sőt éppen a fr. 4. bizonyítja, hogy nem anakronisztikus feltételezni, hogy a Kr. e. 5. sz.-ban egy filozófiai mű tárgya a

β) Parmenidész csillagászati teóriája

Az Istennő szimbolikájára nézve tehát fontos megtalálnunk az *aithér* kapcsolatát a tapasztalati csillagászzattal. Coxon a fr. 10—5. és a hozzákapcsolódó testimóniumok alapján a következő eredményre jut²⁴: először is világos, hogy Parmenidész egy geocentrikus modellt fogadott el, és gömb alakúnak tartotta mind a Földet, mind a kozmoszt. Ez a modell könnyen származhatott Anaximandrosztól, és közel állhatott a Parmenidész korabeli korai püthagoreusok csillagászati teóriájához is. A fr. 10—11. az éggömbön elválasztja az *aithér*, az *ouranosz*, és az *olümposz ekhatosz* területét. Az utóbbi a fizikai kozmosz határaként analóg a fr. 8. Létezőjének határával (a gömb alak analógiája is egyúttal), de semmiképpen nem önálló létező. Zénón érvelése szerint ugyanis egy test határa muszáj, hogy a saját része legyen, mert egyedül így nem szükséges, hogy a határnak magának további határa legyen. A végső határ pedig nem valami rajta kívül levőtől választja el szigorú, fizikai értelemben a kozmoszt, hiszen nincs rajta kívül semmi; a kozmosz egyszerűen maga az örökkévaló létező.

Az *aithér* a Nap, a bolygók, és valószínűleg a Hold mozgásterülete; míg az *ouranosz* a Tejúté és az állócsillagoké. Az *aithér* pedig nem szó szerint fölötte van az égnek, hanem uralkodik az uranosz fölött, vagyis a tűz (a meleg) segítségével hatást gyakorol rá. Így az *aithér* kétféle égi mozgásért lesz felelős: az *ouranosz* napi mozgásáért; és a bolygók, Nap, Hold saját, az ég napi forgásával ellentétes éves fordulatáért. E kétféle égi mozgás tapasztalata a földi megfigyelő alapvető tapasztalata: az ég napi forgása, beleértve a bolygók, Nap, Hold forgását is — a Föld

gondolkodás legyen, és nem az Univerzum (i. m. 195—196. o.). Hermann véleménye azonban nem döntő Parmenidész kozmológiai olvasata ellen, hiszen attól, hogy a fr. 4-ben a *kozmosz* szót rendnek, elrendezésnek fordítjuk, attól még a mai Univerzum, mint világmindenség értelemben megfeleltethető a fr. 8-beli *eon* éppúgy, mint a fr. 9-beli *pan*. Tehát a fr. 4. ezek szerint éppen ahhoz az olvasathoz járul hozzá, hogy nem két tárgya van Parmenidész filozófiájának, hanem egy, melynek azonban két nézőpontja lehetséges: érzéki-tapasztalati nézete távol látja egymástól a dolgokat, intellektuális/noétikus nézete pedig képes közel hozni a távollevőket.

²⁴ Coxon, i. m. 226—246. o.

tengely körüli forgásának látszata, párhuzamosan az égi Egyenlítővel. Míg a Nap körüli keringést úgy éljük meg, mint a Nap lassú, a háttérsillagok előtt történő látszólagos körbevándorlását az év során. A Nap éves pályája pedig könnyen megfigyelhető, hogy ferde, elhajló szögű az állócsillagok pályájához képest. Coxon állítását megerősíti B. L. van der Waerden²⁵, aki szerint Parmenidész korában ismert dolog lehetett a kétféle égi mozgás. Arisztotelésznél a kétféle pályának, azaz körnek már saját neve volt: az ég alapmozgását jelentő kör az állócsillagok szférája, vagy a zodiákus köre; a Nap ferde pályája pedig ferde kör (*loxosz küklosz*, *Met. Lambda*, 1071a 15—16), vagy a zodiákus közepén átmenő kör (*dia meszón tón zodión*, *Met. Lambda*, 1073b 20); melyet később neveztek el ekliptikának.

γ) Az Istennő kormányzó szerepe

Eddig világos lehet, hogy kormányozza az *aithér*-istennő az égi mozgásokat, de a magyarázatot még egyeztetnünk kell a fr. 12-vel is. Itt először is könnyű megértenünk az istennő abszolút kormányzó erejét, amely mindenféle születésre és keveredésre kiterjed. Coxon szerint ugyanis elégséges Arisztotelészt felidézni, aki részletesen feltárja a kétféle égi mozgás hatását. Szerinte nem lehetséges a keletkezések és pusztulások örök váltakozását egy állandó égi helyváltoztató mozgásra visszavezetni, mert ez kétféle okozat. Az állandóságot az ég elsődleges (napi) mozgása biztosítja; a keletkezések és pusztulások váltakozását pedig a Nap ferde köre (évi mozgása), mely egyenletesen váltakozva hol távolodik, hol közeledik a Földhöz (*De Gen. et Corr.* 336 a15—336 b20). Szerintem ezek után felvethetnénk, hogy akkor a Nap pályája lenne Parmenidész *aithér*-istennője? Vagy éppen szóba jöhetne az ekliptika és az égi egyenlítő két metszéspontja is, melyek elválasztják egymástól az évszakokat; vagyis a tavaszpont és az ősypont, melyek egyúttal az égi Baktérítőt, illetve a Ráktérítőt is érintik. Ennek megválaszolásához belebonyolódnánk a fr. 12. tűz- és éjgyűrűinek elemzésébe, amely most nem lényeges. A lényegi probléma, éppúgy mint Coxonnál, hogy az

²⁵ B. L. van der Waerden: *Egy tudomány ébredése*, Gondolat Kk. Bp. 1977 (169. o.).

istennő lokalizálása a fr. 12,3. *en de meszó toutón* kifejezésében nem jelentheti a kozmosz közepét, hiszen ott a Föld áll, inkább a „gyűrűk között” jelentéssel bírhat.

Arisztotelész a Nap ferde körét teszi meg az ember távolabbi ható okának (*Met. Lambda*, 1071 a11–17). Szimplikiosz szerint Parmenidész létrehozó oknak tartja a *doxa* tanításában az istennőt mind a testi (pl. ember), mind a nem-testi dolgok (pl. istenek) esetén. Továbbá állítja, hogy az istennő küldi a lelkeket a látható világból a láthatatlanba, és fordítva (234. o.).

(3) A központi Istennő rekonstrukciója

Az *aithér*-istennő tehát így felelős mindenféle égi mozgásért és az összes velük összefüggő földi változásért: keletkezésért, pusztulásért, emberi születésért és halálért. Valójában az Öröklét két speciális, a fizikai világban tapasztalható megnyilvánulásáért, amit Arisztotelész elegáns racionális, azaz demitizált megfogalmazásban ad elő: „*nem lévén más mód, az isten a mindenséget úgy tette teljessé, hogy a keletkezést szakadatlanná tette. A létezés ti. ezen a módon lehet a leginkább folytonos, minthogy a mindig újra keletkező keletkezés van a legközelebb a léthez.*”²⁶ (*De Gen. et Corr.* 336 b32–35.)

A csillagászati teória istennőjének lokalizálása persze nem azonos probléma a központi Istennő egységének kérdésével. Az ugyanis nem lehet az értelmezésének akadálya, hogy egyszerre különféle helyeken van jelen, hiszen még ha ember alakban is jelenik meg Parmenidész előtt, és emberi nyelven beszél, attól még nem ember, hanem isten. Ennyiben az isteni mivolt korlátlansága fedezheti azt a problémát is, hogy hogyan beszélhet önmagáról 3. személyben; mivel az emberi alakot nyilvánvalóan csak azért ölti magára, hogy Parmenidész számára elérhető legyen.

Az Istennő feminin volta korhú mitológiai-vallási forrásokból lehetne igazolható. Logikailag akár három forrása is lehetne: 1. az

²⁶ Arisztotelész: A keletkezésről és a pusztulásról (ford. Bognár László) *Magyar Filozófiai Szemle*, 1988/3–4. (362. o.).

alkalmazott elvont főnevek nőnemű volta – valójában inkább járulékos ok lehet. 2. A püthagoreusok is valószínűleg nőnemű istenséget helyeztek a kozmosz középebe; bár arról, hogy Parmenidész konkrétan milyen ismereteket vett át tőlük, nehéz biztos információt szereznünk. Coxon lehetőségként említi pl. Aphrodité (241. o.), és Hesziát (239. o.). 3. Az elvi magyarázata egy feminin központi Istennőnek, aki felelős az egész öröklétért, úgy is mint a világ örök létéért, és úgy is mint a születések és pusztulások folytonosságáért – megint csak nem kell messzire mennünk. A görög vallás neolitikus kori, azaz az olümposzi istenhit Homérosz és Hésziodosz általi rögzítését megelőzően, valóban a Magna Mater, a nagy anyaistennő kultuszán alapult. Ennek részletei nem ismeretesek, hiszen a jelentős számú írott források kora előtti időkről van szó; így a forrásanyag tárgyi jellegű²⁷. Másrészt a közéleti térség vallási kultuszainak termékenység-istennői is hatottak a görögökre.

D) Az Istennő szimbolikájának rekonstrukciója

Az Istennő szimbolikája voltaképpen központi interpretációs alapja Parmenidész tanításának, mert belőle vezethető le az Út szimbolikája, abból pedig a Létezésé.

Az Istennő szimbolikája úgy működik, hogy nem szabad szó szerint, szigorú, logikailag formalizálható kifejezésként olvasnunk a soknevű istenalakokat, és a névtelen központi Istennőt, hanem egységbe kell foglalnunk. Azért van sok neve, vagy semmilyen neve; és azért van

²⁷ Voltaképpen a homéroszi istenvilág is magán viseli a nyomait ennek az ősi kultusznak: Héra – a nagy úrnő, Hesztia – a családi tűzhely őrzője, Gaia – a földanya, Déméter – a gabonaanya, Pandóra – a mindeneket megajándékozó – mind az őskori termékenység istennő különböző arculatait őrzik. A régészeti forrásanyag az akhájokat megelőző földműves kultúrák anyagában nagy mennyiségű női szobrocskát jelent, melyek egyértelműen a termékenység különféle jelképei lehettek. Kréta szigetén is hasonló a leletanyag, a bronzkori Krétán feltehetően egy Aphrodité jellegű istennőt tiszteltek, aki rokonságban állt a mezopotámiai Istárral vagy Asztartéval. (Lásd Warren, Peter: *Az égei civilizációk*, Helikon Kiadó, 1989.)

sokféle, komplikált leírása a szerepeinek vagy aspektusainak – mert valóban nem nevezhető meg egy névvel, és nem definiálható egy egyszerű állítással. A Sokat azonban Egységbe kell foglalnunk – és éppen ez Parmenidész fő mondanivalója: hogy nem szabad darabokra, részekre törve elemezgetnünk.

Az Istennő szimbolikája úgy rejti magában az Út (és vele a Létezés) szimbolikáját, hogy ő annak a végső avagy kezdeti természeti erőnek, törvénynek, vagy szükségszerűségnek a különböző módon leírt és megszemélyesített szimbóluma, mely a világ rendjének végső avagy kezdeti forrása; mind a rend eredetének, mind magyarázatának, megértésének a végső kiindulópontja. Egyszerűen nincs mögötte, vagy rajta kívül semmi. (Vö.: fr. 5.: „Közös az, ahonnan elindulok: ugyanoda érkezem.”²⁸) Nincs rajta túl futó ok, vagy arkhé (kezdet); mert ő maga az első ok.

A rend, amit szimbolizál, három ontológiai szinten érvényesül, ami Parmenidész ránk maradt szövegéből is kifejtethető:

1. az elvont (fizikai tapasztalatból elvont, csak metafizikai), tiszta (noétikus) gondolkodás Létezője, mint az örökké mozdulatlan öröklét entitása (vagy akár Egy-Mindenség, vagy isteni abszolútum),

2. a fizikai tapasztalat (mint az érzékeléssel egybekötött gondolkodás) tárgyául szolgáló öröklétű, avagy örökmozgó égitestek, és velük az emberek által megnevezett, ember alakú istenségek,

3. a fizikai tapasztalat tárgyául szolgáló születő-meghaló entitások: pl. az emberek, akiknek az öröklét csak mint az újjászületések folyamata adott.

Az Út szimbolikája is ezekhez a létmódokhoz (mint a Létezés szimbolikájához) fog kötődni; melyek végső soron mind az Öröklétet, mind a Létezés örök, változatlan és ilyen értelemben egyetlen, egységes voltát fejezik ki: úgy is mint az örökké mozdulatlan, mint az örökké mozgó, és mint az örökké keletkező-pusztuló.

A költeménybeli Út vagy Utazás minden bizonnyal a háromféle létmód összekötése: az emberi gondolkodás képessége, hogy eljusson az örökké keletkező-pusztuló tapasztalatából az égitestek/ember alakú istenek örökmozgásának tapasztalatán át a végső, csak elgondolható, és

²⁸ Steiger Kornél, i. m. 119. o.

nem tapasztalható valósághoz, a Létezés örök, egységes és egyetlen mivoltához.

2. Az Út és a Létezés szimbolikája

A szavakkal való játék, Wyatt²⁹ a költeményt vizsgáló nyelvész szerint, láthatóan fontos volt Parmenidésznek. Jellemző rá egy különösen sűrített, asszociatív költői nyelv, melyben bizonyos kulcsfontosságú szavak nemcsak egyféleképpen érthetők, hanem figyelemre méltó mellékértelmet, illetve értelmezési asszociációkat hordoznak. Parmenidész alaposan megválogatja az „út” értelemben használt szavakat, mégpedig a szó legősibb, gyökérjelentésére utalva. A szógyökek a görögben az igék és a névszók közös eredetére nyúlnak vissza. Az ilyen gyökérjelentésre asszociáló költői nyelv volt jellemző Parmenidész kortársaira: Pindarosra és Aiszkhüloszra is.

Az általános használatú *hodosz*, és a konkrétan kocsiutat jelentő *hamazitosz* mellett feltűnik a szövegben a sajátos jelentésárnyalatú *keleuthosz* és *atarposz* is. Az előbbi a *keleuó* ige rokona, mely „elrendel, felszólít, serkent” értelmű; így a *keleuthosz* olyan útra asszociál, melyet valaki vagy valami megparancsolt. Az *atarposz* pedig részben *atrapeó* „szőlőt tapos” igével, részben a *trep-* „fordul, fordít, valamilyen irányba fordul, valamilyen irányba veszi az útját” értelmű gyökérrel mutat rokonságot. Ezért Wyatt úgy véli, hogy Parmenidész szándéka szerint, az α -fosztóképzőt is beleszámítva a jelentéskörbe, az *atarposz* olyan utat jelent, amerre nem szabad, vagy nem lehet fordulni, rálépni; tehát „nem kitaposott ösvény”, illetve „járatlan/járhatatlan út” a költeménybeli értelme.

Ha figyelembe vesszük Wyatt ötleteit, közelebb jutunk az Út szimbolikájához. Hiszen a költeményben egyáltalán nem csak a logikai-metodológiai olvasat hívei által kihangsúlyozott utak szerepelnek; mint a bizonyosság vagy igazság útja, a halandók útja, és a nemlétező útja. Számolnunk kell még az Előszöbeli Istennő útjával is, és a *doxa*/2 fizikai

²⁹ William F. Wyatt, Jr.: The root of Parmenides, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 94. (1992), 113–120. o.

teóriájában felbukkanó bolyongást, tévelygést kifejező szavakkal is, melyek nyilvánvalóan ehhez a szimbólumrendszerhez tartoznak. Legalább 3 úttípus lelhető fel így: 1. az Istennő útja, 2. a kutatás útjai: mint az igaz út és a halandók útja, 3. az égitestek útja.

A) Az Istennő útja

A *hodosz* főnév általános értelemben jelent utat, utazást, módot. Gyökere a *hodeuó* igével rokon, így jelentése út, melyre rálép az ember, hogy valamilyen valós helyre, vagy gondolati célhoz eljusson; a *hodosz* mindenképpen elvisz valamilyen célhoz. Ennek az értelmezésnek megfelel Parmenidész szóhasználata a fr. 1,2., 5., 26–27-ben, ahol az út vagy utazás célja az Istennő birodalma.

Coxon fejti ki az Előszóbeli út misztikus értelmezési lehetőségét, mint a püthagoreus tanítás nyomát Parmenidésznel (14–17. o.). Az emberi útról való letérés, egyrészt életmódváltás: mivel a püthagoreus hagyomány szerint bölcs dolog idegenkedni az emberi test örömeitől, és egyúttal elutasítani az érzéki valóságot. Az Istennő útjára való rátérés, tehát nemcsak egy új nézőpontot nyit a világra, hanem egy vallási tradícióhoz, egy új életvitelhez való csatlakozás is. A reinkarnációs tan szerint a helyes életcél: felkészülés a halálra, mint a túlvilági létezésre. Platónnál látjuk ennek részletes kifejtését a *Phaidónban* (64a–69e). Ez az út vezet egyedül az istenek közelébe, az öröklét valóságába.

Az Istennő útja tehát a reinkarnációs beavatás útja is: a halott is ezen az úton jár, ez az emberi létezés körforgásának része. Szimplikiosz úgy írja le, hogy az Istennő küldi ezen az úton a lelkeket a láthatóból a láthatatlanba, és fordítva (*in phys.* p. 29,19, DK ad 28B13). Másrészt a beavatott filozófus is ezen az úton jár, ha a testi szemmel láthatatlanba akar eljutni. Érdekes ezt továbbgondolni: hogy amiként a lelkek is örökké körbe-körbejárnak az életből a túlvilági létbe, és fordítva; úgy episztemológiai aspektusban a filozófus is oda-vissza jár, hiszen emberként a Földön élve nem tölti egész idejét a láthatatlan birodalmában, vagyis tiszta (noetikus) gondolkodással.

Továbbá az Istennő ezt az utat távolinak nevezi az emberek útjától, a *patosztól* (fr. 1,27.) Ez az utat jelentő szó a *pateó* (lép, tapos) igével áll

rokonságban, és Wyatt szerint kitaposott ösvényt, járt utat jelent. Nagyon is valós útja, vagy inkább létmódja ez a földi halandóknak. Mely nuközben ontológiai aspektusában az átlagember szabályos életútja itt a Földön; addig episztemológiai értelemben a fr. 8,52. *apatéloszával* is összecseng. Ott az Istennő a csalárd, megtévesztő voltára figyelmeztet a halandók vélekedéseinek. Az *apataó* ige jelentése megcsal, félrevezet, rossz útra vezet, azaz bár valóságos úton járnak a halandók; ám ez az út valamiért becsapós, megtévesztő.

B) A kutatás útjai, mint az igaz út és a halandók útja

A *hodosz* másik fontos szerepe a költeményben a „kutatás útjai” szókapcsolatban jelenik meg: fr. 2,2. *hodoi mounai dizésziosz* (a kutatás egyedüli útjai); fr. 6,3. *aph' hodou tautész dizésziosz* (a kutatásnak ettől az útjától – tartja vissza az Istennő); fr. 7,2–3. ismét *aph' hodou dizésziosz*; fr. 8,17–18. *ou gar aléthész esztin hodosz* (mert nem igaz út ez). A szövegrészek azt implikálják, hogy két útból kell választani; melyek közül az egyik nem igazi, ettől tartja vissza az Istennő Parmenidészt. Mert az igazságot csak azon az úton ismerheti meg, melynek a szava vagy beszéde a „van”: fr. 8,1–2. „Egyetlen út-szó (*müthosz hodoio*) marad, hogy van.” Azaz csak egy módon lehet beszélni, ha az igazságot akarod megismerni: az igazság útja az egyetlen, egységes, örök létezőhöz vezet majd a fr. 8. további gondolatmenete szerint.

Így a *hodoi dizésziosz* a kutatás módjait jelenti. Wyatt szerint a *dizészisz* parmenidészi szóalkotás lehet, ami összefügg a *dizémai* (keres, kutat) igével. Az ige ún. reduplikált szókezdettel bír, amely azonban itt éppen egybeesik a *di*-prefixummal, vagyis a „kettő” vagy „pár” értelemmel is. Így még nagyobb nyomatékot kap, hogy a tanítványnak kettő útból/módból kell választania. Továbbá asszociálhatunk a *zétéo* (keres, kutat) és a *dizó* (kétkelkedik, ingadozik) igére is, ez utóbbi Hésziodosznál „keres/ kutat” jelentésben is felbukkan.

Coxon is úgy látja, hogy a *dizészisz* kifejezés csak Parmenidésznél fordul elő ebben a korban, későbbi attikai változata a *zétézisz*. Alakilag az epikai-ión *dizémai* igéből ered, ez egyszer fordul elő Parmenidésznél a fr. 8,6-ban. Coxon is az „igazság keresésének módjai” értelmezést

fogadja el, annál is inkább, mivel a mód jelentésű *methodosz* csak későbbi kifejezés, Platónnál jelenik meg (173—174. o.).

A kutatás módjai láthatóan a Létezés szimbolikájához kapcsolódnak. Először is az a fontos, hogy a kétféle út/mód a fr. 2-ben két különböző szóval van megjelölve Parmenidésznel; amikor nem együttesen beszél róluk, nunt választási lehetőségéről, hanem külön-külön. Legalábbis nem lehet véletlen, hogy az igaz utat *keleuthosznak* nevezi (fr. 2,4. *peithousz ... keleuthosz — a bizonyosság ösvénye*); míg a hamisat *atarposznak* (fr. 2,6.). A *keleuthosz*, mint láttuk, valaki vagy valami által parancsolt út, mely érdekes módon felbukkan a fr. 6,9-ben is a *palintroposz* jelzővel párosítva, a halandók ösvényeként. Ez utóbbi szókapcsolat valószínűleg visszafelé parancsolt utat jelent, vagyis utat, ahonnan valaki vagy valami visszaparancsol. A kifejezést Coxon is így értelmezi, hozzátéve, hogy Homérosznál is előfordul hasonlóképpen a *palin trepe* szókapcsolat: jelentése „fordulj vissza!” (187. o.).

A *keleuthosz* használatát a fr. 2,4-ben az indokolja, hogy párhuzamosan a fr. 8,15—18. értelmezésével, már el van döntve, hogy melyik út igaz, és melyik nem, vagyis melyik létezik és melyik nem; mégpedig úgy van eldöntve, ahogy szükséges (*Anankê*). Az igaz út tehát nem olyan értelemben parancsolt, mintha egy emberi/isteni önkény parancsa lenne a követése, sem a nemlétezés útjának követése nem ilyesféle önkényes tiltás tárgya. A parancs itt egy sokkal tágabb valami; természetes szükségyszerűség, természeti törvény; vagy fogalmazhatnánk úgy is, hogy az emberi gondolkodás (logika) alaptörvénye is egyúttal: ami van — az van; ami nincs — az nincs; több út pedig nem lehetséges. A keresés/kutatás két lehetséges útja közül a tiszta (*noétikus*) gondolkodás dönt vagy választ.

A hamis út eleve *atarposz* a fr. 2,6-ban, azaz járhatatlan ösvény, de túl a szójátékon Parmenidész a *panapeuthea* (teljesen kutathatatlan) jelzőt teszi majd hozzá, melyben az *apeuthosz* (kifürkészhetetlen, ismeretlen) utótag szerepel. Wyatt így ráadásként a *keleuthosz peithousz* és a *panapeuthea atarposz* ellentétében még a *peit-*, *peuth-* gyökerekkel való szójátékot is felfedezni véli.

Mindenesetre ez a nyelvi megvalósítás igazolja a tartalmat: a hamis úton elindulni sem lehet, mert nem vezet sehová, pontosabban ilyen út a szó szoros értelmében nincs is. Ám a halandók, akik úgy szerepelnek a fr. 6,7-ben, mint „dönteni/ítélkezni nem képes népség” (*akrita phüla*), a fr.

6,5-ben pedig mint „kétfejűek” (*dikranoi*); világos hogy folyton szeretnének rálépni a hamis, nemlétező útra, ahonnan azonban a természetes szükségyszerűség visszaparancsolja őket. Ezért szerepel itt a visszafordított út keleuthosz néven.

Izgalmas kérdés, hogy vajon miért akarnak folyton rossz felé menni az emberek. Parmenidész indoklása szerint a fr. 6-ban: „*azt hiszik, hogy lenni és nem lenni ugyanaz, / és nem ugyanaz*”. A döntés, amit képtelenek meghozni, a két irány, amely között vergődnek: hogy ugyanaz a lét és a nemlét, vagy nem ugyanaz; ami kicsit bonyolultabbnak hangzik, mint fr. 2. választási lehetősége. Az itt nem derül ki, hogy miért nem képesek dönteni a kettő közül. A fr. 7-ben arra inti az Istenő Parmenidészt, hogy „*ne kényszerítsen a sok tapasztalat keltette szokás erre az útra*”. Szimplikiosz pedig úgy vezeti be kommentárjában a *doxát*, hogy itt „*Parmenidész a gondolkodás tárgyairól az érzékelés tárgyaira, vagy ahogy ő mondja, az igazságról a vélekedésre tér át*” (*in phys.* p. 30,14.).

Már említettem, hogy nem szerencsés az a leegyszerűsítés Parmenidész esetén, ami szembeállítja az érzékelést és a gondolkodást; hiszen a *doxa*/2 fizikai teóriája több mint egyszerű érzéki tapasztalat. Legalábbis a csillagászati teória esetén világos, hogy egy absztrakciót, egy duális arkhét, mint metafizikai/kozmológiai fogalompart igyekszik alkalmazni az érzéki-tapasztalati csillagászati objektumok illetve jelenségek magyarázatára. Az tény, hogy amíg az *alétheia* teljesen mentes az érzéki tapasztalattól, addig a *doxa* metafizikája együttműködik az érzéki tapasztalattal, és sejtethető, hogy ebből származik valamiféle hibás, hamis, megtévesztő irányulás.

C) Az égitestek útja, és a halandók tévelygése

Ez azért érdekes, mert úgy tűnik, hogy a halandók tévelygése, az égitestek vándorlása, és a fr. 16-ban a gondolkodás működése analógiát mutatnak. Intuitíve azt mondhatnánk, hogy az égitestek szabályosan mozognak, ám a halandók tévelygése szintén nem lehet céltalan, zavarodott, összevissza szabálytalanság; hanem inkább két dolog közötti tévelygés.

A magyar fordítások ráadást egyformán „bolygó”-nak veszik a fr. 14. Holdját, mint a Föld körül keringőt; és az emberben az

érzékelés/gondolkodás során „bolygó” tagok keverékét (KRS 378—382. o. és Steiger Kornél 123—124. o.). Ezek valójában különböző szavak a görög szövegben. A fr. 14-ben az *alómenon*, a fr. 16,1-ben pedig a *polüplanktón* szerepel. Ez utóbbi rokonai többször felbukkannak a költeményben: a fr. 6,5-ben a *plattontai* fejezi ki a halandók tévelygését, a fr. 6,6-ban pedig a *plakton noon* a tévelygő értelmet.

Ha a bolygómozgásokból indulunk ki, akkor Coxon elemzése segít. Szerinte a fr. 14. *alómenonja* éppúgy, mint a fr. 10,4. *peiphóitája* a geocentrikus csillagászati modellek szokásos kifejezése, nem a szabályos napi forgásra vonatkozva, hanem a bolygók, és itt éppen a Hold saját mozgására. A *periphóita* a Holdnak a zodiákus konstellációi között megfigyelhető havi mozgására/útjára vonatkozik. Ugyanakkor tény, hogy a *peri-* előtag „körbe/körül” értelme visszatérő szabályosságot fejez ki; míg a *phóita* alapjelentése a „fel-alá járkal, kószál, kóborol”, ahogy Coxon is megjegyzi, a köznyelvben gyakran egy személynek egy másikhoz való eljárását jelöli (228. o.).

Az *alómenon* az *alaomai* igéből ered, mely lehet „kóborol, bolyong, tévelyeg”, vagy akár „bizonytalanodik” értelmű; de lehet „ide-oda jár”, vagy „elűzetett, száműzött” értelmű is. Mivel ez a fragmentum a Holdnak a Naptól kölcsönvett fényéről szól, érthető, hogy e fény száműzött is, meg ide-oda is járkal rendszeresen. Így végül is nem elképzelhetetlen, hogy ezek az égitestek, vagy égi jelenségek saját mozgására vonatkozó kifejezések alapvetően két hely közötti rendszeres egyirányú, vagy oda-vissza történő mozgást akarnának jelölni.

Ami a halandók tévelygését illeti, az valóban két véglet között bolyong, ahogy láttuk a fr. 6-ban. Ott a *plattontai* ige Wyatt szerint helyesen *plazontainak* értendő, és lehetne mögötte ismét egy nyelvi játék a *plaszó/plazó* hasonlósága miatt. Mindenesetre a szöveg fordítási hagyománya is ezt a megoldást alkalmazza, és így az ige értelme összecseng a következő sor *plakton noonjával*. Ebben a kifejezésben pedig figyelemre méltó, hogy Parmenidész a *nooszt* nevezi bolyongónak, éppúgy, ahogy Theophrasztosz testimóniuma (*De sensibus* 1. 3—4; DK28 A46) szerint sem különítette el Parmenidész az érzékelést és a gondolkodást a halandók megismerési tevékenységére nézve. Theophrasztosz két elem (*sztoikheion*) keveredéséről beszél ott, ahol Parmenidész szövegében feltehetően a „tag” értelmű *melosz* jelenik meg (fr. 16,1.), mint *polüplanktón* — azaz sokat bolyongó. Így nagyon is valószínű, hogy

az érzéki tapasztaláshoz kötődő gondolkodás is két pólus között bolyong.

D) Az Út és a Létezés szimbolikájának rekonstrukciója

A holisztikus szemléletű interpretáció során a Létezés szimbolikájában azt kellene feltárnunk, hogy az *alétheia* voltaképpen a létezés harmadik, legfelső szintjéről vagy módjáról szól; a lehető legmagasabb absztrakcióról, magáról az örök létezőről, ahogyan önmagában van (*kath' hautó*). Az örök létező vagy létezés ilyen szintű absztrakciója nem érhető el a szokásos, hétköznapi érzéki tapasztalattal, ugyanis nem lehet szó szerinti értelemben látni, hallani vagy rámutatni. Csak tisztán gondolkodással érhető el, mivel nem fizikai, hanem metafizikai létező. Az is világos azonban, hogy semmilyen absztrahálás sem történik szükségszerű alapok nélkül: valahonnan kiindulva jut ide a gondolkodás. Márpedig az örök létező „*kath' hautó*” absztrakciója nyilván a tapasztalattól van elvonatkoztatva.

Parmenidész persze sehol sem mond ki ilyesmit, de aki kompatibilisnek szeretné látni az *alétheia* és a *doxa* értelmét, az hamar eljut Platón *Phaidónjához*. Platón ebben a dialógusában feltűnően jól illeszkedik Parmenidész holisztikus értelmezéséhez; olyan mintha egyenesen Parmenidészt parafrazálná, természetesen saját szavaival átfogalmazva. Ráadásul ebben a dialógusban a téma is egészen parmenidészi, hiszen itt voltaképpen Platón is a jellegzetes püthagoreus-orphikus tant, a reinkarnációt elemzi racionális eszközökkel.

A 79c—d közt például ő is a lélek bolyongásáról ír, csak éppen a *planatui* igét és a *planosz* főnevet használja (79c7, d5). Továbbá kettéválasztja a lélek saját maga szerinti vizsgálódását/kutatását (79d1: *auté kath' hautén*, és a test által való vizsgálódást/kutatást (79c6: *hüpo tou szómatosz*). A test ugyanis „*azok felé a dolgok felé vonzza, amelyek sohasem ugyanazok*”. „*Amikor pedig saját maga szerint vizsgálódik, a tisztát keresi meg, és az örökkévalót és a halhatatlant és az ugyanolyant...és abbahagyja a bolyongást.*”³⁰ Platón más írásaiban az „*önmaga alapján*” (*kath' hautó*), és

³⁰ Idézve Kerényi Grácia fordítása, *Platón összes művei* I—III., Európa Kk., Bp. 1984.

a „más által” (*prosz ti* vagy *prosz alla*), mint tudjuk alapvető terminus technicusok.

Egy holisztikus Parmenidész-interpretáció számára nyilvánvaló, hogy az *alétheia* nem létezhet a *doxa* nélkül, mivel egyenesen rá épül, belőle származik. Ezért szükségszerű része az Istenő tanításának a *doxa* is. Ugyanakkor láttuk, hogy a *doxa* több mint egyszerű érzékelés, van benne is absztrakció, csak alacsonyabb szintű, mint az *alétheiában*. A *doxa/1* tartalmazza az érzéki tapasztalattól közvetlenül származó absztrahálását a világ magyarázatának: a duális *arkhé* (tűz/fény és éj) metafizikáját. Majd a *doxa/2* azt mutatja be, hogyan alkalmazható a *doxa/1* metafizikája a fizikai valóság magyarázatára, vagyis e metafizika alapján vezeti le a fizikai/természettani teóriát.

Az Istenő a költeményben fordítva magyaráz: nem azt mutatja be, hogy hogyan keletkezik a megismerés legalsó szintjén álló érzékelésből az érzéki tapasztalaton alapuló gondolkodáson át a tiszta, elvont gondolkodás a világról, mint egységes egészből; hanem azt mondja el, hogyan vezethető le a végső, absztrahált Igazságból visszafelé a fizikai való szükségszerűsége.

Igaz, hogy az *alétheia* valóban bemutat egy módszert: az örök létező „*kath' hauto*” mivoltát az Istenő tényleg az ellentmondás törvénye és az indirekt bizonyítás eszközeinek alkalmazásával vezeti le, pontosabban a levezetést ma így rekonstruálhatjuk. Ám nincs igaza a hagyományos logikai-metodológiai olvasatnak abban, amikor csak ezt tartja Parmenidész központi tanításának. A tanítás másik fele éppen az *alétheiából* való levezetése a *doxa/1*-nek, és ennek alkalmazása a *doxa/2*-re. Vagyis szükségszerű a kapcsolat az *alétheia* és a *doxa* közt, és éppen ez az Istenő gondolkodásának a lényege.

A hagyományos logikai-metodológiai olvasat pedig korlátai miatt nem vállalkozhat arra, hogy rekonstruálja azt a módszert, amivel létrehozható az érzékelésből a *doxa/1* duális *arkhéja*, és ebből az absztrakció 2. lépésében az *alétheia* metafizikája, mint a monadikus *arkhé* tana.

III. Metafizikai megközelítés: a filozófiai tanítás interpretációja, avagy hogyan kellene gondolkodnunk Parmenidész Istennője szerint

Ahhoz, hogy a holisztikus szemléletű interpretációt igazoljuk Parmenidész gondolatmenetének lehetséges rekonstrukciójaként, a következő állítások igazolása szükséges:

1. Az érzékelés és a gondolkodás a *doxa*ban együttműködnek, az *alétheia*ban azonban elválnak.

2. Az érzékelés Parmenidész szerint kétpólusú.

3. Az érzékelés megbízhatatlan, fogyatékos.

4. A *doxa*/1 metafizikája az érzékeléshez kapcsolódik, lényegében az érzéki tapasztalat absztrakciója, ezért kétpólusú. A magasabb szintű absztrakcióhoz be kell látnunk, hogy a duális *arkhé* nemlétezője valójában létezik. Ezért az *alétheia* metafizikájához, mint monadikus *arkhé*hoz vezető módszer, nem a kizárás, hanem a befoglalás.

1. Az érzékelés és a gondolkodás szétválása

Az érzékelés és a gondolkodás szétválása látszatra komoly probléma, hiszen ezt ilyen formában Parmenidésznel lehetetlen igazolni.

A) A preszókrata kifejezés mód

A Parmenidész korabeliek számára nem létezett az ész/elme és vele a gondolkodás maihoz hasonló fogalma. Kellő világossággal Platón fogalmazta meg először – a mi számunkra is ismerős, kezelhető módon – az érzékelés és gondolkodás különbségét. A preszókraták az érzékelés mintájára képzeltek a gondolkodást, amit alátámaszt az aiszthészisz szó jelentésköre is: mely az érzéstől, érzettől, az érzékelésen, észlelésen át akár felismerést, ismeretet is jelenthetett; tehát több mint érzékszervi állapot, mentális aktust is érthettek rajta. Így a preszókrata érzékelés-fogalom két véglet – az érzékszerv működése, és az érzet mentális feldolgozása – közötti széles sávon helyezkedett el. További

jellegetessége a preszókrata teóriáknak, hogy nem tesznek különbséget a minőség/tulajdonság és az őt hordozó dolog közt.³¹ Így lehetséges, hogy például a fehér szín a fényre, a fény pedig a tűzre, mint metafizikai elemre asszociál; sőt a fehér-fényes-tűzes akár behelyettesíthetők egymással, ahogy Parmenidésznél az Istennő nevei és a Létező jegyei is zavartalanul felcserélhetők.

Ezért explicite lehetetlen szétválasztani Parmenidész szövegében az érzékelést a gondolkodástól. Theophrasztosz és Szimplikiosz már hozzánk hasonlóan érték a gondolkodás különbségét, ezért jutnak ők is Parmenidész interpretációja során ellentmondásra. Míg Szimplikiosz (*in phys.* p. 30,14) azt mondja, hogy az *alétheia* a gondolkodás tárgyairól szól (*ta noéta*), a *doxa* pedig az érzékelés tárgyairól (*ta aiszthéta*); addig Theophrasztosz (sens. 1.3—4, DK28 A46) szerint Parmenidész azonosnak tartotta az érzékelést (*to aiszthaneszthai*) és a gondolkodást (*to phronein*). Persze Theophrasztosz ezt az azonosságot valószínűleg a *doxá*ról állapítja meg, mégis ellentmondani látszik Szimplikiosz és a mai logikai olvasatok felfogásának.

B) Platón és a modern kifejezőmód

Mellékesen jegyzem meg, hogy bármennyire világos érzékelés és gondolkodás különbsége Platónnál, vagy akár a modern tudományban, mégsem vagyunk képesek maradéktalanul elkülöníteni a kettő kifejezőmódját. Platón például a *Phaidroszban* (246a—248c) az emberi lélek leírására a kocsin utazó ember képét használja fel. A halhatatlan istenek lelke is kocsin utazik fel az ideák világába, vagyis az égen kívülbe, ahol az ég körforgása vezeti körbe a lelkeket az ég fölötti tájon, az Igazság mezején. Itt a lélek szemléli az ideákat, melyek valójában nem szemlélhetők, mármint testi szemmel, mivel nincs színük, se alakjuk. Az emberi lelkek nem mindegyike képes erre az utazásra, így ők csak a vélekedésig jutnak.

Ugyanígy a *Phaidónban*, ahol arra int, hogy ne használjuk a testi érzékeket, és a lehető legnagyobb mértékben szakadjunk el a sze-

³¹ Steiger Kornél: Előszó, in Theophrasztosz : *Az érzékekről*, Kossuth Kk., 1995 (12—14. o.).

müinktől és a fülünktől; hiszen a lélek és az ő vizsgálódásának tárgyai is láthatatlanok. Ám a lélek tevékenysége Platón szerint itt is valamiféle látás: „a lélekkel kell szemlélni a dolgokat önmagukban”³² (66 e1–2). Vagyis Platón elegánsan oldja meg a képzavart: a lélek tevékenysége analóg a testi szemmel való látással, talán „lelki szemmel való” látásnak nevezhetnénk.

Hasonlóan hozzá a modern tudomány sem tud teljesen elszakadni a gondolkodás és a látás analógiájától. Például a gondolkodást, mint információfeldolgozást agyi kódok, azaz mintázatok létrehozásaként és látásaként mutatja be.³³

C) A preszókraták analógiái és Parmenidész

Parmenidész kortársai tulajdonképpen nem azt mondják, hogy ne használjuk a testi érzékszerveinket; hanem úgy fogalmazznak, hogy használjuk másképpen az érzékelést, mint megismerő tevékenységet. A másképp való használat pedig félreérthetetlenül a testi érzékelés hibáitól való megszabadulást jelenti.

Hérakleitosz roppant tömören úgy foglalja össze a problémát, hogy „Az embereknek rossz tanújuk a szemük és a fülük, ha a lelkük nem érti a nyelvüket”, azaz ha rosszul értelmezik az érzeteiket (fr. 107.).

Empedoklész szerint sem kell megvonni a bizalmunkat az érzékeléstől: „azon módon ismerj meg minden dolgot, miként az nyilvánvaló” (fr. 3,13.). Ám exhortációjában arra figyelmezteti tanítványát, hogy „Ésszel nézd őt, s ne ülj káprázó szemekkel!” (fr. 17,21.)

Parmenidész teljesen hasonlóan jár el. Egyrészt a tévelygő halandókat süketnek és vaknak nevezi, amikor bírálja őket döntésképtelen gondolkodásukért (fr. 6,7.). Másrészt ő is meginti tanítványát: „ne

³² Platón, i. m. 1036. o.

³³ Például William H. Calvin: *A gondolkodó agy*, Kulturtrade Kiadó, Bp. 1997 (127. o.): „Konkrétan meg kell ismernünk az agyi kódokat – a szókincsünkben szereplő szavakat stb. képviselő mintázatokat –, és azt, hogy ezek hogyan jönnek létre...Képzeld el a kérget... Milyen mintázatot láthatunk, ha a kéreg „fésűt lát?” No és ha a „fésű” szót halljuk, vagy kimondjuk?”

kényszerítsen a sok tapasztalat keltette szokás erre az útra, hogy céltalan szemet vagy értelmetlen zajjal teli fület és nyelvet használj” (fr. 7,3—5.); majd ezután következik a nevezetes exhortáció: „ésszel íteld meg a sokat vitatott cáfolatot, az általán mondottat” (fr. 7,5—6.).

Parmenidészről ez a kettő témába vágó fragmentumunk van, amely valami különbségre akarja felhívni a figyelmet a megismerő tevékenységben. Nyilvánvaló, hogy a halandók gondolkodása/megismerő tevékenysége (*noosz*) azért süket és vak, mert a szokás (*ethosz*) kényszeríti őket, vagyis ehhez vannak hozzászokva. Mégpedig ahhoz vannak szokva, hogy azon az úton próbáljanak vizsgálódni (*hodosz dizésziosz*), amelytől az Istennő, illetve a szükségszerűség visszaparancsolja őket. A téves út, mint tudjuk, a nemlétező felé próbál fordulni, ám arra nem lehet menni. A szokás mégis arra kényszeríti a halandókat, hogy arra próbáljanak kutatni. Ezért lesznek tévelygők és kétfejúek, azaz döntésképtelenek. A döntés, amit meg kellene hozni, tehát a szokás miatt nem jöhet létre.

Mi lehet ez a rossz szokás? Nyilván a szemük vagy tekintetük (*onima*), a hallásuk (*akoué*), és a beszédük (*glóttá*) rossz használatában rejlik a válasz. Azt egyelőre nem látjuk, hogy az érzékelésből ered a hiba, vagy a róla való beszédből, mint információfeldolgozásból, vagy leginkább mindkettőből. Annyi bizonyos, hogy a rossz, kényszerítő szokás, *polüpeirosz* azaz „sokat tapasztalt”, vagy „sokat próbált”. Coxon³⁴ szerint ez a jelző az úthoz tartozik és nem a szokáshoz, tehát: „ne kényszerítsen a szokás erre az empirikus (sokat tapasztaló) útra”. Akárhogy is, mindkét változat a tapasztalat számlájára írja a téves út problémáját. Wyatt ugyanakkor felhívja a figyelmet az összetétel mögött rejtőző szójátékra: először is, hogy Parmenidész kifejezetten kedveli az ilyen *a*, és *polü-* előtagú összetételeket, mégpedig a halandók jellemzésére: negatív és bizonytalanságot tartalmazó színezettel. Másodszer a *polüpeirosz* nemcsak a megpróbál, megvizsgál, megtapasztal értelmű *peiraó* igével, hanem a *peirar* – vég, szél, határ jelentésű főnévvel (lásd fr. 8,42., 49.), és az *apeiron* – határtalan, végtelen jelentésű melléknévvvel is összecseng. Akkor pedig felvetődik az összetétel „sokhatárú”, vagy „sokféleképpen meghatározott” értelme is, mely mindenestre tetszene

³⁴ Coxon, i. m. 58., és 191. o.

a metodológiai olvasat híveinek, hiszen arra világítana rá, hogy a *doxa* nem képes egységes definíciókat létrehozni.

Nem tudni azonban, hogy meddig szabad feszegetnünk a képzet-társítás határait. Az tény, hogy a fr. 7-ben az érzéki tapasztalat úgy van jelen, mint a szem/tekintet, a hallás és a nyelv rossz működése: a szem/tekintet *aszkopon* – nem figyelő, meggondolatlan, homályos; a hallás és a nyelv/beszéd pedig *ékhéesszan* – zúgó, visszhangzó, zajos.

Mindezzel szemben az Istenő arra inti tanítványát, hogy döntsön/ítélkezzen; és ne álljon döntésképtelenül, mint az átlaghalandók. A döntés eszköze pedig a *logosz*, ami hirtelen nem könnyíti meg a dolgunkat; mivel legalább három értelmezésre asszociál: ítélkezz a megfelelő „arány/mérték” szerint; vagy a megfelelő „beszéd” szerint; vagy a megfelelő „értelem” szerint. A *logosz* például arány/mérték Hérakleitosznál; ugyanakkor Empedoklész a *noosz*, mint ész/értelem eszközének használatára buzdítja tanítványát. Nálunk pedig Parmenidész éppen az előző gondolatmenetet zárta a rokon jelentéskörbe tartozó *glóttá* főnévvel. Hermann metodológiai olvasata valószínűleg szintén ez utóbbinak örvendene, hiszen a megfelelő beszédmódot, a szavak megfelelő elrendezését tartja Parmenidész fő tanításának. Számomra is ez a legrokonszenvesebb változat, csakhogy más okból.

Az Istenő szavai úgy folytatódnak a fr. 7-ben, hogy kiderül, az ítélet/döntés tárgya az általa már elmondott sokat vitatott *elenkhosz*. Márpedig az ő bizonyítása, vagy inkább cáfolata egyértelműen a fr. 2. nevezetes lét-nemlét szétválasztása. Ami elgondolkoztató, hogy ez a lét-nemlét dolog, ez valójában egyáltalán nem vita, vagy döntés tárgya: ez már eldöntetett (*kekritai*), ahogy a fr. 8,16. jellemzi. A szükségszerűség, a természeti törvény „döntött” már ebben a kérdésben. A fr. 7,5-ben a sokat vitatott (*polüdérisz*) jelzője ugyanakkor egyértelműen kifejezi, hogy a halandók vitatkoznak erről, tekintettel a *polü-* előtagra. Mármost olyasmiről vitatkoznak, amin valójában nem kellene; és olyasmiről kell dönteniük, ami ténylegesen már eldöntetett. Akkor pedig nem azzal van a gond, hogy a világban levő lét-nemlét kérdésében kellene dönteniük; hanem a saját érzékeikben megjelenő, és a saját nyelvükön kifejtett lét-nemlét probléma okoz nekik gondot. Azaz nem az a gond az emberekkel, hogy nem születnek isteni bölcsnek, és ezért folyton kutatniuk kell, hogy többet tudjanak; hanem az, hogy a megismerő képességük a szokás szerint rosszul működik.

A téma így már ismerős; gondoljunk Xenophanészre vagy Gorgiaszra. Mindkettejüknél jelen van az a szkeptikus állítás, hogy az emberek elől éppen saját érzékeik, és saját nyelvük fedi el az igazságot.

Tehát szerintem Parmenidész a fr. 7-ben mindkét hibalehetőségre utal: az érzékszervek hibáira, zavaros, homályos voltára csakúgy, mint az emberi beszéd homályosságaira. Az elnevezésben, az emberi beszéd inkonzisztenciájában rejlő problémát ki is fejtí a fr. 8,37. és 53; mígnem egyértelműen újra felbukkan a *logosz* kifejezés a fr. 8,50-ben mint „megbízható beszéd”, az *alétheia* jellemzésére, mintegy pontot téve az értelmezési zavarok végére.

Vajon miért nem beszél megfelelően az érzékelést közvetítő nyelv?

2. Az érzékelés kétpólusú volta

Az érzékelés kétpólusú, vagy bináris volta nem derül ki a ránk maradt fragmentumokból. Theophrasztosz *Az érzékekről* írt műve foglalja össze Parmenidész érzékelés-elméletét (DK28, A46), és közöl röpke négy sort belőle (fr. 16.); tehát aki Parmenidész erre vonatkozó nézeteit szeretné interpretálni, annak valójában Theophrasztoszt is interpretálnia kell.

A Theophrasztosz-interpretáció három problémája összefoglalható egyetlen rövid idézetben: „*mivel két elem van, valamelyiknek a túlsúlyától függően van tudás*”.

(1) Az elemek és az *arkhé* problémája

Először is a két elem (*sztoikheion*) okozhat gondot; nevezetesen a meleg (*thermon*) és a hideg (*pszükhron*). Magától Parmenidésztől nem maradt fenn ilyen szöveg. Vajon helyesen idézi, vagy megfelelően parafrázálja-e Theophrasztosz Parmenidészt?

Nagyon valószínű, hogy igen.

α) Az *arkhék* és az exemplifikáció

Mindenekelőtt a görög filozófia paradigmája szerint Parmenidész elődei, kortársai és utódai egyaránt alkalmaztak ilyen típusú kifejezéseket. A milétoziaktól kezdve kedvelték a görög gondolkodók az olyan anyagnevekre emlékeztető fogalmak vizsgálatát, mint a víz, tűz, föld, levegő; és a hozzájuk kapcsolódó alapvető tulajdonságokat, mivel a víz nedves; a tűz meleg, fényes; a föld hideg, sötét, és nehéz stb. Arisztotelész úgy látja a *Metafizika* elején (A, 3—4. fejj.), az elődök tanainak összegzésekor, hogy a régi gondolkodók ezekkel az anyagnevekkel és tulajdonságaikkal a legelső okokat és elveket igyekeztek megnevezni. Az alapvető ok (*aition*) vagy elv (*arkhê*), ami maga nem keletkezett, amiből viszont minden más keletkezik, és ami sosem szűnik meg. Anyagnevekhez fűződő tulajdonságok pedig a világban levő változások magyarázatát segítik.

Platón és Arisztotelész számára azonban az ilyen anyagnevekkel kifejezett fogalmak többé már nem első számú, egyetemes *arkhék*, nem is a világot alkotó őselemek, helyettük elvont fogalmakat alkalmaznak terminus technicusként. Az anyagnevek pedig a természetben vándorolnak át; Arisztotelész *A keletkezésről és pusztulásról* írt művében velük szimbolizálja a természeti dolgok alkotóelemeit. Ezért nevezi ezeket Theophrasztosz Parmenidésztől idegen módon *szoikheion*nak, mert saját korában így ismeretesek.

Steiger Kornél ugyanakkor részletesen kifejti, hogy mi a különbség a peripatetikus és hippokratészi természettudomány elemteina és a preszókraták anyagnevekkel és tulajdonságaikkal kifejezett *arkhéi* közt (63—81. o.). Arisztotelész és Theophrasztosz korában az az elfogadott nézet, hogy az elemek és tulajdonságaik szubsztrátum-attribútum viszonyban vannak. Vagyis az anyagnevek szimbolizálják a tulajdonságok dologi hordozóit, és mint ilyenek birtokolják a tulajdonságaikat. A preszókraták ellenben úgy kezelték az *arkhék* alapvető tulajdonságait, mint az *arkhéval* egyenértékű dolgokat, ami több mint tulajdonság, inkább megnyilvánulási forma.

Steiger Kornél a parmenidészi — empedoklészi attribútumokat Ross és Cornford nyomán exemplifikációnak nevezi. Az exemplifikáció viszonya nem azonosság, vagy valami teljes körű hasonlóság, hanem inkább a kozmosz különböző területein más-más alakban való megje-

lenési formáit jelenti az *arkhé*nak. A Parmenidészhez korban közeli püthagoreusok ellentétpárjairól szólva: alapjuk a határ-határtalan szembeállítás, mint univerzális oppozíció; mely a számok világában, mint páratlan-páros oppozíció jelenik meg.

Úgy tűnik tehát, hogy az exemplifikáció jelensége magyarázza Theophrasztosz szövegében a meleg-hideg oppozíció felbukkanását. Hitelességét valamelyest megerősíti Theophrasztosz mestere, Arisztotelész is. A *Metafizika* elején ugyanis azt a megjegyzést teszi Parmenidészről, hogy ő két *arkhé*t állított, melyeket melegnek és hidegnek nevezett (*Met.* Lambda, 986 b33–987 a1).

β/ Parmenidész exemplifikációi

Parmenidész azonban nem könnyíti meg a dolgunkat, ha megszeretnénk vizsgálni, hogy az exemplifikáció hogyan nyilvánul meg nála; változatos nyelvi kifejezésre bukkanunk. Természetesen nem beszél *arkhéről*, de nyilvánvaló, hogy a fr. 8,1–51-ben az esztin, einai, és eon egy monadikus *arkhé* megnevezései vagy megnevezésének elhallgatásai, ahogy azt az *alétheia* rejtélyes alanya témájában szokás vitatni. Míg a fr. 8,52-től egy *arkhé*-párt találunk: a tűz (*pür*), láng (*phlox*), fény (*phaosz*), és az *aithér* áll szemben az éjjel (*nüx*).

Elgondolkoztató, hogy Parmenidész meg sem nevezi az *arkhé*t, kizárólag csak exemplifikációit adja meg; ahogy a központi Istennő is névtelen marad, bár egyformán ráillene a *Diké*, *Ananké* és *Moirá* név. Ugyanígy nyilvánvaló, hogy az *alétheia* alanya sincs egy névvel megnevezve; egyformán rekonstruálhatjuk Létezőnek, Egy-Minden-ségnek vagy Öröklétnek. A *doxa*/1 párban álló *arkhé*ját se lehetne egy-egy névvel illetnünk; maga Parmenidész a pár egyik tagját a fr. 8,56-ban a láng éteri tüzének nevezi, míg a fr. 9-ben nyilvánvalóan fénynek, az általam *doxa*/2-nek, fizikai teóriának titulált fr. 12-ben pedig ismét tűzről és lángról beszél – mindhárom esetben az ellentétes tagja a párnak az éj. Szerintem a *doxa*-beli *arkhé*-pár rekonstruálható neve szemben az *alétheia* elgondolható és egységes létezőjével, a két részre – láthatóra és láthatatlanra – osztott tapasztalható létező. Tekintettel arra, hogy itt a tűz/fény típusú tag éppúgy, mint az éj, alapvetően a látás tapasztalatához tartoznak (vö. fr. 9,3: „minden egyszerre tele van fénnel és

láthatatlan éjszakával"). Ám ha a rekonstrukciót a *doxa* teljes fizikai teóriájára kiterjesztjük, akkor inkább érzékelhető-érzékelhetetlen tagokról kellene beszélnünk.

Tagadhatatlan az is, hogy Parmenidész a tűz/éj párost a fr. 8,53-ban formának (*morphé*) nevezi; majd tovább bonyolítva a helyzetünket a 8,55-ben a két *morphé* alakjukban (*demasz*) és jegyeikben (*szémata*) tartja ellentétesnek. Kétségtelen, hogy a *morphé*nek alárendelődik a *demasz*, hiszen az éj jellemzésében ismétli meg a 8,59-ben. A *morphé* kifejezés azért érdekes, mert Finkelberg szerint leginkább külalakot, megjelenési formát jelent (4. o.). Így tulajdonképpen Finkelberg is amellet áll ki, hogy Parmenidész nem magát az *arkhiét* nevezi meg a *doxában* sem, hanem helyettesíti a megjelenési/megnyilvánulási forma nevével. Peripatetikus értelmezésben itt még a szubsztrátum alternatív neveinél tartunk.

Az attribútumok neveit Parmenidész elég egységesen a *szémata* kifejezéssel látszik jelölni. Ez egyértelmű az *alétheiában*, ahol a jegyek, vagy ahogy Hermann fogalmaz a „határjelek”, a Létező definícióját alkotják, mégpedig teljes és kimerítő elemzéseként: egy, egész, nemszületett, rendületlen stb. (177. o.). A *szémata*, mint a lényegei tulajdonságokkal való exemplifikációja az *arkhénak*, kétszer is felbukkan a *doxa* szövegében. A *doxa*/1-ben a tűz/éj definícióját alkotják a jegyeik és a *demasz*, amint Hermann is megállapítja. Parmenidész Istennője majd a csillagászati teóriában is *szématának* nevezi az *aithérben* levő dolgokat, valószínű csillagképeket és/vagy a holygókat; melyeket így a tűz, vagy a látható tag megnyilvánulási/megjelenési formáinak tarthatnánk.

Ugyanakkor a fr. 9,2-ben azt találjuk, hogy minden nevet kap a fény/éj *dünamiszei*, azaz hatásai, hatóerői szerint. Úgy tűnik, ezek a *dünamiszei* is az attribútumok exemplifikációi, melyeket Arisztotelész és Theophrasztosz saját elgondolásaikkal is kompatibilis módon melegnek, hidegnek; illetve a theophrasztoszi elemzés példája a halottról a csend és hang, fény és sötét ellentéteinek nevez.

Arisztotelész ugyan még bizonytalanságot okozhat, hiszen a *Metafizikában* nem a tűz/éj; hanem a tűz/föld elem párt köti Parmenidészhez. Ez a megfogalmazás Arisztotelésznek természetes, hiszen ő valószínűleg az éj sötét attribútumát a föld elemhez köti; és nagyon valószínű az említett szöveghely szerint, hogy Parmenidésznek sem

lehetett volna ellenére ez a beszéd (986 b34). Így talán a föld szereplése az éj helyett egy másik területen való megnyilvánulása a tűzzel ellentétes *arkhénak*.

γ) A *doxa* metafizikája

Voltaképpen a holisztikus szemléletű interpretáció el is várja, hogy a meleg-hideg egy *arkhé*-pár exemplifikációja legyen, mivel az Istennő tanításának rekonstrukciója megköveteli, hogy a *doxában* is jelen legyen egy metafizikai elmélet. Ugyanakkor ez láthatóan következménye is a parmenidész-szövegnek, tulajdonképpen már az említett Arisztotelész-elemzés is azt állítja, hogy Parmenidésznek kétféle metafizikája volt.

Arisztotelész ugyanis legalább hat dolgot állít ebben a mondatban (*Met. A*, 986 b28—987 a1): /1/ Parmenidész alapvetően egy *arkhét* állít, a létezőt, amely mellett szükségszerűen nincs nemlétező, /2/ ám szerinte rákényszerül, hogy az egy létező mellett két okot és elvet is megállapítson, hogy kövesse a jelenségeket, /3/ mivel a meghatározás szerinti egy, voltaképpen az érzékelés szerint több, /4/ így Parmenidész okként, avagy *arkhé* gyanánt nevezi meg a meleget és a hideget, /5/ mely nevek például a tűzhöz és a földhöz köthetők, /6/ így végül a létezőhöz számítja a meleget, és a nemlétezőhöz a hideget.

Arisztotelész nemcsak azt erősíti meg, hogy a *doxa* szemben áll az egy létező állításával, sőt a nemlétező szükségszerű nemlétezésével is implicit módon; hanem azt állítja, hogy Parmenidésznek kétféle metafizikai elgondolása volt. Egészen könnyen értelmezhető úgy, hogy a monadikus *arkhé* az *alétheia* metafizikája; míg a duális *arkhé* a *doxa* metafizikája. Sőt azt az olvasatot is sugallja, hogy Parmenidész a kétféle metafizika kapcsolatát feltételezte: ami meghatározás szerint egy, az az érzékelés szerint több. Csak éppen azt nem árulja el, hogy mit kezdjünk a nemlétező létezésével.

A tűz-éj ellentétpár kozmológiai szerepét és a létezővel való kapcsolatát Finkelberg részletesen kielemezte. Megállapítja, hogy ezek nem származhatnak a ión elődök kozmológiájából, sem népi vélekedésekből; így voltaképpen nem a halandók véleménye, hanem sokkal inkább Parmenidész saját kozmológiája. Parmenidész azonban túllép ezen az *arkhé*-páron, éppen erről szól a műve. A túllépés mögött olyasm

indok van, amit Arisztotelész is helyeselné: ezek az *arkhé*-nevek a fizikai világ, anyagi létezőire emlékeztetnek, ezért félreérthetők. Parmenidész eljut oda, hogy felfedezze az anyagnevekkel megnevezett *arkhé*k logikai-metanyelvi bírálatát; és újabb metafizikájában, mármint az *alétheiában* elkerüli ezt a hibát.

A *doxa* kozmikus tüze, persze nem megfelelő alternatívája a létezőnek, inkább a létező egy vizualizációja Finkelberg szerint. Ezt az *alétheiában* még tovább absztrahálja Parmenidész, így nincs többé szüksége a tűz, éter, fény típusú nevekre. Az *alétheia* tehát magasabb szintre emelése a *doxa* kozmológiájának. Mintegy a kozmikus tűz *arkhé* metanyelvi helyreigazítása, melyben Parmenidész a logikai monizmus segítségével menti meg a fizikai-materiális monizmust.

A *doxa* így Finkelberg olvasatában szerves része lesz az Istennő tanításának: hibásan formált nevekkel ugyan, de beszámol a valóságról, mint a lehető legvalószínűbb vélekedés.

Bizonyos részletekben egyet értek Finkelberggel, ám úgy látom két kardinális ponton még aggályos a levezetése egy holisztikus olvasat szemszögéből. Először is miért nevezeti Parmenidész az Istennővel saját régebbi metafizikáját a halandók vélekedésének? Másodsor is, ha a tűz-éj párosból az éj Finkelberg érvelése szerint sem a nemlétezővel azonos, hanem a létező hibás neve, akkor voltaképpen miféle dualitást kritizál? Honnan ered az éjnek, mint nemlétezőnek, a hibás megítélése?

Véleményem szerint ahhoz, hogy a kétféle parmenidészi metafizika valóban szervesen összekapcsolódjék, ahhoz szükséges Parmenidész érzékelésről alkotott teóriáját is bevonni a vizsgálatba.

(2) Érzékelés és/vagy gondolkodás?

A Theophrasztosz-interpretáció másik problémája a gondolkodás és az érzékelés szétválasztásának kérdése. Theophrasztosz tudásról (*gnószisz*) beszél a két elem működése kapcsán, míg Parmenidész a *noosz* és *noéma* kifejezéseket használja, és igeként a *phronee*t (fr. 16,2–4.). Márpedig a *noosz* korábban kifejezetten a halandók tévelygésével kapcsolatban bukkant fel nála: a fr. 6,5–6. szerint „*tanácstalanság kormányozza keblükben a tévelygő gondolkodást*” (*plakton noon*). Ez az asszociáció két következménnyel jár: egyrészt megvilágítja, hogy

Parmenidész nem választja szét a halandók megismerő tevékenységében az érzékelést, és a hozzákapcsolódó érzetadatokat feldolgozó gondolkodást. Theophrasztosz éppen ezért kénytelen kihangsúlyozni e kettő azonosságát Parmenidésznél, mert az ő korában már elkülönült, speciális terminus technicusok voltak a *De sensibus* adott szakaszában felbukkanó *dianoia* és *phronēin*, szemben az *aiszthésisz* / *aiszthaneszthai* értelmével. Tehát Theophrasztosz nem érti félre Parmenidészt; ám például Hermann és valamelyest Szimplikiosz is annál inkább, amennyiben ragaszkodnak ahhoz, hogy a *doxa* tárgya csak az érzékelés, vagy érzéki tapasztalat.

Másrészt a fr. 6,6. *plaktonja* és a fr. 16,1. *poliüplanktonja* kitűnően összecsengenek. Ezek szerint a halandók tévelygő/bolyongó gondolkodása voltaképpen megfelel a tagok sokat bolyongó keverékének. Ezek után a fr. 16. értelmét csak úgy tehetjük konzisztenssé, ha beszámítjuk a mozgást jelentő igék legvalószínűbb két véglet vagy pólus közti tévelygésének, vagy ingadozásának az értelmét; és hozzáadjuk a theophrasztoszi beszámoló két elemét (*sztoikheion*), melyet Parmenidésznél a „tag” (*melosz*) szó fejez ki.

Következésképpen az /1/ és /2/ alapján igazolhatónak tűnik egy olyan rekonstrukció, mely szerint Parmenidésznek a *doxá*ban lennie kellett a csillagászati teória mellett egyéb természettani teóriájának is, mint amilyen pl. az emberi megismerő tevékenységre vonatkozó alkalmazása a tűz/ég duális *arkhé*nak. Ez nem teljesen érzékelés-elmélet kellett hogy legyen, inkább egy szélesebb értelmű episztemológiai teória.

A *doxa*/2 teória jellege világos például a csillagászati részek nem-tapasztalati elemeinél, mint az égen levő tűzzel és éjjel telített gyűrűk esetén a fr. 12-ben. Itt Theophrasztosznál pedig a halott példája lehet ilyen; hiszen élő ember nem léphet kapcsolatba egy halottal, hogy megtudja, mit érez. Tehát a halott, vagy holttest, aki érzékeli a hideget és a csöndet – elméleti levezetés eredménye.

A *doxa*/2 episztemológiai teóriája kiemelkedően fontos a költemény egészének értelmezéséhez, mert ez magyarázza meg a *doxa* mint olyan értelmét. A *doxa*, mint a halandók vélekedése, teljes egészében nem lehet más, mint az érzéki tapasztalatból származó információkat feldolgozó gondolkodás; mely természetében idomul az érzékelés természetéhez.

Parmenidész episztemológiai teóriája ezek szerint éppúgy a duális *arkhé* alkalmazása, mint a csillagászati teóriája. Pontosabban éppen az

episztemológiai teóriáján alapul a duális *arkhé* metafizikája. Világos, hogy az élő embereknek, azaz a halandóknak kétpólusú érzékelésük van: meleget is, hideget is képesek érzékelni, míg a holttest csak a hideget. Így feltételezhető, hogy a két pólus, melyek közt tévelyeg a halandók gondolkodása, az érzékelésből ered: ha látom, hallom – van jel; ha nem látom, nem hallom – nincs jel. Ám a binaritás (tűz-éj, meleg-hideg, fény-sötét, hang-csend) nem feltétlen birtokol a nemlétezőre emlékeztető nevet, ezért még igazolni kellene, hogy a pólusok mennyire egyenértékűek, vagy inkább aszimmetrikus-e a viszonyuk.

Ez a kérdés pedig kapcsolódik a Theophrasztosz szövegében levő „keveredés”, „egyensúly”, „túlsúly” értelmezési problémájához.

(3) Túlsúly vagy egyensúly?

Theophrasztosz interpretációjának harmadik problémája, hogy két ellentmondásba keveredik: egy látszólagosba és egy valóságosba. Látszateellentmondás ugyanis, hogy bár Parmenidészt azok közé sorolja, akik szerint az érzékelés a hasonló általi (*tó enantió*), ám mégis ellentét általi is (*tó enantió*) „önmagában véve” (*kath' hauto*), és ezen a ponton támasztja alá Theophrasztosz, hogy az érzékelésen közvetlenül alapuló megismerése az élő embernek kétpólusú.

Ugyanis ahhoz, hogy működjön a két végfok, két ellentétes potencia kell, mégpedig értelemszerűen egyenlő módon, mint pl. a meleg és a hideg érzékelésének képessége. A megismerés valószínűleg olyan értelemben keveredik, azaz bolyong a két pólus között, és egyúttal azért működik a hasonlóság által, mert pl. a kint levő meleget a bennünk levő meleggel érzékeljük, a kint levő hideget a bennünk levő hideggel – a langyosat pedig nyilván a megfelelő aránnyal. Ezért a halott, aki hideg és csöndes, csak a hideget és csöndet érzékelheti.

Ugyanakkor Theophrasztosz láthatólag valódi aporiában van, amikor a megismerés elemzésébe a két elem egyenlősége, illetve megfelelő aránya (*szümmetria*) mellett belekeveredik az egyik elem túlsúlya vagy uralma; és leszögezi, hogy Parmenidész nem részletezi eléggé a megismerés meghatározását és elrendezését. Az aporia lényege, hogy a keverék vagy helyes arányban/egyenlőségben van; vagy az egyik elem túlsúlya a helyes. Mindezt a fr. 16. nem segít kideríteni.

Parmenidész szövegében nem szerepel „túlsúly”, ugyanis a fr. 16,4. *pleonja* inkább „teljes, teli, telített” értelmű (*pleon eszti noéma* – „telített/tele van a gondolat”). Analógiái jelen vannak mind az *alétheia*, mind a *doxa/1* szövegében, és megértésük kulcsfontosságú a költemény egésze szempontjából. A fr. 8,24. szerint: *pan d' emleon eszti eontosz* – azaz *teljesen tele van létezővel* – mármint az Egy-Mindenség a kozmológiai olvasat szerint. A fr. 9,3-ban pedig ismét felbukkan a *pan pleon eszti*; „*minden egyszerre tele van fénnnyel és láthatatlan éjszakával*” – azaz a fizikai kozmosz is létezővel van tele, mégpedig tűz/fény és éj fajtájakkal.

Ez az alapvető érv Finkelberg kozmológiai olvasatában is (10–12. o.) amellet, hogy az Istennő tanítása szerint nincs nemlétező a fizikai kozmoszban sem. Az éj hibásan észlelt létező, mely így tévesen fogja kapni a halandóktól a nemlétezőre emlékeztető nevet (fr. 9,3. *aphantosz* – „láthatatlan” vagy átvitt értelemben „rejtett, nyomtalan”).

Következőleg a *noéma* a fr. 16-ban éppúgy teljes vagy telített a két pólus (tag vagy *arkhé*) természetével, mint a fizikai kozmosz a fény/éj alakjaival, és az *aléthcia* Egy-Mindensége a létezővel. Nincs bennük más, mint létező, mert a nemlétező (vagy a semmi) egyszerűen nem létezik (lásd a fr. 2. sokat vitatott cáfolata).

A két pólus egyenlősége vagy egyensúlya tehát egyrészt a parmenidészi episztemológiai teória értelméből következik, másrészt szövegesen tartalmazza a *doxa/1* metafizikája: a fr. 9,4. szerint ugyanis a fény és éj, mellyel minden telített – „*egyenlőek, mivel egyiknek sincs része a semmiből*”.

Ezek szerint a jól működő megismerőképességhez egyenlő arányban kell jelen lennie a két tagnak. Ez valószínűleg a *noosz* szerkezeti problémájának megoldása (*kath' hautó* – általános elemzés). A megismerés konkrét eseteiben való működés során azonban elképzelhető, hogy fölényben, túlsúlyban legyen a pozitív oldal: a tűz/fény/meleg. Ennek analógiáját csak implicite tartalmazza Parmenidész ránk maradt szövege: a fr. 12. csillagászati teóriájában a *daimón* uralmi, kormányzó szerepét a tűz/*aithér* uralmának szokás érteni az éj fölött. Antik kommentátorok ezt az értelmezést javasolják, amint azt Coxon fejtegeti (240. o.). Aetiosz ír az *aithér* uralmáról az *ouranosz* fölött, és Cicero hasonlóképpen érti az ég alárendeltségét.

Theophrasztosz szerint pedig az episztemológiai teóriában a *noosz* minőségét meghatározza, hogy melyik elem kerekedik felül; ugyanis „jobb és tisztább az a gondolkodás, amelyik a meleg szerint való”. Ha feltesszük, hogy Parmenidész valóban írt ilyet, akkor nyilvánvaló, hogy ezt csak ugyanúgy érthette, mint a csillagászati teóriában az *aithér* uralmát; nevezetesen a halandók csalárd, megtévesztő vélekedésének. Ahogy Finkelberg is levezeti; itt ténylegesen csak arról lehet szó, hogy Parmenidész Istennője a csalárd tant, a halandók szavait adja elő – és ezt el kell választanunk attól, amit az Istennő valójában gondol erről a vélekedésről: nem szabad, hogy meggyőzzön bennünket, kritikával kell szemlélnünk (vö. *Krinai de logó*).

Tehát ahogy Finkelberg aszimmetrikus viszonyt állapít meg Parmenidész kozmológiájában a két *arkhé* közt; ez az aszimmetria – a halandók tévedéseként jelen van az episztemológiai teóriában is, sőt véleményem szerint éppen innen ered. Nemcsak az a halandók hibája, hogy két *arkhét* állítanak, hanem hogy ezeket ellentétesnek nyilvánítják: létezőnek és nemlétezőnek. Az éj, a sötét, a csönd stb. – a nem érzékelt tűznek, fénynek, vagy zajnak felel meg. Mivel az élő ember érzékelése szükségszerűen bináris, ezért a belőle közvetlenül származó absztrakció is bináris lesz. Ez a halandók normális útja/módja, a *pathosz*, amely a nincs-jel állapotot tévesen nemlétezőként nevezi meg.

Hermann metodológiai elemzése (177. o. és 227–232. o.) szépen levezeti a két *arkhé* létrejöttét: hiszen a tűz fajába tartozó exemplifikációk ugyanolyan módszerrel gyűjthetők össze, mint az éj fajába tartozók: külön-külön mindkettő csoport a hasonló a hasonlóhoz elve alapján határozódik meg. Hermann azonban azt sugallja, hogy a két faj/csoport közti ellentét nem oldható fel; valamelyiket, nyilván a nemlétezőt, ki kell zárni az igaz beszámolóból. Ez még vizsgálatra szorul.

Előbb azonban igazolnunk kellene, hogy Parmenidész episztemológiai teóriája valóban hordozhatta az érzékelés binaritásával együtt a fogatékosságának a megállapítását is.

3. Az érzékelés fogyatékos volta

Az érzékelés fogyatékos, relatív, megtévesztő volta miatt valójában nem alkalmas a létezés megítélésére. Az érzékelés alapján való beszéd, a glóttá, ezért zavaros szemben a logossal.

Az elnevezés/névadás zavarodottsága vagy hibája világos a szövegből: a fr. 19,1–3-ban azt állítja az Istennő, hogy a vélekedés szerint (*kata doxan*) keletkező és pusztuló dolgoknak megkülönböztető jelként (*episzémon-* „jel, jelvény, felirat”) adnak nevet az emberek. A jel szó itt asszociál a szématára, mint kozmoszbeli jelekre; csak ezek az emberek jelöléseiként önkényesek, és nem az ismeret megbízható forrásai. A fr. 8,38–41. szerint a halandók minden olyasféle névvel illetik az egységes létezőt, melyet igaznak hisznek – ám nem az: pl. keletkezés-pusztulás és létezés-nemlétezés (*enai te kai oukhi*).

Az érzékelés negatív oldaláról Parmenidésznél olyan utalásokat találunk, hogy pl. az éj „láthatatlan” (fr. 9,3. *aphantosz*), és (fr. 8,59. *adaész*) „tudatlan, járatlan, ismeret nélküli”, vagy Diels olvasatában „sötét”. Coxon nem ért egyet Diels fordításával, aki a *daosz* (fáklya) szóból származtatja Parmenidész kifejezését (223. o.). Coxon fordítása mindenestre erős érv lehetne a „nem tudott, nem ismert”, vagy akár „rosszul érzékelt, rosszul tudott” olvasathoz. Persze a fordítás ehhez hasonló rugalmas elhajlásait könnyen érheti az interpretáció „önbeteljesítő” voltának a vádja.

Ugyanakkor, mint tudjuk, az érzékeléssel szembeni szkeptikusság, az érzékelés relatív volta jelen van Parmenidész elődeinél, kortársainál és az utódoknál is Xenophanésztől Prótagoráson át Platónig és tovább.

Azt pedig, hogy Parmenidész filozófiájából egyenesen következik, vagy tulajdonképpen benne van az érzékeléshez kötődő megismerésnek a negatív pólusa, vagyis valamiféle nemlétezés érzékelése, ami voltaképpen a nem működő érzékelés esete; azt Zénón, a tanítvány igazolja.

Éppen Hermann mutatja be elemzése során (232–233. o.) Zénón egy ritkábban idézett érvét (DK29 A29, Szimplikiosz: *Kommentár Arisztotelész Fizikájához*, 10. kötet 1108. 18–25). Hermann célja az érv bemutatásával, hogy feltárja azt a módszert, mellyel leleplezhető a rejtekező, inkonzisztens hasonlótlan; mint az eleai tanítás győzedelme. Mivel a példa kölesmagok leesésének a zajáról szól, Hermann azt fejtegeti, hogy hogyan lesz a hasonlókból (érezkelt kölesmagokból) hasonlótlan (nem

érezkelt kölesmag). Ezt a példát kiindulópontnak szánja, hiszen itt az érzékelés problémái jelennek meg; és éppen ez az, amit Parmenidész módszere elvet.

Véleményem szerint Hermann nem megfelelően értékeli e példát: éppen arra világít rá Zénón és Prótagorász párbeszéde, hogy az érzékelés fogyatékoságát avagy hibáját az ész (mint tiszta gondolkodás) felül kell hogy bírálja. Zénón érvelése szerint nem hallunk különbséget 1/10 000 kölesmag zuhanása és 1 darab kölesmag zuhanása között – mivel egyiket sem érzékeljük. Ám egy véka (kb. 10 000) kölesmag zuhanását jól halljuk. Logikailag a kölesmagok számarányának arányosan meg kellene hogy feleljen a hallott zaj mértéke; és így racionálisan be kell látnunk, hogy ha 10 000 darab kölesmag zuhanása zajt okoz, akkor egyé, sőt 1/10 000-nyi kölesmagé is okoz zajt.

Következőleg összefügg a parmenidészi tanítással az a probléma, hogy nem érzékeljük megfelelően a mozgást, ezért hibásan beszélünk róla. Azonban a tiszta gondolkodás képes felülbírálni a fogyatékos érzékelést, és a helytelen „beszédet”. Ámbár Zénón érveiből, főként Arisztotelész nyomán, azok a mozgás-paradoxonok ismertebbek, melyekben nem a mozgás hibás érzékelését szokás témának tartani, hanem hibás, aporetikus elgondolását.

Az 1., 2., és 3. pont alapján tehát elfogadhatónak látszik, hogy az érzékelést Parmenidész kétpólusúnak tartotta. A két pólus látszatra – a halandók tévedése folytán – egy pozitív (létezőhöz hasonló) és egy negatív (nemlétezőhöz hasonló) végfokkal bír. A tévedés magából az érzékelésből származik, mely eleve fogyatékos, pontosabban bináris alapú: (1) „van jel” – (0) „nincs jel” állapotok között „bolyong”. Az érzékelés ezen aszimmetriája jelentkezik a hozzá közvetlenül kapcsolódó érzetadatokat feldolgozó gondolkodásban – és a közvetlenül belőle absztrahált metafizikában, mely emiatt alkalmaz duális *arkhét*. Az ellentétpár mindkét tagja önmagában hibátlan definíció lenne (a hasonló a hasonló elve alapján létrehozva). Azonban egy ilyen tapasztalati alapú gondolkodás engedelmessé válik a látszatnak, ezért a halandók vélekedése folyton kikényszeríteni igyekszik a nemlétező létezését. Tiszta ésszel (a tapasztalattól függetlenül) azonban be kell látnunk, hogy a „nincs jel” negatív állapotát, és az exemplifikációk révén hozzágyülekező jelenségeket csak a helytelen elnevezés, avagy a rossz szokás teszi nemlétezővé. A valóságban nagyon is léteznek, hiszen az érzetadatokat

ésszel felülbírálván megérthetjük, hogy pl. a kis mennyiségű kölesmagnak nem igaz, hogy nem létezik hangja; csak nem halljuk a hangot, amit kelt.

4. Konklúzió: Parmenidész módszere

Hermann módszerét tehát ki kell egészítenünk ahhoz, hogy az Istennő nyomán elérhessünk a *doxa*/1 metafizikájából az *alétheiá*hoz. Az absztrakció második, magasabb szintje szükséges ahhoz, hogy elérjük és megértsük az önmagában való örök létezőt – a világot mint önmagában vett egységes egészt.

Ehhez a nézőponthoz túl kell lépünk az érzéki tapasztalathól származó binaritáson: és egyesítenünk kell a két tagját. Mivel nincs nemlétező, az érzéki tapasztalat fogyatékosága miatt nemlétezőnek nyilvánított dolgok valójában nem *érzékelt nemlétezők*, hanem *nem érzékelt létezők*.

Ez a módszer, avagy logikai művelet pedig, ahogy az Istennő gondolkodni tanít, nemcsak a logikai-metodológiai olvasat által kedvelt ellentmondás törvénye, se nem az indirekt bizonyítás alkalmazása; és éppen nem kizárás van benne, hanem belefoglalás.

Nem zárhatjuk ki a nemlétezőt, mint hamisat – mert éppen akkor mondanánk ellent Parmenidész tanításának. Bármit ki akarnánk zárni, annak előbb léteznie kellene; márpedig a létező létezik, a nemlétező pedig nem létezik; így se védekezni nem kell ellene a szó szoros értelmében, se kizárni nem lehet. Hermann olvasata tulajdonképpen ugyanarra az eredményre jut, mint Songe-Mølleré: megkísérli kikényszeríteni a nemlétező létezését.

Az a logikai művelet, amit el kell végeznünk, hogy megkapjuk a *doxa*/1 létezőjéből az *alétheia* létezőjét, a leginkább ahhoz hasonló, amikor két fajfogalmat egy közös nembe foglalunk. Mivel a duális *arkhé* csak látszatra ellentétesek, közös nembe foglalásuknak nem lehet akadály. Ezt az absztrakciót pedig csak a tiszta gondolkodás képes elvégezni, amely független az érzéki tapasztalat fogyatékoságaitól.

Ugyanakkor világos, hogy egy ilyen interpretáció nem tagadja meg az érzéki tapasztalat, pl. a fizikai kozmosz valóságát: az érzékeink számára a halott valóban nem létezik már tapasztalható módon. A halott

túlvilági létezésének belátásához mindenekelőtt hinnünk kellene a reinkarnációs tanban, ám Parmenidész Istennőjének racionális tanítása után már logikailag is elfogadhatjuk a létezés örök mivoltának tényét. Parmenidész pedig nem áll egyedül a reinkarnáció racionalizálási kísérletében.

„És azonos bennünk az élő és a holt, meg az éber és az alvó, meg az ifjú és az öreg; mert ezek átváltozva azok, és azok átváltozva ezek.”

(Hérakleitosz fr. 88.)

SUMMARY

To think like the Goddess

Parmenides' poem has caused different interpretations for more than 2000 years. I have tried to interpret it as a whole, without cutting it in three unconnected parts: the *prooimion*, as a poetic introduction; the *aletheia*, as the main logical message; and the *doxa*, as the mortals' incorrect opinion.

An aspect of 'totum pro parte' is based on a literary, lingual and mystical approach. That is to say it will be the inquiry of the poem's symbology, which is full of feminine elements.

Who is Parmenides' Goddess? How might we think by virtue of her method?

In the course of the reconstruction of the whole process it will be evident, that the central Goddess is on the one side intentionally unnamed, and on the other side she is sym-bolized by names of *Dike*, *Ananke* and *Moirai*.

Furthermore she is connectable with the ether, which directs the cosmic order;

and with a feminine power, which directs the order of birth and death.

By my interpretation the 'noetic' thought is more about the law of contradiction and the method of indirect proof in the traditional logical-methodological reading.

To think like the Goddess we must know not only the *aletheia* but the *doxa* too. It is evident that both of them can give an account on the order of the Cosmos, but in a different manner.

The *aletheia* is based on one explaining principle, that is *arkhe*; but the *doxa* uses a pair of them. Furthermore we can see in the poem some exhortations, where special verbs represent the new part is beginning. For example there is an important one in fr. 10,1 and 10,4; from these lines the Goddess begins to teach something new. In virtue of this we can take the 2nd part of the *doxa* as a special application of the dual *arkhe* for science: for astrology, biology and epistemology.

A DAIMÓN ÚTJA

BALIKÓ GYÖRGY

Parmenidész első töredéke a tanköltemény bevezető részét alkotja. *Témája:* egy különös utazás, és egy nem kevésbé különös megérkezés. A filozófus, lovak által húzott kocsin, Hélioszl lányai vezetésével, a daimón nagy hírű útját járva eljut az Éj és a Nappal ösvényeinek kapuihoz. *Funkciója:* a költemény sajátos narratív alaphelyzetének megteremtése. Az elbeszélő eleinte maga az utazó, megérkezése után azonban egy istennő veszi át a szót, s a további töredékekben végig ő az elbeszélés alanya.

Az utazásnak és a megérkezésnek már antik értelmezői is allegorikus jelentést tulajdonítottak. Sextus Empiricus, aki az első töredék jelentős részét megőrizte számunkra (adv. math. VII. 3.), az elbeszélést a megvilágosodás allegóriájának tekintette.¹ Az egyes részletek jelentését illetően azóta sokféle vélemény született, de az allegorikus olvasat lehetősége a mai napig vonzó hipotézis a kutatók körében.

Jelen dolgozat is a hagyományos allegória-fejtés keretei közé illeszkedik. Az utazás és a megérkezés elbeszélésének két hangsúlyos motívumát, az út és végpontja, a kapu mögötti terület értelmezését kísérl meg.

¹ Sextus allegorikus értelmezését ismerteti Tarán (1965), 17–18. o., magyarnyelvű fordítása Steiger (1985), 46. o.

1.

Az út szó és különböző szinonimái Parmenidész fennmaradt töredékeiben összesen 13-szor fordulnak elő.² A gyakori előfordulások legalább hat különböző útra utalhatnak:

1. a daimón útja,
2. az út, amely valamennyi városon áthalad,
3. az Éj és a Nappal ösvényei,
4. a „van” útja,
5. a „nincs” útja.
6. a tévelygők útja (köztes út).

Ezek közül a költemény bevezető részében az első három jelenik meg.

A legtöbb értelmező ezt a három utat azonosnak szokta tekinteni. Mindenekelőtt azt szeretném megmutatni, hogy ez az értelmezés elhamarkodott.

Nézzük a költemény nyitó sorait:

*Hippoi tai me pherouszin, hoszon t' epi thümosz hikanoi
pempon, epei m' esz hodon bészan poliüphémon agouszai
daimonosz, hé kata pant' aszté pherei eidota phóta.*³

A legfontosabb kérdés természetesen az, hogy a harmadik sorban szereplő vonatkozó névmás mire utal. Mivel a névmás nőnemű, két lehetőség is adódik: a „hodosz” és a „daimón”. Az újabb szövegkiadások és fordítások a „hodosz”-ra utaló olvasatot javasolják.⁴ Bizonyos megfontolások azonban amellettszólnak, hogy a névmás inkább a „daimón” szóra vonatkozik.

² Havelock (1958), 137. o.

³ Steiger (1985), 7. o. „Kancáim, melyek visznek, ameddig a vágyam elérhet, / vittek, vezetve, midőn az istennő nagy hírű útjára / elragadtak: ez viszi minden városokon keresztül a tudó férfit.”

⁴ Pl. Tarán (1965), 8. o. ill. Coxon (1986), 158. o.

Ha a névmás a „daimon”-ra utal, akkor a költő-filozófus furcsa kíséretével egy olyan úton halad, amely „minden városokon keresztül” viszi a „tudó férfit”. Ez azonban két okból is problematikusnak tűnik.

a) Parmenidész az utazás elején még nem lehet „tudó férfi”, csak miután találkozott az istennővel és meghallgatta a kinyilatkoztatást, amelynek funkciója éppen az isteni tudás átadása.

b) az út, amelyen Parmenidész az istennőhöz érkezik, az istennő szavai szerint „távol esik az emberi túlekedéstől” (l. 27). Aligha vezethet tehát „minden városokon keresztül”.

Ha ezek alapján lemondunk a „hodosz”-ról, akkor a 2–3. sor így olvasható:

„...amikor engem vezetve nagy híru útjára léptek
a daimónnak, aki minden városokon keresztül vezet a tudó férfit...”

A 3. sor vonatkozói mellékmondata eszerint a daimón lényegi sajátosságára hívja fel a figyelmet, akárcsak az 1. sor mellékmondatai a lovak esetében. A költeményben előforduló utak száma ezzel ötre csökkent. Olyan út nincsen, amely „minden városokon keresztül viszi a tudó férfit”, van viszont egy daimón, aki a „tudó férfi” kísérője, bármerre is vetődjön élete során.

Ezzel máris beleütköztünk a következő problémába: kicsoda a daimón?

Ez a probléma nagyon összetett és messze túlvezet a költemény keretein. Ezért itt és most csak néhány tájékozódási pont adható meg.⁵ A daimón a görög nyelvben egyaránt lehet hímnemű ill. nőnemű, jelölhet istent, istennőt, vagy bármilyen emberfölötti létezőt. Az *Iliászban* még csak elvétve találkozhatunk velük, az *Odüsszeia* világa azonban már tele van daimónokkal. Az eposz szereplői életük legkülönbözőbb lelki és fizikai eseményeit névtelen daimónok tevékenységének tulajdonítják. A névtelenség mögött általában valamilyen személytelen hatóerő rejtőzködik, de az is gyakori, hogy valaki azért hivatkozik egy névtelen daimónra, mert nem képes azonosítani, hogy egy adott esemény

⁵ A daimónok szerepéről a korai görög hitvilágban mindenekelőtt Rose (1935) és Dodds (2002) adnak kitűnő összefoglalást.

bekövetkezéséért vagy elmaradásáért melyik személyes karakterrel rendelkező isten a felelős. És olyan használatával is találkozunk a szónak – legnevezetesebb példa erre az *Iliász* III. 420, Aphrodité és Heléné jelenete – amikor egyértelműen egy meghatározott istenségre utal.⁶

A Parmenidész 1. töredékében szereplő daimón kilétével kapcsolatos interpretációs kísérletek a szó használatának imént bemutatott teljes spektrumát lefedik. Ókori értelmezője, Sextus Empiricus⁷ szerint a daimón a logossal lenne azonos, azaz valamiféle személytelen hatóerő. F. M. Cornford⁸ és W. K. C. Guthrie⁹ egy meghatározott isten, Hélios alakját vélte felfedezni a szó mögött; a filozófus kocsját Hélios lányai kísérik, magától értetődőnek tűnik tehát a feltételezés, hogy az út, amelyen haladnak, csakis a napisten útja lehet. Más szerzők¹⁰ úgy látják, hogy a daimón az I. 22-ben megjelenő istennővel azonos, akiről azonban nem tudjuk, hogy kicsoda – s feltehetően nem tudta maga Parmenidész sem.

A három értelmezési kísérlet közül az első kettő elvethető. Ezek az értelmezések abból indulnak ki, hogy a daimón hímnemű. Ha hímnemű, akkor a 3. sor nőnemű vonatkozói névmása aligha utalhat rá. Azt azonban láttuk, hogy a másik lehetőség – mely szerint a névmás a „hodosz”-ra utal – ellentmondásokat eredményezne a szövegben. A szöveg logikája azt sugallja, hogy a daimón nőnemű, s ebben az esetben kézenfekvőnek tűnhet a később megjelenő anonim istennővel való azonosítás.

Egyelőre érjük be ennek az azonosíthatósági hipotézisének a pusztá elfogadásával. Hogy ebből adódnak-e további következtetések a daimón kilétét illetően, s ha igen, mifélek, később vizsgáljuk meg.

⁶ Szolón egyik versében az olümposzi isteneket daimónoknak nevezi. A Földanyáról szólva a következő kifejezést használja: *μέτ'έρ megiszté daimonón Olümpión...*; Szepessy (1999), 26. o.

⁷ Tarán (1965), 17. o. és Steiger (1985), 46. o.

⁸ Cornford (1952), 118. o.

⁹ Guthrie (1965), 7. o.

¹⁰ Tarán (1965), 11. o.

A következő kérdés, amely a költemény bevezető részének olvasása közben felmerülhet, hogy miféle út lehet az, amelyen a költő-filozófus és kísérete utazik

Először is: mi köze van a daimónhoz? A „daimón útja” – hodosz daimonosz – kifejezés legalább kétféleképpen érthető. Lehet olyan út, amely a daimónhoz vezet, ill. olyan út, amely a daimón ellenőrzése alatt áll, amelyen maga a daimón vezeti végig az arra érdemeseket. Ha a daimónt az istennővel azonosítjuk, és elfogadjuk a 3. sor vonatkozó melléknondatának fentebb javasolt olvasatát, akkor azt kell mondanunk, hogy a második értelmezési lehetőség nem illeszthető a szöveghez. A költemény elején a daimón mint az utazás célja jelenik meg, az utazó nem az ő instrukcióit követve járja a hozzá vezető utat. Aktív szereplővé csupán a megérkezés, a kapun való átlépés pillanatától kezdve válik.

Másodszor: hová helyezhető? Általában feltételezni szokás, hogy égi útról van szó: a szereplők mozgásának pályája a csillagos égbolton rajzolható meg.¹¹ Erre a feltevésre mindenekelőtt a 8–13. sorok adnak alapot.

„...amikor Hélios leányai,
kik elhagyták az Éj házát, siettek, hogy menjenek
a fénybe, kezükkel taszítván hátra fejükről a fátylat.

Ott van az Éj és a Nappal ösvényeinek kapuja:
szemöldökfa és kőküszöb fogja közre,
magát az éteri kapunyílást nagy ajtószárnyak töltik ki.”¹²

A „Hélios leányai” – Héliadesz kourai – megnevezés többféle asszociációs lehetőséget kínál:

a) Felidézheti az *Odüsszeia* XII. énekét, Thrinakia szigetét. Ez az a sziget, ahol Hélios állatai, „a széleshomloku marhák és a kövér juhok”

¹¹ Más vélemények: Burnet (1930), 169. o. szerint az utazás földi városokon át vezet, s Parmenidész vándorfilozófus, mint később a szofisták. Gilbert (1907), 29. o. úgy véli, hogy alvilági utazásról van szó. Tarán (1965), 24. o. óvatosabb, azt mondja, hogy az utazás nem lokalizálható egyértelműen.

¹²Steiger (1985), 7. o.

legelésznek, s pásztoraik a napisten két leánya: Phaethusza és Lampetié, „a két gyönyörűhajú nimfa”. Rajtuk kívül az eposz még egy napleányt nevez meg, Kirkét, a varázslónőt. Hésziodosz egyik töredékében (fr. 311.) számuk már hét.

b) Felidézheti a Phaethónról szóló mitikus történetet, melynek legismertebb változata Ovidiusnál maradt fenn (*Met.* II. 1—332.). E változat szerint Phaethón földi halandó, anyja Klümené, apja maga Hélios napisten. Az ifjú leghőbb vágya, hogy egyetlen alkalomra elfoglalhassa apja helyét. Hiába minden óvás és intelem, Phaethón hajthatatlan. Megkísérli végigvezetni Hélios szekerét az égbolton, merészségéért azonban életével kell fizetnie.

W. Kranz¹³ Parmenidész 1. töredékének háttérében Phaethón történetét vélte megpillantani. Véleménye szerint Parmenidész Phaethón égi útját ismételte meg, csak éppen ellenkező irányba haladva (nyugatról kelet felé), és lényegesen nagyobb szerencsével. C. M. Bowra¹⁴ az első töredékről írott tanulmányában szintén ezt a nézetet képviseli. Felhívja a figyelmet arra, hogy Phaethón története az V. század elején, vagyis abban az időben, amikor Parmenidész költeménye keletkezett, jól ismert volt a görögök között. Aiszkhülosz írt egy *Héliadész* c. tragédiát, amely elveszett, csak töredékei maradtak meg. Feltételezhető, hogy Aiszkhülosz forrása a fentebb említett Hésziodosz-töredék volt. Ezek alapján a mítosznak olyan változata rekonstruálható, amely bizonyos pontokon eltér Ovidius szövegétől. Számunkra a legfontosabb eltérés, hogy Hésziodosznál és Aiszkhülosznál a szerencsétlen kimenetelű kalandban Hélios lányai is fontos szerepet játszanak. A nagyra törő ifjú cinkosai, apjuk tiltása ellenére ők vezetik ki az istállóból és szerszámozzák fel a napszekér lovait.

Kranz és Bowra úgy gondolják, hogy Parmenidész tudatosan használt fel bizonyos elemeket a Phaethón történetből. Hélios lányai, a lovak által húzott kocsi és a kocsi tengelyére utaló jelző¹⁵ olyan költői eszközök, amelyekkel a filozófus azt kívánta kifejezni, hogy az ő

¹³ Kranz (1916), 1159—1160. o.

¹⁴ Bowra (1937), 103—104. o.

¹⁵ Bowra szerint a jelző, melyet Parmenidész a kocsi tengelyével kapcsolatban használ, Phaethón kocsijára utal, amely szó szerint tüzesen izzott.

vállalkozása is a halandó lét kereteit feszegető, különleges és vakmerő kaland, s szintén kapcsolathozható az égbolttal.

Bowra szerint¹⁶ Parmenidész utazása egy másik mitikus történettel is párhuzamba állítható. Héraklést, halála után, az Oeta hegyén emelt halotti máglyájáról négy ló által húzott kocsi vitte fel a csillagos égbe.¹⁷ A történet minden bizonnyal ismert lehetett Parmenidész számára, mivel a jelenet – különösen a megérkezés, amikor Athéné, jobbjával fogva a herosz bal karját, Zeusz elé kíséri –, kedvelt témája volt a korabeli görög képzőművészetnek.

Égi utazást sugallhat a 13. sorban felbukkanó jelző, az „aitheriai” is. A kapukra utaló névmás mellett áll, ezért az egész értelmezhető úgy, hogy a kapuk, ahová a filozófus és kísérői megérkeznek, az égben vannak. Bowra elfogadhatónak tart egy ilyen értelmezést. Egyrészt arra emlékeztet, hogy a költemény 10. töredékében az „en aitheri” határozószó azt jelenti, hogy „az égben”, másrészt pedig Apollónioszra hivatkozik (III. 159–160.), aki az Olümposz kapuit nevezi aitheriainak, és az égbe helyezte őket.

A kapuk további hasonlóságot is mutatnak az Olümposz kapuival. Homérosznál a következőket olvashatjuk:

„Tárult most önként, csikorogva az ég kapusarka,
melyre ügyelnek az égi, olümposzi örök, a Hórák,
hogy sűrű ködfelhőjét nyissák s újra becsukják.”¹⁸

A Hórák tehát az Olümposz kapujának, az égi kapuknak az őrei. Hésziodosztól tudjuk, hogy Zeusz és Themisz lányai és hárman vannak: Eunomié, Diké és Eiréné. Parmenidész költeményében éppen Diké jelenik meg a kapuk őreként, s ez aligha lehet véletlen.

¹⁶ Bowra (1937), 105. o.

¹⁷ A jelenet Ovidiusnál olvasható (*Met.* IX. 271–272.). Iuppiter a heroszt öblös felhők között négyes fogaton vitte fel a sugárzó csillagok közé (*quadriiugo curru radiantibus intulit astris*). 6. és 5. sz. -ből származó görög vázákön Héraklést lepelbe burkolva ül a kocsin, mellette Athéné, s több isten gyalogosan kíséri őket.

¹⁸ *Iliász* V. 749–751. Devecseri Gábor fordítása.

Mindezek alapján megkockáztatható, hogy a költő-filozófus útja a névtelen istennőhöz az égbolton át vezetett. Parmenidész talán valóban ismert égi utazások, Phaethón és Héraklész paradigmáit tartotta szem előtt, miközben saját beszámolóját megszerkesztette. A hely azonban, ahová útja során eljutott, s a találkozás, amely ott vele történt, élesen elkülöníti alakját mitikus példaképeitől, s az utazás egészét kiemeli a hagyományos epikus narratívák keretei közül.

A következőkben ezért az utazás végpontját és a találkozást kell szemügyre vennünk

2.

A 11. sorban az égi utazás véget ér. A filozófus-költő kíséretével megérkezik az Éj és a Nappal ösvényeinek kapuihoz:

*Entha pūlai Nūktosz te kai Ématosz eiszi keleuthón.*¹⁹

Coxon²⁰ két különböző eredetű részre bontja fel a sort. Az „*eutha pūlai*”-ban a Tartarosz kapujára irányuló klasszikus epikus allúziók emlékét pillantja meg; Hésziodosszal (*entha de marmareai te pūlai*)²¹ állítja párhuzamba a frázist. A többi szó szerinti idézet az Odüsszeiának a laisztrügónok szigetéről szóló leírásából.²²

A következő sorokban Parmenidész részletes leírást ad a kapukról. Megtudhatjuk, hogy szemöldökfa és kőküszöb veszi körül őket. A többszám valószínűleg arra utal, hogy kétszárnyú kapuról van szó. A kapuszárnyak egy-egy függőleges tengelyhez vannak erősítve, s középmagasságban retesszel vannak lezárva.

A kapuk kulcsait „a sokat büntető Diké” őrzi, aki rövid rábeszélés után beengedi a jövevényeket. Eltolja a reteszt, a kétszárnyú kapu

¹⁹ Steiger (1985), 7. o. „Ott van az Éj és a Nappal ösvényeinek kapuja.”

²⁰ Coxon (1986), 161. o.

²¹ *Theog.* 811. o. „Ott pedig márványkapuk...”

²² *Od.* X. 86. o. „...egymáshoz a nap meg az éj ösvénye közel van”, Devecseri Gábor ford.

kitáru... és az olvasó a következő meglepő fordulattal találja magát szembe:

... *tai de thüretrón*
*khaszm' akhanesz poiészan anaptamenai ...*²³

Az egymástól távolodó kapuszárnyak mögött „tátongó nyílás” (*khaszm' akhanesz*) válik láthatóvá, és a jövevények ebbe a „tátongó nyílás”-ba lépnek be. Ez lesz a színhelye a névtelen istennővel való találkozásnak.

Vajon mi lehet ez a „tátongó nyílás”?

Hasonló kifejezés Hésziodosz *Theogóniájában* fordul elő, a titánok megbüntetéséről szóló részben.²⁴ Zeusz a legyőzött titánokat az alvilág legmélyebb pontjára, a Tartaroszba számúzta. Hésziodosztól megtudjuk, hogy a Tartarosz olyan messze van a föld felszínétől, mint a földtől a csillagos égbolt. Ha az égből leejtünk egy rézüllőt, kilenc napon át esik lefelé, s a tizediken ér le a földre. Innen tovább zuhanva ugyanennyi időre van szüksége, hogy eljusson a Tartaroszba. Kronosz és testvérei egy fal mögé vannak bezárva, a három százkezü óriás, Güész, Kottosz és Briareusz őrzi őket, s börtönük közelében egy „nagy nyílás” tátong. Ez a nagy nyílás vagy szakadék a Tartarosz legutálatosabb helye, „még a haláltalan istenek is borzadnak” tőle. Itt van az Éj palotája, melynek küszöbén naponta találkozik egymással az Éjszaka és a Nappal.²⁵

Hogy a fr. 1. 17–18. háttérében a *Theog.* 740 áll, aligha vitatható.²⁶ Parmenidész azonban a „nagy nyílás”-t kiszakította eredeti epikus

²³ Steiger (1985), 7. o. „...A kapuszárnyak / tátongó nyílást tártak megnyílván...”

²⁴ *Theog.* 740. Trencsényi-W. Imre fordítása – „mély gödör” – nem túl szerencsés; az angol „huge chasm” ill. a francia „l'immense abime” kifejezőbbek.

²⁵ Bowra (1937) szerint a fr. 1. 11 kapujának háttérében Hésziodosznak éppen ez a sora (*Theog.* 748.) áll. Hésziodosz ugyan rézküszöbről ír, Parmenidész pedig kőküszöbről, a Nappal és az Éj említése azonban valóban kapcsolatot sejtet a két kapu között.

²⁶ Dolin (1962) a kaput és a mögötte tátongó nyílást is Hésziodosztól eredezteti, majd hozzáteszi: „...Parmenides asserts that his gates are not in Tartarus, but in ether, just as the chasm beyond his gates contains not Titans, night and death, but the gracious goddess.”

szövegkörnyezetéből, az égi kapu mögé helyezte, s ezzel új jelentést adott neki. A következő lépés tehát annak tisztázása, hogy mi lenne ez az új jelentés.

Ezzel kapcsolatban egyelőre csupán egy hipotézist kockáztatok meg. J. P. Vernant a mitikus kozmogóniákról írott tanulmányában²⁷ kapcsolatot mutat fel a *Theog.* 116-ban említett *khaosz* az első létező, és a *Theog.* 740-ben szereplő *khaszma* között. Mindkét szó ugyanabból a +á-tből származik, s jelentésük is ugyanaz: nyílás, tátongás, hasadék. Vernant kifejezését használva: ún *gouffre sans fond*.

„Elsőnek jött létre khaosz...” Vernant ezt úgy értelmezi, hogy először valamiféle tátongó nyílás keletkezett, amely nagyon hasonló a Tartarosz mélyén találhatóhoz.²⁸ Ha a khaosz eredendően valamiféle ősi, prekozmosz állapotra utal, amikor még nem létezett az érzékelhető, rendezett világ, akkor a khaszma szónak is hasonló jelentéssel kell rendelkeznie.²⁹ Mármost Parmenidész és halhatatlan kísérői utazásuk végén ebbe a khasznába gyalogolnak bele. Kézenfekvőnek tűnik ezt úgy értelmezni, hogy belépésük valójában inkább kilépés. Az Éj és a Nappal házának kapui az érzékelhető, fizikai világ peremét jelképezik, annak a világnak a szélét, amelyet a nappalok és az éjszakák, a napfény és a sötétség váltakozása jellemez. A kapuk ezen a világon túlra vezetnek. Ma azt mondanánk – Wittgenstein kifejezését használva –, hogy az absztrakt, logikai térbe. Parmenidész nem mondott ilyesmit. Feltehetően nem rendelkezett olyan fogalommal, amelynek segítségével elgondolhatta ill. kifejezhetette volna, hogy hová vezette el őt a daimón „nagy hírű” útja, ezért a görög epikus hagyomány egy megfelelően talányos motívumát használta fel. A kozmosz létezését megelőző tátongó nyílás képe tűnt számára a legalkalmasabbnak arra, hogy segítségével kifejezze azt a csupán elgondolható tartományt, amely az érzékelhető kozmoszsal sem időbeli, sem térbeli viszonyban nem áll

²⁷ Vernant (1990), 111–138. o.

²⁸ Uo. 118. o. „...elle est absence de stabilité, absence de forme, absence de densité, absence de plein...un abîme, un tourbillon de vertige qui se creuse indéfiniment, sans direction, sans orientation.”

²⁹ A két szó között mintha maga Hésziodosz is egyenlőségjelet tett volna; a *khaszma* a mindenség forrása és határa (*Theog.* 736–738.).

A daimón útja az előző fejezetben égi útként jelent meg előttünk. Most ehhez hozzátehetjük, hogy a daimón útja a tapasztalható világ határaihoz vezeti el az utazót. Ezek után már csak egyetlen kérdés maradt hátra: kicsoda a daimón, vagy másképpen fogalmazva, kicsoda a névtelen istennő, akivel Parmenidész a tapasztalható világból kilépvé találkozik?

Az istennő a 22. sorban jelenik meg. Ezt megelőzően minden az ő színre lépését készíti elő. Barátságosan üdvözli a jövevényt, s ettől kezdve, a költemény ránk maradt töredékeiben, végig az ő szavait olvashatjuk.

Tarán és Coxon nyomán³⁰ érdemes összefoglalni az istennő kilétével kapcsolatos fontosabb javaslatokat. Az antik kommentátorok közül Sextus Empiricus Dikével azonosította, Proklosz Hüpszipülé nimfával, Aetius pedig Anankénak nevezte. Ami a modern értelmezőket illeti: Coxon Sextus ötletéhez tér vissza, s valamiféle kozmikus erő megszemélyesítésének tartja az istennőt, Gomperz Hémerát ismeri fel benne, vagyis a nappal istennőjét, Bowra viszont Theiát, Héliosz anyját. Természetesen lehet az istennő valamelyik múzsa³¹ – a legesélyesebb talán Kalliopé, az epikus költészet múzsája –, de lehet az elvont Igazság vagy Értelem. S végül azok számára, akik alvilági utazásnak tekintik Parmenidész útját, magától értetődőnek tűnhet a Perszephonéval való azonosítás.

Az istennő szerepe a költeményben nyilvánvaló: a tudás átadása.

„Mindent meg kell tudnod,
mind a jól kerekített Igazság rendületlen szívét,
mind a halandók vélekedéseit, melyekben nincs igaz bizonyosság.”³²

³⁰ Tarán (1965), 15–16. o. ill. Coxon (1986), 166–167. o.

³¹ Jaeger (1964), 94. o. „The goddess is...an exact counterpart of the Muses who revealed the truth to Hesiod.”

³² Steiger (1985), 8. o.

A tudás átadása isteni kinyilatkoztatás formájában történik.³³ F. M. Cornford³⁴ hívta fel a figyelmet arra, hogy a korai görög filozófusok valamennyien, kivétel nélkül, isteni eredetűnek tartották saját tudásukat. A jóskokhoz és a költőkhöz hasonlították magukat, azaz úgy vélték, hogy akárcsak a jóskok és a költők, ők is isteni kinyilatkoztatás közvetítői. Ennek alapja az a meggyőződés volt, hogy halandó számára nem lehetséges biztos tudás, ilyesmi csak a halhatatlan istenek számára elérhető. Ez az episztemológiai pesszimizmus jelen van már Homérosznál – a hajókatalógust bevezető invokáció szavaiban³⁵ –, a 6. -5. századi költők műveiben általános antropológiai pesszimizmussá szélesedik,³⁶ s kimutatható a korai görög filozófusok egyes megnyilatkozásainak háttérében is.

A jóskok Apollón istentől eredeztették különleges tudásukat, a költők a múzsáktól, Zeusz és Mnémoszüné lányaitól. A filozófus hasonló módon tett szert tudásra, az égiektől kapott kinyilatkoztatást ő is, ezáltal lett „tudó férfi” – *eidósz phósz*.

Parmenidésznél azonban az isteni kinyilatkoztatás sajátos vonásokat kap.

Az istennő nem egyszerűen csak kimond bizonyos igazságokat, hanem az igazságok bizonyítására törekszik; érvekkel támasztja alá

³³ Megjegyzendő, hogy az isteni kinyilatkoztatás különös kettős karaktere – azaz: hogy nem csupán a létezőről szóló igaz tanítást, hanem a keletkező és pusztuló dolgokra vonatkozó vélekedést is tartalmazza – valóban Hésziodosz múzsáinak szavaira emlékeztet (*Theog.* 26–28.).

³⁴ Cornford (1952), 62–87., 107–126. o. Cornford tézisét Burnet és Heidel nézetével vitázva fejtette ki, akik szerint a korai görög gondolkodók – elsősorban az iónok lakta Kis-Ázsiából származók – az empirikus megfigyeléseken alapuló modern természettudomány első képviselői.

³⁵ *Ilíász* II. 484–493. Cornford kommentárja a szöveghelyhez: „As a man among men, the poet depends on hearsay; but as divinely inspired, he has access to the knowledge of an eyewitness, ‘present’ at the feats he illustrates.” Cornford (1952), 76–77. o.

³⁶ Különösen Theognisz és Szémonidész költeményeiben jelenik meg ez az emberkép. Theognisznál pl.: „Véges az ember, akármit hisz vagy tud, csupa ábránd...” (Franyó Z. ford.); Szémonidészénél: „...az ember oktalan; miként a réti nyáj / egyetlen napnak él, de arról mit se tud, / hogy isten itt miféle véget szán neki.” (Franyó Z. ford.)

állításait, és felszólítja a hallgatót, hogy az értelem, a logosz segítségével ítélje meg azt, amit hall.³⁷ Cornford szavaival: a kinyilatkoztatás logikai dedukció formáját ölti.³⁸

Mindezek a megfontolások talán közelebb vezethetnek a titokzatos, névtelen istennő alakjához. Úgy tűnik, Parmenidész fontosnak tartotta, hogy a létezőről szóló tanítás egyes kijelentéseit logikai érvekkel támassza alá, ugyanakkor fontosnak tartotta azt is, hogy a logikai érveket egy istennővel nyilatkoztassa ki. Kérdés: a korabeli görög pantheon tagjai közül ki lehet az az istennő, aki erre a szerepre a leginkább alkalmas?

Olyasvalaki kell hogy legyen, aki nem csupán a tudás tartalmának, de sajátos, új formájának is isteni garanciát adhat. Ezek alapján úgy gondolom, hogy a 22. sorban megjelenő alak nem más, mint Peithó, a meggyőzés istennője.

Peithó nem tartozik az ősi görög istenségek közé. A Kr. e. 8.—7. század fordulóján, a poliszrendszer kialakulásának idején jelent meg, és J. P. Vernant úgy látja,³⁹ hogy ez egyáltalán nem véletlen. A polisz a társadalmi élet és az emberek közötti viszonyok új formáját teremtette meg. Középpontja az agora lett, ahol a közérdekű problémák nyilvános megvitatása zajlott. Ez mindenekelőtt a szó felértékelődését vonta maga után.⁴⁰ A szó fokozatosan a közélet legfontosabb eszközévé vált, és azok számára, akik bánni tudtak vele, az irányítás és az érdekérvényesítés lehetőségét nyújtotta. Ez a társadalmi-politikai átalakulás hívta életre Peithó istennő alakját, aki a szó ill. a meggyőző beszéd hatalmát képviselte.

A 6. században hatásköre már nem csupán a politika területére terjedt ki. Szapphó Aphroditéhoz írott költeményében Peithó a szerelem istennőjének oldalán jelenik meg. Az 5. versszakban Aphrodité szavai

³⁷ Steiger (1985), 9. o. „Logossal ítél a sokat vitatott érvet, / amelyet mondottam.” (fr. 7.)

³⁸ Cornford (1952), 39. o. „The truth so revealed already came to him in the form of logical deduction from self-evident premises...”

³⁹ Vernant (1992), 44—45. o.

⁴⁰ Uo. 44. „Ce qu’ implique le système de la polis, c’ est d’ abord une extraordinaire prééminence de la parole sur tous les autres instruments du pouvoir.”

arról tanúskodnak, hogy a meggyőzés istennője hatalmát az érzései viszonzására vágyó szerelmes érdekében is fel szokta használni. Babits Mihály fordításában Peithó neve nem fordul elő: „Ki bántott, Sapphó? / kit küldjek kemény szerelem szavával / téged ölelni?”⁴¹ Az eredeti görög szövegben azonban Aphrodité kérdése így szól: „Már megint kit vezessen Peithó szerető szívedhez, ki bántott?”⁴²

S végül, az 5. század elején, Peithó megjelenik egy filozófiai tankölteményben is.

Parnenidész 2. töredékében a kutatás két lehetséges útja közül az elsőt az istennő *keleuthosz peithousz*nak nevezi. Tarán fordításában: „the way of persuasion” – a meggyőzés útja. Olyan út, amely mentén érvek vezetnek. A filozófusnak ezt az utat kell követnie, ha el akar jutni az igazsághoz. Mivel a ránk maradt töredékekből egyértelmű, hogy az istennő az, aki érvel és meggyőzni próbál, aligha lehet kétséges, hogy a meggyőzés útja az ő saját útja, következésképpen az istennő nem más, mint Peithó.

Az 1. töredékben szereplő „hodosz daimonosz” abban az értelemben nevezhető Peithó útjának, hogy hozzá vezette el a rajta utazót. A 2. töredékben szereplő „keleuthosz peithousz” abban az értelemben, hogy maga Peithó vezeti azt, aki rajta halad. A filozófus a daimón útját járva az érzékelhető világ határához érkezett, a kétszárnyú kapuhoz, melyen túl már nem léteznek a tapasztalatainkat strukturáló alapvető ellentétpárok. A meggyőzés ösvénye a tátongó nyíláson vezet keresztül, a prekozmiikus khaszma tartományán, amely a valóság alapvetően más síkját jelképezi. Annak, aki ezen jár, a létező a valódi arcát tárja fel, ezért az utazó neve: eidósz phósz.

S amennyiben a „tudó férfi” visszatér embertársai közé, hogy tudását megossza a többi halandóval, továbbra is Peithó lesz az, aki vezeti őt, hiszen „tudó férfi”-nak lenni annyit jelent, hogy argumentatív tudás birtokosának lenni, s e tudás érvényessége mellett érvelni – az istennő támogatásával.

⁴¹ Görög költők antológiája (1982), 112. o.

⁴² Szepessy (1999), 102.

Szövegkiadások, fordítások

Görög költők antológiája, Budapest 1982.

Hésziodosz: *Theogonia*, (ed. M. L. West), Oxford 1966.

Homérosz: *Odüsszeia*, (ed. G. Dindorf), Teubner, Leipzig 1927.

Ovidius: *Metamorphoses*, (ed. W. S. Anderson), Teubner, Leipzig 1988.

Steiger K.: *Parmenidész, Empedoklész töredékek*, Budapest 1985.

Szepessy T.: *Korai görög líra*, Piliscsaba 1999.

Tarán, L.: *Parmenides*, Princeton 1965. A. H. Coxon: *The fragments of Parmenides*, Assen, Van Gorcum 1986.

Másodlagos irodalom

Bowra, C. M.: The Proem of Parmenides, *Classical Philology* 32. 97—112.

Burnet, J.: *Early Greek Philosophy*, London 1930.

Cornford, F. M.: *Principium Sapientiae*, New York 1952.

Cornford, F. M.: Was the Ionian Philosophy Scientific? in Furley-Allen (ed.): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1. London 1970, 29—41.

Dodds, E. R.: *A görögség és az irracionális*, Budapest 2002.

Dolin, E. F.: Parmenides and Hesiod, *Harvard Studies in Classical Philology* 66. 93—98.

Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, vol. 2. Cambridge 1969.

Havelock, E. A.: Parmenides and Odysseus, *Harvard Studies in Classical Philology* 63. 133—143.

Jaeger, W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1936.

Kerényi K.: *A Nap leányai*, Budapest 2003.

Kranz, W.: Über die Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie*, Berlin 1916, 1158—1176.

Reinhardt, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.

Rose, M. J.: Numen inest: Animism in Greek and Roman Religion, *Harvard Theological Review* 28. 237—257.

Vernant, J. P.: Cosmogonies et mythes de souveraineté, in Vernant, J. P. — Vidal-Naquet, P.: *La Grèce ancienne*, Paris 1990, 111—138.

Vernant, J. P.: *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1992.

SUMMARY

The way of the Daemon

The paper deals with some problems concerning the first fragment of Parmenides' poem. This fragment begins with a quite unusual chariot journey: the Heliades - the daughters of the sun - bring the poet to „the gates of the paths of night and day“.

As most of interpreters, I regard this journey as a celestial one along the road leading through the sky and I suppose that the gates of night and

day simbolize the boundaries of the empirical world.

My central claims as follows: first, the huge „chasm“ beyond the gates may be a kind of logical space, in which reality appears in its truth form. Second, the goddess receiving the philosopher can be identified with Peitho, the goddess of persuasion i.e. a power which played a very important role at that time within the framework of the polis.

ÉRVELÉSELMÉLET MINT FILOZÓFIA?*

ZEMPLÉN GÁBOR

A Bolognai Folyamat részeként Európa diszciplináris térképe radikálisan átalakul. Az alapképzések kialakításánál számos különálló tudományág kerül minden eddiginél szorosabb kapcsolatba egymással, de ami talán ennél is érdekesebb, a mesterképzések új kompetenciák kialakítását teszik lehetővé. A képzések egyre nagyobb számban angol nyelven folynak, és a specializált területeken a diákok többsége gyakran nem az anyaintézmény országából érkezik. Hazánkban is sok változás várható ezekben az években, és újragondolhatóvá válik a filozófiai oktatás, a filozófusképzés és a kutatás kapcsolata, a filozófia helyzete és kapcsolata más tárgyakkal, valamint az egyre gyakorlatiasabbá váló képzések egyéb diszciplináival. Milyen utak járhatók a filozófia számára?

Az egyik – első látásra valószínűtlennek tűnő – képzés az Amszterdami Egyetemen (Universiteit van Amsterdam) induló Retorika, Érvélestudomány és Filozófia mesterképzés. A filozófia magiszteri fokozathoz a szakdolgozat megírásán kívül mindössze a következő tárgyakat kell abszolválni: Érvélelmélet, Kvantitatív és kvalitatív módszerek (főleg a diskurzuselemzésben), Szóbeli kommunikáció, Retorikai és dialektikai elemzés, Érvelési hibák. Ehhez még kapcsolódik egyetlen tárgy: Nyelv, filozófia és logika, de a kurzusleírásból kiderül, hogy a nyelvfilozófia kapcsán is az alapvető hozzáállás „a protagonisták és antagonisták érveléseinek vizsgálatára” (RAP-DASA

* Köszönöm az OTKA és az NKTH KP/NKFP6–00107/2005 pályázatok támogatását, valamint Bor István, Gervain Judit, Kutrovácz Gábor és Pirooska László megjegyzéseit.

Course Descriptions). A filozófusi diploma klasszikus területek vagy szerzők ismerete nélkül szerezhető meg – pusztán a filozófia argumentatív nyelvhasználata jellemző a képzésre. Hogyan jutottunk idáig, és üdvözlendő-e az ilyen irányú hangsúly-áthelyeződés?

A következőkben megpróbálom ismertetni azt az érveléstudományt, amelynek fejlődése megalapozta ezt az intézményesülést. Röviden felvázolom az érveléstudomány fejlődését az utóbbi évtizedekben, majd az amszterdami pragmadialektikai program alakulásán keresztül néhány, a filozófia számára is releváns problémát érintek.

1. Előzmények: az utóbbi fél évszázad érveléstudománya

Az érvelésekkel a klasszikus felosztás szerint három – egymással érintkező – terület foglalkozik: a logika, a retorika és a dialektika. Bár mindhárom majdnem folyamatosan része volt az európai műveltségnek és a tudományoknak, történetük igen különbözőképpen alakult.

A tudományos forradalom által alig érintett területek közé tartozó és sok szempontból a XIX. századig arisztotelianus alapokon álló logika az elmúlt évszázadban látványosan fejlődött. Ezzel szemben a jóval kevesebb figyelemre méltított retorika és dialektika még a XX. század közepén is alapvetően a klasszikus görög, a hellenisztikus és a neoklasszikus hagyományokra épült. Míg a logika fejlődésében Boole, De Morgan, Frege, Pierce és Peano tizenkilencedik századi munkái fordulópontnak tekinthetők, a retorika és a dialektika esetében jóval későbbi, és különböző eredetű újítások lassú egymásra találását figyelhetjük meg.

Az 1947-ben Belgiumban közös munkát kezdő Chaim Perelman és Lucie Olbrechts-Tyteca, részben a belga filozófus, Eugène Dupréel hatására elkezdték kidolgozni új retorikai modelljüket, amely megpróbálta a bizonyos értékek köré szerveződő különböző társadalmi csoportok eltérő „racionálisát” figyelembe venni. A normatív elmélet a mindennapi nyelv érveléseinek sikerességét vizsgálta, és olyan egységes modellt próbált kidolgozni, amely különböző filozófiai rendszerekre is érvényes. Az érvelő célja a számára „ideálisnak” tekintett közösség meggyőzése.

De mi a kapcsolat a meggyőző érvelés és az igazolt álláspont között? Már Platón dialógusaiban találunk támadást a retorika ellen (Phaidrosz 260C), hiszen a tömegek bármiről meggyőzhetőek. Az azóta újra és újra felmerülő kritikát Perelmanék azzal védik ki, hogy az érvelő szabadon választhatja meg, hogy milyen ideális közönséget próbál meggyőzni – és így a kritika csak a közönség megválasztását érintheti. Ez természetesen relativizálja a „racionalitás” fogalmát. További hátránya a hagyománynak, hogy a retorika hatáskörét a formálisan nem érvényes érvelések vizsgálatára szűkíti, így a formális eszközök és belátások nem kapnak helyet a modellben.

Ugyanilyen „logikaellenes” és az Egyesült Államokban sokáig jelentős szerepet betöltő Stephen Toulmin vitaelemzési modellje.¹ Hasonlóan Perelmanhoz, ő is a jogi érveléseket veszi alapul argumentációs modelljének kialakításához (Toulmin 1958). Ebben valamilyen általánosan elfogadott tényt használ fel az érvelő az álláspont igazolására. A kérdés az, hogy indokolja-e a tény az álláspont elfogadását. A kapcsolatot az – általában implicit – biztosíték (warrant) teremti meg, ami esetenként további – explicit – támogatást (backing) kap. A támogatás azonban a vitás kérdés jellegétől függ, így nem „mezőfüggetlen” (field-independent). Toulmin modellje ezért az érvelés értékelését nemcsak a formális logikától távolítja el, hanem a mezőfüggetlen megítéléstől is. A „mező” ismerete nélkül az érvelés erőssége nem mérhető fel. Emiatt a modell érvelések értékelésére nemigen alkalmazható, és – bár más terminológiát használ – nemigen különbözik pl. a cicerói retorikai szillogizmustól (*De inventione*, 34).

További fontos hagyomány a XIX. századi angolszász vitakultúra. A nem reflexív, gyakorlati útmutatók részben a retorika, részben az arisztotelészi szofisztikus cáfolatok (magyarul részletekhez lásd: Arisztotelész) hagyományát követték. Az érvelési hibák tipologizálásával főként nem az *in dictione* (nyelvtől függő) hibákat, például a kétértelmű megfogalmazásokat, hanem az *extra dictionem* hibák változatait próbálták leírni (ma tipikus érvelési hibáknak ez utóbbi csoportot tartjuk). Az ókortól folyamatosan alakuló rendszert fokoza-

¹ Oktatási modellekben mindmáig meghatározó (Driver, Newton és Osborne 2000).

tosan terjesztették ki a Port Royal filozófusai (pl. *ad baculum*), Locke (egyéb ad hibák, mint *ad ignorantiam*), és későbbi gondolkodók, míg kialakult az amerikai egyetemeken használt tipikus, gyakorlati célokra megfelelő, de összefüggő elméletet nem tárgyaló tankönyv.² A burjánzó tipológiákat strukturalista szemléletmód jellemezte: egy adott érvelési lépés (toposz) hibának számított, ha bizonyos szerkezeti jellemzőkkel bírt. Ez a szemlélet hazai munkákon is érződik (Zentai 1998, 1999). Amikor filozófusok egymás érveléseit támadják, ma is gyakran használják ezeket a tipológiákat. A területen a fordulatot Hamblin *Fallacies* című monográfiája jelentette (1970). Ezt követően jelentek meg a szisztematikus próbálkozások, amelyek célja az volt, hogy beágyazzák az érvelési hibákat egy egységes informális logikai modellbe, illetve átfogó érveléscséléselméletbe. Ezen a területen alapvető jelentőségű John Woods és Douglas N. Walton munkássága, akik számos cikkben és monográfiában az érvelési hibák elemzéséhez formális módszereket használnak. A szigorú értelemben formális hibákon túl (mint a *modus ponens* hiba, vagy a *modus tollens* hiba) elkülönítik a formálisan elemezhető hibákat, mint a kétértelműség hiba vagy a négy-terminus hiba, a *petitio principii* stb. Ezek a fejlemények azonban mindmáig nemigen jutottak el a tankönyvek szintjére.

Számos egyéb hagyomány is megemlíthető, de ezek összefoglalása itt nem tűnik szükségesnek.

2. A pragmadialektikai iskola fejlődése

A rivalizáló megközelítések az érvelések vizsgálatában közeledtek az utóbbi évtizedekben, és a számos konferencia, valamint tanulmánykötet hatására a különböző háttérű iskolák közötti kommunikáció egyre intenzívebb. Folyamatosan erősödnek a területtel foglalkozó tudományos társaságok (International Society for the Study of Argumentation, Association for Informal Logic and Critical Thinking, American

² A klasszikus amerikai logikakönyvek is egyre több informális logikai részt tartalmaznak, ez jól látható Copi tankönyvének újabb kiadásain (Copi 1953), míg ez hazai könyvekre, mint (Ruzsa és Máté 1997) nem jellemző.

Forensic Association), megjelentek a specializálódó folyóiratok (*Argumentation, Informal Logic*), amelyek mind a fokozódó diszciplinarizálódás felé mutatnak. Ennek a közeledésnek az egyik fókuszpontja a hetvenes években megszületett amszterdami pragmadialektikai iskola (amellyel például az *Argumentation* c. folyóirat egyik teljes száma (2003, 17/4) foglalkozott).

A Frans van Eemeren és a 2000-ben elhunyt Rob Grootendorst által alapított iskola – Karl Popper és Hans Albert kritikai racionalizmusának hatására – az érveléseket a véleménykülönbség feloldásának (VKF) lehetőségeként kezdte vizsgálni. Véleménykülönbség akkor keletkezik, ha egy beszélő adott kijelentése nem talál általános elfogadásra. A különbség feloldása során a felek közösen belátják, hogy az adott kérdésben milyen álláspontot fogadjanak el közösen.³ Természetesen más módja is van a vitás kérdések eldöntésének: a felek felkérhetnek külső bírót, alkalmazhatnak erőszakot, fenyegethetik egymást, vagy közösen orákulumhoz fordulhatnak.

Az eredeti normatív modell igen restriktív és kevés mozgásteret adott, a fejlődés során azonban egyre átfogóbbá vált. Az első jelentős lépés a beszédaktuselmélet beépítése volt a „normatív pragmatikába” (Eemeren és Grootendorst 1984). Ezt követte az érvelési hibák funkcionalista megközelítése (Eemeren és Grootendorst 1992), ahol a hibák nem adott struktúrájú megnyilatkozások, hanem a dialektikai VKF-át gátló lépések. Ez a megközelítés egy adott dialektikai norma megszegését tekinti érvelési hibának. További lépés a dialektikai és a retorikai megközelítések közötti különbségek feloldása (Eemeren és Houtlosser 2002b).

Az iskola alapítóinak nemrégiben megjelent az első érveléselméleti tankönyve is (Eemeren, Grootendorst és Henkemans 2002). Ez a bevezető jellegű könyv körülbelül negyed év alatt tanítható, és jó első ismerkedés a pragmadialektikai modellel. Számos újdonságot tartalmaz, amelyek felhasználása megfontolandó a hazánkban is egyre terjedő

³ Sokszor már az is munka, hogy a résztvevő fél *saját álláspontja* és az ahhoz implicit tartozó előfeltevések, valamint mindezek következményei nyilvánvalóvá válnak. A vita egyik fő célja az előfeltevések explikálása és kritikai felülvizsgálata – lásd még a vita szakaszait.

érveléstechnikai képzésekben. A tankönyvet érte bírálat, hogy az nem elégséges az amerikai egyetemi érveléstechnika tankönyvek kiváltására (Gratton 2004). Azt gondolom, hogy a magyar helyzet hasonló, és a tankönyv beszédaktusokkal, érvelés-rekonstrukcióval és érvelési hibákkal foglalkozó részei a leghasznosabbak, míg az érvelésértékeléshez és a kommunikációs helyzetek pszichológiai és szociálpszichológiai elemzéséhez nem nyújt elég anyagot.

Bírálatomban alapvetően a nemrégiben megjelent összefoglaló elméletet vizsgálom (Eemeren és Grootendorst 2004), bár ebben még csak csírájában jelenik meg a retorikai és dialektikai elemzést egyesítő stratégiai manőverezés fogalma, amely jórészt van Eemeren és Peter Houtlosser közös munkájának eredménye. Az ismertetést követően kitérek néhány újabb fejleményre, kritikára és általános problémára.

3. Normatív pragmatikai kiskaté: az elméleti elköteleződések

Egy dialektikai helyzetben a résztvevőknek be kell tartaniuk valamilyen normákat, amelyek az interakciót szabályozzák. A klasszikus dialektikai helyzet ilyen korlátai jól megfigyelhetők egyes platóni dialógusokban, mint az *Euthüdemoszban*. Éppen ezért minden dialektikai elméletnek kell normatív elemeket tartalmaznia, amelyek az interakció „szabályait” rögzítik. A pragmadialektika a mindennapi verbális interakciók vizsgálatából indul ki, és olyan háttérelméletekre támaszkodik, mint Grice Együttműködési Elve és a grice-i maximák. Ezenkívül felhasználja az Austin, Searle és mások által kidolgozott beszédaktus-elméletet. Ellentétben azonban más diskurzus-elemzésekkel, fő célja annak elemzése, hogy az interakció mennyiben járul hozzá a VKF-ához. Ezért a beszédaktusokat nemcsak a mondatok (egyres megnyilatkozások) szintjén értelmezi, hanem rekonstruálja a „magasabb szinten” található érvelés (megnyilatkozás-sorozatok) illokúciós erejét is (Eemeren és Grootendorst 1984; Eemeren et al. 1993).

A searle-i kommunikatív és grice-i interakcionális szempontok ötvözése során Grice Együttműködési Maximáját a következő specifikus

szabályokkal egészítik ki (ezek a mennyiség, minőség, kapcsolat és mód maximái helyett állnak):

1. Ne hajts végre értelmezhetetlen (incomprehensible) beszédaktusokat!

2. Ne hajts végre őszintétlen beszédaktusokat (vagy olyanokat, amikért nem tudsz felelősséget vállalni)!

3. Ne hajts végre redundáns beszédaktusokat!

4. Ne hajts végre értelmetlen (meaningless) beszédaktusokat!

5. Ne hajts végre olyan beszédaktusokat, amelyek nem megfelelően kapcsolódnak a korábbi beszédaktusokhoz és a kommunikációs helyzethez!

A beszédaktusok ilyen felfogása előfeltétele a pragmadialektikai érvelés-rekonstrukciónak, amelynek meg kell előznie az értékelést (a normatív funkciót), de figyelemmel kell lennie a későbbi értékelésre is. Ezért a megnyilatkozások elemzése során a beszédaktusokat osztályozni kell, és hozzá kell rendelni a vita „szakaszaihoz”. Négy ilyen szakasz különíthető el: a konfrontációs szakaszban a véleménykülönbség felszínre kerül, a nyitó szakaszban nyilvánossá válnak a vita szerepei és elköteleződési és eldől, van-e elég „közös pont”, amely lehetővé teszi a VKF-át. Az argumentációs szakaszban történik a kritikai ellenvetések visszaverése, majd a záró szakaszban megfogalmazódik a vita eredménye – ha nincs egyetértés, akkor a VKF nem történt meg.⁴

Az érveléselemzésnek figyelembe kell vennie a véleménykülönbség kapcsán felmerülő különböző álláspontokat, a résztvevő felek által elfoglalt pozíciókat, kiindulópontokat és konklúziókat, a felek érveléseit, azok szerkezetét és a használt érveléssémákat.

Az érvelések elemzése azonban többféle módon is történhet, amelyek más-más rekonstrukciót tesznek szükségessé. Toulmin (1976) tipológiája elkülönít geometriai, antropológiai és kritikai megközelítéseket. Az első célja demonstratív tudást biztosítani, és alapvetően nem-argumentatív, így ezt a (logikához legközelebb álló) lehetőséget élőnyelvi vitahelyzetek elemzéséhez általában nem tartják elégségesnek.

⁴ Ezek a szakaszok nem szükségszerűen kronologikus sorrendben követik egymást. Az elemzés célja a megnyilatkozásokat ezekhez a szakaszokhoz kötni, hogy a *funkcionalizálás* (lásd később) lehetővé váljon.

Az antropológiai modell relativista – mint a már említett Perelman-féle Új retorika –, a befogadó közeget veszi figyelembe, a hatásosságot vizsgálja és ezért sikeresség-orientált. A kritikai megközelítés racionalista, célja a meggyőző érvelések elkülönítése, így valamilyen értékelési szempontok szerint ítéli meg a lépéseket.

A két utóbbi megközelítést a következő táblázat hasonlítja össze (egy tanácsot adó rabbi példáján a könyv 2. fejezete részletesen elemzi, hogy melyik alapján milyen döntéshozatali eljárás alakítható ki):

Kérdés	Antropológiai megközelítés válasza	Kritikai megközelítés válasza
Racionális bíróként mikor tekintek egy érvelést elfogadhatónak?	Amikor az érvelés megfelel az adott kulturális közeg normáinak.	Amikor az érvelés VKF-ra irányul és betartja a megfelelő érvelési normákat, amelyek a felek részére is elfogadhatók.
Milyen eszközök állnak rendelkezésemre, hogy az érvelések elfogadhatóságát szisztematikusan vizsgálhassam?	A befogadó közegről lehet ismeretem, illetve arról, hogy az ilyen ismeretek hogyan használhatók fel érveléskor.	Ideális vita-modellt készíthetek, melynek célja a VKF, valamint felállíthatok releváns beszédaktusokat szabályozó megkötéseket.
Hogyan szerezhetek képet az érvelés értékelése szempontjából releváns dolgokról?	Ha úgy rekonstruálom a szöveget, mint ami egy közönséget próbál meggyőzni, illetve ami operatív retorikai mintákat mutat.	Úgy, hogy dialektikai transzformációk segítségével rekonstruálom a szöveget, mint ami a VKF-át célozza.

Milyen érvelésekkel kapcsolatos empirikus ismereteket használhatok fel?	Megvizsgálhatom, hogy milyen különböző befogadó közönségek vannak, és hogy milyen retorikai eszközök melyiknél hogyan működik.	Megvizsgálhatom, hogy milyen folyamatok fontosak az argumentatív diskurzusban, amelyekkel meggyőzhető valaki, aki kételkedik egy álláspont elfogadhatóságában.
Hogyan járulhatok hozzá az argumentatív gyakorlat fejlesztéséhez?	Megtaníthatom arra az embereket, hogy különböző helyzetekben a közönséget úgy szólítsák meg, hogy a vitás helyzetekben nyerjenek, illetve könnyen visszaverjék mások támadását.	Elősegíthetem az érvelési gyakorlatokhoz kapcsolódó reflexiót, és készségeket taníthatok, amelyek az érvelések megfelelő kialakításában, elemzésében és értékelésében hasznosak.

A válaszok alapján a pragmadialektika a kritikai megközelítést választja. Az adott elemzési módon túl (illetve ahhoz kapcsolódóan) bizonyos metaelméleti elvek mellett is elköteleződik az irányzat (3. fejezet). Ezek az externalizálás, szocializálás, funkcionalizálás illetve dialektifikálás. Mit is jelentenek mindezek?

A pragmadialektika az álláspontnak a diskurzusban megjelent pozíciót tekinti: bár az álláspontok belsőek, ehhez nincs hozzáférésünk, így nem pszichológiai diszpozíciókat próbál rekonstruálni, hanem az álláspontokhoz kapcsolódó nyilvános elköteleződésekkel. Ez az *externalizálás*. Ez számos retorikai megközelítésnek ellentmond, melyek pszichológiai állapotokat feltételeznek, ugyanakkor lehetővé teszi a megnyilatkozások elemzését a beszédaktuselmélet alapján.

A *szocializálás* a társas kontextusba helyezi a vitát, szemben az individualista nézőponttal, ahol a személytől függetlenül tekinthetjük az érvelést. Így a vitában az álláspontokhoz kapcsolódóan „protagonista” és „antagonista” szerepek különíthetők el, és az elemzés feladata a szereplők azonosítása. A legegyszerűbb vitahelyzetben az egyik fél (a protagonista) elővezet egy álláspontot (+/p vagy —/p), a másik fél (az

antagonista) pedig megkérdőjelezi azt (?/(+/p) ill. ?/(–/p)). Az ilyen egyszerű vitahelyzetben csak egy állítás állítása vagy tagadása szerepel. Persze előfordulhat, hogy a másik fél nemcsak érveket szeretne hallani az adott álláspont elfogadása mellett, hanem elköteleződik annak negáltja mellett (–/p vagy +/p). Ilyen esetben kevert egyszerű vitahelyzetről beszélünk, és mindkét félnek érvekkel kell alátámasztania álláspontját. Összetett vitáról akkor beszélünk, ha több, különböző álláspont melletti elköteleződés jelenik meg a vitában. Minden vita felbontható elemi egységeire.⁵

A struktúra rekonstrukciója nem hagyhatja figyelmen kívül a diskurzus egyes elemeinek funkcionális szerepét, ez a *funkcionalizálás*. A beszédaktusok így osztályozásra kerülnek: pl. használati deklaratívumokkal tisztázzák a felek egyes beszédaktusok helyzetét. Kommisszívumokkal köteleződnék el egy-egy álláspont mellett vagy tartják fenn azokat. Direktívumokkal szólítják fel a másik felet egy álláspont védelmére stb. Ezzel szemben a pusztán logikai rekonstrukciók a vitát terméknek tekintik, és az érvelések érvényességét/ helytállóságát vizsgálják, de így nem tudják feltárni az „egyet-nem-értési” teret, illetve hogy mi a „tétje” a vitának.

A vitának megfelelőnek kell lennie a véleménykülönbség feloldására, vagyis meg kell felelnie bizonyos dialektikai normáknak. A normatív elméletben a *dialektifikálás* szabályozza az ideális helyzet beszédaktusainak sorrendjét és minősíti a vitát.

Mivel egy vitának mindig többféle rekonstrukciója adható, valamilyen módon el kell köteleződni ezek egyike mellett. A rekonstrukció során megengedett műveletek a redundáns vagy lényegtelen részek törlése, az implicit információk hozzáadása, a beszédaktusok sorrendjének átrendezése, és egyes beszédaktusok átalakítása. Mindez elég rémisztőnek tűnik, de az elemzett példák (válóper előtti békéltető tárgyalások, hittérítők és az őket gúnyolókat vitája (Eemeren et al. 1993)

⁵ Itt egyrészt jól látszik a logika szerepe: ha nem egy állítás és annak negáltja mellett köteleződik el a két fél (még ha az adott helyzetben ezt a felek észre sem veszik), akkor a vitát *összetettként* kell elemezni. Másrészt rögtön problémával találkozunk: hogy a másik „homlokzatát” megvédjük, nagyon sokszor az ellenvéleményt csak kérdésként fogalmazzuk meg.

indokolják a lejegyzett dialógusok időnként drasztikus megtisztítását. A jóindulat elvét követve a cél minden potenciálisan argumentatív elemet argumentatívnak tekinteni, ezt követően a lehető legerősebb érvelést rekonstruálni az explicit elemekből, majd az értelmezés és elemzés során is a „maximálisan argumentatív” olvasatot vizsgálni. Az implicit elemek feltárása során először a „logikai minimum” rögzítése a cél (minden nem önellentmondó érvelés logikailag érvényessé tehető), majd a „pragmatikai optimum” megtalálása a számos logikai lehetőség közül. Ez a helyzetből adódó elégséges és plauzibilis (esetleg a vita más pontján már ki is mondott) legkisebb elköteleződés megtalálását jelenti. Az így kapott analitikus vázlat az egyéb beszédaktusok elemzésének segítségével megadja az asszertívumok azon sorát, amely mellett (mint álláspont vagy érv) a beszélők elköteleződnek.

Az ezt követő lépés az érvelések szerkezetének megállapítása, melyhez a pragmadialektika decimális rendszert dolgozott ki. Mivel a rekonstrukció a konklúzió feltárásával kezdődik, így az érvelési diagramokon ez van felül, és ezzel kezdődik az állítások számozása is (1, 2 stb.). Az ezeket alátámasztó érvek decimális jellel jelöltek: ha 1-et két független érv támasztja alá, úgy a jelölés 1.1 és 1.2, ha 2-t egy implicit premisszát használó érvelés, és egy alárendelt érvelés támaszt alá, úgy a jelölés 2.1 & (2.1') és 2.2, amit pl. 2.2.1 támaszt alá. Kapcsolt érvelésnél, ahol az érvek nem függetlenül, hanem csak együtt támasztják alá a konklúziót, a jelölés 1.2a és 1.2b. Ezzel a rendszerrel bonyolult diagramok nélkül is egyértelműen jelölhetők az érvek és szerepük a konklúzió alátámasztásában. Természetesen nem mindig nyilvánvaló, hogy pl. egy érvelésben az érvek függetlenek-e vagy kapcsoltak. Ilyen esetekben az előbb említett jóindulat elve alapján az elemző megpróbálja a legerősebb olvasatot adni: ha külön-külön az érvek gyengének tűnnek, úgy azokat kapcsoltnak tekinti, ha azonban elég erősek, úgy függetlennek, hiszen ez esetben egy érv megcáfolása a vita későbbi szakaszában nem jár az egész érvelés megcáfolásával.

A rekonstrukció és az értékelés során alapvető fontosságú, hogy milyen beszédaktusokat mikor tekintünk relevánsnak és mikor nem.

Megközelítés	Emikus	Etikus
Perspektíva	Belső	Külső
Cél	A nyelvhasználók milyen folyamatok alapján döntenek a relevanciáról?	Az argumentatív diskurzus milyen elemei relevánsak a véleménykülönbség feloldása szempontjából?
Módszer	Interpretatív, deskriptív	Analitikus, normatív
Tipikus kérdések	A beszédaktus mi-kor releváns reakció B beszédaktusra? A résztvevők hogyan döntenek el, hogy melyek a releváns megnyilatkozások egy beszélgetésben?	Mikor tekintjük irrelevánsnak a szakértőre hivatkozást, az érzelmekre apelálást stb? Melyek a kritériumai annak, hogy beszédaktusok egy csoportját irrelevánsnak ítéljük?
Diszciplináris háttér	Általában nyelvészet, társadalom-tudományok	Formális, informális logika, érvelési hiba elemzések

Kenneth Pike terminológiáját követve a következő összehasonlítást tehetjük emikus és etikus megközelítések között (4. fejezet, 71–75 o.).⁶

A pragmadialektika megközelítése etikus: itt jól láthatóan elköteleződik az informális logikától örökölt normatív, értékelő relevanciafogalom mellett. A relevancia vizsgálatához a pragmadialektika három komponenst vizsgál külön-külön. Az első a kontextusra irányul: a

⁶ A furcsa kifejezéseket részletesebben elemzi (Headland, Pike és Harris 1990), a magyar összefoglalóhoz lásd (Zemplén 2006).

vitafolyamat melyik fázisában jelenik meg a beszédaktus (a különböző szakaszokban más és más beszédaktusok relevánsak). A második a verbális komponens, azaz a beszédaktus(ok) mely része(i) releváns(ak). Végül a relevancia-vizsgálatánál az a kérdés, hogy mi a releváns beszédaktus funkciója (lehet reakció egy álláspontra, vagy egy potenciálisan felmerülő ellenvetés előzetes kivédése, stb.).

Ezzel a módszertani háttérelmélettel válik lehetővé a vita rekonstrukciója és megítélése. A további részletek ismertetésétől eltekintve nézzük meg, hogy az így megalapozott modell hogyan tudja elemezni a vitás helyzeteket! A kötet 6. fejezete 15 szabályt ismertet, de e helyen csak a 8. fejezet (ezekkel jórészt átfedő) „tízparancsolatát” ismertetem.

3.1. Az elemzés és értékelés

A pragmadialektika tízparancsolata olyan „szabálykönyv”, amelynek célja meghatározni az ésszerű érvelő viselkedését. Mivel a modell normatív, a szabályok megszegése érvelési hibának tekinthető, és gátja a VKF-ának. A rendszer előnye, hogy a korábban strukturálisan elemzett érvelési hibákat „beemeli” egy funkcionális keretbe, és szisztematikusan kezeli azokat. Külön előnye a modellnek, hogy szemben a hagyományos megközelítésekkel, ahol érvelési hibát csak a protagonista követhet el, itt az antagonista szerep nem megfelelő követése is hibának tekinthető. Ilyen lehet pl. az agresszív vagy túl sokat állító kérdés – ezek igen részletes elemzéséhez magyarul lásd (Margitay 2004). Szemben például Woods és Walton szintén modern megközelítésével, itt nem szükséges majd minden érvelési hiba elemzéséhez különböző formális apparátusok bevezetése. A szabályok, azok célja és a megszegéskor általában megjelenő hibák a következők (bővebb jellemzésükhöz magyarul lásd: Margitay 2004; Zentai 1999):⁷

⁷ Mint itt látható, egy-egy hagyományos érvelési hiba esetenként több szabály megszegéséhez is kapcsolódhat. Részletesebb munkákban ezek el is vannak különítve, és indexálva más-más definíció vonatkozik rájuk. Itt azonban ezektől a technikai részletektől eltekintek.

1. A felek nem akadályozhatják meg, hogy új álláspontok vagy azokhoz kapcsolódó kétségek merüljenek fel. Cél: Az álláspontok tisztázásának lehetősége (a véleménykülönbség feloldása nem lehetséges, ha nem tiszták az álláspontok). A konfrontációs szakasz célja ennek biztosítása. Megszegése: *arg. ad baculum, ad misericordiam, ad hominem* (gyalázkodó, genetikus, *tu quoque*).

2. Egy álláspontot elővezető félnek kötelessége azt megvédeni, ha a másik fél arra igényt tart. Cél: Minden kimondott álláspont védelmét fel kell vállalnunk (protagonista szerep vállalása, ha a helyzet igényli – nyitó szakasz feladata). Megszegése: bizonyítás kényszerének áthárítása, *arg. ad verecundiam, ad ignorantiam*.

3. Egy álláspont támadása a másik fél álláspontjának támadása kell hogy legyen. Cél: Az álláspontok torzulásának megakadályozása a vita bármely szakaszában. Megszegése: szalmabáb, árnyékbokszolás.

4. Egy fél az álláspontját csak úgy védheti meg, hogy az állásponthoz kapcsolódó érveket ismerteti. Cél: Az argumentációs szakaszban a véleménykülönbségek racionális feloldásának módja az érvelés (logosz), nem az étosz és pátosz használata – a nem-argumentatív meggyőzési módokat ki kell zárni. Megszegése: *ignoratio elenchi, arg. ad populum, ad verecundiam*, érzelmekre apellálás.

5. Nem utasíthatunk vissza álláspontunkban implicite felvállalt premisszákat, és nem hamisíthatjuk meg a másik fél érvelésében felhasznált implicit premisszákat. Cél: A protagonista álláspontjából következő implicit álláspontok pontos feltárása: sem letagadásuk, sem eltúlzásuk nem segíti a véleménykülönbség feloldását az argumentációs szakaszban. Megszegése: ki nem mondott premissza tagadása, árnyékbokszolás.

6. Elfogadott kiindulási pontnak nem tekinthetünk nem elfogadott premisszákat, illetve elfogadott premisszákról nem állíthatjuk, hogy azok nem tekinthetők elfogadott kiindulási pontnak. Cél: Az álláspontok torzulásának megakadályozása (lásd 3.) az argumentációs szakaszban. Megszegése: bizonyítás kényszerének elhárítása, álláspont változtatása, túl sokat állító kérdés, *petitio principii*.

7. A helytállónak tekintett érvelés nem lehet (logikailag) érvénytelen.⁸
Cél: A meggyőző érvelés formáinak közös elfogadása az argumentációs szakaszban, így válik lehetővé az erős/helytálló érvek elkülönítése, és annak vizsgálata, hogy megfelelő-e az érveléssémák használata. Védett az álláspont, ha közösen elfogadott kiindulási alaphól érvényes következtetéssel kapjuk meg a konklúziót. Megszegése formális érvelési hiba lehet: előtag tagadása, utótag állítása stb.

8. A formálisan nem érvényes érvelésekkel alátámasztott álláspontok nem tekinthetők végérvényesen védettnek, ha a védelem nem a megfelelő érveléssémákat (és/vagy) nem a megfelelő módon használja.⁹ Cél: Lehetőség arra, hogy logikailag érvényes érvelések hiányában is végérvényesen megvédhető vagy cáfolható legyen egy álláspont, ha a protagonist és az antagonista egyetért az érveléssémák elfogadhatóságában és használatában. Megszegése sokféle lehet: hibás analógia, túlzott általánosítás, *arg. ad consequentiam*, csúszka érv, *post hoc ergo propter hoc* és egyéb oksági hibák, stb.

9. Az álláspont sikertelen megvédését az álláspont visszavonásának kell követnie, a sikeres (konkluzív) megvédését pedig a fenntartások visszavonásának. Cél: A protagonista és az antagonista korrekt vitaértékelése. A záró szakaszban a feleknek meg kell egyezniük a vita kimenetelében. Megszegése: *arg. ad ignorantiam*, hamis dilemma.

10. Egyik fél sem használhat nem kellően tiszta és világos megfogalmazásokat, és mindkét félnek a lehető legfigyelmesebben és pontosabban kell a másik megnyilatkozásait értelmezni.

Cél: Az álmegoldások kikerülése, a vita minden szakaszában a megfogalmazás és értelmezés ellenőrzése. Megszegése: *in dictione* érvelési hibák, a kompozíció és divízió hibája, stb.

⁸ Egy korábbi változatban: A nem megfelelő érveléssémákkal alátámasztott érvelést nem tekinthetjük végérvényesen védettnek (Eemeren, Grootendorst és Henkemans 1996). Itt a hibák: *ad verecundiam*, *ad populum*, hamis analógia, *ad consequentiam*, csúszka érv, *secundum quid*, statisztikus hibák.

⁹ Korábbi munkákban: A felek csak erős/érvényes vagy erőssé/érvényessé tehető érveket használhatnak. Ebben a megfogalmazásban az érvényességet a deduktív érvényességnél tágabb értelemben használja a pragmadialektika (Eemeren, Grootendorst és Henkemans 1996). Itt a hibák: *arg. ad logicam*, hamis dilemma, szükséges és elégséges feltételek felcserélése, előtag állítása, utótag tagadása.

3.2. A program fejlődési lehetőségei, a dialektika és retorika kapcsolata

A fentiekben felvázolt modell használata olyan „szemüveget” ad az elemző számára, ahol a nem „racionális” érvelések nem, vagy csak hibaként jelennek meg. Az idealizált modell nem csak idealizált vagy közel ideális helyzetben – ilyennek számítanak a filozófiai és tudományos viták, de még itt is nyilvánvaló, hogy a résztvevőket nem csak a létező véleménykülönbségek feloldása motiválja – alkalmazható (Eemeren et al. 1993). Ugyanakkor az ilyen elemzés csak az érvek erősségét, nem pedig hatásosságát vizsgálja. A VKF-ának ideáljával nem ellentétes, ha érveinket a körülményekhez képest leghatásosabban adjuk elő. A pusztán dialektikai elméletből azonban hiányzik az ezt vizsgáló retorikai dimenzió.

Az utóbbi években ezért Peter Houtlosser és van Eemeren megpróbálta a modellt a retorika irányába is kiterjeszteni. Ez más irányzatok próbálkozásával is egybecseng, de a két ősi diszciplína kapcsolata más és más a különböző szintézisekben. Éppen ezért érdemes kicsit általánosabban is megvizsgálni a két terület ötvözésének lehetőségét és a felmerülő problémákat.

Bár hagyományosan a dialektika vitahelyzeteket, míg a retorika beszédeket elemez, ez valójában nem probléma, hiszen a beszélgetések tartalmazhatnak beszédeket (mint a platóni *Prótagorasz*, pl. 342a–347a), ugyanakkor a beszédeken belül találhatunk beszélgetéseket (mint Galilei *Dialogója*). Arisztotelész szerint számos közös vonás található: mindkettő általános (Arisztotelész *Retorika* 1354a1–3), de egyik sem tudomány. Az érvek előállításának képességét adják (1356a32–34), mindkettő lehetőséget ad, hogy egy vitás kérdés mindkét oldalán találjunk érveket. Mindkettőt lehet rossz célokra használni – a dialektika esetében ez a szofizma, álokoskodás, míg a retorika esetében nincsen külön név, talán ezért vannak sokaknak negatív képzettársításai a retorikával.

Ugyanakkor nyilvánvaló különbségek is találhatók: a dialektika szűk közösségeken belüli tevékenységet ír le, ahol – éppúgy, mint a parkban sakkozók és az őket figyelők esetében – közösen elfogadott szabályrendszer („racionalitás”) érvényesül (Krabbe 2002). Ezzel szemben a retorika heterogén közösséget feltételez, ahol nemcsak a nézetek, hanem az érvelési normák is mások lehetnek. A dialektika általános szabályokat keres, a retorika azonban azt vizsgálja, hogy adott

közönség és téma esetén milyen meggyőző érveket lehet találni (ahol, szemben a dialektikával, a meggyőzéshez nemcsak a logosz, hanem az étosz és a pátosz eszközei is használhatók). Ezen különbségek miatt az egyesítést megkísérlő modellek nem egyenrangúnak kezelik a két megközelítést.

A pragmadialektika a retorikai elemzést alárendeli a dialektikai keretmodellnek. Az új elemzésekben a stratégiai manőverezés olyan részvételt jelent a VKF-ában, ahol szempontként megjelenik a fél álláspontjának „győzelme” is (Eemeren és Houtlosser 2002a). Optimális esetben ez csak annyit jelent, hogy az erős érveket a lehető leghatásosabban is fogalmazza meg a résztvevő. Gyakran azonban az egyik cél a másik rovására jelenik meg. Ha erős érveket, de nem meggyőzően használ a fél, úgy csak saját álláspontját gyengíti, és nem követ el klasszikus értelemben érvelési hibát. Ha azonban a győzelem érdekében gyenge érvet erősnek tüntet fel és háttérbe helyezi a VKF-át, úgy az „érvelési hibának” tekintendő.

A modell még nem kidolgozott, és a bírálatban részletesen elemzett kötetben (Eemeren és Grootendorst 2004) még csak egy-egy utalást találunk rá (96., 98., 160. oldal). Amennyiben megvalósul az egyesítés és a tudósközösség azt elfogadja, úgy a pragmadialektika általános érvelésemelétté válhat.

3.3. Kritikák, védekezések

Számos kritika érte fejlődése során a programot – ezek közül néhányat érdemes érinteni. Jogos bírálatnak tűnik, hogy a pragmadialektika egyes racionalista szabályai túl szigorúak. A második szabály értelmében minden álláspont védelmét fel kell vállalnunk – holott a valóságban ez sokszor értelmetlennek tűnik. Például dicséretnek megdicséret lehet, hogy nem ért egyet a dicsérő álláspontjával, és felszólítja őt annak védelmére. A dicsérő azonban gyakran elhárítja a dicséret megindoklását, és ezt mégsem érdemes értelemben hibának tekinteni, mint egy vád megindoklásának elutasítását. Általánosságban úgy tűnik, hogy a modell nehezen ad magyarázatot arra, hogy mitől válnak bizonyos véleménykülönbségek olyanná, hogy érdekelt felek legyenek a felek vitába szállni, míg más esetekben ez nem történik meg.

Ezzel a problémával a retorikai hagyomány foglalkozik, de a pragmadialektika egyelőre nem, így a megoldást is talán a retorika szolgáltathatja majd.

A hellenisztikus retorika elég részletesen kidolgozta a törvényszéki helyzetekben alkalmazható lépéseket, amelyek meghatározzák a vita jellegét és irányát. Például Cicero a megvádolt válaszlehetőségeit felvázolva (*De inventione*, 1.17–19) megvizsgálja, hogy a vád bizonyos tagadása (pl. „Nem én követtem el!”, „Nem volt bűn!” „Elkövettem, de van mentségem!”, „A bíróság nem jogosult ítélni!”) milyen állapotot, sztáziszt hoz létre. Az utóbbi években kísérletek történtek ennek a sztázisz-rendszernek a kiterjesztésére (Goodwin 2002; Kauffeld 2002), és annak az általános kérdésnek megválaszolására, hogyan hozható létre olyan helyzet, ahol „érdemes” lesz a feleknek vitázni. Tudományos szövegekre hasonló modellt dogozott ki (Prelli 1989). Ezek a fejlemények a retorikában is normatív modellek megszületésének irányába vezetnek, és izgalmas kérdése, hogy mindez beilleszthető-e egy dialektikai keretbe vagy fordítva.

Explicit és sokrétű kritikát fogalmazott meg Daniel Bonevac nemrégiben (Bonevac 2003). Az egyik fontos és jogos észrevétele, hogy az ígéretes program elmélete nincs teljesen összhangban a lokális döntéseket igénylő komplex elemzési gyakorlattal. Ennél specifikusabb és közvetlenül az elméletet érintő kritikái közé tartozik, hogy a minden vitahelyzetet dialógusokra bontó modell esetleg nem tud megfelelően működni akkor, amikor egy-egy beszélő egyszerre több személy vagy csoport felé kommunikál. Egy ilyen többszereplős helyzetben ugyanannak a megnyilatkozásnak az analízise más és más lehet: az egyik antagonista felé egy érv lehet, hogy más érvekkel kapcsolódva ellenérvnek lesz tekinthető, egy másik felé azonban nem. Hogyan lehet például relevanciáról dönteni, ha más-más antagonisták különféle ellenvetéseket tettek? Sőt, annak az eldöntése is komoly problémát okozhat, hogy milyen közös elköteleződések és tudások (*endoxa*) jellemzik a résztvevőket?

Másik elméleten belüli probléma, hogy sok esetben (ezek hasonlóak a magyar szakirodalomban a törvényszéki tárgyalási vitákhoz) a vita legitim célja nemcsak a VKF-a lehet, hanem a vita eldöntése is. Az álláspontok kialakításakor pedig sokszor nemcsak a téma meghatározó, hanem a többi résztvevő elköteleződései is szerepet játszhatnak (hogy

egy adott helyzetben a „legjobban védhető álláspontot” válassza ki a protagonista). A viták egy részében még az is nehéz lehet, hogy eldöntjük, vajon érvelést vagy tanúskodást hallottunk – a klasszikus retorika nyelvén: mi a logosz és mi az étosz?

Ilyen és ehhez hasonló kritikák alapvetően a retorikában sikeresen kezelt elemek pragmadialektikán belüli vizsgálhatóságát kérdőjelezik meg. A válaszok pedig azt hivatottak mutatni, hogy amit az egyik megközelítés tud, azt a másik is tudja. Van Rees például Bonevac kritikájára válaszként kifejti, hogy igenis működik a komplex vitahelyzetek dialógusokra bontása: a protagonistának összességében konzisztensnek kell lennie (van Rees 2003). Az, hogy ki ellen mi tekinthető releváns érvnek nem hogy probléma a pragmadialektika számára, hanem csak egy dialógus alapú modellben írható le pontosan. Csak itt és egyenként dönthető el a kérdés. A törvényszéki tárgyalásoknál és a publikus vitákban pedig a pragmadialektika a vitahelyzetben szóhoz jutó szereplőknek saját (és általában a protagonistától eltérő) álláspontot tulajdonít, míg a meg nem nyilatkozó nézőknél csak az elővezetett álláspontot (álláspontokat) tekinti megkérdőjelezettnek (?(\pm /p)).

A válaszok ellenére nyilvánvaló, hogy a retorika irányába még továbbfejleszthető és fejlesztendő is az elmélet, de mindezek ellenére úgy tűnik, hogy a pragmadialektika az egyik legprogresszívebb kutatási program az érveléstudományok között, és különösen jól alkalmazható azokon a területeken, amelyeket általában racionális, tényfeltáró vagy tudományos vitáknak tekintünk.

4. Záró megjegyzések

[Ha a racionális vitának van működő és elfogadott elmélete, akkor annak használhatónak kell lennie a filozófiai érvelések és viták elemzésében is. A hagyományos filozófiai tevékenység egyik alapvető eleme az álláspontok melletti érvelés és az érvek beláttatása másokkal, illetve más filozófusok érveinek értékelése. Így az érvelések elemzését megcélzó vállalkozásoknak közvetlen és messze ható következményei vannak a filozófiát művelők számára. Egy ilyen metaelméletet nemcsak felhasználhatnak munkájuk szempontjából, hanem azzal tevékenységük egy része

értékelhetővé válik – nem álláspontjuktól, hanem annak védelmében előterjesztett érvektől függően.

Ha intézményesül egy ilyen diszciplína, úgy legitimé válik a társadalom számára bizonyos kérdések feltevésére és megválaszolására, mely közvetlenül érinti a filozófia autonómiájának kérdését. Az utóbbi években empirikus vizsgálatok is elkezdtek feszegetni bizonyos filozófiai gondolatmenetek plauzibilitását különböző kulturális háttérű alanyoknál. Néhány, az analitikus hagyományban nagy jelentőségű gondolat-kísérlet kritikájához magyarul lásd (Nemes 2004). E két kihívás különböző: míg az egyik univerzális érvelés-értékelési normák felállítását célozza meg, a másik a filozófiai érvelések hatásosságának kontingenciáját mutatja meg – azonban mindkettő (és a további naturalizálási kísérletek) csökkentik a hagyományos filozófiai tevékenység hatókörét és általánosságát.

Bár nem érdemes eltúlozni a kihívásokat, érdekes lesz nyomon követni, hogy a nemzetközi és a hazai filozófusközösség milyen módon reagál (ha reagál) azokra. De talán érdekesebb az áttekintést pozitívabb gondolatokkal zárni.

Milyen készségeket taníthat a filozófia? Fogalmi analízist? Látásmódok elemzését? Előfeltevések feltárását?¹⁰ Amennyiben a filozófia egyik funkciója a kritikus gondolkodás és az álláspontokat alátámasztó érvek mérlegelése, úgy a filozófiai tevékenység egyik legkönnyebben legitimálható része az érvelési készség fejlesztése. Mind ez ideig hazánkban – bár a filozófia oktatás visszaszorulása a filozófusok és filozófiatanárok általános kesergésére ad okot – kevés olyan alternatív tanterv és megközelítés látott napvilágot, amely kiváltaná a klasszikus filozófiatörténetre épülő filozófia oktatást. A bírálóat elején bemutatott érvelésmélet mesterképzés azt mutatja, hogy az Európai Unió belül nagymértékű flexibilitásra van lehetőség. Hazánkban ugyan nem várható ilyen jellegű képzés indítása, de ennek ellenére meglepő, hogy milyen kis

¹⁰ Az ismertető utolsó sorait írva kaptam meg a „Filozófiai kompetenciák” című konferenciabeszélgetés felhívását. A kezdeményezés célja körüljárni a filozófia lehetőségeit a megváltozott és még alakulóban lévő oktatási helyzetben – pontosan azokat a kérdéseket feltéve, amelyekre ez a recenzió egy lehetséges választ próbál adni.

részt képezi az általános filozófusképzésnek az érvelések tanítása. Szintén kevés felsőoktatási intézményben kínálnak általános érvelésmélet kurzusokat (a kivételek közé tartozik a BMGE, ELTE, ME), holott a kreditalapú elszámolások elterjedésével egyre értékesebbek az ilyen „eladható” kurzusok.

Míg a magyar közép fokú oktatásból a filozófia oktatása lassan kiszorulni látszik, addig a nemzetközi szervezetekben, mint a Magyarországon is létező Nemzetközi Érettségit adó iskolákban¹¹ a képzés egyetlen központi és mindenki által tanulandó tárgya a „tudáselmélet” (Theory of Knowledge), amely lényegében a klasszikus filozófia oktatás és az érveléstechnika egyfajta egyesítése. A magyar filozófiai életben kevés jel mutat arra, hogy az oktatásban egy hasonló *niche* létrehozása és betöltése a célok között szerepelne. Ez a tartózkodás nem példa nélküli. Más, érvelésmélettel foglalkozó szerzőkhöz hasonlóan Toulmin (2001) is említi korábbi munkáinak negatív fogadtatását a filozófián belül. Talán nem hamis azt állítani, hogy a filozófusok jelentős része viszolyog az érvelésmélettől, vagy egyszerűen csak lenézi azt.

A recenzió egyik célja megmutatni, hogy az érvelésmélet az utóbbi évtizedekben látványosan fejlődött. Talán azt mondhatnánk, hogy már majdnem létezik jó érvelésmélet, amely még ha nem is felel meg minden elvárásnak, hasznos eszköz lehet az oktatásban. Talán ez, vagy az ilyen típusú megközelítések a jövőben a filozófia berkein belül is elfogadottabbá válnak. Ez, a felsőoktatás átalakulásának idején, amikor a legtöbb tudásterület átstrukturálódik, új lehetőséget nyithat a legregebbi tudományak.

Felhasznált irodalom

Arisztotelész 2002: *Szofisztikus cáfolatok* (részletek). Ford: Kutrovácz Gábor 2001 [cited 2002]. Elérhető: <http://hps.elte.hu/~kutrovacz/Szofcaf.html>.

Bonevac, Daniel 2003: *Pragma-dialectics and beyond*. *Argumentation* 17:451–459.

Copi, I. M. 1953: *Introduction to logic*. New York: Macmillan.

¹¹ Információkhoz lásd: WWW. IBO. ORG.

- Driver, Rosalind, Newton, Paul és Osborne, Jonathan 2000: Establishing norms of scientific argumentation in classrooms. *Science Education* 85:288–311.
- Eemeren, F. H. van, Grootendorst, R. és Henkemans, Francisca Snoeck 1996: *Fundamentals of argumentation theory: a handbook of historical backgrounds and contemporary developments*. Mahwah, N.J.: L. Erlbaum.
- – – 2002: *Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation*. London; Mahwah N. J.: L. Erlbaum.
- Eemeren, F. H. van és Houtlosser, Peter 2002a: Strategic Maneuvering. Maintaining a Delicate Balance. In *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*, szerk. Eemeren, F. H. v. és Houtlosser, P. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 131–159. o.
- – – szerk. 2002b: *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Eemeren, Frans H. van, Grootendorst, R., Jackson, Sally és Jacobs, Scott. 1993: *Reconstructing argumentative discourse, Studies in rhetoric and communication*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Eemeren, Frans H. van és Grootendorst, Rob. 1984: *Speech acts in argumentative discussions: a theoretical model for the analysis of discussions directed towards solving conflicts of opinion, Studies of argumentation in pragmatics and discourse analysis (PDA) ; 1*. Dordrecht: Foris Publications.
- – – 1992: *Argumentation, communication, and fallacies : a pragma-dialectical perspective*. Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum.
- – – 2004: *A systematic theory of argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodwin, Jean 2002: Designing Issues. In *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*, szerk. Eemeren, F. H. v. és Houtlosser, P. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 81–96 o.
- Gratton, Claude 2004: Book Review: Eemeren, F. H. van, Grootendorst, R. Henkemans, F. S. 2002: *Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation*. London: Mahwah N. J.: L. Erlbaum. *Argumentation* 18: 489–494.
- Hamblin, Charles L. 1970: *Fallacies*. London: Methuen.
- Headland, Thomas N., Pike, Kenneth L. és Harris, Marvin 1990: *Emics and etics: the insider/outsider debate, Frontiers of anthropology; 7*. Newbury Park, Cal.: Sage.
- Kaufeld, Fred J. 2002: Pivotal Issues and Norms in Rhetorical Theories of Argumentation. In *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*, szerk. Eemeren, F. H. v. és Houtlosser, P. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 97–118 o.
- Krabbe, Erik C. W. 2002: Meeting in the House of Callias. An Historical Perspective on Rhetoric and Dialectic. In *Dialectic and Rhetoric. The Warp and*

Woof of Argumentation Analysis, szerk. Eemeren, F. H. v. és Houtlosser, P.
Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 29—40 o.

Margitay Tihámér 2004: *Az érvelés mestersége. Érvelések elemzése, értékelése és kritikája*. Budapest: Typotex.

Nemes László 2004: *Filozófiai intuíciónk, mint kognitív korlátok: kísérleti filozófia és kognitív tudomány*. Kézirat.

Prelli, Lawrence J. 1989: *A Rhetoric of Science – Inventing Scientific Discourse*, szerk. Arnold, C. C., *Studies in Rhetoric/Communication*. Columbia: University of South California Press.

van Rees, M. A. 2003: Within pragma-dialectics: comments on Bonevac. *Argumentation* 17: 461—464.

Ruzsa Imre és Máté András 1997: *Bevezetés a modern logikába*. Budapest: Osiris.

Toulmin, S. E. 1958: *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge UP.

— — — 1976: *Knowing and Acting*. An Invitation to Philosophy. New York: Macmillan.

— — — 2001: *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

Zemplén Gábor Á. 2006: A tudományos viták reprezentációja a tudományfilozófiában és tudománytörténetben. In *Értelem és Történelem – a Filozófia és Tudománytörténet kapcsolata*, szerk. Fehér M., Zemplén G. Á. és Binzberger V. Budapest: L'Harmattan. 170—196. o.

Zentai István 1998: *A meggyőzés útjai*. Budapest: Typotex.

— — — 1999: *A meggyőzés csapdái – Informális hibák és visszaélések a mindennapi meggyőzésben*. Budapest: Typotex.



TÁJÉKOZÓDÁS

A JELEK TANA ÖSSZEFOGLALÁSA

FORRAI GÁBOR

Könyvem Locke ismeretelméletének és metafizikájának értelmezése, s mint ilyen, lényegében az *Értekezés az emberi értelemről* kommentárja. Megírásával két célom volt. Egyrészt, szerettem volna hozzájárulni a köztudatban élő, sok vonatkozásban súlyosan téves Locke-kép korrigálásához. Másrészt, be akartam mutatni Locke ismeretelméleti rendszerét. Locke-ot ugyanis nem szokás szisztematikus gondolkodónak tartani. Márpedig igenis volt átfogó és végiggondolt ismeretelméleti koncepciója – bár ezt az *Értekezés* szerkezete és a kifejtési módja miatt könnyen szem elől lehet téveszteni.

Az alábbiakban felsorolom pár fontosabb tézisemet. Egyik sem tökéletes újdonság – Locke-ról az elmúlt fél évszázad intenzív kutatásai után nemigen lehet olyan megállapításokkal előállni, amelyek védhetőek, de nincsenek számottevő előzményeik. Az újdonság inkább a részletesebb kibontásban és az argumentációban van, melyre itt éppen csak utalni tudok.

Történeti kontextus

Locke munkásságának hátterét elsősorban az arisztotelianus-skolasztikus hagyomány és a Royal Society empirikus, kísérletező tudománya, nem pedig Descartes filozófiája alkotja. Nem mintha nem ismerte volna, vagy nem tartotta volna fontosnak Descartes-ot, de inkább úgy tekintett rá, mint gyakran tévedő szövetségesre, semmint filozófiai ellenfélre. A velünk született elvekkel kapcsolatos polémia

nem a descartes-i racionalizmus empirista kritikája, hanem a dogmatizmus felvilágosult bírálata. A velünk született elvek ugyanis, ha vannak, csak Istentől származhatnak – ezt Locke nem kérdőjelezi meg. Ha pedig Istentől származnak, akkor igazak. Amennyiben pedig a velünk született elveket onnan ismerhetjük fel, hogy általános elfogadásnak örvendenek, akkor mindebből az következik, hogy az általánosan elfogadott elvek igazak. Mivel igazságukat Isten szavatolja, nem is szorulnak racionális megalapozásra. Ez a gondolatmenet, nem pedig Descartes innáta ideái készítetik Locke-ot az innátizmus bírálatára, s innen könnyen megérthető, hogy az *Értekezés* I. könyvében bírált innátizmus miért hasonlít oly kevésbé Descartes-éra.

Locke fő ellenfelei az egyetemet akkoriban még mindig uraló arisztotelianusok. Amit az egyetemeken tudománynak tekintenek, az szerinte meddő szócséplés. Filozófiájának számos olyan eleme van, amely közvetve vagy közvetlenül az arisztotelianusok ellen irányul. Ilyen a semmitmondó tudás fogalma, a szillogizmus kritikája, a nyelvvel való visszaélés bizonyos fajtáinak leleplezése, a névleges és valóságos lényeg, valamint az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése, a nominalizmus, de még maga az idea fogalma is. Mindennek ellenére tudományfelfogása és a III. könyvben felhasznált jelentésselméleti keret alapján véve arisztotelianus.

Az új és előremutató elképzeléseket szemében a Royal Society testesíti meg, amely számára módszertanilag inkább Boyle-t, mint Newtont jelenti. A természetet megfigyelés és kísérletezés révén ismerhetjük meg. A természeti jelenségekről való matematikai gondolkodás idegen számára – ennek ismeretelméleti koncepciójában nincs is megfelelő hely. A hipotéziseket megengedi, de nem tulajdonít nekik különösebb jelentőséget.

Ideák

Az igazsággal kapcsolatban Locke átveszi Arisztotelész korrespondencia elméletét. A mentális ítélet akkor igaz, ha komponenseinek kapcsolata megegyezik a nekik megfelelő valóságos dolgok közötti kapcsolattal. De miféle viszony van a mentális ítélet komponensei és a valóságos dolgok között? Az arisztotelianusnak ezzel nincs gondja: a kettőt a forma köti össze. A forma a külvilágban a dolog, ugyanezen

forma az elmében a dolog fogalma. Mivel az újkori gondolkodók elvetik a formákat, új választ kell adniuk, s ez a válasz az ideák tana. Ez Lockenál meglehetősen kiérlelt formában jelenik meg. Nála az ideák, a mentális ítéletek komponensei, a nekik megfelelő dolgok jelei. Ezért nevezi az ismeretelméletet a jelek tudományának. Az, hogy milyen területén miféle ismeretekre tehetünk szert, azon múlik, hogy az adott terület ideái milyen módon jelölnek. (Lásd a következő szakaszt.)

Az idea fogalmával kapcsolatban gyakran szemére hányják, hogy az érzékelés érzetadat elméletét¹ képviseli, és hogy összemosza az érzéki reprezentációkat az absztrakt, fogalmi reprezentációkkal. Az első vád téves, a második helytelenül azonosít egy valódi problémát.

Az elsővel kezdem. Az érzetadat-elmélet szerint, ha látok egy adott tulajdonságú fizikai tárgyat, akkor ez magában foglalja, hogy közvetlenül tudatában vagyok egy ugyanolyan tulajdonsággal rendelkező mentális tárgynak – mintegy lelki szememmel látom azt. Ha például egy barna asztalt látok, akkor közvetlenül tudatában vagyok egy mentális tárgynak, amely barna. A fogalmi gondolkodást nem ilyen módon szoktuk értelmezni. Ha azt gondolom, hogy Péter okos, akkor nem feltételezzük, hogy van a fejében egy tárgy, amely okos. A gondolat anélkül mutat valamit valamilyennek, hogy ő maga ténylegesen rendelkezne az ábrázolt tulajdonsággal. Gondolatomnak nem tulajdonsága, hanem tartalma az okosság. Nos, Locke ideáit is tartalmakként kell elgondolnunk, nem pedig tárgyak tulajdonságaiként. A kék ideája nem egy mentális tárgy, amely maga kék, hanem egy mentális állapot, amely a kéket pusztán ábrázolja. Ahogy ma mondánánk: Locke ideái intencionális tartalmak. Emellett történeti és textuális érveim is vannak, de a két legfontosabb szisztematikus érvem a következő. Ha az ideák érzetadatok, akkor Locke elképesztően nagyot téved, amikor egész mentális életünkről az ideák révén kíván számot adni. Másodszor, ebben az esetben nem tudunk mit kezdeni ama megfogalmazásával, hogy az elsődleges minőségek ideái hasonlítanak magukra a minőségekre, míg a másodlagosaké nem. Miként rendelkezhetnek mentális tárgyak elsődleges minőségekkel, mérettel, alakkal,

¹ A könyvben ezt, némileg régies módon, reprezentációs elméletnek nevezem (vö. 76. o., 4. l.).

tömörséggel? Ha pedig a másodlagos minőségek ideái maguk nem rendelkeznek a másodlagos minőségekkel – hiszen nem hasonmások –, akkor miként ábrázolhatják ezeket? Ha az ideák intencionális tartalmak, e nehézségek nem merülnek fel.

Amúgy az érzetadatként való értelmezéssel az is alapvető probléma, hogy összekeveri az érzékszervi észlelést az egyszerű ideák megszerzésével. Feltételezi, hogy az érzékszervi észlelés során magukat az egyszerű ideákat észleljük. De az egyszerű ideák között vannak absztrakt ideák, amelyek nem egyszerűen egy vizuális élmény tárgyai. Locke-nak valójában nincs kidolgozott elmélete az érzékszervi észlelésről. Abból azonban, amit elmond, arra lehet következtetni, hogy az érzékelés során nem egyszerű ideákat észlelünk.

A második vád annyiban jogos, hogy Locke nem különbözteti meg a fogalmat és az érzéket. Ennek azonban nem az az oka, hogy – empirista lévén – mindent az érzéki benyomásokra akar visszavezetni, hanem az, hogy ideái nem diszpozíciók, hanem epizódok, múlt események. Amikor éppen nem látok kéket, nincs ideám a kékről. Az, hogy emlékszem a kékre, nem azt jelenti, hogy az idea ott van valahol emlékezetem tárházában, hanem hogy képes vagyok megteremteni azt az ideát, melyhez korábban már volt szerencsém. Ez a felfogás több helyen is felbukkan. Például akkor, amikor Locke-nak igencsak erőlködnie kell, hogy megmagyarázza: miként tudhatom most, hogy egy ítélet igaz, ha igazságát korábban beláttam, de most éppen nem tudom belátni. Az ideák epizodikus volta a következőképpen vezet a fogalmi és az érzéki összemosásához. Elménkben csak kétféle tudatos epizódot találunk: érzéki megjelenítéseket (benyomásokat, képzeteket) és szavakat. Az utóbbiak nem ideák. Következésképpen az ideák az előbbiek. Locke persze tudja, hogy ha elvont fogalmakkal dolgozunk, akkor nem járnak a fejünkben érzéki megjelenítések. De arról, hogy milyen a fogalmi gondolkodás, nem tud számot adni. Ezért kénytelen olyasmit mondani, hogy az elvont ideák helyett gyakran a szavakat használjuk a gondolkodásban – ami természetesen nem oldja meg a problémát. A szavaknak az ideák adnak értelmet, de az elvont fogalmak nevei esetében az érzéki megjelenítések alkalmatlanok erre a célra. Ez a nehézség leglátványosabban az elvont ideák esetében tűnik fel. Berkeleyynak igaza van abban, hogy Locke teóriája tarthatatlan. Csak éppen Locke nem az elvonatkozással kapcsolatban téved, hanem az

ideák természetével kapcsolatban. (Az elvonatkozással kapcsolatban Locke elmélete a jobb.)

A tudás és az ideák fajtái

Locke elfogadja a tudás és vélekedés hagyományos megkülönböztetését. A tudást karteziánus módon jellemzi: a tudás önevidens belátás. Olyankor tudunk valamit, amikor az ítélet igazsága magának az ítéletnek az elgondolásából kibontható. Az ideák „egyezésének” illetve „nem egyezésének” észlelése az állító illetve tagadó ítéletek igazságának közvetlen megragadása. Az intuitív tudás egyellen önevidens belátás, a bizonyítás önevidens belátások sorozata. Locke ott tér el Descartes-tól, hogy az érzéki tapasztalást is az önevidens belátás egy fajtájának tekinti. Az ilyen tudás egyedi ideákat tartalmaz, és egyedi dolgokra vonatkozik. Locke-ot azonban elsősorban az általános tudás érdekli. A továbbiakban erről lesz szó.

A tudásnak van egy értéktelen válfaja, a „semmitmondó” tudás, a tautologikus ítéletek belátása. Az, hogy valamely területen szert tehetünk-e értékes, azaz „hasznos” tudásra, attól függ, hogy az adott területhez kötődő általános ideáink milyenek: valóságosak vagy képzeletbeliek, valamint megragadják-e a valóságos lényegeket vagy sem. Egy idea akkor valóságos, ha megfelel annak a standardnak – Locke kifejezésével „ösképnek” –, amelynek meg kell felelnie. A standard, mint hamarosan rátérek, olykor természeti létező, olykor nem. A valóságos lényeg az, ami a fajra jellemző tulajdonságokat meghatározza. Egy idea tehát akkor ragadja meg a valóságos lényegeket, ha nem pusztán elhatárolja a fajt, hanem megragadja a fajra jellemző tulajdonságok forrását is.

A hasznos tudáshoz olyan ideákra van szükségünk, amelyek valóságosak, és megragadják a valóságos lényegét. A nem valóságos ideákat tartalmazó ítéletek ugyanis nem lehetnek valóságosan, azaz a fenti korrespondencia értelemben, igazak. Ideáinknak pedig azért kell a valóságos lényegét megragadniuk, mert ennek híján csak semmitmondó igazságokat tudhatunk. Lássunk egy példát. Az emberről való ideáink, mondjuk, a tollatlan és a kétlábú ideáiból áll. Ebben az esetben 'Az ember kétlábú' kijelentést tudjuk ugyan, de e tudás semmitmondó.

Értékes ismeret lenne azonban ez: 'Az ember képes nevetni'. Ha ezt az ítéletet megfigyelésből nyerjük, akkor ez nem tudás, csupán vélekedés. Tudni annyi, mint az ítélet igazságát önmagából belátni. Ami a tapasztalatból származik, ezért nem tudás.² Tehát ahhoz, hogy ezt az ítéletet tudhassuk, arra van szükség, hogy az ember ideája alapján lássuk be, hogy tud nevetni. Az ember iménti ideája, a tollatlan kétlábú, nem alkalmas erre. Ha ezt kiegészítenénk a nevetni tudás ideájával, akkor alkalmas volna, de így megint semmitmondó tudásunk lenne csak. Ezért ahhoz, hogy hasznos tudásunk legyen, az ember olyan ideájára van szükségünk, amely nem pusztán az emberi fajra jellemző tulajdonságok felsorolása, hanem ezeknek alapja, vagy oka – vagyis amely megragadja a faj valóságos lényegét. Magyarán: ha valaminek nem ismerjük a valóságos lényegét, akkor vagy semmitmondó tudásunk lehet róla, vagy vélekedésünk.

Locke az ideák három alapvető típusát különbözteti meg. Ezek más-más viszonyban vannak ösképeikkel, s ennek megfelelően tesznek vagy nem tesznek eleget az iménti két kíváncsúnak. Az egyszerű ideák ösképei, a standardok, amelyekhez ideáiknak igazodniuk kell, a dolgok képességei egyszerű ideák előidézésére. Ezen ideák valóságosak, hiszen ha a dolgokból hiányozna az előidézésükre való képesség, nem is tehetnének rájuk szert. A valóságos lényegeket is megfelelnek, hiszen ha ösképük a diszpozíció, nem pedig ennek az alapja, ti. a diszpozíciót magyarázó fizikai szerkezet. Például, ha két dolog egészen más fizikai okokból piros, attól még ugyanaz bennünk a piros valóságos lényege.

A szubsztancia-ideák ösképei együtt járó tulajdonságok nyalábjai. Miután a szubsztancia-ideák összetettek, valóságosságuk nincs szavatolva: lehet, hogy olyan tulajdonságokat egyesítünk egy ideában, amelyek ténylegesen nem járnak együtt. A fő gond velük azonban az, hogy nem ragadnak meg valóságos lényegeket. Nem mások, mint együtt járó tulajdonságok ideáinak együttese, e tulajdonságok alapját nem ragadják meg.

A módusok alapvetően különböznek mind az egyszerű ideáktól, mind a szubsztancia-ideáktól, ti. ezek önunaguk ösképei. Ez azt jelenti,

² Általános tudásról beszélek. A kurrens érzéki tapasztalatra támaszkodó érzéki tudás az egyedi dolgokra vonatkozik.

hogyan az idea és a valóság közötti megfelelési irány megfordul. Az egyszerű ideáknál és a szubsztanciáknál az ideáknak kell megfelelniük valamilyen természeti mintának; ha nem felelnek meg – mint, mondjuk, a kentaur ideája –, nem valóságosak. A moduszoknál nincs ilyen elvárás. Ha a természetben nem létezik szabályos háromszög, az nem teszi a háromszög ideáját képzeletbelivé. Miután a moduszok önmaguk ősképei, szükségképpen valóságosak, és megragadják a valóságos lényegét.

Az általános tudás lehetőségei ezek fényében a következők. Az egyszerű ideák elvben alkalmasak lennének erre. Csakhogy teljesen függetlenek egymástól, s nem tehetünk róluk önevidens belátásokat – pl. a fehér és az édes ideája alapján nem dönthető el, hogy a 'Minden fehér édes' ítélet igaz-e. A szubsztancia-ideák alkalmatlanok az általános tudásra. Mivel a természeti dolgokkal kapcsolatos ideáink szubsztancia-ideák, Locke, a Royal Society tagja, Boyle és Newton barátja, határozottan leszögezi: a testekről nem lehetséges tudomány. A moduszokra lehet általános tudást építeni, amelynek vagy megfelel valami a létezés rendjében, vagy nem. A szabályos háromszögekkel kapcsolatos ítéleteink abban az értelemben igazak, hogy ha van szabályos háromszög, annak olyannak kell lennie, amilyenek ítéleteink leírják. A matematikai ideák révén ténylegesen sikerült is tudást szereznünk. Az erkölcsi ideák is moduszok, ezért Locke szerint elvben lehetséges erkölcsi tudás, noha ténylegesen nem rendelkezünk ilyenrel.

Látás és bizonyítás

Az általános tudás Locke-nál a priori, a hasznos tudás pedig szintetikus. Ezért Locke, anélkül hogy tudatosítaná, szembekerül Kant kérdésével: hogyan lehetségesek szintetikus a priori ítéletek? Általános megoldást ugyan nem ad, de a geometria esetén a kérdést Kant módján válaszolná meg. A geometriai ideák vizuális ideák, a geometriai bizonyítás egyes lépései pedig vizuális intuíciók. A vizualitás teszi lehetővé, hogy az alany szerepét betöltő ideáról olyasmit állíthassunk, amelyet maga nem tartalmaz. Azonban itt is nehézséget okoz az, hogy Locke az ideákat mentális epizódoknak tekinti. A geometriai ideáknak ugyanis van egy verbalizálható, fogalmi vonatkozása is – például ezért

definiálhatók szavakban. Az epizodikus felfogás alapján nem érthető meg, miként lehet az idea egyszerre vizuális és fogalmi jellegű.

Locke-nak a bizonyításról tett megjegyzései arról tanúskodnak, hogy a bizonyítás paradigmatis esetének az euklideszi geometria bizonyításait tekintí. Részben ez áll a szillogizmus kritikájának háttérében. A szillogizmus bírálata természetesen a skolasztikus tudományosság ellen irányul. Csakhogy Locke túl messzire megy: nem ismeri fel a logikai szerkezet fontosságát. Szerinte például a következtetéseket jobban lehet ábrázolni ideák egymásutánjával, mint a szillogisztikus formában, holott ez a reprezentációs mód alkalmatlan különböző szerkezetű következtetések megkülönböztetésére. E tévedés a geometriai paradigma alapján megérthető: e bizonyítások a logikai forma tudatosítása nélkül is beláthatók.

Valóságos lényeg és általános szubsztancia

Locke elfogadja azt az arisztotelianus gondolatot, hogy a tudománynak a fajták valóságos lényegéből kell levezetnie a tulajdonságait. Hogyan egyeztethető össze ez a fajtákra kihegyezett felfogás Locke nominalizmusával? Ha minden, ami létezik, egyedi, akkor a „belső alkat”, amely a dolgok milyenségét meghatározza, szintén egyedi. Ezért, ha a valóságos lényeg azonos a belső alkattal, annak is egyedinek kell lennie. De Locke azt állítja, hogy lényegük csak a fajtáknak lehet. A feszültség a következőképp oldható fel. Az egyedi dolgok milyenségét belső alkatuk határozza meg, s ez egyedi. Ha az egyedi dolgot egy fajtába soroljuk másokkal, akkor belső alkatának lesznek olyan elemei, amelyek a többi egyedeknél is megtalálhatók. Ezek az elemek tartoznak a valóságos lényeghez. Más szóval: az általános idea révén megalkotott fajta választja ki, hogy a belső alkat mely vonásai tartoznak a valóságos lényeghez. Ekként a valóságos lényeg szintén az értelem műve.

Némileg hasonló módon értelmezhető az általános szubsztanciáról szóló tanítás. A klasszikus, még Leibniztől eredő értelmezés szerint, az általános szubsztancia olyan tulajdonsághordozó, mely maga nem tulajdonság; az, ami visszamarad, ha az összes tulajdonságtól elvonatkoztatunk. Afféle meztelen alanyként szükségképpen megis-

merhetetlen, hisz ismerni annyi, mint tudni a tulajdonságokat, de a meztelen alanynak már nincsenek tulajdonságai. De mi szüksége lenne Locke-nak egy efféle konstrukcióra? Korpuszkuarista felfogása szerint a tulajdonságok végső hordozóinak szerepét az atomoknak kellene betöltenie. Ezért többen a valóságos lényeggel kapcsolták össze a fogalmat. E felfogásban az általános szubsztancia nem az egyedi dolog tulajdonságait hordozza, hanem a fajtára jellemző tulajdonságnyalábot magyarázza. Ismeretlenségének pedig nem elvi okai vannak, hanem ugyanolyan okai, mint a valóságos lényeg ismeretlenségének: érzékeink nem elég élesek. Csakhogy Locke sehol nem állítja, hogy az általános szubsztancia azonos lenne a valóságos lényeggel, s egy helyen azt sugallja, hogy különböző dolgokról van szó. A megoldás az lehet, hogy az általános szubsztancia ideája általánosabb. Bármikor hivatkozhatunk rá, ha van valamilyen stabil tulajdonságegyüttes. Ekkor feltételezzük, hogy a tulajdonságok együttes jelentkezésének van valamiféle magyarázata. Ez a tulajdonságegyüttes sokféle lehet: egy individuumra jellemző tulajdonságnyaláb, a fajra jellemző tulajdonságnyaláb, a gondolkodó illetve az anyagi dolgokra jellemző tulajdonságnyaláb. Locke mind a hármat szubsztanciának nevezi, s mindegyikük esetében feltételezi az általános szubsztancia meglétét. A valóságos lényeg azonban egy bizonyos általánossági szinthez, a fajtához tartozik.

Jelentés

Locke-ot gyakran bírálják a jelentéssel kapcsolatos tanításaiért. Régebben azzal vádolták, hogy a jelentés úgynevezett idea-elméletét vallja, miszerint a szó a beszélő saját elméjében lévő ideákat jelenti. Újabban azt róják fel neki, hogy téved a természeti fajták neveinek referenciájával kapcsolatban: a referenciát – szemben azzal, amit állít – nem a névleges lényeg, azaz megfigyelhető tulajdonságok együttese, hanem éppen hogy a valóságos lényeg, a megfigyelhető tulajdonságok mögöttes oka rögzíti. E vádak figyelmen kívül hagyják Locke nyelvfilozófiájának célját. Akkoriban közhely, hogy a nyelv fogyatékos-ságai nagymértékben akadályozzák a tudás haladását. Locke célja a terápia. Nincs is önálló jelentéselmélete, hanem az arisztotelianus keretet adoptálja saját céljaira. Arisztotelésznél fogalmaink a dolgok természetes

jelei, a szavak pedig fogalmaink mesterséges jelei. Locke-nál ez úgy módosul, hogy csak az egyszerű ideák természetes jelek – ezek egy akarattalagos kontrolltól mentes oksági folyamat eredményei. A szubsztancia-ideák és a modusz-ideák már saját alkotásaink. A szavakkal szemben elvárás, hogy megfeleljenek a dolgok valóságának, s hogy a különféle beszélőkben ugyanazokhoz az ideákhoz kapcsolódjanak. Ha az első elvárásnak nem tesznek eleget, csak saját rögeszméinket mutatják meg, nem a dolgokat; ha a másodiknak nem felelnek, akkor félreértjük egymást. Amikor Locke olyasmiket mond, hogy mindenki saját ideáit érti a szavakon, nem valamiféle jelentésméleletet fogalmaz meg, hanem figyelmeztet: nem vehetjük adottnak, hogy e két elvárás teljesül. Az *Értekezés* III. könyve arról szól, hogy milyen okai lehetnek annak, ha nem teljesülnek, s mit tehetünk teljesülésük érdekében.

A gyógymód szerinte abban áll, hogy a szót szilárdan hozzákapcsoljuk egy mintához. Az egyszerű ideák neveinél kevés a gond – hiszen a dolog képessége automatikusan előidézi a neki megfelelő ideát, s rámutatással tisztázhatjuk, hogy ugyanazt értjük-e az adott szón. A szubsztanciák neveinél is van természeti minta, de ugyanazon dolgokkal való ismeretségünk alapján más-más tulajdonságok ideáit vehetjük fel a szubsztancia ideájába, ami osztályozásbeli különbségekhez vezet. A megoldás: tudományos kutatással feltárni, hogy mely tulajdonságok járnak együtt, s ezek maximális listájához kötni a kifejezést. A moduszok ideáinak nincs természeti mintája, ezért itt különösen nagy a félreértés veszélye.³ A megoldást a definíció jelenti: fel kell sorolni, hogy a modusz-idea milyen egyszerű ideákból épül fel.

A terapeutikus megközelítés alapján megérthető, hogy a természeti fajták nevei kapcsán megfogalmazott modern álláspont miért használhatatlan Locke számára. A modern álláspont szerint a fajta határait a valóságos lényeg határozza meg, még akkor is, ha azt nem ismerjük, vagy éppenséggel nem értünk egyet vele kapcsolatban. Locke azonban szeretné megakadályozni a nyelvi félreértésekből fakadó fölösleges

³ Ez csak a kevert moduszokra, vagyis az emberi viselkedéssel és annak erkölcsi megítélésével kapcsolatos ideákra áll. Az egyszerű moduszok, a matematikai ideák nevei mentesek e nehézségtől.

vitákat. Ehhez nyilvános kritériumokra van szükség, amelyek révén eldönthető, hogy valami az adott fajtához tartozik-e vagy sem. Annak pusztán leszögezése, hogy létezik valamilyen kritérium, amelyet nem ismerünk, vagy éppenséggel félreismerünk, sőt, amelynek szóhasználatunk olykor nem is felel meg, nem segít a félreértések eloszlatásában.

Akarat és szabadság

Locke egyfelől markánsan képviseli a kompatibilista álláspontot: a szabadság összefér a determinizmussal. Másfelől, a második kiadástól kezdve azt állítja, hogy a szabadságot az teszi lehetővé, ha felfüggesztjük vágyaink akaratunkra gyakorolt hatását. Ez pedig azt sugallja, hogy szabadságunk a determináció hiányából fakad, ezért a felfüggesztés eszméje libertariánusnak tűnik. Van olyan értelmezés, mely szerint Locke a kompatibilizmustól a libertarianizmus irányába mozdult el, s tanítása inkoherenssé vált. Valószínűbb, hogy Locke egy implauzibilis kompatibilista álláspontot adott fel egy plauzibilisebb álláspont kedvéért, mely csupán akkor tűnhet libertariánusnak, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy Locke a szabadságról a klasszikus keresztény módon, nem pedig modern módon gondolkodik.

Az első kiadásban Locke azt vallja, hogy szabadon cselekedni annyi, mint akaratunk szerint cselekedni. A cselekedeteink háttérben álló akaratú aktusok maguk nem szabadok. Az akarat ugyanis végső soron nem különbözik a vágytól. Vágyaink pedig meghatározottak: mindig a legnagyobbnak látszó jóra vágyunk, amely a legnagyobb gyönyört kínálja (a szó legtágabb értelmében). Szabad akarat tehát nincs. E koncepció azonban nem tud számot adni az akaratgyengeség jelenségéről. Mi a helyzet azzal, aki pillanatnyi bűnös vágyainak enged ahelyett, hogy Isten parancsának engedelmeskedne, miáltal maximális gyönyör, ti. örök üdvösség jutna osztályrészéül? Erre a kérdésre az adott keretben Locke csak ama implauzibilis választ adhatja, hogy az illető kalkulációs hibát vét: rosszul azonosítja, melyik a nagyobb jó.

A későbbi kiadásokban álláspontját három ponton módosítja. Egy: különbséget tesz akarat és vágy között. A pusztán vágy nem akarat; csak az akarat, ami mozgósít, vagyis ténylegesen elindít egy cselekvést. Kettő: az akaratot nem a legnagyobbnak tűnő jó, hanem a legnagyobb

pillanatnyi kényelmetlenség, voltaképpen a legerősebb vágy határozza meg. Hiába tudja a bűnös, hogy az Isten kegyelméből elnyerhető jó lényegesen nagyobb, mint amely pillanatnyi vágyának kielégítéséből származik, ha az utóbbira erősebben vágyik, ez határozza meg akaratát. Nem mintha egy dolog jóságának belátása nem hatna vágyunkra: ha alaposan elgondolunk valamilyen távoli jót, vágyini kezdünk rá. De ahhoz, hogy egy bizonyos vágy meghatározza az akaratot, le kell gyűrnie a többit. S itt jön be a harmadik új mozzanat, a felfüggesztés gondolata. Vágyaink működését felfüggeszthetjük, megakadályozhatjuk őket abban, hogy akarattá váljanak. Ily módon egy időre visszatart-hatjuk magunkat a cselekvéstől, s ez idő alatt megfontolhatjuk, hogy mit érdemes tennünk. A megfontolás révén pedig a távoli jó iránti vágyat felerősíthetjük, mígnem erősebbé válik a többinél, s ezáltal átveheti akaratunk irányítását.

De vágyaink felfüggesztése maga is akaratlagos cselekvés. Mi irányítja ekkor akaratunkat? Locke válasza: az igazi, tartós boldogság iránti vágy. Ez első látásra nem kielégítő: ha az igazi boldogság iránti vágy nem képes közvetlenül rábírní a helyes cselekvésre, miért képes rábírní a felfüggesztésre? Locke itt szán döntő szerepet a nevelésnek: csak akkor van esélyünk felfüggeszteni vágyainkat, ha rászoktattak arra, hogy ne engedelmeskedjünk azonnal nekik. S ha képesek vagyunk egy kicsit ellenállni, már belátjuk, hogy akkor járunk jól — akkor nyerjük el az igazi boldogságot —, ha mindaddig ellenállunk vágyainknak, amíg át nem gondoltuk, hogy mit is kell tennünk. A vágyak felfüggesztése ezek szerint ugyanolyanfajta módon determinált, mint bármilyen más cselekvés — Locke megmarad kompatibilistának. A felfüggesztés egészen más miatt a szabadság feltétele. Szabadságon Locke nem pusztán az akaratunk útjában álló gátak hiányát érti, hanem azt is, hogy a megfelelő akarat irányítása alatt állunk. A keresztény felfogásban az, aki akarata szerint cselekszik, de akaratát bűnös vágyai határozzák meg, nem szabad, hanem vágyai rabja. A szabad cselekvés magában foglalja a helyes cselekvést. Mármost Locke szerint a helyes cselekvéshez fel kell függeszteniünk vágyainkat, hiszen így nyílik lehetőségünk arra, hogy az igazi boldogság érdekében cselekedjünk.

VALÓSÁGOS LÉNYEG, NÉVLEGES LÉNYEG ÉS A FAJTÁK

BÁRÁNY TIBOR

Forrai Gábor Locke-monográfiájának 6.3 fejezetében („A valóságos lényeg szerepe”; Forrai 2005: 181 – 193) két tézis mellett érvel:

(A) a valóságos lényegeket Locke metafizikájában a fajtákhoz, nem pedig az egyedekhez tartoznak,

(B) a valóságos lényegeket fajtákhoz rendelése nem mond ellent Locke nominalizmusának.

Forrai első tézise filológiai jellegű tézis, melyet az *Értekezés az emberi értelemről* megfelelő szöveghelyeire hivatkozva igazolhatunk vagy cáfolhatunk. Bármit gondolunk is a valóságos lényeg fogalmáról, illetve a valóságos lényegeket és a fajták kapcsolatáról, az (A) tézis szempontjából mindez mellékes. Tézisünk nem akkor helyes, ha Locke általunk rekonstruált metafizikai és ismeretelméleti álláspontja (ti. hogy a valóságos lényegeket a fajtákhoz tartoznak) erős érvekkel támasztható alá, hanem akkor, ha rekonstrukciónk (ti. hogy Locke szerint a valóságos lényegeket a fajtákhoz tartoznak) az idézett szövegrészek alapján jól védhető.

A második tézis azonban nem tisztán filológiai vagy interpretatív tézis: (B) akkor is helyes lehet, ha Locke az *Értekezés* szövegében sehol nem érvel amellett, hogy a valóságos lényegeket fajtákhoz rendelése összehétközhető a nominalizmussal. Míg az (A) tézis a locke-i rendszer felépítésével kapcsolatos, a (B) tézis a rendszer koherenciájára és konzisztenciájára vonatkozik. Egy filozófiai rendszer koherenciája és

konzisztenciája nem egyszerűen a kimondott (és bizonyított) tételek, hanem a tételek és a tételekből következő további állítások egymáshoz való viszonyának függvénye – akár explicitté tette a szerző ezeket az állításokat, akár nem.

Mindazonáltal szoros összefüggés van (A) és (B) között: amennyiben abból a módszertani feltételezésből indulunk ki, hogy a klasszikus filozófiai álláspontokat a lehető legerősebb formában érdemes rekonstruálni,¹ akkor ha a (B) tézis nem tartható, úgy az (A)-t is el kell vetnünk. Az az interpretáció, amely szerint a locke-i rendszer nem koherens és nem konzisztens, nem lehet az *Értekezés* legerősebb értelmezése. (Természetesen előfordulhat, hogy az *Értekezés* szövege alapján Locke metafizikája és ismeretelmélete semmilyen módon nem rekonstruálható konzisztens, koherens filozófiai rendszerként. Ebben az esetben (B) hamissága nem jár együtt automatikusan (A) elvetésével.)

Rövid írásomban kizárólag Forrai második tézisével foglalkozom. Feltételezem, hogy az (A) tézis helyes, s nem vizsgálom a mellette szóló filológiai érveket. Azt állítom, hogy Forrai sikerrel támasztja alá a (B) tézist, ám érveit kissé félrevezető módon fogalmazza meg: a valóságos lényegek fajtákhoz rendelése valóban összeegyeztethető a nominalizmussal, ám ebből a tényből nem következik, hogy a fajtákat *kizárólag* az elme hozza létre absztrakció útján, azaz hogy a fajták határait az emberi elme jelöli ki.

Elsőként vegyük szemügyre, mit állít Forrai (A) tézise. A szubsztancia-ideák Locke-nál az esetek túlnyomó többségében fajták ideái. A fajtákat jelölő szubsztancia-ideák összetett ideák: rendszeresen együtt járó tulajdonságok egyszerű ideáinak (és a fajta valóságos lényegét jelölő szubsztrátum-ideának) összekapcsolása révén, valamint

¹ Noha Forrai a kötet bevezetőjében így fogalmaz: „[...] a könyv inkább történeti-értelmező, semmint elméleti-kritikai jellegű. Elsősorban az érdekel, hogy Locke mit gondolt, nem pedig az, hogy a tárgyalt problémákkal kapcsolatban mi az igazság, s hogy Locke-nak igaza volt-e” (Forrai 2005, 11), a kötetben olvasható elemzések mégis arra engednek következtetni, hogy a szerző elfogadta a fenti módszertani feltételezést.

absztrakció segítségével hozzuk létre őket. A fajta-idea szerkezete tehát a következő:

$$F = m_1 + m_2 + \dots + m_n + s$$

ahol F egy tetszőleges fajta-idea, m egy tetszőleges megfigyelhető tulajdonságot jelölő egyszerű idea, s pedig a szubsztrátum ideája (azaz az „általános szubsztancia-idea”). (Például az arany mint fajta-idea mondjuk egy meghatározott színárnyalatot jelölő egyszerű ideát, egy meghatározott keménységet jelölő egyszerű ideát és számos további megfigyelhető, érzékelhető tulajdonságot jelölő egyszerű ideát tartalmaz, valamint tartalmazza a szubsztrátum ideáját.) Az absztrakció folyamata a következő módon írható le: a fajtához tartozó egyedek megfigyelhető tulajdonságait jelölő, rendszeresen együtt járó egyszerű ideákból kiválasztjuk azokat az egyszerű ideákat, amelyek a fajta minden egyedében közös megfigyelhető tulajdonságokra vonatkoznak.

A fajták *névleges lényege* a fajtát jelölő absztrakt ideával, pontosabban a fajtát jelölő absztrakt ideában összekapcsolt egyszerű ideák kombinációjával azonos. (A fajta-ideába foglalt szubsztrátum-idea csupán annak a feltételezésnek a jelzésére szolgál, hogy az együtt járó tulajdonságok a természetben valóban összetartoznak.) A fajták *valóságos lényege* viszont az a mechanizmus, amely a fajta egyedeiben együtt járó tulajdonságokat összetartja, azaz az a karakterisztikus szerkezet, amely az észlelt tulajdonságmintázatokért felelős. Ez pedig nem más, mint a fajtához tartozó egyedek (vagy individuális szubsztanciák) korpuszkuláris szerkezetének azon „részlete”, amely a fajta-ideában szereplő tulajdonságok együttjárását okozza. Ha k_1 az a korpuszkuláris-belső tulajdonság, amely az F fajta-ideában az m_1 tulajdonság-idea megjelenését okozza, és k_2 az a korpuszkuláris-belső tulajdonság, amely az F fajta-ideában az m_2 tulajdonság-idea megjelenését okozza, és így tovább, akkor minden F fajta-ideához tartozik egy $|V|$ valóságos lényeg:

$$F = m_1 + m_2 + \dots + m_n + s \leftrightarrow |V| = |k_1| + |k_2| + \dots + |k_n|$$

A korpuszkuális-belső tulajdonságok Locke metafizikai rendszerében a testek „parányi részecskéinek”, azaz atomjainak meghatározott, konkrét elsődleges minőségei (egy bizonyos mozgásállapot, egy bizonyos alak stb.), más szóval mechanikai tulajdonságai.

A fajta-ideák tökéletlenek: rendszerint nem tartalmazzák az összes valóban együtt járó megfigyelhető tulajdonság ideáját (hiszen bizonyos tulajdonságok csak meghatározott kísérleti feltételek fennállása esetén válnak megfigyelhetővé). Mindazonáltal feltételezhetjük, hogy kölcsönösen egyértelmű megfelelés van a fajták névleges lényege, azaz a teljes fajta-ideában szereplő egyszerű minőség-ideák, és a fajták valóságos lényege, azaz a teljes fajta-ideába foglalt minőségekért felelős belső szerkezetek, korpuszkuális tulajdonságegyüttesek között.

Forrai állítása szerint Locke nominalista, azaz elfogadja azt a tézist, hogy „minden, ami csak létezik, egyedi”.² A természetben nincsenek univerzálék, vagyis olyan dolgok, amelyek egyidejűleg teljes egészükben jelen lehetnek több különböző individuumban. A természetben kizárólag egyedi individuumok és egyedi individuumok közti hasonlóságok léteznek.³ (Ahogy Forrai fogalmaz: „az egyetlen objektíve létező általános a hasonlóság”.⁴)

A fenti (B) tézis értelmében a valóságos lényegekről kifejtett tanítás összeegyeztethető a nominalizmussal. A fajták nem objektív természeti létezők, hiszen az elme hozza létre őket absztrakció segítségével: mi alkotjuk meg a fajták névleges lényegeit azáltal, hogy absztrakt ideákat hozunk létre. A valóságos lényeg azonban mégiscsak a fajtákhoz rendelődik: a fajta-ideába foglalt érzékelhető tulajdonságokat jelölő ideák döntik el, hogy az egyes individuumok belső szerkezetének mely összetevői lényegiek, azaz hogy az individuumok mely korpuszkuális tulajdonságaik miatt tartoznak valamelyik fajtához.

Mi a probléma Forrai gondolatmenetével? Hiába az emberi elme hozza létre a fajtákat, a fajtáknak van természeti alapjuk: az az individuum tartozik az *F* fajta-ideával megjelölt fajtához, amelyik rendelkezik

² Lásd Forrai (2005, 28).

³ Lásd Forrai (2005, 32; 144, 10. l.; 170, 12. l.).

⁴ Forrai (2005, 115, 24. l.).

a $|k_1|$, $|k_2|$... $|k_n|$ korpuszkuláris tulajdonságokkal. A fajták ebben az értelemben közvetve igenis objektív létezők: korpuszkuláris tulajdonságmintázatok, belső szerkezeti hasonlóságok formájában jelen vannak a természetben. A megfigyelhető hasonlóságok természeti alapjául megfigyelhetetlen, korpuszkuláris szerkezeti hasonlóságok szolgálnak.

Forrainak kétségkívül igaza van abban, hogy ha Locke szerint a tulajdonságok és minőségek nem univerzálék, akkor a valóságos lények fajtákhöz rendelése nem mond ellent a nominalizmusnak. Hiszen ha a tulajdonságok és minőségek nem univerzálék, úgy a tulajdonság- és minőségnyalábként felfogott fajták sem azok. (Az egyazon fajtához tartozó individuumok nem *ugyanazokkal* a $|k_1|$, $|k_2|$... $|k_n|$ korpuszkuláris tulajdonságokkal rendelkeznek, nem *ugyanazok* a korpuszkuláris tulajdonságok vannak jelen az individuumok belső szerkezetében.) Abban viszont nincs igaza, hogy a fajták határait az emberi elme jelöli ki: a természeti fajták határait a természet jelöli ki az emberek által közvetlenül nem megfigyelhető belső szerkezeti hasonlóságok révén – mely hasonlóságok akkor is fennállnak, ha az emberi elme soha nem lesz képes megalkotni egyetlen tökéletes fajta-ideát sem.

Összefoglalva: Ha Locke nominalizmusa megengedi, hogy a természetben létezzenek objektív, elmefüggetlen hasonlóságok, akkor a valóságos lények és a fajták kapcsolatáról szóló locke-i tanítás nem mond ellent a nominalizmusnak. Ha viszont a nominalizmus szigorúbb változatával van dolgunk, amelynek értelmében a hasonlóságot az elme „viszi bele” a létezők világába, azaz végső soron az emberi megismerőképesség hozza létre a természet egyedi tárgyai közti hasonlóságokat, akkor a valóságos lények fajtákhöz rendelése nem összeegyeztethető a nominalizmussal. Amennyiben azt állítjuk, hogy Locke szerint az emberi elme jelöli ki a fajták határait, az utóbbi lehetőség mellett kötelezzük el magunkat – márpedig Forrai az előbbi mellett szeretne érvelni.

Felhasznált irodalom

Forrai 2005: *A jelek tana. Locke ismeretelmélete és metafizikája*, L'Harmattan
Kiadó, Budapest.

LOCKE-ÍZŰ SŰRÍTMÉNY

MÉDER ZSOMBOR

Forrai Gábor merész feladatra vállalkozik: a *rendszeres* és *koherens* Locke képét próbálja megrajzolni. Mintha csak saját dolgát akarná nehezíteni, *A jelek tana* a rivális értelmezésekkel vívott polémiák mentén épül fel. A könyv riasztóan terjedelmes bibliográfiája – több mint 300 tétel – ezért szervesen illeszkedik, a könyv beépül gondolatmenetébe. Szerencsére viszont *A jelek taná*nak megértéséhez nem szükséges a Locke-értelmezés nagyjait részletekbe menően ismerni. A Locke-filológia ismereténél egy sokkal lényegesebb dologra van szüksége az egyszeri olvasónak: türelemre. Forrai ugyanis kitűnő érzékkel küszöböli ki, hogy diákok kézikönyvként használják művét ahelyett, hogy Locke-ot olvasnák: *A jelek tana* ugyanis sokszorosan nehezebb olvasmány, mint maga az *Értekezés*¹.

Az *Értekezés* nem különösebben ezoterikus mű, viszont centrális szerepet játszott a XVII–XVIII. század episztemológiai vitáiban: főképp Angliában, de a kontinensen is majd' száz éven át megkerülhetetlennek számított Szerencsés egybeesés, hogy historizáló és racionális rekonstrukció Locke vizsgálatakor egyazon érme két oldalát képezik. *A jelek tana* ügyesen kombinálja a kétféle megközelítést, és megmutatja, hogyan is dolgozik az analitikus filozófus egy tekintélyes mennyiségű történeti anyaggal. A vállalkozás célját illetően a *Bevezetés* világosan

¹ Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid, Osiris Kiadó, Budapest 2003. A továbbiakban: *Értekezés*. Hivatkozásokban a római szám a könyv számát, az első arab szám a fejezet számát, a második arab szám a paragrafus számát jelöli, azaz pl. a II. 8. 1. a második könyv nyolcadik fejezetének első paragrafusára utal.

fogalmaz: „Elsősorban az érdekel, hogy Locke mit gondolt, nem pedig az, [...] hogy Locke-nak igaza volt-e.” (11. o.) Természetesen egy filozófiai rendszer újjáépítések az értelmező csak komoly nehézségek árán tud elvonatkoztatni azoktól a fejleményektől, amelyek éppen az értelmezett mű nyomán alakultak ki. Locke esetében, aki meghatározó szerepet játszott a tudományosság modern kritériumainak kialakításában, különösen nehéz kontextuális elemzést végezni úgy, hogy nem tekintjük triviálisnak némely állítását. Az értelmező feladata: frissen újjáépíteni Locke filozófiájának épületét, de úgy, hogy a részletekben – az alkalmazott anyagokban, az épület formájában, néhány díszítőelemen – az olvasó felfedezhesse a régi idők nyomait. Ha ez lehetségesnek mutatkozik, akkor elmondhatjuk: az *Értekezés* kiállta az idők próbáját – még ha mi magunk nem is vagyunk hajlandóak egy kora újkori stílusú lakóházat otthonunkként elismerni. Az alábbiakban – elsősorban a tudás lehetőségére vonatkozó részeket vizsgálva (2., 6., 7., 8., 9. fejezet) – azokra a pontokra szeretnék rámutatni, ahol az az érzésem: Forrai Gábor rekonstrukciója nem emlékeztet annyira Locke-ra, mint ahogy az elvárható volna.²

Forrai a 6.1. alfejezetben az elsődleges minőségek ideáit a több érzékből származó ideákkal azonosítja. Az elsődleges minőségek ideái azért hasonlíthatnak kiváltó okaikra, mert nem érzet-specifikusak. A másodlagos minőségeket azért nem tekinthetjük valóságosnak, mert nem tudjuk elgondolni, hogy olyankor is léteznek, amikor nem észleljük őket. (157–158. o.) Ezzel a magyarázattal két probléma is van: egyrészt maga Locke nem azonosítja explicit módon az elsődleges minőségek ideáit a több érzék útján szerzett ideákkal, márpedig ha azt gondolná, hogy az elsődleges/másodlagos distinkció szempontjából lényeges az, hogy az adott minőség ideája hány érzékből származhat, úgy ezt biztosan megemlítené, pl. II.8.9.-ben, az elsődleges és másodlagos

² Természetesen csak az értelmezés platonista iskolája érvelhetne amellel, hogy létezik az *Értekezés az emberi értelemről* ideája, s hogy az interpretátorok munkája pusztán árnyképeket hoz létre, amibe mindig valami oda-nem-illő is keveredik. Ha ebből arra következtetne a platonista, hogy az *Értekezés* vizsgálatra érdemesebb, mint annak interpretációi, úgy ez, azt hiszem, nem állna ellentétben *A jelck tana* szerzőjének intencióival sem.

minőségek megkülönböztetésekor. Az elsődleges minőségekre itt Locke kritériuma a következő: „az így felfogott minőségek a testekben először is azok, amelyek tökéletesen elválaszthatatlanok a testtől” – márpedig ez az elválaszthatatlanság mind fogalmilag, mind az érzékelés révén beigazolódik: sem gondolatban, sem fizikailag nem tudom elválasztani az elsődleges minőségeket az anyagtól. Ez a kritérium azonban nem implicálja, hogy Forrai helyesen alapozhatja az elsődleges/másodlagos ideák különbségét az egy vagy több érzékből származó ideák megkülönböztetésére. Ha azt el tudom gondolni, hogy mondjuk egy két érzékkel észlelt minőség létezik, amikor sem én, sem senki más nem észleli egyetlen érzékszervével sem, akkor miért ne tudnám elgondolni, hogy egy pusztán egy érzékkel észlelt minőség olyankor is létezik, ha nem észlelem? Milyen különbséget jelent itt az elgondolhatóság szempontjából az érzékszervek száma? Locke szerint ráadásul esetleges tény az, hogy éppen ezekkel az érzékszervekkel rendelkezünk és nem másokkal – vagyis elvileg lehetséges, hogy bizonyos élőlények rendelkezzenek olyan érzékszervekkel, amelyekkel azokat az ideákat, amelyekhez mi csak egy érzék révén jutunk, ők több érzékkel is képesek megragadni. Ekképpen az, ami számunkra másodlagos minőség, számukra elsődleges lenne, vagyis ugyanazon minőség egyszerre tekinthető nem-valóságosnak és valóságosnak. Ráadásul, ha Forrainak igaza volna, akkor egy vak ember számára a kiterjedés másodlagos minőség lenne, hiszen ő csak a tapintása révén képes érzékelni azt – vagyis ha kikapcsolnánk a tapintás „sajátos érzékét”, akkor a kiterjedésnek fel kellene oldódnia okaiban, azaz elsődleges minőségek valamely kombinációjában – melyek között a kiterjedés nem szerepelhet. Mindkét gondolatmenet ugyanazon – Locke számára igen kellemetlen – következményhez vezetne: az elsődleges minőségek halmaza nem lenne jól meghatározott.

Az elsődleges minőségek listájában a következők szerepelnek (az *Értekezés*ben több listát is találhatunk, érdemes tehát a különböző listák egyesítését szemügyre venni): kiterjedés/tér, alak, nyugalom, mozgás, tömörség, szám, tömeg/térfogat (*bulk*), szerkezet. A több érzék útján szerzett (egyszerű) ideák pedig ezek: „kiterjedés (tér), alak, nyugalom, mozgás” (II. 5.). Forrai a 158. o. lábjegyzetében megemlíti, hogy a tömörség „kilóg az elsődleges minőségek sorából”, mivel nem több érzék útján szerezzük meg. De a két lista több helyen is eltér: a szám, a

térfogat és a szerkezet a lista alapján mind elsődleges minőségek. Ha „elsődleges minőség ideájának lenni” annyit jelent, mint „több érzékből származó ideának lenni”, akkor a szám, a térfogat és a szerkezet mind több érzékből származó ideák. Mivel II.5. felsorolja a több érzék útján szerzett egyszerű ideákat, ezek között pedig a fenti három közül egyik sem szerepel, ezért a szám, a térfogat és a szerkezet csak összetett ideák lehetnek – specifikusan egyszerű moduszok. Az egység ideáját pl. minden külső tárgy és minden belső idea előidézi, azonban az összes többi szám-idea egy absztrakt konstrukció eredménye (II.16.1–2.). Talán ezzel analóg módon a térfogat és a szerkezet ideái esetében is van egy empirikus mag, amely lehetőséget biztosít az elmének új moduszok megalkotására. Csakhogy akkor hogyan jelentheti ki Locke, hogy ezek (a szám, a térfogat, a szerkezet) elsődleges, a dolgokban inherens minőségek? Ezt ugyanis csak az empirikus maghoz tartozó moduszokról lehet elmondani – tehát a szám ideái esetében csak az egyes számról. Locke azonban nem tud választ adni arra, hogy pl. a tízes szám ideája hogyan vonatkoztatható egyáltalán a dolgokra, hogy egy tíz részből összetett dolognak hogyan lehet elsődleges tulajdonsága az, hogy tíz része van, ha a tapasztalatban mindenütt csak az egység ideájával találkozunk; azaz mi garantálja a kapcsolatot az elme konstrukciói és a dolgok, mint konstrukciók között. Szerintem a locke-i epistemológia keretei között erre a kérdésre nem adható megnyugtató válasz. A gond azonban az, hogy Forrai nem foglalkozik a problémával, és ezért kerülheti el az elsődleges minőségek és a több érzékből származó ideák azonosításának azt a következményét, amely bizonyos elsődleges ideák egyszerűségének feladásával fenyegeti.

Az általános szubsztancia ideájának elemzése minden bizonnyal a könyv egyik központi részét képezi. Forrai lépésről lépésre bontja ki azt az értelmezést, mely szerint a locke-i szubsztrátum (a szubsztancia általános fogalma) „egyaránt használható az individuumok, a fajták, a test és a szellem esetében”, míg a valóságos lényeg az egyes fajtákba tartozó individuumok közös tulajdonságait hivatott magyarázni. (175. o.) Itt a következő lépéseket tartom kifogásolhatónak: (1) nem világos, a korpuszkuláris filozófia miért nem fér össze a skolasztikus *materia prima* fogalmával. (171. o.) Ha jól értem, a korpuszularizmus elsősorban az elsődleges/másodlagos tulajdonságok elkülönítését hivatott magyarázni, azaz a testben inherens minőségeknek a pusztán

észlelt minőségekhez való viszonyát, nem a tulajdonságoknak a szubsztanciához való viszonyát. (2) Az, hogy Locke elutasítja az anyag/forma distinkciót, nem implikálja, hogy nem a *materia primára* gondol, ha a szubsztrátumról beszél: Locke szerintem egyszerűen azt mondaná, hogy mivel nincs pozitív ideánk a szubsztrátumról, ezért az anyag-forma jellegű distinkciókat nem vagyunk jogosultak megtenni (pl. II. 31.6.). A *materia prima* fogalma nagyon is hasonlít a minden meghatározott minőség nélküli nem-tudom-micsodáéra. A II.23.-ban Locke rendszeresen alkalmaz skolasztikus terminológiát, és láthatóan nem szégyenkezik miatta. (3) Egy helyen Locke egyértelműen úgy fogalmaz, hogy ha csupán egyetlen egyszerű ideánk lenne, akkor is szükség volna a szubsztrátum fogalmára, azaz a szubsztrátum nem egy tulajdonságnyaláb együttlétét magyarázza, hanem azt, hogy egyáltalán vannak minőségek: „as long as there is any simple idea or sensible quality left, according to my way of arguing, substance cannot be discarded; because all simple ideas, all sensible qualities, carry with them a supposition of a substratum to exist in, and of a substance wherein they inhere”.³ (4) A 176. oldalon Forrai idézi Locke indirekt bizonyítását, miszerint ha a szubsztancia szó ugyanabban az értelemben vonatkozik Istenre, a véges szellemekre és a testekre, akkor minden egyazon szubsztancia módosulása lesz – „ez igen badar tanítás” –, míg ha különböző értelemben, akkor képesnek kell lennünk megadni, mi a „szubsztancia” szónak ez a háromféle jelentése, de utóbbira senki sem képes (II.13.18.). Forrai végül így érvel: ha az általános szubsztancia a *materia primát* jelentené, úgy Locke-nak azt kellene mondania, hogy a szubsztancia szó egyazon értelemben szerepel a három típusú létező esetében, vagyis nem tarthatná abszurdnak a dilemma első ágát. Azonban a fenti szövegrész csak azt próbálja igazolni, hogy nincs pozitív ideánk a szubsztanciáról, mely alapján eldönthetnénk, hogy a tér szubsztancia-e. Azaz az érv tisztán negatív célokat szolgál, ezért nem

³ „Ameddig megmarad bármely egyszerű idea vagy érzékelhető minőség, addig – érvelésem szerint – a szubsztanciát nem lehet elvetni, mert minden egyszerű idea, minden érzékelhető minőség magával hordozza egy szubsztrátum előfeltevését, melyben léteznek, és egy szubsztanciáét, melyben inherensek.” – *A letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester.*

következtethetünk arra, hogy Locke a dilemma másik ágát választaná, azaz hogy Isten, a véges szellemek és a test esetében három különböző jelentésben szerepelne a „szubsztancia” szó. Egyébként sem férne össze Locke nyelvelméletével, hogy legyenek olyan jelentések, melyek között képtelenek vagyunk különbséget tenni. Ráadásul Locke érvelése hibás, mivel pl. abból, hogy Szókratész és Platón ugyanahhoz a szubsztanciához (az emberhez) tartoznak, nem következik, hogy egyazon szubsztancia módosulatai. Isten, a véges szellemek és a test tulajdonságai mögött mind ott áll a *materia prima*, de ez nem jelenti, hogy numerikusan azonos *materia prima* lenne mindnyájuk tulajdonságainak fenntartója. Vagyis Locke azonosíthatja az általános szubsztanciát a *materia primával*, anélkül, hogy a „balga tanítást” kellene magáévá tennie.

A 7. fejezet a bizonyításra épülő tudással foglalkozik. A fejezet legérdekesebb aspektusa a matematika szintetikusságának kérdése (7.2.). Forrai azt próbálja igazolni, hogy a matematika úgy lehet egyszerre ismeretnövelő és demonstratív, hogy a matematikai ideák két komponensből állnak – egy „verbális-fogalmiból” és egy „vizuális-szemléletiből” (218–220. o.). Előbbi képessé tesz minket az objektum definiálására és megkülönböztetésére, utóbbi pedig lehetővé teszi, hogy olyan tulajdonságokat is leolvassunk egy matematikai ideáról, amelyek nem következnek annak pusztán verbális definíciójából. Azonban: (1) Locke soha nem említi, hogy a matematikai ideák képjellege valami többletet adna a verbális-fogalmi összetevőhöz. Az idézett locusnál (IV.4.9.) Locke nem azt akarja sugallni, hogy a matematikai bizonyítások érvénye ábrázolhatóságukon vagy „lerajzolhatóságukon” múlik, ahogy ezt Forrai olvasata megkövetelné, hanem azt, hogy a matematika működőképessége a definíciók egzaktságán nyugszik. A matematikai ideák elnevezése önkényes ugyan, de a matematikusok következtetések a nyelvhasználatban: ugyanabban a bizonyítás- vagy következtetési láncolatban ugyanabban a jelentésben használják a neveket. Az erkölcsstan is tudománnyá válhat, mondja Locke, ha nem a nevekkel törődik, hanem magukkal az ideákkal – vagyis ha hasonló terminológiai következetességet tanúsít. (2) Locke teljesen másképp ír a matematikai ideák és ábrázolásuk kapcsolatáról: „ezek [a mennyiségek ideái] leírhatók és megjeleníthetők érzéki jelek útján [...]. Az elméleti ideákat papírra vetett ábrák adják vissza.” (IV.3.19., kiemelés tőlem,

M. Zs.) Azaz a matematikai ideák érzéki ábrázolásának szerepe az, hogy emlékeztetőül szolgálnak az elmének; csak pszichológiai, nem logikai többletet adnak a matematikusnak. (3) Ha igaz is, hogy „Locke számára az euklideszi geometria a bizonyítás paradigmája” (218. o.), az már vitathatóbb, hogy Eukleidész bizonyításai alapvetően vizuálisak lennének. A geometria axiomatikus felépítésében az ábrák csupán illusztrációk – vagy Locke-kal szólva „az emlékezet segédeszközei”, és a matematikus teljesen jól megvan nélkülük is. (4) Ha Locke nem említ lényeges különbséget⁴ az aritmetika és a geometria között, az azért lehet, mert arra, hogy hogyan lehetnek ismeretnövelők, *ugyanaz a válasz* – bármi is legyen az. Márpedig az aritmetika esetében elég nehéz elképzelni, mi jelenthetné a szám-ideákhoz kapcsolódó képi-szintetikus elemet – a 7. fejezet nem is ad erre javaslatot. (5) Forrai felteszi a kérdést, hogy megőrizhető-e a matematikai ideák kettős értelmezése, ha az ideák epizodikus természetűek (220.o.). Ez valójában egy jó érvet szolgáltat saját álláspontja ellen: ha a háromszög általános ideáját mind hegyesszögű, mind derékszögű elméleti ábrákhoz is kapcsolhatom, akkor persze fennáll a veszélye annak, hogy éppen nem a megfelelő sajátosságokra figyelek (pl. így bebizonyíthatom, hogy minden háromszögben fennáll a Pitagorasz-tétel; egyszerűen nincs kritériumom a háromszög általános ideájának és a derékszögű háromszög általános ideájának elkülönítésére). Az értelmezés csak úgy lenne menthető, ha a Berkeley-féle „általános bizonyítás szelektív figyelem révén” tézisét olvasnánk az *Értekezésben*, ez azonban szerintem keresztülvihetetlen. A látás-metaphora komolyan vétele a demonstratív tudás esetében félreértésekhez vezet.

Ugyanítt kell tárgyalnunk az erkölcs szintetikus voltának lehetőségét (7.3. alfejezet). Forrai előbb megemlíti, hogy Locke példái az erkölcsi tudásra nem ismeretnövelők (228. o.), majd egy analitikus-deszkriptív és egy szintetikus-normatív aspektust különít el az etikán belül. „A tulajdonképpeni etika, a normatív komponens, azt tartalmazza, hogy az analitikus komponensben felsorolt cselekvések miféle erkölcsi megítélés alá esnek.” (229. o.) Azaz az isteni avagy természeti törvényből vezet-

⁴ A geometriai és aritmetikai ideák különböző felépítéséről Locke beszél ugyan a II. könyvben, de ez nem ide kötődik.

hető majd le az egyes tettek erkölcsi megítélése. Akkor viszont ez utóbbira vonatkozóan kell feltennünk a kérdést: honnan származik szintetikus volta? Pár oldallal korábban Forrai azt írja: „Ha pedig az erkölcsi törvény az emberi lényeg következménye, az ész képes annak megismerésére.” (225. o.). Csakhogy a kérdés ez: miféle következménye? Az „emberi lényeg” az itt tárgyalt értelemben összetett modusz, és még mindig nem tudjuk, hogyan juthatunk szintetikus kijelentésekhez egy pusztán általunk konstruált ideából. Azaz Forrai nem válaszolja meg az erkölcs ismeretnövelő jellegének kérdését, csak elmozdítja a problémát. A kinyilatkoztatásra való hivatkozás mit sem segít, hiszen a kinyilatkoztatás pusztán hithez — és nem tudáshoz — vezethet. Ha a matematikára adott értelmezését továbbvezetné (ragaszkodva a tudás-mint-látás karteziánus metaforájához), azt kellene mondania: van valami képszerű az ember-isten-természet viszonyban, ami megmutatja az embernek, hogyan kell cselekednie. Ez persze abszurdan hangzik; a legtöbb, amit elmondhatunk, hogy Locke a maga szabta keretek között *képtelen* számot adni a matematikai és etikai tudás ismeretnövelő voltáról; legfeljebb konstatál, de nem magyaráz.

Locke észleléselméletének tárgyalásakor (8.1.) Forrai a reprezentacionalista értelmezés 4. fejezetbeli kritikájából indul ki; célja megmenteni Locke-ot attól, hogy atomista episztemológiáját rávetítsék észleléselméletére (232. o.). Utóbbi kísérletek ellen érvelve Forrai azt próbálja bizonyítani, hogy „Locke-nak vannak olyan megállapításai is, amelyek azt sugallják, hogy az észlelés valamiféle értelmezést foglal magába”. Első érve a több érzék útján szerzett ideákra hivatkozik. A több érzék útján szerzett ideák gondolatát — a fentebb tárgyalt 6.1. alfejezethez igazodva — Forrai arisztotelianus eredetűnek tartja, elsősorban azért, mert Locke listája megegyezik Arisztotelészével (l. 158. o.). Amennyiben ezeket valami *sensus communis* jellegű képesség forrasztja egybe, úgy az észlelés szükségszerűen értelmezést kell magába foglaljon. Vajon a több érzék útján szerzett ideákat ugyanabban az értelemben „észleljük”, ahogy az egyes érzékek sajátos tárgyait? A több érzék útján szerzett ideák a következők: a tér / kiterjedés, az alak, a mozgás és a nyugalom (II. 5). Mondhatjuk-e, hogy a látott alak ideája megegyezik a tapintással észlelt alak ideájával? Ha ezt feltételeznénk,

úgy Molyneux kérdésére⁵ Locke nem adhatna negatív választ. Vagyis az, hogy mondjuk az alak ideája több érzék útján is beszerezhető, nem implicálja, hogy a különféle érzékleteket szintetizáló mozzanat az észlelés szintjén zajlik; az alak ideája kialakítható pl. azon strukturális hasonlóságokból, amelyek a taktilis és vizuális alakérzékelésből származnak; ebből azonban nem következik, hogy maga az alakérzékelés implicite értelmezést foglal magában. Kétféle értelemben beszélhetünk szimpliciter alakérzékelésről: megkülönböztethetjük a látással és a tapintással megszerzett egyszerű alak-ideákat. Csak annyiban mondhatjuk, hogy mindkettő *alakérzékelés*, amennyiben létezik egy kognitív folyamat, amely közös nevezőre hozza e kettőt. Azonban bármi is legyen ez a kognitív folyamat⁶, már nem az észlelés része, hanem követi azt. Forrai második érve szerint Locke nézeteit úgy lehet összefoglalni, hogy az észlelésbe „olykor beépülnek az *előzetes asszociatív-induktív tanulás eredményei*” (kiemelés az eredetiben, 234. o.). Azonban az idézett részletek inkább arra mutatnak rá, hogy Locke szerint mindig visszatérhetünk az elemzés egy olyan szintjére, ahol leválasztjuk az ítéletet az észlelésről – azaz ha az elme önkéntelenül át is tér egyik ideáról a másikra, ez az áttérés mindig felfedhető és visszafejthető; hisz mi mást szolgálna az ideák klasszifikációja a II. könyv elején, mint hogy fogalmi keretként szolgáljon egy ilyen visszafejtés számára? A *tiszta észlelésre* éppenséggel az az episztemológus-filozófus lesz képes, aki az *Értekezés* logikáját elsajátí-

⁵ Egy vakon született ember, aki gyermekkorában megtanulta a „gömb” és a „kocka” szavak használatát, felnőttkorában visszanyeri látását. Elé teszünk egy kockát és egy gömböt. Korábbi tapintásélményeiből kiindulva meg tudja-e mondani pusztán látása segítségével, hogy melyik a kocka és melyik a gömb?

⁶ Ahogy a 6.1. fejezet tárgyalásából kitűnt, Locke-nak nincs egyértelmű válasza arra a kérdésre, hogy a több érzékből származó ideák egyszerűek vagy összetettek-e. Szerintem a szöveg ellentmondásai úgy oldhatóak fel a legkönnyebben, ha azt mondjuk: a több érzékből származó ideák elvonatkoztatások, nem egyszerűek, az elsődleges minőségek listáját pedig leszüktítjük a valóban egyszerű ideákra (tehát kihúzzuk Locke listájából pl. a számat). Ekkor vetődik fel persze teljes éllel a fent már érintett kanti kérdés, hogy ha a matematikai ideák elvonatkoztatások, hogyan vonatkozhatnak egyáltalán a természetre?

totta. Aki ellenben asszociációinak engedve ideáról ideára ugránczik, episztemológiailag inadekvát módon jár el. Forrai harmadik megjegyzése az ügy kapcsán az, hogy Locke néhol úgy beszél, mintha szubsztanciákat észlelnénk. Mi sem nyilvánvalóbb, hogy itt is könnyedén leválasztható – sőt: *leválasztandó!* – az elme ítélete a tiszta észlelésről.

A becslésről szóló fejezet (9.) két fő témája az, hogy tekinthető-e Locke a hipotetikus-deduktív tudományfelfogás képviselőjének, ill. az, hogy mennyiben akarattalagosak hiteink (azaz mennyire viselünk értük felelősséget). A tudás-becslés ellentéppárral itt röviden elbánc a szerző⁷: a tudás bizonyosságot, a becslés valószínűséget nyújt, ámde nem fokozati, hanem minőségbeli különbségről van szó, azaz két képességről. A tudás esetében az ideák viszonyát közvetlenül vagy közvetítve észleljük (245. o.), szemben a becsléssel, ahol nem látunk szükségszerű közvetítést ideáink között. Számomra kérdéses, hogy ez a számadás összeegyeztethető-e azzal, amit Locke állít. Először is, maga Locke számtalanszor úgy beszél az intuitív, demonstratív, érzéki tudásról illetve a becslés különböző módozatairól, mint fokozatokról (pl. az egész IV. 2. – „tudásunk fokozatairól”, IV.16.6, IV.17. stb.). Másrészt, a becslés IV.17.2.-beli magyarázata egyértelművé teszi, hogy a becslés esetén is ideák viszonyát tekintjük át, azonban úgy, hogy az ideák közti kapcsolat csupán valószínű (és minél hosszabb az ideák láncolata, annál kisebb a becslésből származó ítélet valószínűsége): „[...] s ilyenformán úgyszólván szemléletünk elébe helyezi [...], amit következtetésnek nevezünk [...], észleljük az ideák között fennálló kapcsolatot, s ezáltal az elme meglátja akár két tetszőleges idea bizonyos megegyezését vagy eltérését, mint a bizonyításban, ahol végül tudáshoz érkezik; akár az ideák valószínű összeköttetését, [...] mint a vélemény esetében”. IV.17.16.-ban pedig így ír: „vannak másféle ideák is, melyek megegyezéséről vagy különbözőzéséről nem ítélnünk másként, mint olyan, egyéb ideák közvetítése révén, amelyek nem állanak bizonyos megegyezésben a szölső ideákkal, hanem az amazokkal való kapcsolatuk csupán szokás szerinti vagy valószínű”. Furcsa lenne, ha Locke feladná akár a tudás-

⁷ A 2. fejezetben Forrai már érinti ezt a problémát, és megfogalmazza a legfőbb következtetéseket.

látás-metáforáját, akár az ideák közti kapcsolat megfigyelését, mint az ismeretszerzés eszközt; arra pedig, hogy két külön fakultás figyeljen az ideák közötti kapcsolatokra, az egyik a szükségszerűekre, a másik a pusztan valószínűekre, semmi szükség. A Forrai által idézett passzusban „[a]z ugyanis, ami arra készlet, hogy elhiggyek valamit, külsődleges magához az elhitt dologhoz képest” (IV.15.3.) a hangsúly a tudás bizonyosságának a hit nem-bizonyosságával való szembeállítására helyeződik, és a „külsődlegesség” csak annyit jelent, hogy nem szükségszerű kapcsolat van az ideák láncolatának első és utolsó tagja között. A becslés valószínűségi interpretációja is teljesen lehetetlen lenne, hogyha az ideák valóban teljesen külsődlegesek lennének a megvizsgálható ideákhoz képest; akkor ugyanis lehetetlen lenne a bizonyosság vagy valószínűség különböző fokairól beszélni. Ekkor elhinni valamit egy olyan szerencsejátékban való részvételhez hasonlítana, ahol még a nyerési esélyekkel sem lehetünk tisztában. Egyébként maga Forrai is pl. a tudás kétlépcsős modelljét alkalmazza a becslés elemzéséhez, a megismerés passzív és aktív aspektusait különválasztandó. Az a gyanúm, hogy itt is az vezeti félre a szerzőt, mint – ahogy azt hamarosan látni fogjuk – az érzéki tudás esetében, mégpedig a locke-i tudásfogalom analicitásra való redukálása, ami arra készlet, hogy az analitikus-szintetikus állítások közti fogalmi különbséget belevetítse a tudás-becslés szembeállításba. Míg utóbbinál Locke csak a bizonyosság mértékében lát különbséget, ott Forrai „két különböző mentális képesség”-ről beszél (245. o.).

Forrai a 6.3. alfejezetben Yolton és Colman értelmezéseivel száll szembe az empirikus tudás lehetőségeit illetően. Yolton az empirikus úton megszerezhető általános tudás lehetőségét akarja megalapozni, ezért megpróbálja fogalmilag elválasztani Locke két terminusát, a „szükségszerű kapcsolat”-ot az „együttes létezés”-től. Forrai kritikája teljesen jogos, Locke az *Értekezésben* rendszeresen együtt használja és azonosítja a kettőt. Colman állítása gyengébb, szerinte „korlátozott általánosságú tapasztalati tudás” lehetséges (182.). Colmannel szemben ellenben arra hivatkozik, hogy „érzéki tudással Locke szerint csak az érzékelés ideje alatt rendelkezünk” (IV. 11.9.). Itt két, igen fontos probléma fut össze: az emlékezet szerepe, ill. a tudás diszpozicionális jellege. Forrai többször hangsúlyozza a locke-i ideák epizodikus jellegét, teljesen jogosan. Azonban az már kevésbé elfogadható, hogy az ideák

epizodikusságából magának a tudásnak az epizodikusságára következtet: „a tudás Locke-nál *epizód*, nem diszpozíció. Addig tudok valamit, amikor éppen elgondolom. Ugyanez áll az ideákra: ezek is addig léteznek, ameddig elgondoljuk őket.” (23. o.) Forrai érvelése szerint az az idea, amelyet emlékezetünkben előhívunk, nem egyezhet meg azzal, amit aktuálisan észlelünk (182. o.). Ezzel kapcsolatban a következőket kell megjegyezni. (1) Locke számos helyen világossá teszi, hogy egyértelmű kritériumaink vannak az ideák azonosságának megállapítására. Pontosabban: nem ad ilyen kritériumot, de úgy nyilatkozik: ha nem lenne ilyen kritériumunk, akkor semmiféle tudás nem volna lehetséges (I.1.3.). (2) Sőt, az emlékezet azért biztosíthatja azt, hogy úgy is tudhatunk egy tételt, hogy nem emlékezünk bizonyítására, mert belátjuk, hogy ideáink nem változnak az időben. (3) Az ideák viszonyainak változatlansága teszi lehetővé a matematikai tudást is: „Elvégre ha az az észlelés, hogy ugyanazok az ideák mindörökké ugyanazokkal a jellegzetességekkel rendelkeznek majd, nem szolgáltat kielégítő alapot a tudásnak, akkor az általános tételekről nem alkothatunk tudást a matematikában, hiszen minden matematikai bizonyítás *egyedi* [kiemelés tőlem, M. Zs.] volna.” (IV. 1.9.) (4) Sőt, Locke világossá teszi, hogy szenzitív tudással rendelkezhetünk olyan események felől, amelyekre csak emlékezünk. „Kétségtelen ugyanakkor, hogy a szerző maga éppoly biztosan tudja: az illető tétel igaz (mivel emlékszik, hogy egyszer már látta azon ideák összefüggését), amint azt is tudja, hogy ez és ez az ember megsebesített egy másikat, mert emlékszik, hogy látta, amint az előbbi ledöfte az utóbbit.” (IV.1.9.) „[...] tudással bírunk több, különböző dolog múltbéli létezéséről, melyek ideáját emlékezetünk változatlanul őrzi, minthogy érzékeink tájékoztattak felőlük. [...] s amíg csak emlékezetem megőrzi, mindig kétségtelen ítélet lesz, hogy a víz igenis létezett 1688. július 10-én” (IV.11.11.). Vagyis nem igaz, hogy tudásunk epizodikus, olyannyira nem, hogy még a szenzitív tudás sem az! (5) Anure Forrai érvében utal – azon passzusok, ahol Locke arra hivatkozik, hogy *minőségi* különbség van az emlékezet révén felidézett, illetve az aktuálisan megszerzett ideák között (vagyis az elme passzív, receptív) – nem implicálják, hogy ezek az ideák nem azonosak. Ha az ideák intencionális értelmezéséből (4. fejezet) következik, hogy a felidézett idea nem lehet azonos az észlellettel, akkor ez egy komoly érv a reprezentacionalizmus mellett. A reprezentacionalista értelmezésnek

nem kell ragaszkodnia ahhoz, hogy a mentális tárgyak azonossága az elme által észlelhető minőségek halmazának teljes azonosságán múlik; elég annak az oksági folyamatnak a szerepét hangsúlyozni, melynek nyomán a reprezentáció létrejött.

Sajnálatosnak tartom, hogy Forrai csupán a tudás különböző fokozataira (intuitív, demonstratív, szenzitív) helyez hangsúlyt, és nem elemzi a IV. könyv elején található predikáció elméletet, mert így világosabb lenne, hol csúszik félre koncepciója. A tudás „két idea megegyezésének vagy meg nem egyezésének észlelése” (IV. 1.1.). „Miben is áll e megegyezés vagy meg nem egyezés, úgy gondolom, ezt minden esetben a következő négy fajtára vezethetjük vissza: 1. azonosság vagy különbözőség; 2. viszony; 3. együttes létezés avagy szükségszerű kapcsolat 4. valóságos létezés.” Első megközelítésben azt mondanánk, hogy az intuitív tudás kizárólag az ideák azonosságára vagy különbözőségére (1), a demonstratív tudás az ideák viszonyaira (2), a szenzitív tudás a valóságos létezésre (3), a becslés pedig az együttes létezésre vonatkozik. Azonban a locke-i rendszer sokkal finomabb, és valójában alkothatunk egy 4*4-es táblázatot a tudás lehetőségeiről a négy predikáció típus esetében:

Egy recenzió természetesen nem az új értelmezések kiépítésének megfelelő helye, és nincs is itt mód a táblázat minden rubrikájának megtárgyalására, tájékozási eszközként azonban jól szolgálhat. Mármost Forrai a következőkből indul ki: Locke megkülönbözteti az ismeretnövelő (szintetikus) kijelentéseket a semmitmondóaktól (analitikusak). Általános és szükségszerű tudásnak az analitikus kijelentéseket, a matematikát és az erkölcsfilozófiát tekinti. Forrai gondolatmenetét ez vezérli: mint *manapság* már tudjuk, valójában az erkölcsfilozófiában lehetetlen szükségszerű szintetikus állításokat tenni, és ezt Locke kudarca is megmutatja. Sőt, a matematikát *ma* analitikusnak gondoljuk; Locke jó úton jár, hogy belássa: minden tudás analitikus. Pl. 216. o. „Locke-nál minden tudás, az érzéki tudás kivételével, a priori. Ami nem a priori, az nem is tudás.” Márpedig ami a priori, az analitikus – gondolja hozzá Forrai. Ha utóbbira Locke ráeszmél, akkor megértette volna, hogy minden tudás analitikus. Vagyis végső soron a logikai pozitivizmus előfutárát látja Locke-ban. Ha Locke következetes lenne,

Milyen tudás lehetséges róla?					
a prédikáció típusa		intuitív	demonstratív	szenzitív	becslés (nem tudás)
	azonosság/különbözőség	minden idea			
	viszony	egyszerű matematikai és erkölcsi igazságok	matematikai/erkölcsi tételek		
	együttes létezés	a természetfilozófia elvei	természetfilozófia (ha lehetséges)	elsődleges tulajdonságok ill. a több érzék útján észlelt tulajdonságok	valós lényeg és a minőségek, az elsődleges és másodlagos tulajdonságok közti viszony

a szenzitív útról nem mondaná, hogy tudáshoz vezet (I. 8.2.) – ez a protokolltétel problémájára adott negatív válasz filozófiatörténeti köntösben. Azaz a fenti táblázat a racionális rekonstrukcióban úgy néz ki, hogy a szenzitív tudás nem tudás többé, intuitív és demonstratív tudás pedig ideák azonosságáról, különbözőségéről és viszonyáról lehetséges. Mármost ezzel a képpel több probléma is van. Ma nem gondoljuk, hogy egzisztenciális állításról intuitív tudással rendelkezhetünk, vagy hogy a természettudományoknak lennének a priori elvei, Locke azonban valószínűleg hitt abban, hogy vannak ilyenek; pl. „egy tetszés szerinti alany az elsődleges minőségek minden fajtájával rendelkezhet, de mindegyikből egyszerre csak egyetlen meghatározott minőséget vehet föl” (IV. 3.15.). Attól a pillanattól fogva, hogy Locke ismeretelmélete megfosztatik a szenzitív tudás lehetőségétől, az elme

magába zárul; nemcsak a külvilágról nem lehetséges tudás, hanem pl. az osztenzív definíció is lehetlenné válik, mely legalább az egyszerű érzéki ideákra vonatkozó szavak jelentésazonosságát biztosíthatná. Locke-nak innentől kezdve azt kell mondania, hogy a szubsztanciák valóságos lényegéről való tudás ismeretelméleti megfontolásokból teljesen lehetetlen. Locke azonban többnyire sokkal óvatosabban nyilatkozik: „Az együttes létezését illetően tudásunk nagyon csekély terjedelmű” (IV. III. 9.), „tartok tőle, hogy az emberi értelem gyöngesége aligha lesz képes ...” (IV. III.1 6.) „Csak kevés olyan, egyetemes ítélet igazsága ismerhető meg, ami a szubsztanciákkal kapcsolatos” (IV. 6.6.), és a példákat hosszan lehetne sorolni. Ha valaki logikai megfontolásokból kiindulva zár ki bizonyos lehetőségeket, akkor nem fogalmaz ennyire visszafogottan. Locke szerint valójában rendelkezünk tapasztalati tudással, csak hogy ez – egyelőre – igen szükséges. De a tapasztalati tudás azért igenis lényeges: ez horgonyozza le az elmét a világban. A természetfilozófia terve az, hogy megpróbálja különböző tulajdonságok együttes létezését kimutatni. Ez a természetfilozófia Locke kora óta sikert sikerre halmozott; én magam biztos vagyok benne, hogy Locke *tudott*nak tekintené a mai természettudomány állításait (vagy legalábbis azok egy jelentős részét).

Remélem, világos, hogy a fenti kritikák megfogalmazásának lehetősége csak egy kitűnően megírt, elgondolkodtató, magvas könyv által lehetett adva. *A jelek tana* annyira probléma centrikus, hogy szinte kikényszeríti az emberből az állásfoglalást, Locke-ot és a problémákat illetően is. Nyilvánvaló, hogy Magyarországon a továbbiakban megkerülhetetlen mű lesz diákoknak és kutatóknak, mindazoknak, akik Locke-hoz viszonyulni akarnak. Azt hiszem, ennél többet egy szaktudományos mű nem is kívánhat.

MIÉRT NEM TEKINTHETJÜK LOCKE-OT LEGALÁBB TULAJDONSÁG-DUALISTÁNAK?

SZECSÓDY KRISTÓF

1.

John Locke filozófiájának interpretációja – a mű születése óta eltelt bő három évszázad dacára – nem egyértelmű. Kiváltképp, ha konkrét kérdésre – például, hogy az *Értekezés*ből milyen ontológiai elköteleződés olvasható ki – szeretnénk választ kapni, találjuk szemben magunkat különböző kommentátorok gyakran gyökeresen eltérő magyarázataival, napjainkban is élénk és tartalmas vitájával. Ayerst és Williams Locke-ot materialistának látja, utóbbi érvelése szerint az *Értekezés* szerzője egy keresztény-fizikalista álláspont kialakítása felé teszi meg az első lépéseket. Aaron és Woolhouse diagnózisa, főképp az *Értekezés* II/XXIII. fejezetében kifejtettek alapján, szubsztancia-dualizmus, Bermúdez szerint azonban csupán tulajdonság-dualizmus jöhet szóba.¹ Ha kizárjuk, hogy Locke hol az egyik, hol a másik nézethez közelít, és összevissza beszél, triviálisnak tűnik, hogy a felmerülő

¹ Descartes az *Elmélkedések*ben a materiális dolgokat megkülönbözteti a mentális állapotoktól, melyek az anyagtalan, szellemi szubsztancia lakói. Az ember mind a két különböző típusú szubsztanciában részesül. A szubsztancia-dualizmus vagy más néven metafizikai dualizmus karteziánus doktrínája tartalmazza azt a kikötést, hogy egy bizonyos szubsztancia nem rendelkezhet egyszerre anyagi és szellemi tulajdonságokkal. Ha ezt a premisszát nem fogadjuk el, de fenntartjuk, hogy a mentális állapotok anyagtalanok, már csak tulajdonság-dualizmusról beszélhetünk. Eszerint ugyanaz a szubsztrátum mindkét eltérő tulajdonsággal egyszerre bírhat. (A vitázó álláspontok és a dualizmus változatainak ismertetésekor főképp Bermúdez cikkére támaszkodtam.)

alternatívák közül valamelyik képviselőinek igaza van, és a többiek tévednek. Mégsem könnyű igazságot tenni közöttük.

Forrai Gábor kiváló Locke monográfiájában vitába száll mind a három fent említett elgondolással. Könyve *Test és lélek*² című részében három fő érvet hoz fel arra, hogy miért nem értelmezhetjük Locke szavait a II/XXIII. fejezetben – ahol többször is előfordul az „immaterial substance” kifejezés, melynek ideája nem homályosabb, azaz éppoly világos, mint az anyagi szubsztanciáé – úgy, hogy elkötelezi magát a szubsztancia-dualizmus, vagy bármiféle dualizmus mellett. (1) Anyag és szellem elhatárolása csupán episztemológiai jellegű, vagyis csak az ideákra és nem a dolgokra vonatkozik. (2) Nem különböztethetjük meg anyagi és szellemi szubsztrátumát, melyben az anyagi és szellemi tulajdonságok fennállnak, ha egyiket sem ismerjük, azaz Locke „nem is foglalhat állást”.³ (3) Mert agnosztikus test és lélek kérdését illetően. Mindez nagyon jól összeegyeztethető Locke kiindulópontjával, mely szerint minden tudásunk csak tapasztalathból származhat. Ha következetes, nem foglalkozik azzal, hogy „az ideák (...) függenek-e az anyagtól vagy sem”⁴, hiszen e kérdés számára megválaszolhatatlan. A szubsztanciákról szóló fejezetben mégis védelmébe veszi a szellemi szubsztanciáról alkotott ideánkat a materialistákkal szemben.

Hobbes hívja fel a figyelmet – Descartes *Elmélkedései*hez fűzött ellenvetéseiben – arra, hogy a „régí peripatetikusok is elég világosan tanították, hogy a szubsztanciát nem érzékeinkkel észleljük, hanem gondolkodással következtetünk rá”. Ez után Gassendihez hasonlóan megjegyzi, hogy ezzel a dolgok természetéről semmilyen következtetést nem vonhatunk le, pusztán elnevezéseikről. Mindennek ellenére –

² *A jelek tana*, 291–295. o.

³ Hasonló érveléssel találkozhatunk a qualék jellemzése körül kirobbant kortárs vitában, de Nietzsche is használja *A hatalom akarásában* a „magában való dolog” kanti tanításának eliminálására. Ha Forrai valóban úgy gondolja, hogy Locke nem foglalhat állást ebben a kérdésben, nem világos, hogy e megfontolást miért nem terjeszthetjük ki például a minőségek kétségtelenül ideáinkból kiinduló, de azokon következményeiben túlmerészkedő felosztására, vagy az anyagi szubsztancia elsődleges minőségeit magyarázó korpuszkuális hipotézis elfogadására.

⁴ Ahogyan az *Értekezést* bevezető *Levél*ében írja.

Descartes-tal szemben – Hobbes szerint a gondolkodás testi dolog. Az empirizmus⁵ alapgondolata „nem magunk megérteni, sem másoknak megmagyarázni nem tudjuk”.⁶ Az első metafizikai probléma azonban, amelybe Locke ontológiai elköteleződésének vizsgálatakor beleütközünk, éppen azzal kapcsolatos, hogy miként gondolkodik az észlelhető minőségek ideáinak ősképeit hordozó⁷ szubsztrátum természetéről. Az általános szubsztancia ideája homályos és viszonyító, ezért lehetetlen bármit is megtudnunk magáról a szubsztrátumról. Ha csupán egyetlen típusú szubsztrátum létezik, akkor Locke-kal szemben a szubsztancia-dualizmus gyanúját akár ki is zárhatjuk. E mellett szól, hogy felveti, Istennek hatalmában állhatott az anyagot felruházni a gondolkodó szubsztanciának tulajdonított képességekkel.⁸ De az elsődleges és másodlagos minőségek elkülönítésekor is felmerül, hogy egyszer majd talán képesek leszünk a másodlagos minőségeket kauzálisan visszavezetni az elsődlegesekre, mégsem állítja senki ebből kiindulva azt, hogy Locke nem tesz éles különbséget közöttük.

⁵ Epikurosztól származik az a – Gassendi és Hobbes szerint is elfogadható – tanítás, hogy tudásunk pusztán tapasztalatból eredhet. Aki e tételt – hogy „nincsenek velünk született eszmék” – a XVII-XVIII. századi gondolkodók közül elfogadta, a XIX. században az „empirista” kánonba került. Locke továbbfejleszti, és rendszerébe illeszti a karteziánus idea-fogalmat, az elme transzparenciáját és a tudatosságot, mely megfelelő körülmények között minden elméleti tevékenységet – észlelést, gondolkodást – kísér. Ezek közül mai szemmel egyik feltevése sem kétségbevonhatatlan, de legalábbis nem igazolható véges számú lépésben a tapasztalat segítségével. Locke-ot ez nem zavarja. A szintén empirista Berkeley pedig a szellemi szubsztancia egyedülállósága mellett érvel.

⁶ Gassendi 185. o.

⁷ Locke az észlelhető minőségekhez viszonyítva tökéletesen más kategóriába tartozó szubsztrátumot feltételez. Ezért homályos, hogy a „hordozás” valójában milyen kapcsolatot jelent a minőségekkel vagy képességekkel. Locke a XXIII/Vl. részben úgy fogalmaz, hogy az elvont vagy „csupasz” szubsztancia tulajdonképpen csak a tulajdonságok kohéziójának az oka, melyről nincs ideánk (II/XXIII/XVI).

⁸ E megjegyzés alapján a materializmus (azaz fizikalizmus) sem zárható ki tökéletesen. Bár a pusztán tény, hogy Locke védelmébe veszi a „gondolkodó szubsztancia” feltételezését, sokat gyengít ezen az állásponton.

A szubsztanciákról alkotott összetett ideáink inadekvátak. Ez nem azért van, mert nem ismerjük a szubsztrátumukat, hanem azért, mert névleges lényegeik alapján különítjük el fajtákra őket, hiszen valós lényegükről nem rendelkezünk ideával. A valós lényeg megismerése azonban, a szubsztrátummal ellentétben, nem logikai képtelenség. Bár a szubsztanciákról alkotható összetett ideáink inadekvátak, Locke hosszas szabadkozás után, magyarázó erejére hivatkozva, az anyagra vonatkozóan mégis elfogadja a korpuszskuláris elméletet.

Az *Értekezés* II/VIII. fejezetében vázolt észleléselemélet vélekedésem szerint semmiképpen sem zár ki egy – mai kifejezéssel élve – tulajdonság-dualista elköteleződést.⁹ Érzéki modalitásainkon keresztül hozzáférhető egyszerű ideáink ősképei a dolgokban rejlő képességek. Ezek eletszellemeink közvetítésével hoznak létre agyunkban ideákat, melyek az elsődleges minőségek ideáinak esetében hasonlítanak az őket kiváltó dolgokra, miközben a dolgok nem hasonlítanak az ideákra. A locke-i ideák ontológiai státusa – s ezzel összefüggésben a reprezentacionalizmus gyanúja – komoly vita tárgya. Locke azonban úgy fogalmaz, hogy az anyagtalans szubsztancia összetett ideáját „elménk naponta megtapasztalt műveleteiből vesszük, mint például a gondolkodásból, a megértésből, az akarásból, a tudásból és a mozgás elundításának képességéből stb., melyek együtt léteznek valamely szubsztanciában” (II/XXIII/XV). Anyag és szellem szubsztrátumáról egyformán nem rendelkezünk értékelhető információval. Ezért nem mondhatjuk az egyiket homályosabbnak a másiknál. Elképzelhető, hogy Locke nem határolódna el teljesen a felvetéstől, hogy anyagi és szellemi tulajdonságoknak lehetséges közös szubsztrátuma, a fizikai tárgyak és mentális állapotok kategorikus megkülönböztetése azonban biztosnak

⁹ Bermúdez amellet érvel, hogy Locke – Spinozához hasonlóan – egy tulajdonság-dualista álláspont mellett kötelezi el magát. A II/XXIII félreérthető megfogalmazásai miatt azonban amellet érvelni sem teljesen alaptalan, hogy Locke, legalábbis hallgatólagosan, elfogadja a szubsztancia-dualizmust, ha nem is lelkesedik érte.

tűnik.¹⁰ „[A]z érzékelés meggyőző bennünket afelől, hogy vannak tömör, kiterjedt szubsztanciák, a reflexió pedig afelől, hogy vannak gondolkodó szubsztanciák; a tapasztalat biztosít minket illetően létezők létezéséről (...); mindezek felől kétség sem lehet.” (II/XXIII/XXIX.)

3.

Az agnosztikus állásponttal¹¹ kapcsolatban elsősorban Hume és Kant neve szokott felmerülni. Locke nézetei, például a megismerhetetlen szubsztrátum vagy a szintén megismerhetetlen valós lényeg esetében, bizonyos szempontból megelőlegezik ezt az elgondolást. De az *Értekezés az emberi értelemről* számos olyan fejtegetést is tartalmaz, melyek egy elkötelezett agnosztikus számára nem elfogadhatók. Ilyen a minőségek elkülönítése aszerint, hogy melyek vannak meg valóban az ideák ősképeiben, és melyek nincsenek, vagy a korpuszkuális természetfilozófia támogatása. A szubsztanciákról alkotott összetett ideákról szóló fejezet is terhelt olyan kitételekkel – például, hogy a szellemek képesek lehetnek mozgásra (II/XXIII/XIX) –, melyek a lehetséges tapasztalatnál többről adnak számot, hiszen az elvont szubsztanciáról, akár anyagiról, akár szellemiről van szó, egyáltalán nem rendelkezhetünk ideával. Nem periferikus botlásról van szó, mikor Locke a róluk szerezhető ideák alapján két egymásra végső soron redukálhatatlan típusú létezőt feltételez. A XXIII. fejezetben gyakorlatilag végig jelen van ez a megkülönböztetés, és a mű későbbi részében is előjön (IV/X/IX). Test és lélek kapcsolatáról az élőlényekben azonban tényleg nem tudunk meg részleteket, ezért a leírtak alapján nem dönthetjük el teljes bizonyossággal, hogy Locke – a XXIII. fejezet szóhasználatának megfelelően – a mentális állapotok számára a testiekétől kategorikusan elkülönülő szubsztrátumot feltételez, vagy megengedi, hogy ugyanaz a szubszt-

¹⁰ „Ideák az elmében, minőségek a testben.” (II/VIII/VII.)

¹¹ Az agnosztikus azt állítja, hogy ideáinkon vagy, más megfogalmazásban, a számunkra tapasztalható jelenségeken kívüli világ az ember számára megismerhetetlen.

rátum egyszerre rendelkezzen az ősképekben anyagi és az ideákban szellemi tulajdonságokkal.

Figyelemre méltó, hogy a Locke-nál található a posteriori érv¹², mely a kétféle létező elkülönítése mellett szól, szerkezetében hasonlatos Berkeley érvéhez¹³, melyet a szellemi szubsztancia kizárólagossága mellett hoz fel az *Alapelvek*ben. Mind a ketten feltételezik, hogy a mentális állapotok nem vezethetők vissza az anyagi szubsztanciára, a különbség kettőjük között ebből a perspektívából nagyjából annyi, hogy Berkeley levonja azt a következtetést, hogy materiális szubsztancia nem is létezik.

4.

Annyiban Forrai Gábornak kétségtelenül igaza van, hogy Locke-ot nem igazán foglalkoztatja a szubsztrátum feltárhatatlan természete, s ezért kerüli az erről szóló dogmatikus fejtegetéseket. A *jelek tana* Test és lélek című részének elolvasása után mégis meglepőnek tűnhet a téma körül zajló élénk vita, melyre Forrai e helyen nem tér külön ki.

A racionalizmus és empirizmus ideológiájának viszonyáról kialakult sztereotípiák azonban mindenképpen némileg átértékelődnek, ha valóban eléggé jó okunk van feltenni, hogy Locke Descartes-hoz

¹² „Hiszen, ha látásom vagy hallásom útján tudom, hogy rajtam kívül jelen van valamely testi létező, érzékelésem tárgya, akkor még bizonyosabban tudom, hogy bennem pedig jelen van egy szellemi létező, mely lát és hall. Meg vagyok győződve ugyanis afelől, hogy e cselekvések nem eredhetnek a pusztá, érzéketlen anyagból; sem pedig nem létezhetnének soha egy anyagtalan, gondolkodó lény nélkül.” (II/XXIII/XV.)

¹³ „Az ideáknak, vagyis a megismerési objektumoknak e végtelen változatossága mellett azonban van még valami, éspedig az, ami megismeri vagy észleli ezeket, és különféle műveleteket végez rajtuk, például akarja, elképzeli vagy az emlékezetben felidézi őket. Ez az észlelő, aktív létező az, amit elmének, szellemnek, léleknek vagy saját énemnek nevezek. E szavakkal tehát nem valamely ideámat jelölöm, hanem egy tőlük teljességgel különböző dolgot, amelyben léteznek, vagy – és ez ugyanaz – amely észleli őket; mert egy idea létezése abban áll, hogy észlelik.”

hasonlóan szubsztancia-dualista, vagy éppen tulajdonság-dualista, mint Spinoza.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész: *Metafizika*, ford. Halasy-Nagy József (Lectum Kiadó, 2002).
- Berkeley, George: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, szerk. Altrichter Ferenc, ford. Altrichter Ferenc, Fehér Márta és Faragó-Szabó István (Gondolat, 1985).
- Bermúdez, José Luis: *Locke and metaphysical dualism* (URL: <http://artsci.wustl.edu/~jlbermud/Locke&dualism.pdf>; letöltés időpontja: 2006. 11. 5.).
- Burton, David: *The Knowledge of Substance in the Thought of Locke and Berkeley* (URL: u/v1doc1.html; letöltés időpontja: 2006. 11. 5.).
- Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor (Atlantisz, 1994), 17–108. o.
- Descartes, René: *Az ellenvetések harmadik sorozata a szerző válaszaival*, in *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor (Atlantisz, 1994), 135–159. o.
- Descartes, René: *A szerző válaszai az ellenvetések ötödik sorozatára*, in *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor (Atlantisz, 1994), 189–200. o.
- Epikurosz: *De anima*, in *Epikurosz Legfontosabb filozófiai tanításai*, ford. Kövendi Dénes és Sárosi Gyula (Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1994), 64–66. o.
- Faragó-Szabó István: *Az újkori szkepticizmus története*, (Áron Kiadó, 2005).
- Faragó-Szabó István: *Locke – némileg másképp*, (kézirat, 2006).
- Forrai Gábor: *A jelek tana*, (L'Harmattan, 2005).
- Gassendi, Pierre: *Az ellenvetések ötödik sorozata*, in *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor (Atlantisz, 1994), 170–188. o.
- Hobbes, Thomas: *Az ellenvetések harmadik sorozata a szerző válaszaival*; in *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor (Atlantisz, 1994), 135–159. o.

- Hume, David: *A lélek halhatatlanságáról*, in *Összes esszéi II.*, ford. Takács Péter (Atlantisz, 1994) 345–353. o.
- Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György (Gondolat, 1976).
- Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs (Atlantisz, 2000).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola (L'Harmattan, 2005).
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid (Osiris Kiadó, 2003).
- Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*, ford. Romhányi Török Gábor (Cartaphilus Kiadó, 2002).

MIÉRT ÉRDEMES A LOCKE-I IDEÁKAT INTENCIONÁLIS TARTALMAKNAK TEKINTENI?*

TŐZSÉR JÁNOS

Forrai Gábor (2005a: 75–109, 2005b) amellett érvel, hogy a hagyományos értelmezésnél, mely szerint a locke-i ideák *mentális tárgyak*, plauzibilisebb azt állítani, hogy azok *intencionális tartalmak*. Amikor először hallottam illetve olvastam Forrai elemzését, sok ellenvetésem volt értelmezői javaslatával szemben. Amióta azonban elkezdtem írni e tanulmányt, és valamivel alaposabban megfontoltam a dolgot, sorra fogytak az ellenérveim és egyre rokonszenvesebbé vált Forrai elemzése. Tanulmányom ezért – bármennyire is ez volt az eredeti szándékom – nem lesz kritikai természetű. Fájdalom: apologetikus lesz. Bár nem hinném, hogy különösebben rászorul...

1.

„Bármit észlel is az elme önnön magában, illetve bármi légyen is az észlelés, gondolkodás avagy értelem közvetlen tárgya, azt ideának hívom [...]” (II.8.8.) – hangzik Locke legtöbbször idézett idea meghatározása. Ennek kapcsán csak két dolog tűnik egészen bizonyosnak. Egyrészt az, hogy a locke-i idea valamilyen mentális természetű entitás, és semmi köze nincsen Platón tér és időn kívül létező Ideáihoz vagy Formáihoz, lévén az ideákat az elme – ahogy Locke fogalmaz – ‘önnön magában’ észleli. Másrészt az, hogy Locke-ot egyáltalán nem

* A tanulmány megírását az ELTE MTA TKI támogatta. – A tanulmány megírásakor a Bolyai Ösztöndíj támogatását élveztem.

zavarja az, hogy az észlelésnek és a gondolkodásnak alapvetően különböző tárgyai vannak: éppúgy ideának nevezi az érzéki tapasztalataink tárgyait (*percepts*), mint a gondolkodásunk tárgyait, a fogalmakat (*concepts*). Hadd ne foglalkozzunk most azzal a kérdéssel, hogy Locke mi mindent nevez még ezeken kívül is ideának (lásd erről: 2005a: 75), e kettő egy kategóriába sorolása ugyanis már önmagában véve túlzott lazaság a részéről.

Adott tehát a locke-i ideák egy meglehetősen lazára sikeredett meghatározása, úgyhogy az értelmező feladata, hogy kiderítse: miben áll a locke-i ideák természete. A hagyományos értelmezés szerint – ahogy fentebb említettem – a locke-i ideák mentális tárgyak. Azt, hogy pontosan mit értsünk ezen, Forrai szerint az érzéki észlelés felől érdemes megközelíteni (2005a: 76–7). Vegyük például az ún. illúzióból vett érvet. Az érv szándékolt konklúziója az, hogy közvetlenül nem észleljük az elménktől függetlenül létező tárgyakat, ugyanis közvetlenül mentális természetű tárgyakat észlelünk. A következőről van szó. Amikor oldalról nézünk egy kerek érmét, akkor úgy tűnik nekünk, hogy valamilyen ellipszis alakú tárgyat látunk. Az ellipszisség tulajdonságát nyilvánvalóan instanciálnia kell valaminek, léteznie kell tehát valaminek, jelesül egy tárgynak, amely ellipszis alakú. Eme ellipszis alakú tárgy nyilvánvalóan nem lehet azonos az elménktől függetlenül létező érmével, lévén az kerek. Ebből következően nem észlel(het)jük közvetlenül az elménktől függetlenül létező kerek érmét, s a tárgynak, melyet közvetlenül észlelünk, épp azért, mert nem azonos az elmfüggetlen kerek érmével, elmfüggő, mentális természetűnek kell lennie. Mi a szerepe e mentális tárgynak az észlelésben? Ez áll a kerek érme észlelése során elménk és az elmfüggetlen kerek érme között. Más szavakkal: az elménktől függetlenül létező kerek érmét e közvetlenül észlelt ellipszis alakú mentális tárgyon keresztül észleljük. Megint csak más szavakkal: e közvetlenül észlelt, mentális természetű, ellipszis alakú érme reprezentálja számunkra a kérdéses elmfüggetlen kerek érmét.

Forrai állítása az, hogy a hagyományos Locke értelmezők az efféle, az észlelés során elménkkel relációban álló mentális tárgyak mintájára értelmezik a locke-i ideákat; azt állítják, hogy Locke úgy gondolta, hogy valamennyi idea (így a fogalmaink) is releváns módon az észlelés során elménkben létrejövő ideákhoz hasonlít. Vagy, ahogy Forrai maga

fogalmaz: „[a] hagyományos értelmezés szerint [...] Locke ideái nem mások, mint a reprezentációs realizmus mentális tárgyai” (2005a: 77).

A reprezentációs realizmus alaptézise a következő:

S szubjektum veridikusan észleli *t* elmefüggetlen tárgyat akkor és csak akkor, ha (1) *S* észlel egy *I* ideát (mentális tárgyat), (2) *I* megfelelő oksági viszonyban áll *t*-vel, és (3) *I* reprezentálja *t*-t abban az értelemben, hogy *I* hasonlít *t*-hez.

Mármost, ha a locke-i ideák valóban a reprezentációs realizmus mentális tárgyai, akkor a következő két tézist kell Locke-nak tulajdonítanunk: (1) ahogy különbség van az érzéki észlelés során annak közvetlen és közvetett tárgyai között, éppen úgy különbség van a gondolkodás során is annak közvetlen és közvetett tárgyai között, és (2) az elménktől függetlenül létező dolgok maguk, nem lehetnek értelmünk tárgyai, csakis ideáink, mint számunkra közvetlenül adódó entitások észlelésén keresztül.

Amennyiben Locke valóban ezeket gondolta, úgy – legalábbis mai fejjel nézve – meglehetősen implauzibilis nézeteket vallott. Üsse kő, azt még valahogy lenyeljük, hogy észlelésünk során nem férünk hozzá közvetlenül az elmefüggetlen világ tárgyaihoz, hanem csak ideáink fátyolán keresztül. (Sokan gondolták ezt így Locke előtt is, Locke után is.) Azt azonban már nagyon nem szívesen fogadjuk el, hogy – lévén a fogalmak ugyanolyan fajtájú dolgok, mint a perceptumok – éppen úgy, ahogyan észlelésünk során nem férünk hozzá magukhoz az elmefüggetlen tárgyakhoz, hanem csak mentálisakhoz, ugyanúgy gondolkodásunk során sem férünk hozzá az elmefüggetlen tárgyakhoz, hanem csak mentális másaikhoz, és ahogy észlelésünk során perceptumaink fátylának, úgy gondolkodásunk során fogalmaink fátylának a rabjai vagyunk. Ha például azt gondolom, hogy Garri Kaszparov a legnagyobb viló sakkozó, akkor – és ebben egészen bizonyos vagyok – gondolatom közvetlenül Kaszparovra irányul, és nem Kaszparov elmémben kialakult mentális mására, az elmémtől függetlenül létező, hús-vér Kaszparovról gondolom ugyanis azt, hogy a világ legnagyobb sakkozója, és nem Kaszparov elmémben levő mentális másáról.

A következőt kell tehát látni: az, ahogyan Locke idea fogalmát értjük, kihatással van arra, hogy mennyire rokonszenves filozófiát tulajdonítunk

neki. Amikor a hagyományos értelmező azt bizonygatja, hogy Locke az ideákat mentális tárgyakként tekintette, és ehhez hozzáveszi, hogy Locke a fogalmakat hasonlóknak tekintette a perceptumokhoz (vagy legalábbis nem tett erőfeszítést arra, hogy világosan megkülönböztesse őket egymástól), akkor ezzel automatikusan egy meglehetősen ellenszenves, implauzibilis filozófiai álláspontot tulajdonít Locke-nak.

Csak hogy – és ez most a lényeg! – a dolog fordítva is áll. Aki valamilyen alternatív felfogással kísérletezik, mondván a locke-i ideák nem mentális tárgyak, hanem valami mások, annak egyúttal arra is lehetősége nyílik, hogy megmutassa: Locke filozófiája nem is olyan implauzibilis, mint ahogyan az egyébként a hagyományos értelmezésből következni látszik.

2.

A locke-i ideáknak a hagyományos értelmezés mellett természetesen van kialakult nem hagyományos értelmezése is. Amennyire tudom, e tekintetben John Yolton (1970, 1984, 1996) belátásai a legfontosabbak. Yolton, és Yoltont követve Forrai amellett érvel, hogy egy, a korban Arnauld és Malebranche közt zajló, az ideák természetével kapcsolatos vitában, melyet igen jól ismert és igen fontosnak tartott, Locke egyértelműen Arnauld megoldása mellett kötelezte el magát (2005a: 92–6). E vitában Arnauld azon az állásponton volt, hogy az ideák nem mentális tárgyak, melyekkel elménk bizonyos relációban áll, hanem egy idea nem más, mint maga az észlelés (vagy elgondolás) aktusa, az, ahogyan a tárgyakat észleljük (vagy elgondoljuk), vagyis „a tárgy ideája valójában ugyanaz, mint a tárgy észlelése” (2005a: 93, kiemelés az eredetiben). Más szavakkal: az Arnauld elméletével rokonszenvező „[Locke elutasítja azt a nezetet], mely szerint az idea olyan tárgy, amely ontológiailag különbözik a rá irányuló észlelési aktustól” (2005a: 95).

Nem nehéz belátni: így nézve hogyan tudunk megszabadulni Locke ismeretelméletének fentebb említett ellenszenves vonásától. Ha ugyanis ideán azt az aktust értjük, ahogyan a tárgyakat észleljük illetve elgondoljuk, akkor a tárgyakat, melyeket észlelünk vagy elgondolunk, nyugodtan tekinthetjük elmefüggetleneknek. Semmi értelme nincsen

ugyanis azt állítani, hogy egy idea nem más, mint egy mentális tárgy észlelésének aktusa. Semmi értelme például azt mondani egy piros paradicsom észlelése kapcsán, hogy ebben az esetben az idea nem más, mint egy piros és kerek alakú mentális tárgy észlelésének aktusa. Ugyancsak nincsen értelme azt mondani Garri Kaszparovra irányuló gondolatunk kapcsán, hogy ebben az esetben az idea nem más, mint Kaszparov mentális mása észlelésének aktusa. Vagyis, és ez az egyik legfőbb különbség a locke-i ideák hagyományos és a Yolton/Forrai-féle értelmezése között: míg a hagyományos nézetből az következik, hogy Locke szerint nem észlelhetjük közvetlenül az elmefüggetlen világot, és gondolataink nem irányulhatnak közvetlenül az elmefüggetlen világra, hanem csak mentális tárgyakat észlelhetünk közvetlenül és csak mentális tárgyakra irányulhatnak közvetlenül a gondolataink, addig a yoltoni és a Forrai által is elfogadott, Locke-ot Arnauld elképzeléseivel rokonító értelmezésből az következik, hogy Locke elmélete összeegyeztethető azzal, hogy közvetlenül észleljük az elmefüggetlen világot, illetve gondolataink közvetlenül rá irányulnak.

Persze, azzal, hogy azt állítjuk: „egy tárgy ideája – egy tárgy észlelése”, és hogy „ontológiailag nem különbözik az idea és a rá irányuló aktus”, még nem mondtunk különösebben sokat az ideák természetéről. Amennyire látom, Locke ideafelfogásának legtöbb nem hagyományos értelmezője (így maga Yolton (1970: 131–3) is) az ún. adverbialis elmélet terminológiáját hívja segítségül. Az adverbialis elmélet szerint, amikor például észlelünk egy érett paradicsomot, akkor – szemben a reprezentációs realizmus tanításával – nem azt kell mondanunk, hogy relációban állunk egy piros és kerek mentális tárggyal, hanem azt, hogy a „piros” és a „kerek” az észlelésünknek mint mentális aktusnak magának a tulajdonságai vagy módjai, vagyis – kissé nyakatekertten, de precízen fogalmazva – ebben az esetben ‘pirosan és kereken észlelünk’.

Szemben a reprezentációs realizmussal, az adverbialis elmélet nézőpontjából tehát a következőképpen fest Locke észleléselmélete:

Szobjektum észlel egy elmefüggetlen t tárgyat akkor és csak akkor, ha (1) S I módon észlel (ahol is I maga az idea), és (2) S I -módon való észlelése megfelelő oksági kapcsolatban áll t -vel.

Kiterjesztve az érzéki észlelés adverbialis elemzését: a locke-i ideák nem mások, mint bizonyos tárgyak észlelésének vagy elgondolásának *módjai maguk*. Az a *mód*, ahogyan észlelünk vagy elgondolunk egy tárgyat, maga az idea, és nem egy mentális tárgy, mellyel észlelésünk és gondolkodásunk során relációban állunk.

3.

Mindabban, amit eddig írtam, még egyáltalán nem szerepel Forrai értelmezői újítása. Forrai újítását az eddigiek fényében a következőképpen látom: Forrai elfogadja a Yolton által előadott aktus-elemzést, vagyis azt, hogy a tárgy ideája = a tárgy észlelése, azonban az ideák aktus-jellegét nem adverbialista módon, hanem az adverbialis elméletnél újabb, és valószínűleg plauzibilisebb elmélet terminológiájában, az intencionális elméletében elemzi. Más szavakkal: nincs abban sok új, hogy Forrai visszautasítja a hagyományos, az ideákat a reprezentációs realizmus tárgyaiként értelmező Locke képet. Van ugyanis ennek egy bevett módja. Azt kell csak mondani: Locke valójában adverbialista volt (lásd például: Lowe 1995: 38–47). Forrai újítása az, hogy túllépve e két értelmezői stratégián, egy harmadik elmélet kereteiben értelmezi újra Locke-ot. Úgy ítélem, és mindjárt ki is fejtem, miért: Forrai eljárása, mint a locke-i ideák nem hagyományos értelmezése, gyümölcsözőbb mint az adverbialista analízis. Mindenkinnek tehát, aki nem rokonszenvez a locke-i ideák hagyományos értelmezésével, mert nem óhajtja Locke-ot teljesen elavult, obskurus szerzőnek tekinteni, azt javaslom: ne adverbialista módon mentse őt, hanem a Forrai által javasolt intencionális elemzést követve.

Forrai nagyjából a következőképpen látja az intencionális állapotok szerkezetét (2005a: 96–100, 2005b: 45–50). Vegyük a gondolatokat. Gondolataink nyilvánvalóan intencionálisak, hiszen mindig valamire gondolunk. Igen ám, de egy gondolat meghatározása nem merül ki abban, hogy mire vagy kire gondolunk, ugyanis gondolhatunk egy és ugyanazon dologra különféle módokon is. Gondolhatunk a Vénuszra úgy, *mint* Hesperus-ra, de úgy is, *mint* Phosphoruszra. Gondolhatunk Clark Kentre Supermanként is, de éppenséggel szürke kis zszurnalisztaként is. Terminológiailag mindezt úgy szokás kifejezni: a két esetben a

két gondolatunknak ugyanaz az intencionális tárgya (lévén ugyanarra a dologra gondolunk), azonban más és más módon gondolunk rá, vagyis különbözik a gondolatunknak az intencionális tartalma. E tartalom ugyanis azt a *módot* is magában foglalja, *ahogyan* gondolok a kérdéses tárgyra. Ahogy Forrai kifejezi: „az intencionális tartalom az intencionális tárgy egy bizonyos csomagolásban” (2005a: 98).

Az iménti terminológiát alapul véve, Forrai értelmezői javaslata az, hogy a locke-i ideák intencionális tartalmak (2005a: 100). Nem mentális tárgyak, ahogyan a hagyományos értelmezők állítják, melyekkel gondolataink illetve észleléseink során relációban állunk. De nem is (pusztán) mentális aktusaink végrehajtásának a módjai, ahogyan az adverbialista színezetű értelmezés állítja, hanem a közvetlenül az elmefüggetlen világra irányuló intencionális aktusaink vagy állapotaink tartalmi, melyek – és ez a döntő különbség a Forrai-féle intencionális megközelítés és az adverbialis elemzés között – reprezentálják számunkra az elmefüggetlen világot.

Milyen erényei vannak Forrai javaslatának? Kettőt mondok. Az egyik legfőbb erénye az, hogy ennek alapján megérthető az a lazaság, ahogyan Locke az ideák meghatározása során eljár. E lazaság azért válik érthetővé akkor, ha az ideákat intencionális tartalmaknak tekintjük, mert a legtöbb filozófus szerint valamennyi intencionális állapot ugyanolyan intencionális szerkezettel rendelkezik. Jelesül: minden intencionális állapotban adott egy intencionális tárgy, amelyre gondolunk vagy amelyet észlelünk, amely intencionális tárgy ilyen és ilyen módon adódik vagy prezentálódik számunkra. Ez pedig éppen úgy igaz a gondolatokra, mint az észleletekre, sőt – egyes kortárs intencionalisták szerint – a testi érzetekre is.

Forrai értelmezésének másik erénye az, hogy plauzibilisen tudja elemezni ama – minden bizonnyal központi jelentőségű – locke-i tanítást, hogy míg az elsődleges tulajdonságok ideái hasonlítanak az észlelt tárgyak intrinzikus tulajdonságaihoz, addig a másodlagos tulajdonságok ideái nem hasonlítanak azokhoz.

Berkeley óta nyilvánvaló, miért okoz problémát Locke e tanítása a hagyományos értelmezőknek. Egyszerűen azért, mert nincsen értelme azt mondani, hogy egy mentális tárgy ilyen és ilyen alakú, vagy ilyen és ilyen tömegű stb. Forrai azonban plauzibilisen tudja magyarázni. Csak

annyit kell mondania, hogy az elsődleges ideák mint intencionális tartalmak helyesen reprezentálják a kérdéses tárgyat, abban az értelemben, hogy olyanak mutatják a szubjektumnak azt, amilyen az valójában. Ezzel szemben a másodlagos tulajdonságok ideái mint intencionális tartalmak hamisan reprezentálják a kérdéses tárgyat, abban az értelemben, hogy nem olyanak mutatják a szubjektumnak azt, mint amilyen az valójában.

Azt is látni kell azonban, hogy Forrai elemzése az adverbialista értelmezésnél is előnyösebb; az adverbialista sem egykönnyen boldogul ugyanis Locke e központi tanításának értelmezésével. Az adverbialista ugyanis az észlelési ideákat azonosítja azzal, hogy *milyen az (what is it like)* egy elmefüggetlen tárgyat észlelni. Egyszerűen: az adverbialista szerint egy érzéki észlelés során bennünk fellépő idea nem más, mint egy bizonyos érzetminőség. Az adverbialista nemigen tud tehát elszámolni a tapasztalat reprezentációs jellegével, azzal hogy az érzéki tapasztalat az elmefüggetlen világra irányul. Az intencionális elmélet terminológiájával azonban kifejezhető az érzéki tapasztalat reprezentációs jellege; az intencionális elmélet híve szerint ugyanis az a mód, ahogyan az elmefüggetlen világot észlelem, reprezentálja számomra az elmefüggetlen világot. Nem pusztán érzetminőségekkel rendelkezik tehát az érzéki tapasztalatom, amikor egy elmefüggetlen tárgyat észlelek, hanem reprezentációs tulajdonságokkal is. Az intencionális analízis azért jobb tehát az adverbialisnál, mert a módot, ahogyan észlelünk, nem pusztán fenomenális tulajdonságnak értelmezi, melynek egyáltalán nincsen reprezentációs karaktere, hanem éppen hogy reprezentációs tulajdonságnak.

4.

Nem vagyok Locke kutató, következésképpen nem tudom megítélni azt, hogy a Locke-i ideák három különböző értelmezése közül melyik a történetileg hiteles. Abban azonban talán nem tévedek, hogy ama három Locke kép közül, melyek e három értelmezésből következnek, Forraié a legszexisebb. Szívesebben gondolok Locke-ra akként, ahogy Forrai láttatja, mint a hagyományos és adverbialis értelmezés fényében.

A következőképpen látom a dolgot. A hagyományos, az ideákat mentális tárgyaknak tekintő értelmezés annyiban rokon a Forrai által ajánlott, az ideákat intencionális tartalomnak tekintő értelmezéssel, és annyiban tér el mindkettő az ideák adverbialis elmélet terminológiájában történő elemzésétől, hogy mindkettő reprezentacionalista. E kettő azért tűnik számomra tarthatóbb értelmezésnek, mert mindkettő képes magyarázni azt, hogy gondolataink illetve érzéki tapasztalataink reprezentálják számunkra az elmefüggetlen világot, amit Locke egészen bizonyosan gondolt. Továbbá: az adverbialis értelmezés annyiban rokon a Forrai által ajánlott intencionális értelmezéssel, és annyiban különbözik a hagyományostól, hogy mindkettő szakít azzal a felfogással, hogy a locke-i idea valamilyen mentális tárgy, amellyel a szubjektum észlelése és gondolkodása során relációban áll. E kettő azért tűnik nekem tarthatóbbnak, mert – ellentétben a hagyományos értelmezéssel – egyikből sem következik az a (szerintem) Locke által is teljesen abszurdnak tekintett nézet, hogy az elme teljesen, még gondolatai során is be van zárva saját ideái világába.

Összefoglalva: azért szerettem meg a locke-i ideák Forrai által kínált elemzését, mert mentesnek tűnik a két meglévő értelmezés nehézségeitől, és egyesíteni tudja azok erényeit.

Irodalom

- Forrai Gábor (2005a): *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, Budapest: L'Harmattan.
- Forrai Gábor (2005b): „Lockean Ideas as Intentional Contents”, in Gábor Forrai and George Kampis (eds.): *Intentionality: Past and Future*, Amsterdam – New York: Rodopi, 37–50.
- Locke, John (1689/2003): *Értekezés az emberi értelemről*, Budapest: Osiris Kiadó.
- Lowe, Jonathan E. (1995): *Locke on Human Understanding*, London – New York: Routledge.

- Yolton, John W. (1970): *Locke and the Compass of Human Understanding*
Cambridge: Cambridge University Press.
- Yolton, John W. (1984): *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*.
Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yolton, John W. (1996): *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*, Ithaca – London: Cornell University Press.

ARISZTOTELÉSZTŐL PUTNAMIG: HONNAN NÉZZÜK LOCKE-OT ÉS MIT LÁSSUNK BELŐLE?*

ZEMPLÉN GÁBOR

Külön öröm számomra, hogy tudománytörténészként tehetek tiszteletet Forrai Gábor Locke-kötete előtt és mondhatok véleményt egy filozófiai munkáról.

A tudománytörténet felől szemlélve ugyanis a klasszikus filozófiai kánon számos szereplője értékelődött át az utóbbi pár évtizedben, és ennek gyakran jelentős *impetust* adott a szintén alakuló tudománytörténet. És itt nem csak olyan, a kánonban eddig marginális helyet elfoglaló szerzők jelentőssé válására kell gondolni, mint Gassendi, Whewell, vagy Neurath, hiszen sok olyan „kanonizált” filozófus megítélése is jelentősen megváltozott, mint Arisztotelész, Descartes, Locke, Hume vagy Kant, akik már generációk óta a standard filozófusképzés elmaradhatatlan szerzői voltak. Bár hazánkban a könyvpiacra és a filozófusképzésben rengeteg változott a kilencvenes évektől, a fenti folyamat sokkal kevésbé látható, mint az angolszász és egyéb nagyobb európai nyelvterületek filozófiai közéletében.¹

Ahogy Forrai már a *Bevezetésben* leszögezi, meggyőződése szerint „a Locke-i ismeretelmélet háttérét az arisztotelianus-skolasztikus

* Forrai G. (2005): *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, L'Harmattan, Budapest. – A recenzió megírásában segítséget nyújtottak a hasznos beszélgetések Fehér Mártával, Láng Bendekkel, Margitay Tihamérrel, Tanács Jánossal.

¹ Ilyen szempontból külön öröm a 2006-os év gazdag termése – hiszen Forrai munkája után megjelent (Laki 2006) és (Schmal 2006) kötete is.

hagyomány és a Royal Society programja képezi” (10²). Ez friss fuvallatként hat a Magyarországon még mindig uralkodó, és nem csak a zanzásított filozófiai összefoglalókat jellemző, az empirizmus-racionalizmus szembeállítását túlhangsúlyozó (és múltba visszaolvasó) szemlélethez képest. Forrai hozzáállása különösen jól látszik, amikor például az anyagfajták és fajok, a tudományok és bizonyítás kapcsán az arisztotelianus felfogást elemzi (43—45), amikor Locke innatizmus elleni érveit a korszak erkölcsi és a teológiai megalapozási kísérleteihez köti (61), vagy épp a reprezentacionalizmus történeti háttérét tárja fel (88—96). A körültekintő historiográfiai hozzáállás abban is megnyilvánul, hogy bár analitikus filozófusként közeledik tárgyához, a gyakori történeti „visszaírásokat” igyekszik elkerülni. Többször részletekbe menő kritikáját adja olyan nézeteknek, amelyek pusztán „racionális rekonstrukciókat” adnak (247, lj. 2), vagy olyan szerzőknek (pl. Laudan), akik Locke munkáját a hipotetikus-deduktív módszer irányába tett kezdeti lépésként tekintik (249—251). Ez az analitikus hagyományra nem mindig jellemző (történet)tudatosság már a bevezetőben megjelenik, de érdekes módon úgy, hogy a máshol kritizált „racionális rekonstrukció” valamilyen módon mégis megjelenik:

„Értelmezés nem lehetséges másként, mint annak a feltételezésével, hogy a szerzőnek van némi méltányolható oka arra, hogy azt mondja, amit mond, vagy hogy tanításának, még ha téves is, van valami racionális alapja. A racionális alap azonban nem azonosítható anélkül, hogy bizonyos dolgokat az értelmező maga ne fogadna el racionálisnak. Vagyis az értelmezés szükségképpen értékelést foglal magában. Viszont a hangsúlyt lehet az egyikre vagy másikra helyezni, s én az értelmezésre helyezem ... Ugyanakkor a könyvből hiányzik... a források vizsgálata.

Tisztában vagyok azzal, hogy a gondolati források ismerete hasznos lehet az értelmezés során, s hogy elhanyagolásuk kockázattal jár.” (11) Példás az a tiszta, őszinte forma, ahogyan Forrai itt és számos más helyen látja munkájának erősségeit és határait. Ennek ellenére néhány esetben hasznosabb lett volna, ha az olvasó gazdagabb keretet kap, amely értelmezhetővé teszi Locke rekonstruált álláspontját. Példákként említhetők Locke ismeretelméletének olyan jellemzői, mint hogy nála

² A továbbiakban a zárójelbe tett számokkal a kötet oldalaira utalok.

nincs éles különbség intellektuális és érzékszervi észlelés között (21). Ezt a ma furcsa jellegzetességet a korábbi korok hagyományainak vizsgálata érthetőbbé tehetné volna ugyanúgy, mint azt az érdekességet, hogy ha a fogalmi-intellektuális és az érzéki-tapasztalati megismerés elemzésére Locke ugyanazt az általános fogalmi keretet használja (22), akkor miért nincsen kidolgozott észleléselemlete?

Személy szerint a kulcsot ezen és hasonló kérdések megválaszolásához még nem kaptam meg sem Forrai könyvéből, sem a szakirodalomból. Gyanúm szerint a választ különböző nagy múltú hagyományok XVII. századi fúziójának és recepció történetének elemzésével kaphatjuk. Ebben szerepet kapna az atomista tradíció, hiszen az egyszerű ideák „ha úgy tetszik gondolati atomok” (46), de fontos az epikureus filozófiák divalja is, valamint a késői skolasztikus tanok, ez utóbbiba beleértve a módszertani arisztotelianizmust is és olyan középkori hagyományokat is, mint az „eidola” tan. Ez tehát egyáltalán nem elmarasztalás – csupán annak jelzése, hogy Forrai műve nem oldott meg valamit, amit tudomásom szerint más munka sem, és ami igen jelentősen tovább módosíthatja Locke-értékelésünket és a XVII. századi filozófia értékelését általában.

Amihez ennek révén eljutunk, meglehetősen szerény...

Egy másik terület, ahol talán jogosabb az alulreprezentáltságot firtatni a kötetben, az Locke kapcsolata a korpuszkuális filozófiákkal. Forrainak teljesen igaza van, hogy Locke valamilyen általános korpuszkuális filozófiát elfogad (36) – még ha nem is köteleződik el egy felfogás mellett, mint pl. Gassendi. De egy olyan kötetben, ahol egyébként példaértékű precizitással és körültekintéssel rekonstruál a szerző finom distinkciókat az álláspontok között és „vág rendet” a burjánzó Locke-olvasatok között, nagy örömmre szolgált volna több figyelem ennek a területnek. Különösen, hogy Forrai már korábban – saját szavait használva – „beleártotta magát” a témába (Forrai 2002, 282). Ebben a korábbi tanulmányában Forrai McCann és Ayers Locke-olvasatának kritikáján keresztül amellet érvel, hogy Locke pesszimizmusát a tudományos tudás elérésével kapcsolatban megalapozó, látszólag egymásnak ellentmondó két érve (egy ismeretelméleti és egy

metafizikai) azért kerülhetett egymás mellé egy könyvben, mert Locke ugyan az egyiket helyesnek tartotta, de nem tudta, melyiket tartsa annak. Vagyis nem volt álláspontja azzal kapcsolatban, hogy a tudományos megismerés azért nem tud tudáshoz vezetni, mert bizonyos ideák hiánya miatt nem találjuk meg a tudáshoz szükséges szükség-szerű kapcsolatokat vagy azért nem, mert nincsenek is ilyen kapcsolatok az ideák között. Az első, ismeretelméleti probléma érzékeink tökéletlenségében látja a demonstratív tudomány gátját, a második, metafizikai az ideák közötti szükségszerű kapcsolatok hiányában.

Valóban, a kor komoly problémája volt, hogy a tudományos tudással szemben tovább élt az arisztotelianus demonstratív tudással kapcsolatos elvárások egy része, miközben a kor egyre több gondolkodója, így Locke is (45), szakított az arisztotelianus metafizikai kerettel. Az angol hagyományokhoz híven Locke a Royal Society baconiánus programját élleti, azonban – ahogy Forrai fogalmaz – „[a]mihez ennek révén eljutunk, meglehetősen szerény” (205).

Lisa Downing például Locke hozzáállását a korpuszku-láris filozófia iránt „már-már szkeptikusnak” nevezi (Downing 1998, 405), és Forrai is felhívja a figyelmet arra, hogy bizonyos esetekben Locke a korpuszku-láris filozófiát pusztán példának használja (204). Azonban az is jól tudott, hogy Locke számos elismerő megjegyzést tett a korpuszku-láris filozófiára, hogy az epikureus filozófia olyan angliai terjesztői, mint Walter Charleton (Charleton 1654 (1966)), aki igen nagy hatással volt nemcsak Hooke-ra vagy Newtonra, hanem Locke-ra is. Ezenkívül számos helyen dicséri az „összehasonlíthatatlan” Newtont és a newtoni természetfilozófia sikereit, amelyet Anglia-szerte a baconiánus program csúcának tekintettek.

Forrai azonban megjegyzi, hogy „Locke Newton munkásságát voltaképpen alkalmazott matematikának tekintette” (53), vagyis a korpuszku-láris természetfilozófia iránt megfogalmazott kritikáit nem tartotta érvényesnek a newtoni természetfilozófia eredményeire. Newton recepciójának ez a furcsa kettőssége valójában nemcsak Lockenál jelentkezik, hanem korjegy, hiszen a *Principia* megjelenését követően és Newton pozícióinak megerősödésével a Társaság valóban eltávolodott a Hooke, Boyle és mások képviselte leíró, Bacon-inspirálta természetvizsgálódástól, és a matematizált, törvényeket kereső felfogás

került előtérbe, miközben megmaradtak a baconiánus hivatkozások a Királyi Társaság hivatalos retorikájában (Dear 1995).

De tényleg ilyen egyszerűen elválasztható a tiszta természetfilozófia és az alkalmazott matematika, más néven kevert matematika, vagyis a *scientiae mediae*-hez tartozó diszciplínák – hogy a korban még jelentős arisztoteliánus osztályozásnál maradjunk? Bár Locke számára a gyakoribb példa kétségkívül a gravitáció, nézzünk egy optikai példát, amely jól megmutatja e kategóriák problematikuságát.

Newton korai optikai munkáiról igen elismerően nyilatkozott, és azt az addigi legjelentősebb természetfilozófiai felfedezésnek tekintette. Egyrészt tehát a baconi természetfilozófiai programhoz tartozónak tekintette munkáját, másrészt azonban az első publikációját követő vitákban nemcsak hogy demonstratívnak tekintette felfedezéséhez kapcsolódó bizonyítását (ekkoriban igen sokfélértették a kifejezést), hanem a Barbara szillogizmus formában rekonstruált okfejtést elfogadta álláspontjának rekonstrukciójaként. Így a változó törekenységről vallott nézeteit, úgy tűnik, az arisztoteliánus normáknak megfelelőnek tartotta (Turnbull 1960, 104, 184, 257–8).

Ráadásul az elsődleges-másodlagos minőségekről vallott elképzelései sem könnyen kategorizálhatóak. Ahogy Forrai megjegyzi, „[a] másodlagos minőségek esetében csak az okozatról van ideánk. Pontosabban, a másodlagos minőségek ideái okozatok, s itt az okokról nincs is ideánk. Ezért az okozatról való ideánkat nincs mivel összehasonlítni.” (160) Ha Newton kutatói gyakorlatát megvizsgáljuk, akkor igen különös kép tárul elénk. Newton a nyilvánvalóan másodlagos minőségekhez tartozó színekről kijelenti, hogy „egy természetkutató aligha várná, hogy a tudományuk matematikaivá váljon, és mégis én kijelentem, hogy éppoly bizonyosság van ebben, mint az optika bármely egyéb részében” (Turnbull, 1959: 96). Vagyis a színekről való tudás olyan biztos lehet, mint az alkalmazott matematika egyéb része (ha jól értem Forrait, az optika ide tartozna), hiszen a fénysugarak színét

Newton szerint szigorúan meghatározza a törésmutatóbeli különbség, ami pedig pontosan mérhető „elsődleges” minőség.³

Vagyis Newton optikai munkái úgy tűnik, megmutatják, hogy egy tudományos magyarázat lehet, éppúgy, mint a geometriai bizonyítás, deduktív (201, lj. 22), miközben a Locke által kitüntetetten kezelt másodlagos minőségekről való tudást is magában foglalhatja (153).⁴

Ugyan Forrai dicséretesen és pontosan elemzi a locke-i szöveget, mely „hemzseg a látszólagos ellentmondásoktól” az elsődleges és másodlagos minőségekkel kapcsolatban (151), és számomra meggyőzően értelmezi újra Berkeley Locke kritikáját, számos fontos (de talán tárgyalandó) problémát elkerül azzal a döntésével, hogy nem vizsgálja részletesebben szerzője kapcsolatát a mechanikus filozófiával.

Imago, species – kocka és gömb

Egy másik pont, ahol Forrai számomra nagyon megvilágító szövege egy problémát nem vesz figyelembe, a híres Molyneux-kérdéshez kapcsolódik. A probléma felvetése előtt le kell szögezmem, nagyon sokat tanultam Forrai munkájából. Számomra egy, a kérdés történetét vizsgáló munka során talán a legnagyobb fejtörést Locke válaszának értelmezése okozta (Fazekas és Zemplén 2005). Forrai itt elemzett munkájának egyik fejezetének kézírata sokat segített ahhoz, hogy árnyaltabb képem legyen Locke-ról. Arra a kérdésre ugyanis, hogy vajon egy korábban vak illető látásával, mielőtt megtapintaná, meg tudna-e különböztetni és megnevezni egy kockát és egy gömböt, amit eddig csak tapintva tanult meg elkülöníteni Locke jóformán csak Molyneux válaszát idézi. Egyrészt megnyugtató, hogy Forrai is úgy látja, Locke-nak nincs az elszórt megjegyzések alapján rekonstruálható markáns észleléselemlete (231),

³ Locke esetében az elsődleges minőségek közvetlenül érzékelhető jelenségekre vonatkoznak, Newtonnál azonban új elsődleges minőségekre bukkanhat vizsgálódásai során a természetfilozófus (Stein 1990).

⁴ Forrai szerint „Boyle nem fordít kiemelt figyelmet az érzéki tulajdonságokra – az olyanokra, mint a piros, a meleg, az illatos –, Locke-ot mintha kimondottan ezek érdekelnék” (uo.). Ennek némileg ellentmond Boyle több száz oldalas, színekről szóló munkája (Boyle 1964 [1664]).

ugyanakkor, ha megnézzük, Molyneux két kérdést tett fel⁵ és azok a szerzők, akik Locke-tól eltérően pozitív választ adtak, általában Molyneux második levelének első kérdését tartották igen fontosnak; amellet érveltek, hogy *megkülönböztethető* a látott kocka a látott gömbtől. Ami Forrai munkája után is némileg megmagyarázhatatlan számomra, az az, hogy miért nem gondolhatta Locke azt, hogy bár a taktilis és a vizuális ingerek a két tárgyról különbözőek, azok megkülönböztethetők. Lehet, hogy itt pusztán intuíciójára hagyatkozott volna? Ha igen, ebben valószínűleg osztozik Forraival: „Bár szemünknek és tapintásunknak ugyanaz a minőség jelenik meg [olyan egyszerű érzékelési ideák esetén, amelyeket több érzék útján is megszerezhetünk], nehéz lenne tagadni, hogy másként jelenik meg a számunkra egy tárgy alakja, ha látjuk, és ha kitapogatójuk.” (104). A korban azonban sokaknak más intuíciója volt – és pontosan az epikureus (atomista) hagyomány észleléselméletében számos ellenpéldát találunk.⁶

Hajlok arra a feltételezésre, hogy az ókori alapokra épülő középkori és reneszánsz látáselméletek szerepe a XVII. században jelentősebb volt, mint ahogy azt általában tárgyalják (Brandt Bolton 1994), de e kérdés megválaszolásához is segített volna, ha Forrai a bevezetőben maga által kijelölt irányvonalat (az arisztotelianus és a Királyi Társasághoz kapcsolódó olvasat szükségességét) következetesebben és helyenként merészebben követi.

Az itt említett, semmiképpen sem kardinális kérdéseken kívül ez talán válaszokat adhat olyan, általa is felvetett problémára, mint hogy

⁵ Egy első, válaszra sem méltatott levelében Locke-hoz 1688 júliusában még azt a kérdést tette fel, vajon a látóvá vált vak meg tudná-e *nevezni* helyesen a tárgyakat és meg tudná-e becsülni *azok távolságát*. A második kérdésre ezt követően maga megadta a választ (Molyneux 1692).

⁶ Csak hogy a legkorábit említsük, Lucretius így ír: „És azután: mivel éppen olyannak leljük a tárgyat, / Hogyha sötétben megtapogatójuk, mint ragyogó nap / Fényénél látszik, szükség, hogy a látás és a tapintás / Egyformán és egy közös októl hajtva működjön. / Hogyha tehát négyszögletű testhez nyúlsz a sötétben, / És így ráismersz, napfényben mi jöhetne / Négyszögű tárgyként formájához, mint csak a képe” (Carus 1997: 111). Sokan gondolják, hogy a gömbről érkező vizuális inger „egyöntetűbb”, mint a kockáról (és sarkairól) érkező, inhomogén inger.

miért nem foglalkozik Locke az érzékcsalódásokkal, holott ezek a szkeptikus érzélesek standard elemei (243). Az epikureus hagyományban ugyanis számos szöveg elemzi az érzékcsalódásokat, miközben az észlelés valamilyen veridikussága mellett törnek lándzsát (vagy evezőt). Példaként itt is említhető Lucretius munkája, és talán ez a hagyomány tette lehetővé az atomizmus követői számára az ilyen viták kikerülését.

Semmiképp se engedd, hogy fiadat a vitázás mesterségére és szabályaira oktassák...(209)

Némiképp igazságtalannak tűnhet, hogy apró hiányokat kérek számon egy igen kiváló könyvön. Mentségemül szolgáljon, hogy szemben egy hagyományos recenzióval, itt a recenzens számít a vizsgált mű szerzőjének válaszára, és a fent megfogalmazott gondolatok tekinthetők olyan kérdéseknek is, amelyekre nem találtam választ a kötet olvastán, miközben azokat relevánsnak tartom Locke ismeretelmélete szempontjából. Ez számomra különösen igaz az itt következő két felvetés esetében, melyek Locke érvelésekhez való viszonyával és Forrai feldolgozásmódjával kapcsolatosak.

Az első kérdéskör kapcsán érdekes Forrai módszere. A Locke nyelvfilozófiájával foglalkozó fejezetben részletesen vizsgálja az *Értekezés* III. könyvét. A három szakasz közül „az első általában szól a nyelvről és a szavak jelentéséről. A második a szavak egyes csoportjait veszi szemügyre. A harmadik a szavak tökéletlenségeivel, a velük való különféle visszaélésekkel, s azok ellenszereivel foglalkozik. Ezek közül a kommentárok rendszerint az elsőt részesítik a legtöbb figyelemben.” (128) A fő hangsúly Locke „borítékelmélete”, ez a könnyen félreérthető, csábító és igen elterjedt felfogás, amelyet Forrai részletesen elemez. Eközben azonban ő is azt teszi, amit a legtöbb kommentár: a könyv első részét elemzi szinte kizárólag. Így pedig kimarad a szavakkal való

visszaélések és azok ellenszereinek (és a negyedik könyv ehhez kapcsolódó részeinek) vizsgálata.⁷

Holott az érveléstechnikai szakirodalomban Locke jelentős szerző. Nemcsak az ad hominem érvek újszerű használata, hanem a nemtudásra apellálás (*argumentum ad ignorantiam*) köthető a nevéhez (Hamblin 1970, 159–60). Ennek a témának a szinte teljes hiánya azért is különös, mert történeti érzékenysége alapján Forrai látja ennek a résznek a jelentőségét Locke ismeretelméletében: „Tisztességes XVII. századi episztemológusként meg kell világítania, hogy miben áll az ideák elkülönítettsége ... ezért a szavakról szóló könyv – amely viszonylag egyedülálló a XVII. századi filozófiában – voltaképpen nagyon is bejáratott témát tárgyal, ti. hogy miként tehetünk szert elkülönített ideákra. Descartes megtehetette, hogy a nyelv tökéletlenségének, amellyel tisztában volt, ne szenteljen különösebb figyelmet... Locke azonban nem...” (132) Forrai azt is látja (és ebben egyetért Hackinggel), hogy a XVII. századi nyelvfilozófia szerepe az, hogy eltakarítsa a gondolkodás útjába álló zavaró tényezőket (132, lj. 3). De ha „a nyelv aktív, kihat a gondolkodásra” (141), s ráadásul Locke ismeretelméletében fontos szempont a szavak mások ideáival illetve a dolgokkal való kettős megegyezése, akkor az ezzel kapcsolatos gondolatai miért nem kerülnek részletes elemzésre? Hiszen szavaink gyakran nem igazodnak a dolgok természetéhez, gyakran pedig nem értjük meg egymást (148) és ezek az *alapotően episztemológiai* okok indokolják, hogy „Locke egy teljes könyvet [szentel] a szavaknak: meg akarja vizsgálni, hogy a nyelv milyen eredendő tökéletlenségei és a nyelvhasználók milyen visszaélései akadályozhatják meg e *kettős megegyezést*, s hogy e tökéletlenségek és visszaélések miként orvosolhatók. Ez a program erősen különbözik a Fregével kezdődő analitikus nyelvfilozófiáétól.” (136)

Forrai nagyon helyesen veszi észre, hogy „Locke nem olyan módon foglalkozik a nyelvvel, mint a mai nyelvfilozófusok többsége. Napjainkban – a huszadik század második felétől kezdve – a nyelv filozófiai

⁷ Ez utóbbit a szakirodalom Locke-tól eredezteti (161. o.), bár Locke nem tekintette egyértelműen érvelési hibának, de már felhívta a figyelmet a vele való visszaélés lehetőségére (Walton 1999). Az arisztotelészi és Locke-féle *ad hominem* (lásd *Esszé* IV, §19) különbségét részletesen elemzi pl. Walton (1998).

vizsgálata nincs alárendelve semmilyen ismeretelméleti célnak. ... Locke teljesen mást csinál ... egy tökéletesen nyilvánvaló elmélet felhasználásával vizsgálja a szavak okozta ismeretelméleti problémákat. Amit művel, az egyfajta nyelvi terápia, bár nem a wittgensteini értelemben. Diagnosztizálni kell a nyelvi betegségeket, és ki kell dolgozni orvoslásuk módját.” (49)

Ennek ellenére, míg a locke-i céloktól „erősen különböző” modern nyelvfilozófiával, a Putnam – Kripke szemantikával részletesen foglalkozik, kimarad annak az elemzése, ami a korra jellemző és hitem szerint alapvető a XVII. századi episztemológia helyes értékeléséhez. Locke ugyanis egyáltalán nem áll egyedül a XVII. században felfogásával. Arnauld és Nicole 1662-ben névtelenül kiadott munkája nemcsak a logikával, hanem a *gondolkodás művészetével* is foglalkozott (Arnauld 1965). Itt 27 fajta szofizmus (mai kifejezéssel kb. érvelési hibát) sorolnak fel (II. könyv, 19–20. rész). A szofizmusok felosztása a szerint történik, hogy azok a nem megfelelő okoskodáshoz kapcsolódnak, vagy a mindennapokban és nyilvánosság előtt használt hibás érvelések. Vagyis a Port Royale „logikusai” számára is fontos a helyes következtetéseket megakadályozó érvelési minták tipologizálása. Hozzájuk köthető az *ad baculum* hiba, amely egy álláspont el-nem-fogadását magasabb társadalmi státus felől várható retorziókkal kapcsolja. Huszonnyolc évvel később ehhez hasonló érvelési mintaként jelenik meg Locke-nál az *ad verecundiam* (verecundus – szerény – IV. könyv, 17. fej.), amely szerint nem lenne illő adott tekintély véleményét nem elfogadni – itt azonban a tekintély nem feltétlenül a társadalmi rangból, hanem a tanultságból is származhat (Woods 1998).

De a részletek elemzése Forrainál elmarad. Nem gondolom, hogy a modern nyelvelmélettel, vagy egyéb, a XVII. századtól idegen filozófiai vállalkozások helyett kellene ennek a marginalizált területnek nagyobb szerephez jutni a kötetben. Ezek a némileg anakronisztikus részletek precízen megírt és helyükön kezelt segédeszközök, amelyek segítik a mai filozófiában valamennyire járatos olvasót eljutni az elemzett szerző szövegéhez és problémáihoz. Fontos mankók és az álláspont-rekonstrukciók sokszor az izgalmas krimikhez hasonlóan időnként meglepő eredményeket szolgáltatnak – mint amikor 5 oldalnyi elemzés után Forrai kijelenti: „Tehát arra jutottunk, hogy a Locke megfogalmazásai közötti ellentmondás nem oldható fel egyik irányban sem.” (202)

Igazából a tiszta, pontos érvelésrekonstrukciók jelenléte az egyik legnagyobb vonzereje a könyvnek – és méltó kezdő köteté teszük a L'Harmattan kiadó *Argumentum*-sorozatában.

Azonban pont az analitikus filozófia egyik legjellemzőbb tevékenységéről való reflexió hiányzik – a kötet érvelésekkel van tele, de nem elemzi kellő mélységben annak a szerzőnek érvelésekről vallott nézeteit, aki maga is tudatosan használta az argumentációt és reflektált az érvelések szerepére. És ez bocsánatos bűn lenne egy „átlagos” filozófustól, de Forrai maga is oktat érveléelméletet, így ha valaki, ő képes lenne Locke nyelvfilozófiájának egyoldalú filozófiatörténeti recepcióját nemcsak felismerni, hanem legalább részben orvosolni is. Lehet, hogy Forrainak igaza van, és az olyan jellegű tanácsok, mint hogy az *ad hominem* argumentumokkal csak azt mutathatjuk meg, hogy a másik téved, azt nem, hogy nekünk van igazunk „meglehetősen banálisak” (246), de akkor is ezek (ma is) gondolkodásunk és meggyőzésünk talán legfontosabb eszközei. A banális reflexiónál jobb lenne a reflexió hiánya?

Forrai találónan jegyzi meg: „A sors iróniája, hogy a kora újkori gondolkodók által megvetett arisztotelészi szillogisztika eredetileg egy olyanféle szabad és kritikus diskurzust volt hivatott szolgálni, amelyet ők maguk is propagáltak.” (212, lj. 2) Hasonlóan ironikusnak tartható, hogy a késő újkor modern analitikus filozófusai által lenézett érvelélmélet eredetileg egy olyan szabad és kritikai diskurzust hivatott segíteni, amelyet ők maguk is propagálnak, és amely – legalábbis egyes hazai képviselők szerint – „az egyetlen olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk” (Eszes és Tózsér 2005, 69).

Alaposan megváltozott a világ...

Locke ismeretelméletéről és metafizikájáról Forrai alig leplezetten *analitikus filozófusként* írt könyvet. Forrai Chomskyt idéz az innátizmus kapcsán és Locke Malebranche kritikájáról megjegyzi: „...úgy bánik vele, mint Carnap Heideggerrel” (105). A jelek sorolhatók, ahistorikus példaként szóba kerül a kötetben szándékos határjelrongálás, a

kentaurok KRESZ szabályai (38) Miskolc, vagy az afrikai AIDS járvány. A kötet tizedik, utolsó fejezete pedig az elmével foglalkozik, és az 1. és 2. kiadás különbségeinek részletes elemzése után – amely különbségei nem kis részben Molyneux hatását mutatják – a fejezet szinte jelzésértékűen a „Test és lélek” problémájával zárja a külön összefoglalást nem tartalmazó könyvet – miközben Locke e kérdésben agnosztikus volt (294). Ez egyáltalán nem bűnlajstrom, hiszen ezek az összehasonlítások sokszor fontosak és megértetik a múltat a mából. Locke empirizmusa kapcsán például Forrai megemlíti a kriptó-materializmus vádját, hiszen ideáink a tapasztalatból származnak és amit a tapasztalatból nyerünk, az testi. Az ehhez kapcsolódó frappáns lábjegyzet fontos kiszólás és nagyon sokat segíti a mai problémákat ismerő olvasót abban, hogy a XVII. századi filozófia különbözőségét felismerje: „Alaposan megváltozott a világ. Napjainkban a tapasztalati ideák – mai kifejezéssel, a qualia – képezik a dualizmus utolsó mentsvárát.” (72, lj. 10)

Forrai műfajában kiváló könyve általában sikerrel kerüli el az analitikus szemszögből írt történetek gyakori hibáit: a múlt gondolkodóinak lesajnálását, a whig filozófiatörténet-írást, az egyszerűsítő beleolvasásokat és a torzító átértelmezéseket. Forrai nem csak a történetietlen olvasatokat kerüli, hanem kötetében rendre a történetileg árnyalt válaszokat adó kommentátorokkal ért egyet. Ennek ellenére találni különös szöveg helyeket a könyvben, és a szükségszerű igazságok kapcsán bizonyos elköteleződései elég nyilvánvalóan megjelennek: „Mármost Leibniz azt állítja, hogy a szükségszerű igazságok nem lehetnek passzív diszpozíciók. És nyilvánvaló, hogy igaza van. Az olyan igazságok, amelyeket a szükségszerű igazságok közé sorol, nem mutatnak semmi hajlandóságot arra, hogy a környezet függvényében változzanak. Ha a szükségszerű igazságokat befolyásolná a környezet, más-más körülmények között élő emberek más-más szükségszerű igazságokra jutnának ... De ilyesmire nincs példa. Van, aki nem ismer fel bizonyos matematikai igazságokat, de olyan nincs, aki más matematikai igazságokat ismer fel.” (69)

Az egyik probléma ezzel az idézettel az, hogy nem látom relevánsnak a könyv témájával kapcsolatban. Egy másik kérdés, hogy mi a státusa az idézet utolsó kijelentésének? Nem tűnik „szükségszerű igazságnak”, ugyanakkor, ha pl. empirikusan igazolható, vagy cáfolható kijelentésként tekintünk rá, akkor be kell látnunk, hogy igazsága vagy

hamissága alapvetően függ elköteleződéseinktől. Vagyis, ha igaznak tartjuk, akkor nem találunk rá cáfoló instanciát, ha viszont nem fogadjuk el, akkor számos esetet látunk, ahol pl. matematikusok máshogyan vélekedtek matematikai állítások igazságáról. A fenti állítás mellett, amennyiben az empirikusan eldönthető állítás, csak körkörösen tudunk érvelni.

Úgy tűnik tehát, hogy a könyv elején vállalt és a recenzió elején idézett, az értelmezést az értékelés elé helyező szemlélet néhány ponton sérül. Számomra nem nyilvánvaló, hogy ez egy konzekvens, alapvetően a jóindulat elvét szem előtt tartó rekonstrukciós munka egy kisebb következetlensége, vagy a könyvben gyakran érezhető, történetileg érzékeny, a kontextust, a kor kontingenciáit egy nézetrendszer feltárásában fontosnak (akár konstitutívna) tartó szemlélet és egy alapvetően atemporális igazságfogalommal operáló, a környezetet az igazságokkal kapcsolatban irrelevánsnak tartó szemlélet keveredése. E két utóbbi szemlélet nem inkonzisztens, de ritkán jelenik meg együtt egy történeti munkában. Hiszen vagy azt gondoljuk, hogy mi vagyunk kérlelhetetlenek, vagy azt, hogy a logika. Forrai pozíciója mi ebben a kérdésben? Vagy van harmadik lehetőség?

Irodalom

- Arnauld, Antoine 1965: *La Logique; ou, l' Art de penser : contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Paris: Presses universitaires de France.
- Boyle, Robert 1964 [1664]: *Experiments and considerations touching colours: first occasionally written, among some other essays, to a friend, and now suffer'd to come abroad as the beginning of an experimental history of colours, Sources of science*; 2. New York: Johnson Reprint.
- Brandt Bolton, Martha 1994: „The Real Molyneux Question and the Basis of Locke's Answer”. In *Locke's Philosophy. Content and Context*, szerk. Rogers, G. A. J. Oxford: Clarendon Press. 75—99. o.

- Carus, Titus Lucretius 1997: *A természetről – De rerum natura*. Budapest: Kossuth.
- Charleton, Walter 1654 (1966): *Physiologia Epicuro – Gassendo – Charltoniana; or, A fabrick of science natural, upon the hypothesis of atoms founded by Epicurus*. London (reprinted New York).
- Dear, Peter 1995: *Discipline & experience: the mathematical way in the scientific revolution, Science and its conceptual foundations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Downing, Lisa 1998: „The status of mechanism in Locke's *Essay*”. *The Philosophical Review* 107:381–414.
- Eszes Boldizsár és Tózsér János 2005: „Mi az analitikus filozófia”. *Kellék* 27–28 (45–81).
- Fazekas Péter és Zemplén Gábor Á. 2005: „Molyneux kérdései – a reprezentáció filozófiai problémájától az intermodális transzferig”. *Magyar Pszichológiai Szemle* LX (4): 527–552.
- Forrai Gábor 2002: „Locke, a mechanika és Isten”. In *Tudomány és történet*, szerk. Forrai G. és Margitay T. Budapest: Typotex. 282–305. o.
- Hamblin, Charles L. 1970: *Fallacies*. London: Methuen.
- Laki János 2006: *A tudomány természete. Thomas Kuhn és a tudományfilozófia történeti fordulata*. Budapest: Gondolat.
- Molyneux, William 1692: *Dioptrica nova a treatise of dioptricks in two parts: wherein the various effects and appearances of spherick glasses, both convex and concave, single and combined, in telescopes and microscopes, together with their usefulness in many cerns of humane life, are explained*. London: Printed for Benj. Tooke.
- Schmal Dániel 2006: *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest: L'Harmattan.
- Stein, Howard 1990: „On Locke, »the Great Huygenius, and the Incomparable Mr. Newton«”. In *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*, szerk. Hughes, R. I. G., Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Turnbull, H. W., szerk. 1959: *The correspondence of Isaac Newton I. 1661–1675*. Cambridge: Cambridge University Press.
- – – szerk. 1960: *The correspondence of Isaac Newton II. 1676–1687*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, Douglas 1998: *Ad Hominem Arguments*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

- — — 1999: „The Appeal to Ignorance, or Argumentum Ad Ignorantiam”. *Argumentation* 13:367—377.
- Woods, John 1998: „Argumentum ad baculum”. *Argumentation* 12:493—504.



VÁLASZ RECENZENSEIMNEK*

FORRAI GÁBOR

Bárány Tibor imponálóan világosan magyarázza el a 6.3. alfejezet egyik fő téziséét, ti. hogy a valóságos lényeg fajtákhöz rendelése nem mond ellent Locke nominalizmusának. Pontosan látja a tézis státusát, és hogy miért kell egyáltalán ezzel a kérdéssel foglalkoznom. Abban is igaza van, hogy a szubsztrátumról adott elemzésem miként illeszkedik ehhez a történethez.

Csupán egyetlen megállapításomat vitatja: azt, hogy Locke-nál a fajták határait az emberi elme jelöli ki. A megállapítás alapjául szolgáló értelmezést elfogadja, de úgy véli, hogy a megállapítás az értelmezés alapján tarthatatlan. Azt állítom ugyanis, hogy Locke a dolgok közötti hasonlóságokat objektívnek tekinti, márpedig, ha a hasonlóságok objektívek, akkor – mondja Bárány – a fajták is azok. Nos, a nézetkülönbség szerintem inkább verbális, semmint valódi. Hogy megfogalmazásom helyes-e vagy helytelen, azon múlik, hogy a „fajták határai” kifejezésben mire helyezzük a hangsúlyt: a 'határ'-ra vagy a 'fajták'-ra. Az előbbi esetben a határ holléte valóban független az értelemtől: osztályozáskor az objektíve meglévő hasonlóságokat kell követnünk. (Ezen mindjárt finomítok.) Bárány erre gondol. Az utóbbi esetben viszont szem előtt kell tartanunk, hogy a fajták nem természeti létezők, mert a világban csak egyedek és hasonlóságok vannak. Ha pedig a fajták nem természeti létezők, akkor határaik sem azok. Vagyis Bárány úgy értelmezi megállapításom, mint ami – félrevezetően – a határ objektivitását tagadja, én pedig úgy, mint ami az univerzálék objektív létezését tagadja.

* Jelen írás elkészítését az OTKA támogatta (T046757).

Mindazonáltal úgy gondolom, hogy a vitatott megfogalmazás szerencsésebb annál, mintha azt mondanánk, hogy Locke-nál a fajták vagy határai objektívek. A fajták határainak megvonását Locke szerint ugyan objektív hasonlóságok vezérlik, de az objektív hasonlóságok gyakran nem határozzák meg *egyértelműen*, hogy hol a határ. Vannak ugyanis határesetek, amelyeknek besorolása önkényes. Locke kimondottan szereti ezeket emlegetni (III.3.7., III.6.12, 23, 26.)¹ – ez része a skolasztikusokkal szembeni polémiájának. Mármost, ha úgy fogalmazzunk, hogy Locke-nál a fajták határai eleve léteznek, akkor ez az ártatlan olvasónak azt sugallhatja, hogy semmi helye az önkényességnek, hogy az objektíve létező hasonlóságok *pontosan* kijelölik az általunk meghúzendó határokat.

Recenzenseim közül *Méder Zsombor* a legkritikusabb. Sajnos bírálata hemzseg a félreértésektől. Az alapos válaszhoz részletesen rekapitulálnom kellene, hogy mi mellett és hogyan érvelek, ezzel azonban messze túl mennék a terjedelmi korlátokon. Felmerült bennem, hogy kiválasztom valamelyik általa bírált tézist, részletesen megmutatom, hogy nem azt és/vagy nem olyan módon képviselem, ahogy Méder állítja, majd azzal zárom, hogy a többi ellenvetésre hasonló módon feltehetnék. Csakhogy ez azt a gyanút ébreszthetné az olvasóban, hogy ily módon jogos bírálatokat is a szőnyeg alá söprök. Ezért inkább igyekszem mindenre válaszolni, csak éppen a válaszokat meglehetősen rövidre fogom. (Ahol Méder számozza ellenvetéseit, ott az ellenvetéseire az általa megadott számokkal hivatkozom.)

Méder *elsőként* azt veti a szememre, hogy az elsődleges és másodlagos minőségek elemzésekor az elsődleges minőségek ideáit a több érzékből származó ideákkal azonosítom. Nem azonosítom. Csupán egy lábjegyzetben térek ki arra, hogy milyen jelentősége lehet annak, hogy a két lista „többé-kevésbé” egybeesik (158, 3. j.)²

¹ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid, Osiris, Budapest 2003. A műre a könyv, a fejezet és a bekezdés számával hivatkozom.

² A forrás megjelölését nem tartalmazó hivatkozások mind saját könyvemre vonatkoznak. *A jelek tana*, L'Harmattan, Budapest 2005.

Méder *másodjára* az általános szubsztanciáról adott elemzésemet bírálja. Amellett érvelek, hogy az általános szubsztancia, avagy szubsztrátum az a magyarázó elv, amely a dolog tulajdonságainak együttjárását magyarázza – ahol a dolog lehet individuum, fajta illetve test és szellem. Amit elutasítok az, hogy az általános szubsztancia valamiféle pusztá tulajdonsághordozó lenne.

(1) Méder számára nem világos, hogy a *materia prima* miért nem illeszkedik jól a korpuszkuális filozófiához. Ott rögtön el is mondom, miért nem (171). Méder nem olvassa el, amit írok, hanem megpróbálja kitalálni, hogy mit gondolok. Találgatásával az első gond az, hogy a korpuszkuális felfogás nem kívánja „magyarázni” az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetését. Ez része a korpuszkuális felfogásnak. A második: ha a korpuszkuarizmust eleve függetlennek tételezzük fel a szubsztancia és tulajdonságok viszonyától, akkor ezzel *per definitionem* eldöntöttük, hogy értelmezésem téves.

(2) Ugyanott hivatkozom arra a passzusra (III.10.15.), ahol Locke lesújtóan nyilatkozik a *materia primáról*. Ebből, és abból, hogy elutasítja az anyag-forma megkülönböztetést, elég egyértelmű, hogy a skolasztikus értelemben vett *materia primát* – azt a *materia primát*, amely előfeltételezi az anyag-forma distinkciót – nem fogadhatja el. És a pusztá tulajdonsághordozóként való értelmezés ellen *éppen* az szól, hogy az nem más, mint a *materia prima*, kiemelve az anyag-forma metafizikából.

(3) A Méder által idézett passzus³ releváns, és valóban értelmezésem ellen szól – *ha* kiragadjuk a kontextusból. Az adott helyen Locke arra a vádra felel, hogy „úgyszólván kiküszöböli a szubsztanciát a világ racionális feléből”.³ Szó sincs róla, mondja. Idéz négy passzust az *Értekezésből* ennek tanúbizonyosságául – kettőben az szerepel, hogy a szubsztancia tulajdonságegyütteseket hordoz (II.23.4, 6.), a másik kettő nem foglal állást –, majd így folytatja: „Amíg csak van a világban olyasmi, mint lélek vagy test, semmit nem tettem, hogy kiküszöböljem a szubsztanciát a világ racionális feléből.” Ezt követi az, amit Méder

³ A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester, in: *The Works of John Locke*, London, 1812, IV. 7.

idéz, majd – kettős pont után – ez következik: „és ezzel a fejezet telis-tele van; ezért kihívok mindenkit, aki azt gondolja, hogy úgyszólván vagy egy parányit is kiküszöböltem a szubsztanciát a világ racionális feléből”. Majd folytatódik a vád tagadása további idézetek segítségével. Tehát: (a) a hangsúly a szubsztancia létezésén van; (b) a Méder által idézett passzust Locke egy kalap alá veszi az értelmezésemet támogató passzusokkal; (c) Locke igen vehemensen utasítja el a vádat. Úgy gondolom, hogy itt Locke-nak egyszerűen megszaladt a tolla, s ezért az idézet nem bizonyítja, hogy „a szubsztrátum nem egy tulajdonságnyaláb együttlétét magyarázza, hanem azt, hogy egyáltalán vannak minőségek”.

(4) Itt valóban elkövetem azt a hibát, hogy összemosok két kérdést, s emiatt az érvelést megterhelem egy teljesen felesleges tévedéssel. A kérdés, amely engem érdekel, ez: Istennek, a véges szellemeknek és a testnek ugyanaz-e a szubsztanciája. Ha nem, ez érv az ellen, hogy a 'szubsztancián' pusztá tulajdonsághordozót kell értenünk. A kérdés, amelyet Locke felvet, nem ez, hanem az, hogy a 'szubsztancia' szót ugyanolyan értelemben alkalmazzuk-e a három dologra. Míközben Locke az utóbbi kérdésre válaszol – nem tudjuk, mondja –, az előbbi kérdéstről is mond valamit. Mégpedig azt, hogy badar tanítás, hogy a három dolog ugyanazon szubsztancia különböző módosulásai. Ha ez badarság, akkor a három dolognak nem ugyanaz a szubsztanciája, ami ellentmond pusztá tulajdonsághordozó interpretációnak, és összhangban van a saját értelmezésemmel. Ez az érv lényege. Méder szerint Locke igenis pusztá tulajdonsághordozót ért a szubsztancián, s ezt megteheti anélkül, hogy elkötelezné magát a „badar tanítás” mellett. Isten, a test, és a véges szellemek – mondja – nem ugyanazon szubsztancia módosulásai, mert a tulajdonságaikat hordozó *materia primák* numerikusan különböznek. Emiatt Locke érve hibás. Az első gond: Locke itt világossá teszi, hogyan kell érteni azt a badar tanítást, hogy Isten, test és a szellemek ugyanazon szubsztancia módosulatai: „vajon nem következik-e ebből, hogy Isten, a szellemek és a test, miután megegyeznek a szubsztancia egyetlen és közös természetében, semmi másban nem különböznek egymástól, csakis abban, hogy egyetlen szubsztancia különböző módosulatai; amint egy fa és egy kavics is ugyanazon értelemben lévén test, s meg is egyezvén a test közös természetében, csupán ugyanazon közös anyag pusztá módosulásában

különböznek; de ez már igen badar tanítás" (II.13.18.). Vagyis Locke nem azt nevezi badarságnak, hogy a három dolognak numerikusan azonos volna a szubsztanciája — bár ez is badarság —, hanem azt, hogy a dologban található szubsztancia természetében, tehát kvalitatíve megegyezik. A második: Méder azt állítja, hogy (a) a *materia prima* feltételezése nem vonja maga után a badar tanítást, ezért (b) Locke hibásan érvel amellett, hogy maga után vonja. Mármost, ha Locke valóban *materia primát* értene a szubsztancián, és Médernek igaza volna, akkor Locke egy hibás érv alapján nevezné a saját álláspontját badarságnak.

Sajnos az engem érdeklő kérdést — ugyanaz-e a szubsztancia — összemosisom a másik kérdéssel — ugyanazt jelöli-e a 'szubsztancia' szó —, ezért nemcsak azt állítom, hogy a három esetben három szubsztanciával van dolgunk, hanem azt is, hogy a 'szubsztancia' szó a három esetben mást jelöl. Ezt Locke valóban nem mondja, és nem is szabad mondania. A szubsztanciáról csak egyetlen ideánk van, s ezért a szónak sem lehet három különböző jelentése. Ez azonban nem ássa alá az érvet: abból, hogy 'szubsztancia' szónak nincs három különböző jelentése, nem következik, hogy a három dolognak ugyanaz a szubsztanciája. A szubsztanciáról való ideánk, a szó jelentése, olyan homályos, hogy abból a dolgok természetére nézve nem lehet következtetéseket levonni (lásd Locke tirádáját a bekezdés elején a szavak dolgoknak tekintéséről és a világos és elkülönített jelentés nélküli zörejekről).

Méder *harmadik* kifogása: helytelenül magyarázom, hogy miként tarthatja Locke a matematikát ismeretbővítőnek, azaz szintetikusnak. Azt állítom, hogy Locke egy olyan felfogás irányába „tapogatódzik” (219), amely Kantéra emlékeztet: a matematikát a vizualitás, a szemléleti jelleg teszi szintetikuská. Nem véletlenül írok „tapogatódzik”-at, nem véletlenül vezetem be a Méder által vázolt két komponensű képet azzal a kitételrel, hogy „ha Locke megjegyzéseit némiképp kiegészítjük” (218), s nem véletlenül használok ezeken az oldalakon további tentatív megfogalmazásokat. Itt ugyanis nem egy végiggondolt, tudatosan képviselt tanításról van szó, hanem egy kimunkálatlan elképzelésről, amelyet Locke soha nem fogalmazott meg abban a világos formában, ahogy én bemutatom.

(1) és (2) Méder szerint Locke „soha nem említi, hogy a matematikai ideák képjellege valami többletet adna a verbális-fogalmi összetevőhöz”.

Ha ezt úgy értjük, hogy a matematika szintetikusságát Locke soha nem magyarázza a matematikai ideák vizuális jellegével, akkor ez igaz. De ez csak annyit mutat, hogy ez nem tudatosan vállalt tanítás. De ha úgy értjük, hogy a matematikai ideák vizuális volta érdektelen, és a matematika tökéletesen boldogul a verbális-fogalmi síkon, vizualitás nélkül, akkor már nem igaz. Az inkriminált IV.4.9-ben, valamint az általam említett további passzusokban (IV.3.19, 30., esetleg IV.11.6.) arról van szó, hogy a matematika sikerének kulcsa az, hogy az ideák stabilak. Ezt a stabilitást az biztosítja, hogy – vizuálisak lévén – ábrákhoz köthetők, s ezért az ideák nem változnak meg észrevétlenül sem a bizonyítás során, sem amikor a matematikusok egymással vitatkoznak. Mármost IV.4.9-et és a többi passzust *ennek* a szerepnek az igazolására hozom fel (218, 2. bekezdés). Azt, hogy a vizualitás révén miként magyarázható a szintetikusság, a következő bekezdésben kezdem el fejtegetni. Méder tehát nemcsak azt véti el, hogy miféle elköteleződést tulajdonítok Locke-nak, hanem azt is, hogy az iménti passzusokkal mit kívánok alátámasztani.

(3) A bírált állítás mellett az előző szakaszban érvelek (212–4). Az, hogy Locke az euklideszi bizonyításokat tekinti a bizonyítás paradigmatis esetének, és az ilyen bizonyításokat vizuálisnak tekinti, nemcsak textuális bizonyítékokkal támasztható alá, hanem segít annak magyarázatában is, hogy Locke miért nem ismeri fel a logikai forma fontosságát. Méder nem vitatkozik ezekkel az érvekkel, és nem is utal rájuk.

(4) és (5) Engedtessek meg nekem, ez fájt. Annak körvonalazása után, hogyan tarthatja Locke a matematikát szintetikusnak, így folytatom: „Ugyanekkor ez a felfogás súlyos problémákkal terhes” (219), és elmagyarázom, miért. Médertől megkapom ellenérvként az általam felvetett problémákat. Ellenérvként ezek nyilván nem jönnek szóba. Kimunkálatlan elképzelést akkor is tulajdoníthatunk egy szerzőnek, ha az valójában nem integrálható a szerző gondolatrendszerébe: nem gondolta végig, s ezért nem vette észre a problémát. Méder feltételezi, hogy nem veszem észre, milyen viszonyban van e két probléma azzal a gondolattal, amelyet Locke-nak tulajdonítok. Rendben. Az viszont nincs rendben, hogy átsiklik egy explicit értelmező megjegyzésen, s hogy a (4) ellenvetésnél nem is utal arra, hogy ezt a problémát én magam fogalmazom meg.

Méder *harmadik* kifogása az, hogy nem válaszolom meg az erkölcs ismeretnövelő jellegének a kérdését, csak „elmozdítom” a problémát. Az erkölcs ismeretnövelő jellegének nem egy kérdése van, hanem kettő. Az első az, hogy miben áll az, hogy az erkölcsi kijelentések ismeretnövelők. Ezt a kérdést megválaszolom. Az olyan kijelentések, melyeknek alanya egy cselekedet típus leírása, állítmánya pedig egy erkölcsi minősítést kifejező predikátum, szintetikusak. A „mások tulajdonának engedély nélküli elvétele” idea komponensei között nem találjuk meg a bűn ideáját, ezért az a kijelentés, hogy az ily módon leírt cselekedet bűn, nem semmitmondó, hanem ismeretnövelő. Ezért is kell külön kitérnem az olyan kijelentésekre, amelyek értékelők ugyan, de semmitmondóak, pl. „Az árulás bűn” (229). A második kérdés az, hogy mi a forrása ennek többletnek, hogy mi jogosít fel arra, hogy az alanyról olyasmit állítsunk, ami nincs benne. Ezt a kérdést nem elmozdítom, hanem fel sem teszem. Itt egyetértek Méderrel abban, hogy Locke semmilyen fogódzót nem kínál. Csak a félreértések elkerülése végett: Locke-nak nem kell az etikával kapcsolatos kérdésre ugyanazt felelnie, mint a matematikával kapcsolatos kérdésre; ezért tőlem sem várható el, hogy a matematikával kapcsolatos válaszomat „továbbvezessem”.

Negyedik állításom, melyet Méder elutasít, az, hogy Locke egyes megjegyzései azt sugallják, hogy az észlelés valamiféle értelmezést foglal magában. Ez a megállapítás ama általánosabb tézist hivatott alátámasztani, hogy Locke szerint „[a]mi az érzékszervi észlelés során tudatunkba eljut, az nem egy sor egymástól *elkülönített* tulajdonság, nem valami kaleidoszkópszerű sokféleség, hanem valami strukturált, összefüggő, értelmes egész. Amit látunk, az nem fehér, piros, gömb és gurulás, hanem labda.” (231) Az ‘észlelés’ kifejezést tehát olyan módon használom, hogy azt észleljük, aminek tudatában vagyunk. A kérdés az, hogy aminek primer módon tudatába kerülünk, az egyszerű ideák egyvelege, vagy valami komplexum. Méder szerint a komplexumnak is tudatába kerülök, s ez valóban feldolgozást igényel, de a komplexumot nem *észlelem*. Az észlelésben nincs helye értelmezésnek, az később következik. Az észlelés Locke szerint a primer érzéki bemenetekről tudósít. Méder érve az, hogy az általam citált passzusok azt tanúsítják, hogy „mindig visszatérhetünk az elemzés egy olyan szintjére, ahol leválasztjuk az ítéletet az észlelésről — azaz, ha az elme önkéntelenül áttér az egyik ideáról a másikra, ez az áttérés mindig felfedhető és

visszafejthető". De ez nem ellenérv. Az, hogy utólag szétválaszthatjuk a primer benyomást és a ráarakódott értelmezést, éppen azt mutatja, hogy eredetileg nem primer benyomásokat észleltünk. Méder valószínűleg inkább arra gondol, hogy Locke szerint akkor járunk el kompetens megismerőként, ha kerüljük a spontán értelmezéseket, s arra trennőzzük magunkat, hogy primer benyomásokat különítsünk el, hogy aztán megfontoltan dönthessünk arról, hogy hogyan ítélünk. De miért gondolná ezt Locke, amikor az érzékszervi észlelést megbízhatónak tartja? (Lásd érzéki tudás tárgyalását, ill. az illúziók tárgyalásának feltűnő hiányát.)

Ötödikként Méder azt vitatja, hogy a tudás és a becslés között Lockenál minőségi különbség lenne. A 9. fejezet első bekezdésében csak rekapitulálok azt, ami mellett a 2. fejezetben érvelek (17–19). Nincs jobb ötletem: tömören összefoglalom az ott írottakat, és beleiktatom a Méder ellenvetéseire adott válaszom. Tudás és becslés „két tehetség” (IV.14.4.). A tudás esetében „észleljük” az ideák kapcsolatát, „belátással” [intuition] rendelkezünk (uo., IV.15.3.), a becslés esetében anélkül kapcsoljuk össze az ideákat a kijelentésben, hogy észlelnénk a kapcsolatot. Vagyis a látás-metaphora csak a tudásra vonatkozik. Az, hogy a becslés esetében a kijelentésben való hit alapja külsődleges, természetesen nem azt jelenti, hogy irreleváns. Azt jelenti, hogy maguk az ideák nem elégségesek annak eldöntéséhez, hogy össze kell-e kapcsolni őket egy kijelentésben. Az ideákon kívül egyéb dologra is szükség van: tapasztalatra vagy tanúbizonyyságra (IV.15.4.). Hiába van ideám Locke-ról és a tündöbajról, pusztán ezek alapján nem ítélem meg, hogy Locke tündöbajos volt-e. Az, hogy Locke mindkét esetben a kétlépcsős modellt használja – alkalmas helyzetbe hozom magam a kijelentés eldöntéséhez, aztán megállapítom, hogy igaz-e –, a megkülönböztetés szempontjából érdektelen. A tudás esetében az első lépés a megfelelő ideák megszerzését jelenti, a becslés esetében a tapasztalati bizonyítékok és tanúbizonyyságok beszerzését. Az, hogy Locke mindkét esetben beszél ideák összeköttetéséről, mint a Méder által idézett helyen, szintén nem jelent semmit: minden kijelentésben ideákat kötünk össze.

Hatodjára Méder azt kifogásolja, hogy egy helyen (182) azt írom, hogy az emlékezetünkből előhívott idea nem egyezhet meg azzal, amit aktuálisan észlelünk. Érvei részint félreértésen alapulnak, de idéz két ennek ellentmondó passzust is. Előbb a félreértésekről. Először is, itt

minőségi azonosságot értek, mivel az ideák – epizódok lévén – nem is lehetnek numerikusan azonosak. Ha tegnap a háromszögre gondoltam, és ma is a háromszögre gondolok, az két numerikusan különböző idea, melyek azonban lehet minőségileg azonosak, magyarán, ugyanolyanok. Másodsor: itt nem általában beszélek az ideákról. Azt állítom csupán, hogy az aktuális érzékszervi érzékelésből származó idea (pl. amikor éppen látom az asztalt) nem lehet azonos az emlékezet révén felidézett ideával. Az első miatt (5), a második miatt (1) és (3) esik el.

Marad (4). Locke valóban írja, hogy emlékezetünk változatlanul megőrzi az érzékelésből szerzett ideákat. Máshol viszont részletesen ecseteli, hogy ez lehetetlen: az emlékezeti idea különbözik az aktuális érzékelésből származótól (IV.11.5–6.). Miért követi el ezt az ellentmondást? Nos, azért, mert az előbbi helyen csupán megismétli azt a megoldást, amellyel a bizonyításra épülő tudás időtállóságát biztosítja. A gond az, hogy ez nem alkalmazható az érzéki tudás esetén. Az érzéki tudás tudás mivoltának igazolásakor Locke ugyanis éppen arra támaszkodik, hogy a kétféle idea között eltéveszthetetlen különbség van.

Méder nem érti, mit értek az ideák és a tudás epizodikusságán. Az epizodikusság nem kizárja a visszaemlékezést, hanem másként jellemzi azt. Ha az idea és a tudás diszpozíció, akkor a visszaemlékezés során ugyanazt a diszpozíciót aktiváljuk, amely eredetileg létrejött bennünk: eredeti és felidézett numerikusan azonos. Ha ellenben az ideák és a tudás epizódok, akkor amit felidézünk, csupán kvalitatíve egyezhet meg az eredetivel. Mármost Locke szerint az ideák és tudás maguk epizódok. Elménknek van diszpozíciója arra, hogy előidézze egy elmúlt epizód minőségi másolatát. Az a különbség, hogy az elmének diszpozíciója van valaminek a felidézésre, illetve hogy a felidézett dolog diszpozícióként van jelen az elmében, számunkra érdektelennek tűnhet, de nem az. Ezen múlik Locke érvelése az innatizmus diszpozicionális formái ellen.

Méder *hetedik* kifogása az, hogy Locke-ban a logikai pozitivisták előfutárát vélem felfedezni. Mivel érvelése jelentős részben arra támaszkodik, hogy szerinte mit gondolok, erről elég ennyit mondanom: dehogyis.

Szecsődy Kristóf nem fogalmaz meg kritikát velem szemben, megjegyzései mögött azonban felsejlik egy kép, melyet szerintem hiba volna Locke-nak tulajdonítani. Abból, amit ír, nem derül ki, hogy valóban elkötelezi-e magát e kép mellett, s ezért a kép bírálatát nem kell

okvetlenül magára vennie. Jómagam mindenesetre elutasítom ezt a képet. A megjegyzések, melyekre gondolok: a 3. lábjegyzet második fele; az I. szakasz második bekezdésének (3) pontja; „Locke a metafizikáért sem kimondottan lelkesedett”; a 6. lábjegyzet; az I. rész utolsó három mondata; a II. szakasz 3. részének első két mondata. Az ebből rekonstruálható képnek két eleme van. (1) Abban, hogy Locke elutasítja a szubsztancia természetéről illetve a test és lélek kapcsolatáról való spekulációt, egyfajta empirista indíttatású metafizikaellenesség nyilvánul meg, valami olyasmi, ami Hume-nál ölt határozott formát, és ami Kant nem empirista ismeretelméletében is felbukkan. Az ilyen spekuláció túlmegy megismerésünk tapasztalati forrásain, és ezért illegitim. (2) Ez a metafizikaellenesség nem következetes, mert ha az lenne, Locke az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésére sem lenne jogosult.

(1)-et azért tartom tévesnek, mert a metafizika nem locke-i kategória. Locke nem gondolja azt, hogy van a tudásigényeknek egy bizonyos halmaza, amely elég jól körülhatárolható – ahogy Hume-nál és Kantnál körülhatárolható –, amelyet ‘metafizikának’ nevez, vagy amelyet mi metafizikának nevezhetnénk. Locke valóban értelmetlennek nevez bizonyos állításokat, mert a bennük szereplő szavak nem jelölnek világos és elkülönített ideákat, vagy éppen semmilyen ideát nem jelölnek, de ezek nem azonosíthatók a metafizikai állításokkal. A megbélyegzett állítások nem képeznek homogén halmazt. Tárgyukat illetően éppúgy vannak köztük metafizikai, mint természetfilozófiai és etikai állítások. Értelmetlenségüknek sincs közös oka: van, amikor a megfelelő ideákra nem is tehetünk szert – Hume és Kant által inspirálva mi ezeket neveznénk metafizikaiaknak –, de van, amikor szert tehetnénk ilyenekre, más esetekben pedig egyszerűen gondatlan beszédről van szó. Az ilyen állítások megfogalmazói sem alkotnak jól körülhatárolható csoportot: Locke szereti ide sorolni a skolasztikusokat, de mások is beszélnek értelmetlenül.

A Szecsődy által említett II.23.21.-ben (6. lj) Locke egy konkrét skolasztikus megkülönböztetést – *in loco vs. ubi* – minősít „érthetetlen beszédmódnak”, melyet „korunkban egyre kevesebben hajlandók csodálni”. Semmi jelét nem látom annak, hogy ezt a beszédmódot specifikusan metafizikainak tartaná. Amit idejétmúltnak vél, az nem a metafizika, hanem a skolasztika. A metafizikával összefüggésben az

Értekezésben egyetlen pejoratív megjegyzés található – ott Locke a semmitmondó állításokról mondja azt, hogy „az ilyenfajtából végtelen sok ítéletet, okfejtést és következtetést olvashat az ember a metafizikai könyvekben, az iskolai teológiában s a természetfilozófia bizonyos ágában” (IV.8.9.) Amúgy a ‘metafizika’ kifejezés ezenkívül csak három alkalommal fordul elő, mindannyiszor a ‘metafizikai igazság’ terminus részeként (II.32.2-3., IV.5.11.)

Ha Locke-nál nem létezik a metafizikai állítások kategóriája, a szubsztanciával kapcsolatos spekulációkat sem vetheti el azon az alapon, hogy idetartoznának.

(2) Ha Locke-nál nincs metafizika mint kategória, azt sem állíthatjuk, hogy metafizikaellenessége következetlen vagy nem radikális. Az ilyen következetlenségre Szecsődy az elsődleges és másodlagos minőségek elkülönítését hozza fel példának. Ama tézisemhez, hogy Locke nem foglalhat állást a test-lélek kérdésben, lábjegyzetben a következő megjegyzést fűzi: „nem világos, hogy *e megfontolást* miért ne terjeszthetnénk ki, például a minőségek kétségtelenül ideáinkból kiinduló, de azokon következményeiben túlmenő felosztására, vagy az anyagi szubsztancia elsődleges minőségeit magyarázó korpuszkuális hipotézis elfogadására” (3. jegyzet, *saját kiemelés*). A test-lélek kérdés elutasítása mögött én nem látok olyan megfontolást, amely kiterjeszhető lenne az elsődleges-másodlagos megkülönböztetésre. A test-lélek kérdést Locke szerintem azért utasítja el, mert nincs elég világos ideánk sem a test, sem a lélek szubsztanciájáról. (Amúgy a szubsztanciát – szemben Szecsődyvel – nem „a minőségektől kategorikusan különböző »valami«”-ként értelmezem, de ez más lapra tartozik.) Szubsztancia-ideánk jóvátehetően homályos. Az elsődleges és másodlagos minőségekről, ezzel szemben, kiváló ideáink vannak.

Szerintem Locke a következőképpen jár el. Adott egy sor világos és elkülönített idea, továbbá egy rakás tapasztalati jelenség – a porfirnak piros színe a sötétben, a mandula íze összezúzaskor megváltozik, a hideg és meleg vízbe tett kéz stb. E tapasztalati tények ismeretében érvel Locke amellett, hogy a másodlagos minőségek ideáinak, szemben az elsődleges minőségeik ideáival, nincs sajátos, az elsődleges minőségek ideáit kiváltó minőségektől különböző oka. Itt nem történik semmilyen jogtalan átruccanás a transzcendensbe, legalábbis ha Locke fejével agyongondolunk. Világos fogalmi különbség van minőség és idea között

– a minőség ideája nem a minőség ideájának ideája. Van ideánk az okról. A megkülönböztetést felállítani annyi, mint megfogalmazni egy oksági hipotézist. Természetesen ez becslés, nem tudás. Magukból az elsődleges ill. másodlagos minőségek ideáiból nem következik, hogy a másodlagos minőségek ideáiért az elsődleges minőségek kombinációi felelősek. Ha elgondolom a pirosat, valamint az alakot, méretet, mozgást stb., nem látom be evidensen, hogy a pirost alaknak, mozgásnak stb. kell okoznia. Tapasztalati tények segítségével kell emellett érvelnem. (Szecsődy az elsődleges-másodlagos megkülönböztetést nem ilyen módon értelmezi, hiszen a II.8. fejezetet észleléseleméletnek tekinti.) Ha ez így van, akkor Locke eljárása nem kifogásolható.

Tózsér János rendkívül világosan mutatja be, hogy mit is értek azon, hogy Locke ideái intencionális tartalmak, és hogy ha igazam van, Locke álláspontja miért plauzibilisebb, mint a reprezentacionalista értelmezés esetén. Mivel nem bírál, kénytelen vagyok ezt magam megtenni helyette. Bár a könyvben leírt értelmezést most is helyesnek tartom, ma némileg másként fogalmaznám meg, és ezzel összefüggésben kicsit másként érvelnék. Ma az általam bírált álláspontot nem reprezentacionalizmusként, hanem érzetadat-elméletként azonosítanám, és különbséget tennék két aspektusa között.

Régebben az érzetadat-elmélet legfontosabb jellemzőjének azt tartották, hogy feltételezi, hogy az elme és az anyagi világ között mentális tárgyak közvetítenek. Az ilyen módon értelmezett érzetadat-elmélet ellen intézett kihívást az adverbializmus: azt állította, hogy amit az érzetadat-elmélet tárgynak vél, az csupán az észlelési aktus módja. Aztán fokozatosan kialakult az intencionális elmélet, amely más irányból támadta az érzetadat-elméletet. Az intencionális elmélet szintén reprezentacionalista abban az értelemben, hogy tagadja, hogy az elme közvetlenül kapcsolódna a valósághoz. A különbség a kettő között abban áll, mi is a státusza az észlelt minőségeknek, tehát mi a fehér státusa, ha valami fehérre látok. Az érzetadat-elmélet szerint az észlelt minőség a mentális tárgy tulajdonsága. Ha azt látom, hogy a hó fehér, akkor van egy érzetadatomban, amely maga is fehér. Az észlelt minőség afféle kvázi-fizikai tulajdonsága a mentális tárgynak. Az intencionális elmélet szerint a mentális reprezentáció fehérsége nem kvázi-fizikai, hanem intencionális avagy reprezentációs tulajdonság. A mentális reprezentáció nem fehér, csak valamit fehérnek mutat. Ennek megérté-

sében segít, ha, wittgensteiniánus módon, egy nem mentális példát hozok. Vegyünk egy impresszionista festményt, amelyen a hó fehérségét a festő azzal fejezi ki, hogy a vászon egy darabját világoskékre festi. A vászondarab maga világoskék, de fehéret mutat. Az érzetadat-elmélet szerint a mentális reprezentációnak olyan tulajdonsága az észlelt minőség, mint a vászonnak a világoskék szín, az intencionális elmélet szerint olyan, mint a fehér szín.

A könyvben bírált elmélet Locke ideáit tárgyaknak tekinti, az ideák tulajdonságait pedig kvázi-fizikai tulajdonságoknak. Ezért inkább érzetadat-elméletnek kellett volna neveznem. Másrészt, világos különbséget kellett volna tennem e két aspektus között. Ha így tettem volna, meggyőzőbben érvelhettem volna ellene, és saját álláspontom mellett. Miért?

Először is azt az érvet, hogy Locke az idea fogalmát indifferens módon alkalmazza észlelési és fogalmi reprezentációkra, sokkal erősebb módon tudtam volna megfogalmazni. Azt, hogy a fehér ideája maga fehér, még le lehet nyelni. De azt, hogy a sakkozó ideája maga sakkozó nem. Márpedig, ha Locke ideáit az érzetadatok mintájára elemezzük, akkor az utóbbi képtelenséget tulajdonítjuk Locke-nak. Amit én írok (103-4), sajnos nem olyan ütős, mint amit Tözsér ír.

Másodszor, szerves kapcsolatot teremthettem volna az ideák értelmezése és az absztrakt ideákról írottak között. Az absztrakt ideák kapcsán amellet érvelek, hogy Berkeley helytelenül értelmezi Locke-ot. A háromszög általános ideája, állítom, nem azáltal reprezentálja a legkülönbözőbb háromszögeket, hogy ő maga derékszögű is meg hegyesszögű is, hanem csupán jelentésénél fogva általános. Nem kvázi-fizikai tulajdonságainál fogva általános, hanem intencionális tartalmánál fogva. Ilyen módon az ideákkal kapcsolatos és absztrakt ideákkal kapcsolatos álláspontjaim kölcsönösen erősítették volna egymást.

Harmadszor világossá tehettem volna, hogy Locke azon megfogalmazásai, hogy az ideák tárgyak értelmezésem fontosabb részét nem fenyegetik. Az intencionális tartalmak is tárgyak, csak éppen tulajdonságaik reprezentációs tulajdonságok. E megfogalmazások csak értelmezésem „adverbialista” felét veszélyeztetik, ti. azt, hogy nincs ontológiai különbség az idea és elgondolásának aktusa között. Érvelésemnek ezt az „adverbialista” felét szorosabban összekapcsolhattam volna ama tézisémmel, hogy Locke ideái mentális epizódok. Az utóbbi tézis nem

alapozza meg az „adverbializmust” – az érzetadat-elmélet is lehet epizodista –, de az adverbializmus segít az epizodikus felfogás megalapozásában.

Tózsér *Az észlelés diszjunktív elmélete* című disszertációját 2005 tavaszán olvastam, amikor a könyv kéziratát már leadtam. Kár, hogy nem korábban.

Zemplén Gábornak nagyon hálás vagyok azért, mert arra kényszerített, hogy megpróbáljak jobban utána gondolni annak, hogy filozófiatörténészként mit is csinálok tulajdonképpen. Írása kapcsán nagyon sokat szeretnék elmondani, de csak keveset fogok. (Az olyan részletekre, mint a Boyle-ról és az érzéki tulajdonságokról tett megjegyzésem, illetve Leibniz kapcsán tett megállapításom, nem is térek ki.) Zemplénnek két fő kifogása van. (1) Nem írok bizonyos olyan dolgokról, amelyekről pedig kellene. (2) Bár általában sikerrel kerülöm el az analitikus filozófusokra jellemző anakronizmusokat, hébe-hóba azért engedek a racionális rekonstrukció kísértésének. Ezért nem nyilvánvaló számára, mi is vagyok én, megtévedt bárány – aki történetileg érzékeny, alkalmazza a jóindulat elvét, figyel a kontextusra és a kontingenciákra, de olykor enged a bűn csábításának –, avagy báránybőrbe bújt farkas, akiből olykor előtör értékelést az értelmezés elé helyező, ahistorikus igazságfogalommal operáló vad természete.

Hogy válaszoljak, szint kell vallanom arról, hogy mit is gondolok a filozófiatörténet-írás módszertanáról. Bár a két kifogás összefügg, igyekszem elválasztani őket. Kezdem (1)-gyel. Arra vonatkozóan, hogy mi szerepeljen egy filozófiatörténeti munkában, nincs egy abszolút, történeti kontingenciáktól mentes standard. Mindenről nem lehet írni. Az anyag kiválasztását mindig valamilyen szempontrendszer vezérli. Ez tartalmaz bizonyos felosztásokat: filozófia vs. tudomány, ismeretelmélet vs. politikai filozófia stb. Szintén tartalmaz bizonyos értékítéleteket, amelyek bizonyos témákat fontosnak jelölnek meg. Az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése fontos, a személyes azonosság kérdése fontos stb. Az ilyen szempontrendszereket nem úgy kell elgondolni, mintha egységesek és jól szervezettek lennének – elemeik lehetnek nagyon konkrétak és nagyon általánosak, kapcsolódhatnak egymáshoz, de függetlenek is lehetnek. Egy efféle szempontrendszer szabja meg, hogy a filozófiatörténész hogyan határolja le témáját, és a témán belül mit ítél tárgyalásra méltónak. Szempontrend-

szerét a filozófiatörténész részben a szakirodalomból örökli, részben maga találja ki a szövegek feldolgozása során. E szempontrendszert szeretném megkülönböztetni magától a szempontrendszeren alapuló filozófiatörténeti munkától. Jó szempontrendszerből is lehet gyatra filozófiatörténeti munkát írni. Rossz szempontrendszeren belül lehet ugyan jó meglátásokat tenni, de jó filozófiatörténetet nem lehet írni.

Egy szempontrendszer jóságának két aspektusa van: a termékenység és az adekvátság. Termékenységen azt értem, hogy a szempontrendszer lehetővé teszi-e *izgalmas* munkák megírását. Egy munka akkor *izgalmas*, ha olyasmint mond el, amit az ember szívesen tud. Ennek megítélése szubjektív. Abban, hogy mit ítélünk *izgalmasnak*, nyilván szerepet játszik szakmai képzettségünk, érdeklődésünk és heppjeink. Elég annyi, hogy igen különböző szempontrendszerek lehetnek egyformán termékenyek. Például J. L. Mackie és John Milton szempontrendszeréig csak különbözik, de mindkettőt termékenynek tartom. Adekvátságon azt értem, hogy a szempontrendszernek lehetővé kell tennie a tárgyalt tanítások értelmezését. Például, ha Locke-ot abból a szempontból olvassuk, hogy fundacionalista volt-e, vagy koherentista, netán a megbízhatóság-elméletet képviselte, akkor vagy semmit nem tudunk róla mondani, vagy butaságokat mondunk. Egy ilyen szempontrendszer inadekvát. Vagy hogy egy kevésbé vad példát mondjak: az a szempontrendszer, amellyel Berkeley olvassa az elsődleges-másodlagos megkülönböztetést, szintén inadekvát. Berkeley feltételezi, hogy a distinkciót pusztán az ideák jellegéből kiindulva kell megtenni, és ezért figyelmen kívül hagyja Locke korpuszkularista feltevéseit. Emiatt ignorálja Locke érvelésének jó részét. ((1) Itt ér össze (2)-vel.)

S most végre válaszolhatok (1)-re. Amikor Zemplén azt kifogásolja, hogy bizonyos dolgokról nem írok, akkor az két dolgot jelenthet: hogy megközelítem terméketlen vagy inadekvát. Írásából nem tűnik úgy, hogy megközelítem terméketlennek találja. De ha annak találná, sajnos nem tudom, hogyan felelhetnék. Kinek a pap, kinek a papné. Más a helyzet az inadekvátság vádjával. Ez azt jelenti, hogy szempontrendszerem értelmezhetetlenné teszi Locke bizonyos tanításait. Magyarán, bizonyos tanítások, melyeket tárgyalok, csak akkor lennének érthetők, ha másként határolnám le vizsgálódásaim körét. Ha mást is olvasnék, ha odafigyelnék valami másra is. Ez a vád olyasmu, hogy rosszul választom ki, hogy miről írok, s ezért, amit írok, nem áll meg önma-

gában. Önkényesen megfosztom magam a gondolati forrásoktól, amelyek birtokában valamilyen engem valóban foglalkoztató kérdést megérthetnénk. Egy ilyen vádat azonban alá kell támasztani. Meg kell mutatni, hogy olvasottságom és érdeklődésem korlátai miatt ténylegesen kudarcot vallok.

Van olyan pont, ahol Zemplén lépéseket tesz egy ilyen vád alátámasztására, jelesül, amikor felhívja a figyelmem Newton optikájára, ahol Newton, saját megítélése szerint, valódi, jóllehet nem matematikai bizonyításokat nyújt. Ha meg lehetne mutatni, hogy Locke valahogy úgy gondolkodott a természetfilozófiai bizonyításokról, ahogy Newton, akkor koncepcióm részben vagy teljesen megdőlné. Ebben az esetben az értelmezési hibáért szempontrendszerem a felelős: ha jobban odafigyeltem volna a korpuszkuváris filozófiára, nem fogtam volna mellé. Zemplén túl keveset ír ahhoz, hogy megalapozza ezt a vádat. Mindazonáltal lehet, hogy a vád jogos. Nem tudom. Ez egyike azon pontoknak, ahol bizonyos források elhanyagolásával kockázatot vállaltam. Az ilyen pontoknak nem mindig vagyok tudatában – ennek speciel tudatában voltam. Ezt írom: „A két passzus tanulsága nem egyértelmű. Mindazonáltal legvalószínűbbnek az látszik, hogy Locke Newton munkásságát voltaképpen alkalmazott matematikának tekintette.” (53)

A többi esetben, azonban – az intellektuális és érzékszervi észlelés viszonya, a Molyneux-probléma, a szavakkal való visszaélések elemzésének elhanyagolása, a *fallatiok* elemzésének elhanyagolása – nem tűnik úgy számomra, hogy szempontrendszerem inadekvát lenne. Ezek a kérdések érdekesek – én nem foglalkozom velük. De nem hiszem, hogy azért, mert nem foglalkozom velük, tévednék olyan dolgokat illetően, amelyekkel foglalkozom. Ha pedig ilyen tévedéseket nem követek el, akkor elhanyagolásuk nem fogyatékoság. Mint mondtam, mindenről nem lehet írni.

A válasz tehát röviden a következő. Azt, hogy bizonyos dolgokról nem írok, önmagában nem tartom jogos kifogásnak. Az ilyen vád akkor jogos, ha a kérdés figyelmen kívül hagyása tévedéshez, egyoldalú vagy ki nem elégítő értelmezéshez vezet. Ehhez még egy gondolatot okvetlenül hozzá kell fűznöm. Azt, hogy egy bizonyos tanítás vagy probléma értelmezéséhez mit kell ismerni, nem lehet előre pontosan tudni. Lehet, hogy valami, aminek relevanciája kezdetben nyilvánvalónak tűnik, semmilyen kulcsot nem ad, míg másvalami, amit

nyilvánvalóan irrelevánsnak gondolnánk, a gondos elemzés során relevánsnak bizonyul.

És most lássuk (2)-t. Zemplén nem fogalmaz olyan élesen, hogy az analitikus filozófusok eleve hajlamosak a történetitlen értelmezésre, s hogy én (többnyire) üdvözítő kivétel vagyok. De, mint az informális logika oktatója – és társszerzője az *Informális logika* digitális tananyagának⁴ – pontosan tudja, hogy nemcsak az számít, amit mondunk, hanem az is, hogy mondjuk. Ha egy hallgató azt mondja rólam, hogy józanul jöttem be az órára, akkor ugyan nem állít valótlanságot, mégis inszINUÁL. Zemplén hasonlóképpen inszINUÁL. Abban igaza van, hogy valamikor réges-régen az analitikus filozófusok valóban nem jeleskedtek a történeti értelmezésben – és Hegel jeleskedett? és Heidegger jeleskedett? –, de ha megnézzük az elmúlt két-három évtizedben analitikus szellemben írott filozófiatörténeteket, akkor azok vannak olyan jók, mint bármilyen más filozófiatörténet. Ezért a megtisztelő megkülönböztetést kénytelen vagyok elhárítani.

A bárányok és a farkasok kapcsán ismét bele kell bocsátkoznom abba, hogy mit is gondolok a filozófiatörténet-írásról. Én úgy gondolom, hogy itt nem annyira két különböző szemléletmódról van szó, hanem egy kontinuumról, amelynek végpontjai már nem tartoznak a filozófiatörténet-íráshoz. Az egyik végpont a tiszta történetírás, a másik végpont a tiszta filozófia. Locke kapcsán a tiszta történetírást leginkább a cambridge-i *texts-in-context* eszmetörténészek képviselik. Nemigen van álláspontjuk filozófiai kérdésekben, a filozófiai kérdések sem igazán érdeklik őket. Locke politikai filozófiájára nem úgy tekintenek, mint igaz és/vagy hamis nézetek összességére, hanem mint a társadalmi és politikai szféra értelmezésére tett kísérletre, amely elválaszthatatlan az eszmetörténeti és politikai kontextustól. A másik végponton találjuk például a személyes azonosság problémáját vizsgáló analitikus filozófusokat, akik az egyik népszerű álláspontot locke-i álláspontnak nevezik. Őket az igazság érdekli, nem Locke. Locke csupán egy bányá, mely az igazság ércét rejteti. A bányá maga érdektelen. Mit számít, hogy amit a feldolgozás után nyerünk, vajmi kevéssé hasonlít az érchez, amit a bányában találtunk? Még az sem számít, ha a feldolgozott érc ott

⁴ <http://www.uni-miskolc.hu/bolantro/informalis/index.html>

sem volt a bányában. Az arany arany – mindegy honnan származik. Mivel pedig a Locke nevű bányából már mindent felszínre hoztak, amit érdemes volt, a bányába nem érdemes visszatérni. Nem kell Locke-ot olvasni: helyette megteszik a Locke-inak nevezett álláspont kurrens megfogalmazásai.

E két végpont között van a filozófiatörténet-írás. Úgy gondolom, hogy itt nem választható el az értelmezés az értékeléstől. Értékelni csak valamilyen világosan azonosított tanítást lehet, ezért az értékelés előfeltételezi az értelmezést. De ez megfordítva is így van. Először is, az értelmezési problémák jó része onnan származik, hogy a szerző álláspontja gyanús. A szerző olyasmit mond, ami nem magától értetődő, esetleg hamisnak tűnik, nem illik az adott kontextusba, ellentmondani látszik más tanításainak stb. Akkor mire gondolt? Ha a filozófiatörténésznek nincsenek értékítéletei, sok dolga nem akad. Ismerjük ugye az olyan szemináriumi dolgozatokat, amikor a hallgató csak elismétli, amit a szerző mond – Locke azzal kezd ..., azzal folytatja ..., aztán áttér ..., majd megállapítja... És olyan hallgatók is írnak ilyen, akik nem lusták, és nem buták. Miért? Mert nem tudnak elég filozófiát ahhoz, hogy értékítéleteik legyenek, s ezért azonosítani tudjanak értelmezési problémákat.

Másodszor az értelmezési problémák megoldásához a kulcsot nagymértékben az értékítéletek adják meg. Az értelmezések alátámasztásának egyik módja éppen annak megmutatása, hogy az adott értelmezés fényében a szerző gyanús megállapításai immár nem gyanúsak. Azért hiszi ezt, mert úgy gondolja, hogy ... Ezt a kifejezést nem abban az értelemben használja, hogy ... hanem... Mármost a gyanú eloszlátása tipikus esetben értékelésen alapul. Olyan ítéleteken, hogy ebből helyes erre következtetni, hogy megbocsátható tévedés erre következtetni, hogy e két dolog összeegyeztetése megkövetelné, hogy, stb. Az értelmezői jóindulat annyit tesz, hogy megpróbáljuk olyan módon újraalkotni a szerző gondolatmenetét, hogy lehetőség szerint megfelelően értékítéleteinknek.⁵

⁵ A félreértések elkerülése végett, ez nem jelenti a következőket: az értékítéletek a filozófiatörténész saját filozófiai elkötelezettségein alapulnak; az értékítéletek mind speciálisan filozófiai tanításokhoz kötődnek; két értelmezés között mindig

Ebből pedig az következik, hogy az értelmezés racionális rekonstrukció. Nem csak a farkas bárány, a bárány is farkas. Amivel nem akarom azt mondani, hogy a megkülönböztetés értelmetlen. Kontinuumról van szó. Lehet az értelmezésre, és lehet az értékelésre helyezni a hangsúlyt – én inkább az értelmezésre helyezem. Ebből a szempontból inkább bárány vagyok. De mivel a bárány is farkas, ha alkalmanként az értékelő elemet állítom előtérbe, az nem megtévelyedés.

Egy másik szempontból viszont több bennem a farkas. A bárányok szívesebben hivatkoznak a kontextusra és a történeti kontingenciákra. Szívesebben élnek olyan magyarázatokkal, hogy akkoriban sokan ezt gondolták, akkoriban ezen ezt és ezt értették, hogy itt a szerző XY gondolatait veszi át, hogy itt a mára elfeledett YZ-től próbál elhatárolódni. Ezek a magyarázatok nem feltételeznek értékítéleteket. Az, hogy valaki egy adott vonatkozásban olyan, mint kortársai, nem értékítélet. Lehet, hogy jól teszi, hogy olyan, lehet, hogy rosszul. A farkasok ezzel szemben előnyben részesítik a racionális magyarázatokat. Ez a két dolog, amit a szerző elmond, akkor egyeztethető össze, ha feltételezzük, hogy...; A-ból a szerző csak akkor következtethet B-re, ha 'A'-n ezt és ezt érti, nem pedig azt. A kontextuális magyarázatokat kedvelő bárányoknak sokat kell olvasniuk a kortársakat. Jőmagam többet gondolkodtam azon, hogyan lehet a különböző szövegeket racionálisan összeilleszteni.

Melyik a jobb magyarázat? Erre nem adható általános válasz. Az explanandum és az explanans között mindkét esetben szakadék van. Hiába gondolták a kortársak így – a vizsgált szerző itt eltérhet tőlük. Hiába lenne ésszerű, ha ezt és ezt gondolná – lehet, hogy nem így gondolta. Mindkét típusba tartoznak jó és rossz magyarázatok. A rossz kontextuális magyarázat felszínes analógiák alapján olyan korabeli gondolatokat tulajdonít a szerzőnek, amelyek masszívan összeférhetetlenek a szerző tanításaival. A rossz racionális magyarázat pedig makronisztikus: olyasmit tulajdonít a szerzőnek, amit az adott korban sember nem gondolhatott.

az a jobb, amelyik a szerző álláspontját racionálisan elfogadhatóbbá teszi; a szerző minden nézetének van racionális alapja; nem létezik nyers, semmilyen módon meg nem magyarázható tévedés.

Ha nincs általános válasz, akkor nem tehetünk mást, mint a legjobb magyarázatot adjuk, amelyre képesek vagyunk – aztán ez vagy kontextuális, vagy racionális. Ezért azt, hogy különböző értelmezési problémák esetén más-más stratégiát választok, a legkevésbé sem érzem problematikusnak. Úgy gondolom, aki következetesen az egyik stratégia mellett dönt, az eleve lemond bizonyos értékes magyarázati források használatáról. Más kérdés, hogy jómagam csak korlátozottan élhetek kontextuális magyarázatokkal, mert a Locke forrásául szolgáló szerzők közül keveset olvastam – csak a legfontosabb szerzők legfontosabb műveit (rosszabb esetben azok részeit). Aminek persze megvan a kockázata: az én racionális értelmezésemet felülmúlhatja egy kontextuális értelmezés. (S itt (2) összeér (1)-gyel.)

Összefoglalva: értelmezés és értékelés nem zárja ki egymást, hanem egymásra van utalva. Kontextuális magyarázat és racionális magyarázat nem zárják ki egymást: olykor kiegészítik egymást, olykor konkurálnak. Az értelmező és értékelő attitűd váltogatása, illetve a magyarázó stratégiák váltogatása rendjénvaló. Miért legyen következetes bárány vagy farkas, ha a füvet és a húst is szeretem?

DOKUMENTUM

PARMENIDÉSZ TÖREDÉKEI

Előszó

Parmenidész fragmentumokban ránk maradt műve egyike a leghíresebb, leggyakrabban hivatkozott preszókratikus szövegeknek. E tanköltemény a bölcséleti argumentáció, a verses forma és a hitbéli kinyilatkoztatás szerves egysége. A szöveg – hasonlóan a többi preszókratikus íráshoz – töredékek formájában maradt ránk. E töredékek gyakori „használatá” ellenére – Sebestyén Károly évszázados (Steiger Kornél szerint „nagyon elavult”) fordítását kivéve – a teljes szövegnek nincs magyar hexameter-fordítása. A parmenidészi tanköltemény szervezőereje persze nem a költői képek sarjadása, hanem a diszkurzív, érvelő gondolkodás. Mégis úgy érzem, hogy a prózai fordítás csak csonka változatot eredményez, hiszen így elvész a parmenidészi szöveg lendülete.

Parmenidész persze nem költő. Hexameterei sematikusabbak és erőteljesebbek, mint a homéroszi vagy a hésziodoszi sorok. Parmenidész nem dalol, hanem érvel és bizonyít. Műve mégis megérdemli a verses fordítást, hiszen szóhasználata gyakran csak azért tűnik esetlennek, kevésbé „költőinek”, mert olyan felismeréseket próbál megfogalmazni, amelyek előzmény nélküliek voltak kora gondolkodásában.

Az itt olvasható szöveg egy szakdolgozat gerince, melyet a Debreceni Egyetem filozófia szakos levelező hallgatójaként készítettem, Simon Attila konzulensi irányítása alatt. A fordítási munka során szem előtt tartottam Bodnár M. István nemsokára megjelenő, jelenleg kéziratban lévő Parmenidész-fordítását, valamint Szabó Árpád és Steiger Kornél prózai fordításainak szövegét; Steiger Kornél számos,

a fordítás végső verziójához hozzáfűzött megjegyzését a szövegen érvényesítettem.

Végh Attila

A fordítás

1.

Kancák, melyek visznek, ameddig a vágyam elérhet,
vágattak sebesen, rátérve az isteni útra;
bölcsek járnak ezen, beutazva a mindenséget.¹
Erre haladtam, mert ide hoztak bölcsen a kancák
húzza kocsim, míg lányok voltak az útmutatóink.
Feltüzesülve a tengely sípolt, sirt a furatban
(örvénylő kerek hajtották mindkét végét),
akkor Héliosz égi leányai arra siettek
már odahagyva az éjszaka házát; értem jöttek
s fényre vezettek, hátrataszítva fejükről a fátylat.
Ott, kapukon túl Nappal s Éjszaka útjai nyílnak;
kétfelől őket, ölelve, szemöldök s kőküszöb őrzi.
Égre emelten szárnyas, éteri ajtók állnak,
kettős kulcsaik őre Diké, nagy fájdalomosztó.²
Akkor a lányok meggyőzték őt lány szavaikkal,
s rávették, hogy tolja a zárat félre előttünk.
Elfordultak az érces tengelyek akkor a lyukban:
végtelen űrt tártak fel az ásító kapuszárnyak;
tárt kapukon mentünk át, majd széles kocsiúton
hajtottunk a szekérrel, s kormányoztak a lányok.
Engem az istennő kegyesen fogadott, a kezébe
fogta a jobbom, s így szólt üdvözlő szava hozzám:
„Ó, ifjú, örökéletű hajtók hú útítársa,
s kancáké, kik vittek, amíg csak e házhoz elértél,
légy üdvöz! Nem balsorsod szánt erre az útra
(mely mindattól messze esik, mi az emberek útja),
nem, hanem isteni rend és törvény.³ meg kell tudnod

mindent, meg kell látnod mind ama jólkerekített,
gömb formájú igazság nyugvó szívét, mind az
emberi vélekedést, melyben nincsen bizonyosság.
Ám még így is tudnivaló mind, merthogy a látszat
elhihető jogosan, hisz mindent teljesen átjár.⁴

2.

Elmondom hát — halld intelmem, s tedd magadévá —,
mely elgondolt útja lehet bármely kutatásnak:
egyik a *létezik*, és hogy nem létezhet a nemlét,
ez Peithó ösvénye (Alétheiát követő út),
másik a *nincs* (s hogy szükségképpen volna a nemlét);
ám ez utóbbin, mondom, nem járhat kutató sem,
mert ami nincs, arról nem tudhatsz (hisz lehetetlen),
s szólni se bírsz.

3.

...elgondolni: ez épp ugyanaz, mint lenni.⁵

4.

Távoli dolgok eszednek mind legyenek közelében:
gondolatok nem vágthatják át azt, ami egység,⁶
sem szétszórván mindent részenként a világban,
sem pedig összetevőn.

5.

...én ugyanonnan
indulok el, s mindig ide érek vissza megintcsak.

6.

Kell, hogy a gondolat és a beszéd mind létbe merüljön,
mert lét van, s nincs nemlét: ezt kell megszívlelned,
hát legelőbb épp ettől az úttól tiltalak én el;
majd pedig attól, mit kiagyalnak balga halandók,
kétfajúek⁷: keblükben a gondolat ödöng, téved,
mert kormányosa⁸ zűrzavar; így sodródznak e kábult,
dönteni képtelen elmék, kik süketen s vakon élnek,
kiknek gondolatában lét s nemlét ugyanaz s más;
így járkálnak, s fordul, visszafelé halad útjuk.

7.

Nem lehet úgysem elérned: létezhesen a nemlét,⁹
ennek gondolatát tartsd távol az ily kutatástól,
semmi szokás (s benn' példák) kényszere erre ne lökjön,
visszhangos füleiddel, nyelvvel s vaksi szemekkel
semmire nem mégy; ésszel itéld meg a cáfolatot, mit
nyújtok néked.

8.

...már a beszéd csak
egy módon tud az útról szólni: hogy [az] van. Számos
jeggyl bír ez: nem született és el nem enyészik,
folytonos, egyenemű ő, nyugvó és teljes egész is,
nem volt s nem lesz: most van mindig, folytonos egység.
Megszületését nem tudnád sohasem kimutatni.
Mert honnan gyarapodnék? Megtiltom, hogy a semmit
gondolatoddal létre vajúdjad; téved a szó is,
firtatván lehetetlen tény: hogy a nincs köde szülte.
Létrejövőt kiragadni a semmiből: ekkora kényszer
nincs az időben. Vagy van egészen, vagy soha nem lesz.
Meggyőződünk nem lehet arról: kívül a léten

bármí előállhat, s ekképp léphet be a *van*-ba;
hisz lebilincselvén, múltást-születést nem ereszelve
tartja Diké rabláncon [a létet], fogva erősen.
Mert ami dönt, egyedül ez: van vagy nincs? Ez a döntés
hát, méghozzá sors erejével: gondolatokkal,
szóval nem járhatsz azon úton, mely a valótlan
útja; a másik azonban a lét, a valóság útja.
Már hogyan is szűnhetne a lét? És létre mi hozná?
Nincs, ha szülője a nemlét. Semmi, ha lenni akarhat.
Minden létrejövés holt, és nem látni a múltást.
Nem válhat szét, egy az egész, és így függ össze,
nem pedig itt inkább, s alig ott. Tele minden a léttel
színültig, mert ő mindent átjár, ami csak van.
Gúzsba kötözve a léthálóban mind, ami léti.
Hát nem mozdul a lét, nem lesz és el sem enyészik,
kezdeté-vége sehol sincsen, miután az igazság
létrejövését-múltást eltávolított közeléből.
Ő maga nyugszik hát, ugyanaz ugyanabban időzvéen,
s ott, a határai¹⁰ láncában jól őrzi Ananké.
Ernek okáért semmi, a létben félbehagyott nincs,
semmi hiány. Ha lehetne, hiányos volna a minden.
Gondolatunknak tárgya s árama: egy-azonosság.
Gondolatot, lásd, ekképp szóba se hozhat a nemlét.
Nincs más, mint ami van, mert egybekötötte a Moira,
nem több, csak név minden, mit kitalált a halandó,
abban bízva: igazság gyűlhet a mondott névben,
hogy születés, elmúlás, lét, nemlét a valóság,
és hogy létezik az, mi pedig káprázat: a mozgás.
Már miután mindenfelől őrzi határa a létet,
gömbölyű, teljes. Jól sikerült labdára hasonlít,
mert egyensúlyt tart a közép szét, minden irányban:
nem lehet errefelé inkább, és arra kevésbé.
Semmi olyan nincs, mely (nemlétéből fakadóan)
őt a hasonlóságban bárhol sérteni tudná.
Semmi levő nincs, melyben csak kevesebb lét volna,
semmi, amelyben több; ami van, mind tartja határát.
Ám most elhallgat hú gondolatom, az igazság

szói kihúynak. Ismerd meg most mind a halandók vélekedését, csalfa beszédem rendjét hallván. Mert két formát állapítottak meg, s nevet adtak mindkettőnek vélekedésből (melyek azonban nem külön elnevezendők – így eltértek az úttól), így lett ellentétes külső megjelenésük: egyiknek láng égi tüzét, mely lenge, szelíd, lágy, állandó lobogással mindenképp ugyanúgy ég; másiknak pedig azt, ami ettől teljesen eltér: éjjeli terhe sötét tömegének sűrű, nyomasztó. Elmondom hát, hogy mi a rendje a látszi világnak. Így úrrá nem lesznek rajtad vélekedések.

9.

Minthogy minden névnek, megnevezésnek fény és éji sötét az alapja, s már miután e nevekben ők mind megfelelők a tulajdon léterejüknek, mind, ami van, tele fénnel s rejtekezőn a sötéttel, s mind egyként van, mert egyikben sincs meg a nemlét.

10.

Természet- s csillagjegyeit majd látod az égnek: Napnak lángútját, vakítószép fáklyavonultát, érted majd a kerek szemű Holdnak körbecsavargó útját, látod a mindenséget megtartó ég ős-eredését, s látod pórázát, mit Ananké tart szorosan, nem eresztve a csillagok égi határát.

11.

...hogy történt, hogy a Föld, a Nap, éteri házuk, és a Tejút, meg az égi Olümposz, csillagok izzó

lángtömegével a létnek mind nekilendült.

12.

Szűkebb [égi övek] tele voltak egynemű tűzzel,
éjszakalet, ám lángvegyülékes réteg utána;
legközepükben a daimón, ő kormányoz mindent,
ő minden dolgoknak rettenetes születésén
s elkeverésén munkál, küldvén hímnek a nőtényt,
és nőtényhez a hímet.

13.

...isten létkben Erószt gondolta ki ő legelőször...

14.

...éjszaka járó, Föld körül ellobogó, idegen fény...

15.

...folyton körbetekinget, Nap sugarát lesi mindig...

16.

Szertemozog sok testrészes, mégis a test marad egység;
épp ugyanígy tesz az emberi gondolat, és ugyanígy él
az, ami bennünk gondolatot szül; széttagozódva
összesen és egyedenként. Legfőbb tagja a gondolt.

...jobbra fogannak az ifjak, balra fogannak a lányok...¹¹

Így lett minden, mondja a vélekedés, ez az éltük,
s felnövekedvén majd ugyanígy fejezik be futásuk,
szóba temetve,¹² az emberek által megnevezettek.

Jegyzetek

¹A Parmenidész-fordításokban e helyütt megszokott „város” kifejezés csak konjektúrán alapul. A szövegből nem derül ki, hogy min viszik keresztül a kancák a tudó férfit. A kozmikus asszociációs terű „mindenség” szerepeltetése talán kevésbé bántó, hiszen a metaforikus szekér amúgy is az égen halad.

²A Diké jelzőjeként itt szereplő polüpoinosz sokat fáradozót, sokat tűrőt éppúgy jelenthet, mint sok fájdalmat okozót. Szabó Árpád *sok-büntetést osztónak* fordítja, míg Steiger Kornél *sokat büntetőnek*. Diké, az igazságosság és az igazság-szolgáltatás istene a tragédiaköltők műveiben az Erinnüsözökkel együtt könyörtelen istennőként jelenik meg, aki a bűnösöket szörnyűmód lesújtja.

³Az itt szereplő Diké kifejezés megegyezik a kapukat őrző istennő nevével.

⁴„all’ empész kai tauta mathészeai, hósz ta dokounta khrén dokimósz einai dia; pantosz panta peronta.” Ez a mondat jelentős „szétfordításon” ment keresztül. Kirk-Ravennél így áll: „Ám emellett meg fogod tanulni azt is, miként kell a véleményeknek hihetőleg létezniük azáltal, hogy mindent minden áthat.” A lábjegyzetben pedig ez a kiegészítés áll: „Vagy: hihetőleg mindenem keresztül mindent áthatónak lenniük.” Steiger Kornél így magyaritja: „Ám azt is meg fogod tanulni, miként szükségszerű, hogy a minden által mindent átható jelenségek valóságosak legyenek.” (Steiger K.: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Áron Kiadó, Budapest 1998. 118.o.) Szabó Árpád fordításában: „De mégis meg fogod ismerni ezeket is, hogyan kellett a látszatnak, amely mindent áthat, mintha valószerű lenne, érvényesülnie.” (Parmenides: *Töredékek*. In: *Existentia*, Vol. V. Fasc. 1–4, 1995.)

⁵ „to; gar auto noein esztin te kai einai”: mert létezés és gondolkodás ugyanaz. Csakhogy sem a magyar ‘létezés’, sem a ‘gondolkodás’ nem szerepelhet hexameterben. A jó hangzás kedvéért fordíthatnánk így is: „...mert gondolat és lét egy-azonosság”. Én egy infinitivusos megoldást, az „elgondolni” alakot választottam. Kirk–Raven-Schofield egyébként ezt a töredéket csak láb-jegyzetben tárgyalják, mondván, hogy sem Proklosz, sem Szimpliosz nem idézi ezt a félmondatot. Továbbá, mondják a szerzők, nehéz belátni, hogy mit adhatna hozzá a megelőző (itt 2. számmal jelzett) töredék mondanivalójához.

⁶ Itt a létezők egységéről, összefüggéséről van szó. A gondolat nem szakítja el a létezőt a létezőtől, nem szünteti meg összefüggésüket. A ‘létező’ szóról azonban a fordításnak le kell mondania, mert az hexameterben nem áll meg.

⁷ Régebbi filozófiai tanulmányokban rendszeresen felmerült a Parmenidész–Hérakleitosz vita kérdése. Ezt a töredéket sokan úgy értelmezték, mint egy Hérakleitosz elleni vitairatot. Eszerint ő volna az a kétféjű, aki létezés és nemlétezés, tudás és vélekedés között tévelyeg. Karl Reinhardt *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* című, 1916-ban megjelent munkája óta többen vélik úgy, hogy erről szó sincs. A két preszókratikus harcáról Steiger azt mondja: mindez a hegeli konstrukció hagyománya, egyébiránt a doxográfia semmi konkrétumot nem tud Parmenidész és Hérakleitosz esetleges életrajzi és/vagy szellemi kapcsolatáról, töredékeik szembesítő jellegű összehasonlítását ezért megengedhetetlen lépésnek tartja. (Steiger, i. m. 11–13. o.) Ennek ellenére – ahogyan például az általam idézett Cherniss is – ma is sokan olvassák Hérakleitosz elleni kritikaként Parmenidész sorait.

⁸ Az itt szereplő ithünó ige a prooimionban előforduló ithüszre utal, vélhetően azért, hogy a kétféle út metsző különbségét kihangsúlyozza. Az ellentét nyilvánvaló: az égi lányok helyesen és biztosan kormányozzák a kocsit, míg a kétféjűek gondolkodásának kormányosa maga a tévelygés, a tanácstalanság.

⁹ Az eredeti szövegben a nemlét-participium többszámban van. A fordítás nem adja vissza ezt.

¹⁰ A határ (peirar) parmenidészi fogalma kissé homályos. Nem deríthető ki pontosan, vajon térbeli határoeltságot értsünk rajta, vagy sors-metaphorát. Kirk–Raven és Schofield azt mondja, egyszerűbb térbeli határnak érteni. Emellett szól az előtte álló pümaton (*szélső*), ám a fogalom olykor kifejezetten metaforikusnak tűnik. A legjobb, mondják a szerzők, ha a főnév mindkét értelmét szem előtt tartjuk, és az értelmezés során egymásba játszhatjuk.

¹¹ Parmenidész fordítói egyetértenek abban, hogy itt embriológiai kijelentéssel van dolgunk. Kirk a krotóni orvosi hagyomány jelenlétéről tesz említést. Szerinte itt arról van szó, hogy milyen nemzési pozíció milyen nemű utódot hoz létre. Az asztrológiai hagyomány szerint azonban, ha a nemzés idején a Hold férfias, azaz „jobb” jegyben (levegő- és tűz-jegyek) áll, akkor fiú lesz az utód, ha pedig nőies, vagyis „bal” jegyben (föld- és víz-jegyek), akkor lány. Lehet, hogy Parmenidész

is inkább erre gondolt, ám jómagam semmi nyomát nem találtam annak, hogy az asztrológiai magyarázat Parmenidész korában valóban közismert lett volna. Ezért szabadulnom kellett az egyébként oly csábító „...jobb [Hold-jegybe' fogannak] az ifjak, balban a lányok...” – fordítástól.

¹². A „szóba temetve” szintagma által megidézett temetői kép nem tartozik szervesen a jelképet, feliratot, címert jelölő episzémon jelentésaurájához. Ám a szóban a széma hangulattere jelen van, ráadásul a szémeion (=jel) nyelvtörténetileg is kapcsolatban áll a szémával (=sír, sírhalom), akár úgy, hogy a szémeion a sírhalmot jelölő követ, azaz magát a síremléket megnevező széma absztrakciója során általános 'jel' jelentést vett fel, akár úgy, hogy a szémeionból alakult ki a megjelölt terület, a sír megnevezése. A háttérjelentés költői játékba hozását tehát mindenképpen indokoltnak érzem.

CONTENTS

TAMÁS ULLMANN: Analytic and Continental Philosophy	227
TÍMEA VÁRŐRI: Parmenides. The Thought of the Goddess	253
GYÖRGY BALIKÓ: Parmenides. The Route of the Daemon	309
GÁBOR ZEMPLÉN: The Theory of Argumentation as Philosophy	325

ORIENTATION

GÁBOR FORRAI: John Locke. The Theory of Signs (Theses)	349
TIBOR BÁRÁNY: Reviews on G. Forrai's Theses	361
ZSOMBOR MÉDER: Reviews on G. Forrai's Theses	367
KRISTÓF SZECSÓDY: Reviews on G. Forrai's Theses	383
JÁNOS TÓZSÉR: Reviews on G. Forrai's Theses	391
GÁBOR ZEMPLÉN: Reviews on G. Forrai's Theses	401
GÁBOR FORRAI: Reply to the reviews	417

DOCUMENT

PARMENIDES: The Fragments. (Translation: Attila Végh)	437
---	-----

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Ullmann Tamás, Váróri Timea, Balikó György, Méder Zsombor, Tózsér János: ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4. •
Forrai Gábor: Miskolci Tudományegyetem, 3515 Miskolc, Egyetemváros
• *Bárány Tibor, Szecsődy Kristóf, Zemplén Gábor* Budapesti Műszaki
Egyetem, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 1—3. • *Végh Attila*: Debreceni
Tudományegyetem, 4031 Debrecen, Egyetem tér 1.

TÁJÉKOZÓDÁS

FORRAI GÁBOR: <i>A jelek tana</i> összefoglalása	349
BÁRÁNY TIBOR: Valóságos lényeg, névleges lényeg és a fajták	361
MÉDER ZSOMBOR Locke-ízű sűrítmény	367
SZECSŐDY KRISTÓF: Miért nem tekinthetjük Locke-ot legalább tulajdonság-dualistának?	383
TŐZSÉR JÁNOS: Miért érdemes a locke-i ideákat intencionális tartalmaknak tekinteni?	391
ZEMPLÉN GÁBOR: Arisztotelésztől Putnamig: honnan nézzük Locke-ot és mit lássunk belőle?	401
FORRAI GÁBOR: Válasz recenzenseimnek	417

DOKUMENTUM

PARMENIDÉSZ töredékei (Fordította: Végh Attila)	437
---	-----

E szám ára: 540,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.