

kellék

1997 Filozófiai folyóirat 8-9. szám

Tartalom

„...mi, platonikusok...”

Vasile Muscă 7	Törvény és nevelés	
Lovász Andrea A. Baumgarten 31	A mítosz A <i>Phaidrosz</i> egységes témája	15
Virgil Cîmoș	Platón „A Perzsa” versus Arisztotelész „A Görög”	39
Gregus Zoltán Szilágyi Júlia 55	Kép és logosz Platón, Picasso és az eszményi asztal	49
Gareth B. Matthews 57	Arisztotelész az életről	
Ilyés Szilárd	A lélek-definíció ontológiai megalapozottsága Arisztotelész filozófiájában	71
Szegő Katalin 95	A görög filozófia és a szentpáli levelek	
107	<i>Recenzió</i> (B.B. – G.Z.)	

Tanulmány

K.R. Popper 113	Indeterminizmus és emberi szabadság	
Nagy Attila	A lét értelmére vonatkozó kérdés ismételt felvetése	135
Demeter Szilárd	A filozófiában régecskébb meghonosodott mélabús hangnemről	149
Ungvári-Zrínyi Imre	Erdélyi magyar kartezianizmus a 17. században	157

Törvény és nevelés

VASILE MUSCĂ

Platón gondolkodásában az erény megvalósításának problémája egy igen lényeges kérdést vet fel: a törvény és az individuum közötti viszony kérdését. Ily módon néhány új elemmel egészül ki az a jelentés, mellyel az athéni gondolkodó a „jó állampolgár” gondolatát felruházta. A „jó állampolgár” az, aki az erényesség követelményeihez igazodván minden körülmények között feltétlenül aláveti magát a városállam törvényeinek. Ebben a tekintetben példaértékű Szókratész alakja, aki visszautasítja az athéniak igazságtalan ítélete előli menekülés lehetőségét, és inkább meghal, mintsem hogy ne tartaná tiszteletben a városállam törvényeit. Tettével Szókratész a kollektív Jót az egyéni fölé helyezi, úgy, hogy ez utóbbi a kollektív Jó függvényévé válik. A városállam legyőzhetetlensége éppen erkölcsi rendjében áll, s ekképpen az egyénnek kötelessége részt venni a kollektív Jó megvalósításában, mégpedig a törvények tisztelete révén, hiszen a törvények áthágása az, mely romlásba döntheti a városállamot. „A törvények megszemélyesítésének” is nevezett híres Kritón-részlet a szabadság, illetve a szabadságvesztés közötti döntés mérlegelésének pillanatában ragadja meg Szókratész alakját, aki – a mintapolgár, a „jó állampolgár” morális öntudatának megtestesítőjeként – a következőképpen teszi fel a kérdést: választani kell a menekülés és a törvények áthágása által elért hamis külső szabadság, valamint a törvények tiszteletben tartása és ekképpen a fogságban is elérhető belső szabadság között. „Mondd csak meg nekünk,

Szókratész – hangzik a törvények intő szava – miféle cselekedetet forgatsz a fejedben? Vajon mást szándékolsz-e evvel a cselekedettel, amit megkísérelsz, mint elpusztítani bennünket, a törvényeket és az egész várost – amennyiben ez rajtad áll? Vagy talán te úgy látod: lehetséges, hogy az a város álljon és ne forduljon csúnyán föl, amelyben a meghozott törvények határozatainak semmi erejük nincs, hanem azokat a magánemberek érvénytelenné teszik és elpusztítják?” (Kritón 50a–b).

Bármely város, állítja Platón, egy olyan közösséget jelent, amely az azt alkotó egyének törvények által szabályozott együttélésének eredménye. A demokrácia győzelme a törvények mindenre kiterjedő érvényességének, valamint a törvény előtti kettős, kötelezettség és jog szerinti egyenlőség megjelenéséhez vezetett. A demokratikus társadalomszervezésben az individuumok mint állampolgárok közötti egyenlőség nem egy elvont valami, hanem éppen a törvények általános érvényűsége révén megvalósított konkrétum. A demokrácia „azáltal, hogy szuverenitásának biztosítékaként feljogosít minden állampolgárt, hogy vádlóként a törvények segítségére siessen és legfőbb büntetéseket szabjon ki, a törvényeket a polgárháborúk és a népi szeszélyek fölé emelte.”¹ Innen származik aztán az a tagadhatatlan tekintély és elismerés, melynek Platón korában a törvények örvendtek. Rögtön meg kell itt jegyeznünk azonban, hogy Platón magatartása és a törvényekről alkotott eszméje – nem utolsósorban születésének és neveltetésének arisztokratikus közege miatt – egy sajátos vonás jegyét viseli magán, melyet az alábbiakban fogunk kiemelni.

Platón hajlik arra a nézetre, hogy egy közösség működésének milyensége a keretein belül érvényes törvények (jó vagy rossz) minősége által meghatározott. „A törvényt pedig, Hippiasz – kérdezi Szókratész –, károsnak vagy hasznosnak tartod-e a város számára?” Hippiasz válasza azonnali: „Hasznosság céljából alkotnak törvényt, azt hiszem; de ha rosszul alkották meg, olykor káros is lehet” (A nagyobbik Hippiasz 284d). Könnyen belátható, hogy Platón álláspontját befolyásolja a törvények egyetemes funkcionalitásának addig nem tapasztalt „sikere” is. Egy újabb analógiát megkockáztatva, azt mondhatjuk, hogy Szókratész szerint nem lehetséges a jó véghezvitele, ha azt megelőzően nem tudjuk, hogy mi is maga a Jó. Platón meggyőződése is, úgy tűnik, az, hogy a törvény betartásának elkerülhetetlen feltétele a törvény előzetes ismerete, továbbá, hogy a törvények ismeretéhez szükségszerű ezeknek írott formában, törvénykönyvekben való rögzí-

¹ Glotz, Gustave: *Cetatea greacă*, București, Ed. Meridiane, 1992, 163.

tése. Az arisztokráciára jellemző szóbeliségről a demokrácia győzelme által eredményezett írásbeliségre való áttérés történelmi pillanatában, de ugyanakkor az írásbeliség elterjedésének negatív következményeitől² való minden félelme ellenére Platón egy írott törvények által szabályozott társadalmi berendezkedés mellett teszi le a voksát. Az a megnövekedett stabilitás, melyet a törvények írásba foglalásának tér- és időbeli változatlanlansága eredményez, Platón számára újabb érv a törvények tökéletessége mellett. „Csakhogy nem hagyomány a lakedaimóniaknál, Szókratész, – jegyzi meg Hippiasz – hogy megváltoztassák törvényeiket, sem, hogy az ősi szokásoktól eltérően neveljék fiaikat” (A nagyobbik Hippiasz, 284b). A spártai példa pedig mintegy vezérelvként mindig Platón szeme előtt lebegett a tökéletes állam eszméjének kialakításában.

A társadalmi rend isteni eredetét elfogadva az arisztokrata Platón számára a törvények tisztelete (figyelembe véve, hogy mint az isteni akarat kifejeződései, a törvények is isteni eredetűek) nem csupán egy elkerülhetetlen, az arisztokrácia társadalmi magatartásának szabályozásába beilleszkedő kötelesség, hanem egyszersmind arisztokrácia és törvény – mint egyazon isteni princípium különböző megjelenési formáinak – egylényegűségébe vetett hit kifejeződése is.

Platón gondolkodásában ugyanakkor igen szerencsésen ötvöződnek az arisztokrata nevelés jegyei a demokratikus társadalmi valóság elemeivel, mely aztán oda vezet, hogy a politikus-filozófus, aki az „Állam”-nak, de a „Törvények”-nek a szerzője is, feltétlenül elfogadja a törvények tökéletességét, érinthetetlenségét, „szentségét”. Ezáltal jön aztán létre a platóni felfogás egyik jelentős vonatkozása, nevezetesen az egyén és törvények közötti ellentét mozzanata. Míg ugyanis az egyén tökéletlen, addig a törvények tökéletesek. Tökéletességükből kifolyólag utóbbiak egyszer s mindenkorra érvényesek, ami bármely, a törvények tökéletesítésére irányuló törekvést alapjaiban tesz értelmetlenné. A törvényeken kívül semmi sem tökéletes a társadalomban, hanem csak a törvényekhez való igazodás feltételével válhat azzá. Ez utóbbi körülmény elégségesnek látszik a törvény kiváltságos társadalmi szerepének, valamint feltétlen tiszteletének és elfogadásának magyarázatához. Mindezeknek megfelelően nyilvánvaló, hogy mivel a régi törvények kétségbevonhatatlanul jóknak bizonyultak, Platón számára szóba sem jöhet ezek megváltoztatásának, újraalkotásának kérdése. S ekképpen marad az egyén: ő

² H. Joly: *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, J. Vrin 1974, 111.

korántsem tökéletes, de könnyen alakítható „anyagból” van, ami annyit jelent, hogy kezdettől fogva tökéletesíthető természete van, s hogy ez a tökéletlenség végső soron az egyén állandó nevelésének, „alakításának” lehetőségét és szükségességét alapozza meg. Még ha bizonyos történelmi pillanatokban a társadalom működésében zavarok is lépnek fel – mely társadalmi rendet a platóni gondolkodás szellemében természetesen felvált majd az eszményi társadalom –, e zavarok miatt semmi esetre sem lehetnek a törvények felelősek. Tökéletességük felmenti őket minden vád alól, s nem szorulnak semmiféle változtatásra. Akit változtatni kell, az az egyén: mivel ő hordja magában az említett működési zavarok okait, a megoldás is benne keresendő. Ez a feloldás pedig nem más, mint egy olyan szellemben történő nevelés, mely összhangba hozza az egyén tetteinek indokait a közösségi Jóra irányuló egyetemes törvény imperatívuszaival.

Az egyén-törvény viszony effajta tételezése – ahol a törvény fennhatósága valósággal lesújtja az egyént – összhangban áll az antik világ emberének helyzetével, aki nem rendelkezvén világos történelmi tudattal, nem is tudta magát a társadalom valós, tevékeny alanyaként megragadni. A társadalmi élet egyszerű összetevőjeként az antik ember csupán a történelmi mozgások passzív tárgyaként fogta fel önmagát, olyan tárgyként, mely a kívülről jövő hatások jegyeit hordja magán. Platónnál ekképpen kizárólag a mindig állandó törvény az, mely a társadalmi élet folytonos változóságában, rendezetlenségében egy magasabb rendű értelem rendjét tudja megalapozni.

Mindezek alapján kitűnik, hogy a pedagógiai dimenzió nem csupán a platonizmus járulékos mozzanata, hanem explicit módon megfogalmazott lényegi eleme is. Az a korrump társadalmi-politikai realitás, mely Platón szerint Athén kortárs történelmének sajátja, kétféleképpen haladható meg. Az első változat a társadalom, az emberek együttélése, a jó vagy rossz morális magatartás szabályozását szolgáló törvények megváltoztatásában áll, ám ez, mint azt már láttuk, elsősorban a törvények tökéletessége miatt nem jöhet szóba Platón gondolkodásában. Marad hát a másik megoldás: a társadalom elemi összetevőjeként felfogott egyén nevelés általi megváltoztatása, mégpedig úgy, hogy ez a nevelés az eszményi Állam polgárát jelentő „új ember”, a „jó állampolgár” kialakításához vezessen. Az athéni társadalom jelenét és jövőjét fenyegető „kór” eltűnése, a társadalom gyökeres reformja Platón szerint kizárólag az új embertípus, az „új ember” eszméjéhez kapcsolódó strukturális változásokon keresztül valósítható meg.

Platón tehát feltétel nélkül elfogadja a nevelés alakító erejének tézisé, s ez a legjobban azzal bizonyítható, hogy mindenképpen elérhetőnek tartja a valós, reális embertől az eszményi emberhez való felemelkedést. Egy ilyenfajta pedagógiának a célja természetesen nem az egyének közötti különbségek eltörlésében, homogenizálásában áll, már csak azért sem, mert Platónnál minden nevelésre szoruló egyén egy vele nem azonos rangú nevelőt feltételez. A platóni nevelés nem feltétlenül jelenti az egyénnek az intellektuális hierarchia – mely egyben társadalmi is, s csúcán a filozófus helyezkedik el – legmagasabb fokán való megvalósulását, hiszen ha a nevelési folyamat nyomán mindenki filozófussá válna, akkor ez egy nem kívánt abszolút egyenlőséget eredményezne. A platóni nevelés célja ekképpen nem az, hogy mindenkinek nevelővé, filozófussá kell válnia. Annál is inkább, mivel a társadalmi hierarchia elve alapján – mely Platón szerint igen fontos a társadalom működésére nézve – egy filozófustársadalom létrehozása lehetetlen, hiszen a vezetők, azaz a filozófusok nemigen lenne kit vezessenek. Az egyének szellemi homogenizációja olyan veszély, mely súlyosan károsíthatja a társadalom egészét. A nevelést nem kell minden egyén esetében következetesen végigvinni, hanem csupán csak addig a pontig, amely az illető egyén áthághatatlan korlátait jelenti. A platóni pedagógia célja sokkal inkább az egyén eredeti természetét megragadni, s ezt a természetet társadalmi helyzetének ideáltípusához közelíteni. Nem arról van tehát szó, hogy az egyén külső alakító hatások révén túllép önnön korlátain, hanem arról, hogy e korlátokon belül valósítsa meg önmagát.

Mindezek ellenére a nevelés legfelső lépcsőfoka, s ekképpen tulajdonképpeni célja is a filozófus létrehozása – mégha Platón nem is igyekszik mindegyikünkől filozófust csinálni. Eszményi társadalmában azonban a görög gondolkodó nem csak filozófusokat akar látni, nem egy nevelés által megvalósuló egyenlőséget és egyformaságot akar létrehozni; mi több, egy olyan társadalom megalapozására törekszik, mely elfogadja az egyenlőtlenséget és különbözőséget. Felfogása a természetes társadalmi rend merev, majdhogynem fatalitásként felfogott betartását célozza, melyben minden egyénnek tudnia kell az általa betöltött, számára rendelt helyet és szerepet. Ekképpen aztán a filozófiai nevelés funkciója is világossá válik: a társadalom egészében elfoglalt eltéveszthetetlen helynek önmegismerés által történő világos felismerése és öntudata. Egyesek gondolkodnak és vezetnek, mások harcolnak és oltalmaznak, míg végül vannak olyanok, akik a társadalom mechanizmusát felügyelik.

A létező társadalmat az eszményi felé egyedül a törvény vezérelheti, s eképpen a filozófiai nevelés célja a törvények minden egyén általi feltétlen betartása. Távol minden egységesítő szándéktól, a filozófiai nevelés egy elkerülhetetlen diszkrimináció letéteményese: egyfelől hozzájárul az egyén társadalmi szerep-öntudatának kialakításához, másfelől azonban, éppen ennek az öntudatnak a létrehozásával, a társadalmi rend egyértelműségét szentesíti – minden egyenlőtlenségével és igazságtalanságával együtt.

Ezzel azonban Platón elitizmusa egy olyan emberi képességnek egyenlőtlen elosztásáról, valamint kiváltsággá való alakításáról tesz tanúbizonyságot, mely éppen az ember ember-mivoltának letéteményese, s ez a képesség nem más, mint éppen a gondolkodás. Gondolkodásra egyedül egy kisebbség, a filozófus hivatott és jogosult, ám a szélesebb néptömegből sohasem lehet filozófus. A tömeg csak küldöttei által gondolkodik, s ezáltal a mindenkire jellemző természeti képességet csupán egyesekre ruházza át. A demokrácia ellenfeleként Platón nem lehet az emberek abszolút egyenlőségének szószólója, hiszen ez teljességgel abszurdnak tűnik számára. Az állam jó működése megköveteli, hogy keretén belül ne jöjjön létre a teljes egyenlőség. Valakinek ugyanis vezetnie kell a többieket, s ez azt feltételezi, hogy ez a valaki valamivel több, magasabbrendűbb legyen a többieknél. Platónnál az egyetemes egyenlőséget éppen egy olyan képesség – a gondolkodás – teszi lehetetlenné, mely tulajdonképpen egyetemesen emberi. A megoldás így aztán nemhogy feloldaná, hanem sokkal összekuszáltabbá teszi a problémát. A figyelem középpontjába ugyanis most a filozófus kerül; ámde akkor ki és hogyan hozza létre ennek a kasztnak értékes és ritka tagjait, másszóval ki neveli a nevelőket? A kézenfekvő megoldás persze az lenne, hogy a filozófusok nevelik a filozófusokat, ez azonban regresszus ad infinitumhoz vezet, s mint ilyen, megkerüli az igazi válaszadást. A végtelenbe való visszavezetés e veszélyétől Platón egy olyan megoldással próbál megszabadulni, mely még homályosabbá és eképpen még elfogadhatatlanabbá teszi a kérdést: a filozófusok, mivel „kevesek”, „kiválasztottak” is. A filozófus így aztán félistenné, isten és ember közötti közvetítővé, kiválasztottá válik, akit az istenek ruháztak fel a gondolkodás képességével. Mint ilyen, természetesen nem igényli a nevelést, ő egy olyan kiválasztott, kinek kiváltságos helyzete csakis isteni ajándékként magyarázható. A helyes véleményalkotásból „minden ember részesül, az észben csak istenek, emberek közül csak vajmi ritka fajta” (Timaiosz 51e). Úgy tűnik tehát, hogy Platón gondolkodásának végkövet-

keztetése a filozófus-ember lelkes apológiája, melynek jelentőségét E. Rhode igen szépen és találóan a következőképpen fogalmazta meg: „A piramis csúcsát egy szűk polgár-csoport, a filozófusok alkotják. Az erkölcsi elveken alapuló államban ők kötelességtudatból és nem kedvtelésből vezetik a közügyeket, s amint megszabadulnak e feladattól, rögtön sietnek vissza az életük célját képező kontemplációhoz. Tulajdonképpen az eszményi állam teljes hierarchiája arra hivatott, hogy megteremtse a filozófus hivatásának körülményeit, hivatás, mely Platón szerint a dialektikának mint életformának az evilági kultúrába való illesztését célozza. Kevesen tudnak élni ilyen magasságokban. Csak az istenség és a halandók szűk csoportja képes az egyetlen, tiszta, állandó megismerés tárgyához, az örök Léthez felemelkedni. A filozófus nem lehetnek a sokaság.”³

Fordította Tonk Márton

³ E. Rhode: *Psyche*, București, Editura Meridiane 1985, 370–371.

A mítosz
– egy másfajta Platón dialógus –

LOVÁSZ ANDREA

„Hallgasd hát, mint mondani szokás, a szép szót. Te valószínűleg mítosznak tartod, de én igazságnak, és mint igazat adom elő.”

(Platón: Gorgiasz 523a)

VENDÉG:

Hihetetlen, s mindenképpen csodálatosnak tetszik nekem mindaz, amiket tegnap elbeszéltél. Ha időd engedi, kérlek, foglald össze az eddigieket, szívesen meghallgatnánk mindannyian, annál is inkább, „mert jól mondja a közmondás: az okos dolgot kétszer-háromszor is meg kell ismételni.”¹

SZÓKRATÉSZ:

Legyen kedvetek szerint. Csupán arra kérlek, ha bármiben tévednék, javítsatok ki, és segítsetek engem, hogy közös erővel megtaláljuk az igazságot. És reménykedjünk, hogy a kabócák, akik valaha emberek voltak, hírül viszik Kalliopénak filozófiai foglalatosságainkat.

Felelj tehát nekem, barátom, ismered-e Hésziodosz beavatásának történetét?

¹ Platón: *Philébosz* 60a

VENDÉG:

Hisz ezt minden gyerek ismeri.

SZÓKRATÉSZ:

Mondd meg hát nekem, mit tartasz az őt felavató istennők vallomásáról, mely a következőképpen hangzik:

„Szánkon tarka hazugság, mely a valóra hasonlít,
Ám ha akarjuk, színigazat hirdethet az ajkunk...”²

VENDÉG:

Hogy mit tartsak, magam sem tudom elmondani... De remélem, hogy segítségeddel majd tisztábban fogok látni e kérdésben.

SZÓKRATÉSZ:

Kezdjük tehát vizsgálódásunkat a következőképpen. Azt kellene megbeszelnünk, vajon a mítosznak tulajdoníthatunk-e valamilyen fontosságot, vagy csupán költők által kitalált színes hazugság, gyermekeknek költött dajkamese. És hogy mese-e vagy mítosz, az még a továbbiakban kifejtésre vár. Úgy gondolom, legjobb lesz, ha mindjárt az elején leszögezzük, hogy mint minden ember életének vizsgálatakor nem érett férfikorát vizsgáljuk legelsőnek, hanem zsenge ifjúkorát, sőt, elsődleges fontosságú, hogy megnézzük, kinek a gyermeke, derék, jóra való emberek-e a szülei, mikor született, milyen nevelést kapott. Ezért a mítoszok eredetéről, születéséről kellene néhány szót váltanunk. Ám az mégis csak lehetetlen, hogy valamiről beszélni akarván, őt magát még nem tudjuk, mi az.

Nos, amint Prótagorász kérdezte, „mint idősebb ember állok veletek szemben, választhattok: mondjak-e el egy mítoszt bizonyítékul, vagy inkább a fogalmi bizonyítás útját járjam végig?”³

VENDÉG:

Tégy, kedves Szókratész, belátásod szerint.

SZÓKRATÉSZ:

Úgy lesz. Hallgassátok tehát: a mítosz meséjét vagy a mese mítoszáat elmondhatnám, hiszen rengeteg az olyan történet, mely az isteni művészetekbe és a mindennapi foglalatosságokba (kézművességbe és kormányzásba) való beavattatást beszéli el. Hasonlóképpen ismert, hogyan kaptuk mi, emberek az istenektől az elbeszélés adományát és az „emlékeztetésnek a varázsszerét”. Kezdhetnék

² Hésziódosz: *Theogonia*; idézi Trencsényi-Waldapfel Imre: *Görög regék*, Kriterion, 1990, 360.

³ Platón: *Prótagorász* 320c

a fogalmi bizonyítás igen fáradságos, ám igen gyönyörűsége útján járni, de ez talán nem lenne mindenki számára egyformán követhető, vagy félek attól, hogy én igen tökéletlenül művelem. Számunkra talán a kettő egyaránt való használata a legcélszerűbb, így, ahol kell, mítoszban szólok, ahol pedig szükségesnek látom, ott a bizonyítás eszközével élek.

VENDÉG:

Csakhogynem „könnyen kitalálsz te...bármilyen földről való történeteket.”⁴

SZÓKRATÉS:

„Barátom, azok a régiek ott a dóónai Zeusszentélyben azt hirdették, hogy egy tölgy hangjai voltak az első jósigék. Mert az akkori embereknek – nem lévén olyan bölcsék, mint ti, fiatalok – elég volt naivságukban tölgyre és sziklára hallgatni, ha igazat szóltak; neked pedig bizonyára fontos, hogy ki az, aki beszél, és hová való. Mert nemcsak arra nézel, így van-e vagy másképp.”⁵

Legyen tehát kíváncságodra, mégis ez a legelső feladat: helyezzük el méltó helyére a mítoszt magát, adjuk meg neki a kellő tiszteletet. És ha összehasonlítottuk tudásunk és ismereteink egyéb módjával, könnyen lehet, hogy természetére is fény derül. Nemde, hasonló gyakorisággal és kedvvel használjuk mind a logikát, mind pedig a mágiaát a természet és a világ megismerésében?

VENDÉG:

Így van.

SZÓKRATÉS:

Úgy vélem, hogy miként a földi dolgok az Ideák nagyszerű világának homályos tükörképei csupán, és miként a léleknek erői „bizonyára közeli rokonságban vannak a test kiválóságaival”, hasonlóan nem választható ketté mitikus, mitológikus tudás és dialektika. „A valóság az, hogy van analógia és van különbözőség; van okozati és nem okozati összefüggés; van folyamatosság, és a világ mégis minden pillanatban új. A világ ésszerű és ésszerűtlen, logikus és mágikus, racionális és irracionális, örökké egyforma és mégis mindig új és más. A görög racionalista, mert egyszerűsít, uralkodni akar a dolgokon, le akarja győzni őket, és le is győzi. De ugyanakkor mágikus, mert nem szakítja el a szálát, mely a világegyetem élő szívéhez

⁴ Platón: *Phaidrosz* 275b

⁵ Uo. 275b–c

fűzi. Tud a logikus értelem uralmi ösztönéről, és gyakorolja azt; de tud a világ alapvető érzékenységről, és a világot, ha lehet, nem sérti meg.”⁶

Joggal kérdezhetnéd, kedves barátom, honnan van mindez a tudásunk? Honnan tudunk a világ kettősségéről és egységéről? Honnan ered a tudásunk az egymásnak ellentmondó és az egymást kiegészítő elvekről? – Ha már minden áron makacsul ragaszkodsz az eredethez, s nem csak az igazságra tekintesz, hogy úgy van-e.

VENDÉG:

Valóban, megfordult a fejemben.

SZÓKRATÉSZ:

És igen bölcsen teszed, hogy kételkedsz. Lássuk tehát. Egyszerű magyarázatul szolgálhatna az, hogy a tudásunkat más népek igen bölcs férfaitól hallottuk, akiktől mi magunk is átvettük – miként Püthagoreusz. Tanítványai, akik „püthagoraszi életmódjukkal – ahogy ezt ők nevezik – még ma is hírnévnek örvidenek ország-világ előtt.” Ám az a gyermekded válasz, gondolom, nem elégítene ki, így tovább kell mennünk a vizsgálódásban. Azt hiszem, mindnyájan elfogadhatjuk azt, hogy a tökéletesség, az Ideák világát érzékszerveinkkel nem ismerhetjük meg. Csupán a bölcsesség szeretete, a tettől való elfordulás, a tiszta gondolkodás segítségével juthatunk közelebb hozzá. Tiszta, tapasztalatiságtól mentes tudásunk lesz ugyan, de van olyan, amit még így sem tudhatunk, csak megközelíthetjük. Így az istenek születésénél, a mindenség kialakulásánál sem halandó ember, sem lélek ott nem lehetett. Olyan része ez a valóságnak, melyhez közel sem férközhetünk semmiféle dialektikával, a tiszta Ideák világa sem ad választ a kérdésre. S „Hérakleitosz,... nem ugyanezt mondja-e – hogy még az emberek legbölcsebbike is majomnak látszik az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban is?”⁷ A mítoszokban tehát egy elrejtett tudás van, a bennük megnyilvánuló szimbólum előbb volt, mint az Ideáról való gondolkodás, és ez „a lélek legrejtettebb titkait leplezi le”, az ember tudattalan világát tükrözi, a tudattalan pedig mindig költőibb, filozofikusabb, mitikusabb, mint tudatos énünk.

⁶ Hamvas Béla: *Hexaküimion – Nagy illúziók alkonyán*, Életünk Könyvek, 1993, 327.

⁷ Platón: *A nagyobbik Hippiász* 289b

Láthatod tehát, kedves barátom, hogy vannak olyan dolgok, melyekről „a valószínű elbeszélést elfogadva, azon túl nem szabad kutatnunk”. Nem hogy nem szabad, de fölösleges is, mert amit a lélek a bölcsesség szeretete és állhatatos vizsgálódás által csak elérhet, arra törekednünk kell; de mindemellett „használnunk” kell lelkünknek azt a részét, mely keletkezés és teremtés ismerője. Ezt a tudást sem más, sem én nem írtam le, el sem mondható mindenkinek, mert csak igen kevesen érthetik meg, élhetik meg igazán. És itt nem azokra a papokra és jósokra gondolok, akik „kopogtatnak a gazdagok ajtaján, s elhiteik velük, hogy az istenektől áldozattal és ráolvasással megszerezhető varázserő fölött rendelkeznek.”⁸ Ami ebből az ősi tudásból, a „titokból” lefordítható és meg-hallható, az a mítosz.

Úgy hiszem, meg is állhatnánk a mítoszból szóló fejtegetéseinkben, ha el nem feledkeztünk volna egyik kérdésünkről.

VENDÉG:

Mi lenne az?

SZÓKRATÉS:

Talán erre is én kell emlékeztetsek? Azt mondtuk, nem beszélhetünk a mítosz használatáról, míg őt magát meg nem határoztuk. S azt is mondtuk, talán jellemzőinek megvilágításával lényegét is jobban körül tudjuk határolni. Nos, hogy gondolod, eleget hallottál-e már ahhoz, hogy meghatározást tégy, mi a mítosz?

VENDÉG:

Megpróbálhatom, bár nem tudom, megnyeri-e tetszésedet. Azt mondom, hogy a mítosz hitrege, őseink korából való vallási jellegű elbeszélés.

SZÓKRATÉS:

Gondolkozz csak, nem volna-e még egyéb kiegészítenivaló?

VENDÉG:

Ugyan mi lenne az?

SZÓKRATÉS:

Ha azt a tételt állítom, hogy a mítoszból a társadalom jelenségei, hatóerői megszemélyesítve, istenek és isteni származású hősök képében jelennek meg, vajon elfogadjuk-e?

⁸ Platón: *Állam* 364b

VENDÉG:

Kétség nélkül, hiszen igazat szóltál.

SZÓKRATÉSZ:

Tudnál-e más meghatározást is adni a mítoszra?

VENDÉG:

Úgy látom, ebben a segítségedre szorulok.

SZÓKRATÉSZ:

Válaszolj tehát, elbeszélés vagy monda-e a mítosz?

VENDÉG:

Úgy hiszem, mindkettő illik rá.

SZÓKRATÉSZ:

S kinek a cselekvéseit beszéli el, egyes egyénekét vagy egy közösségét?

VENDÉG:

Most is hasonló a válaszom.

SZÓKRATÉSZ:

A maguk hétköznapi méreteiben mutatja ezeket a cselekvéseket, vagy természetfölöttivé felnagyítva?

VENDÉG:

Mindenki az utóbbit választaná.

SZÓKRATÉSZ:

Jól van. Foglaljuk hát össze, mit jelent a mítosz: az egyén vagy a közösség cselekvéseit természetfölöttivé nagyító felfogás, elbeszélés, monda.

VENDÉG:

Nagyszerűen szóltál, Szókratész.

SZÓKRATÉSZ:

Most még egy kérdés van hátra. Igaz-e az, hogy a mítosz a valóságban meg nem történt nagyszerű események sora, kitalált történet?

VENDÉG:

Teljes egészében igaz ez is.

SZÓKRATÉSZ:

Felelj tehát! Az elhangzott három tétel közül melyiket tartod leginkább elfogadhatónak?

VENDÉG:

Amennyire én látom, mindhármát elfogadhatom, s mégis lesz hozzá kiegészítenivalód.

SZÓKRATÉSZ:

Jól sejtet, barátom. Mert azt még hozzá kell tennünk, hogy a mítosz egy egészen más világnak a „követe”. Mitologikus világképünk nem közelíthető meg és nem elemezhető észbeli megismerési eszközeinkkel. Ha sarkí-

tásokra kényszeríténél, azt kellene mondanom: mítoszlól csak mítoszokban lehet beszélni. Válaszodat hallván azonban egy dologról még megkérdezlek. Nem mondható-e el harmadik meghatározásunk ugyanilyen joggal a meséről is?

VENDÉG:

Valóban, ahogy most kérde, nekem is úgy tűnik.

SZÓKRATÉS:

Vizsgáljuk meg hát közelebbről. Hallottad bizonyára a három emberfajtáról szóló történetet, hogy „a titeket ki-formáló isten azokba, akik közületek vezetésre alkalmasak, születésükkor aranyat kevert, ezért nekik kell hogy legyen a legnagyobb tekintélyük; a segéderőkbe pedig ezüstöt, a földművesekbe és a kézművesekbe viszont vasat, illetve bronzot.”⁹ Ezt tartom én mesének, melynek semmi köze az istenihez, az eredethez, csupán szándékos emberi kitaláció, hazugság. Az különbözteti meg a mítosztól, hogy semmilyen igazságtartalma nincsen – legyen az akár hagyományon alapuló is. És hogy kétségek közt ne hagyjalak, újból elmondom, miszerint a mítosz igazságtartalma egy másfajta igazság, mint ami ésszel megközelíthető, mindemellett azonban érvényesnek fogadjuk el. Valójában igen nehéz ésszerűen egymással összeesengő magyarázatokat adni arra, ami nem az. Mert ahogyan semmilyen dolog nem fogadja be a maga ellentétét, páros a páratlant, lélek a halált, így mitikus sem a racionálisat. „Bár isten tudja, igaz-e. Én mindenesetre így képezem.”¹⁰

VENDÉG:

Szerintem mindenképpen igazad van.

SZÓKRATÉS:

De menjünk tovább. Arra sem módomban, sem tehetségem nincs, hogy mítoszaink legmélyebb szerkezetét neked bemutassam. Érd be most azzal, ha néhány mítoszunkat közelebbről megvizsgálva, talán rávilágíthatunk e titokzatos világ néhány homályos szegletére.

VENDÉG:

Mindenesetre így kell cselekednünk.

SZÓKRATÉS:

Vizsgáljuk meg először azokat az embereket, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával. „Az ilyen ember

⁹ Platón: *Állam* 415a

¹⁰ Platón: *Állam* 517b

buzgólkodása nem a testtel kapcsolatos, hanem, amennyire csak lehet, eltávolodik a testtől, és a lélek felé fordul.”¹¹ Ha ez igaz, barátom, már csak azt kell megkérdeznünk tőlük, miért cselekednek így. Minden bizonnyal, s igen bölcsen, azt válaszolná mindegyikük, hogy ha valaha tisztán akarnak tudni valamit, akkor csupán a lélekkel kell szemlélni a dolgokat önmagukban, mert „nem lehet a testtel bármit is tisztán megismerni.” Ezért az ilyen ember nem nyűszít félelmében a halál közeledtével, hanem bátran készül a halálra. A filozófia – mint a halál előképe¹², hiszen a tudást csak holtunkban lehet megszerezni, mert „akkor a lélek önmagáért való lesz, test nélküli”, de előbb nem. És minden bölcsességszerető ember bizvást reménykedik abban, hogy odaát a lehető legnagyobb jóban lesz része. (Ahogy a hattyúk sem bánatukban vagy gyászukban énekelnek a haláluk előtt, hanem azért, mert örülnek, hogy istenükhöz, Apollóhoz mehetnek.¹³)

Mindaz, amit most hallottál, igen magától értetődőnek tűnik, és az Ideák világának ismeretében semmi magyarázatra nem szorul. Ám ha közelebbről megnézzük, két ponton mégiscsak érthetetlen számomra. Azt kérdezem hát, honnan van az ember kettősségének a tudása, vagyis az, hogy minden ember test és lélek együttese?

VENDÉG:

Én bizony, be kell valljam, nem tudom.

SZÓKRATÉSZ:

Felelj akkor arra, miért gondoljuk úgy, hogy a lélek halhatatlan, s hogy odaát majd a tiszta tudás birtokosa lesz?

VENDÉG:

Attól félek, most is nemmel kell beérned. Márpedig ezeket a válaszokat magam is nagyon szeretném hallani.

SZÓKRATÉSZ:

Mindjárt meghallod, semmi akadály. Bizonyára te is ismered a nagyszerű bizonyítást a lélek halhatatlanságáról, melyet Phaidrosz barátunk igen hüen beszélt el.

VENDÉG:

Hogyne ismerném.

¹¹ Platón: *Phaidón* 64d

¹² Mircea Eliade: *Bevezetés a halál mitológiájába*. In: *Mauzóleum – Haláliródalom*, Bölcsész Index Central Könyvek, 1987, 183.

¹³ Platón: *Phaidón* 85a

SZÓKRATÉSZ:

De most nem ilyenféle magyarázatot fogok neked adni. Arról a tudásról szeretnék szólni, amihez nem fogalmi bizonyítás révén juthatunk, hanem amelyet őseinktől kapunk, és amely a mítoszokban hagyományozódott reánk. Hallgasd tehát, honnan származik az ember kettős természete. Zagreus-Dionüszosz isten az egyedüli az istenek közül, aki kétszer született. Miután a titánok összemarcgolták, csak a szíve maradt meg. Zeuszt ezt lenyelte, s Déméter ezután szülte meg Dionüszoszi. Zeuszt haragjában a titánokat elpusztította, és testük hamvaiból teremtette meg az embert. Az ember kettős természete tehát onnan származik, hogy van egy titáni alkotórésze, ám van egy dionüszoszi része, mely isteni jelleget hordoz magában. Dionüszosz isten történetét pedig az Orpheusz nevében fennmaradt mítikus elbeszélés őrzi. Van egy olyan vallásos mozgalom, mely Dionüszoszi tartja a legnagyobb istenek egyikének. Azt mesélik, hogy ők, az orphikus tanítók már tudtak a test és a lélek kettősségéről. Orphikus hagyomány a barlang és a börtön képe, mint a földi élet szimbólumai: a barlang mint a Földanya méhének jelképe (vagyis a lélek ebből a barlangból, a testből születik meg, földi életének befejezése után); a barlang mint a gyermek Zeuszt rejtkehelye; a barlang mint a világ szinonimája: valóságélményünk olyan, mint a barlanglakóké, akik csak a barlang falára vetülő árnyképeket ismerik. Szerintük „az embernek meg kell szabadulnia a test leláncoltságából, amelyben a lelke úgy szorong, mint elítélt a börtönében.”¹⁴ Rá kell mutatnom itt, kedves barátom, a leláncolás, a megkötözés szimbólumának is néhány vonatkozására. Ahogy a barlanglakó emberek is *megkötözve*, leláncolva élnek; ahogyan az emberi sorsnak *fonala* van; a kozmosznak *szövedéke*; ahogyan Uranosz *megkötözi* ellenfeleit, ahogyan a létezések *láncolatáról* beszélünk¹⁵; ahogyan Aiolosz a szelek királya a zsák szájának *oldásával-kötésével* szabályozza a szelek járását; ahogyan Ariadné *fonala* a megszabadulást jelenti (ha a fonál elszakadna, az a hős halálát jelentené); ahogyan hasonló értelmű Damoklész *hajszálon* függő kardja; ahogyan a világegyetemetek is fényes *lánc* köti

¹⁴ Erwin Rohde: *Psyché*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1985, 272.

¹⁵ Mircea Eliade: *Imagini si simboluri – Eseu despre simbolismul magico-religios*, Humanitas, Bucuresti, 1994, 146.

össze; ahogyan Zeusz büntetésképpen az égre *láncolja* feleségét, Hérát, a lázadó Prométheuszt pedig egy sziklához *bilincseli*¹⁶, így az eloldozás, a csomó kioldása a lélek felszabadításának, elszabadulásának szimbólumává válik.

Hogy a lélek minél hamarabb megszabaduljon börtönének láncaitól, hogy minél hamarabb megtisztulhasson, az orphikusok igen tiszteletre méltó, aszketikus, önmegtartóztató életet éltek, ez az „ügynevezett orphikus életmód...”, amely megengedte az élettelen táplálék fogyasztását, de tartózkodott minden élőlénytől”, „és nem veszik lelkükre, hogy állatot áldozzanak az isteneknek, hanem kalács, mézzel áztatott gyümölcs és más efféle ártatlan áldozatok vannak szokásban; a húsevéstől pedig tartózkodnak, mert nem lehet istennek tetsző az elevent megenni, sem az istenek oltárait vérrel beszennyezni.”¹⁷ „Vagy ha kívánod, más magyarázatot adhatok erre”, mármint az emberi lélek eredetére.

VENDÉG:

Nem könnyű elhinni, hogy egyazon lélekről hogyan mondhatod el két egymásnak ellentmondó történetet, hiszen ha az egyiket igaznak tartom, úgy a másikat el kell vetnem, mint nyilvánvalóan hamisat.

SZÓKRATÉSZ:

Csak hogy megfeledekzel, barátom, a mitológikus gondolkodás sajátosságáról, itt nem érvényesek az általunk igen nagyra tartott alapelvek; valamely dolog nem igaz vagy hamis, hanem igaz és hamis lehet egyidejűleg; és neked tetsző két ellentétes dolog közül nem lehetséges az egyik és lehetetlen a másik, hanem mindkettő egyaránt lehetséges és mindkettő egyaránt lehetetlen. A mítoszokon nyugvó érvelés valahol középúton van mágikus és ésszerű gondolkodás között, így logikánk itt még nem érvényes, a vagylagosság nem jelent egyértelműséget. És mivel az egymással ellentétes dolgok nem zárják ki egymást, ezért csak részigazságok vannak. (És mondhatnám azt is, hogy mivel csak részigazságok vannak, ezért az egymással ellentétes dolgok nem zárják ki egymást.) A világ sokkal nagyobb és sokkal nagyszerűbb annál, hogy egyetlen igazságba beleférjen, együtt igaz az egész.

¹⁶ Hoppal–Jankovics: *Jelképtár*, Helikon, 1996.

¹⁷ Platón: *Törvények* 782c

Térjünk vissza tehát az ember kettősségének tudásához. A halandó fajokat az istenek formálták meg, majd megbízták Prométheuszt és Epimétheuszt, hogy lássák el őket a szükséges dolgokkal. Epimétheusz azonban szétosztotta a képességeket az értelemmel nem rendelkező élőlények között. Így történt, hogy a csupaszon és védtelenül maradt embert megszánva, Prométheusz ellopta a tüzet és a mesterségeket számára. S „minthogy az ember isteni javaknak vált részesévé, ő lett az egyetlen élőlény, amely az istenekkel való rokonsága révén istenekben hitt.”¹⁸ Az emberek birtokába került isteni tűz az isteni rész, a lélek jelképe lett. Gondolj csak arra, hogy a tűz Zeusz igazi alakja.

Timaiosz pedig a következőképpen mondta el a lélek eredetét: „nem volt és nem lesz lehetséges, hogy a legjobb lény mást cselekedjék, mint a legszebbet: megfontolás útján pedig azt találta, hogy a természettől fogva látható dolgok közül egészében véve semmi, ami híjával van az észnek, nem lehet szebb az eszesnél; ész pedig lélek nélkül nem keletkezik senkiben. E megfontolás alapján, észt oltva a lélekbe s lelket a testbe, építette fel a mindenséget.”¹⁹

És ha már a lélek eredetét és keletkezését ilyen szépen bemutattuk, ideje lenne szólnunk arról is, hogy milyen természetű a lélek. Mit gondolsz, barátom, mondhatunk-e valamit a lélek természetéről az eddig elhangzottak alapján?

VENDÉG:

Hacsak azt nem, hogy a lélek isteni eredetű.

SZÓKRATÉSZ:

Úgy van. Hasonlítsuk a lelket szárnyas fogat és kocsisa együtteséhez. A léleknek része van az isteniben, „az isteni pedig szép, bölcs és jó és minden, ami ezekkel rokon; ezek táplálják és növelik a lélek szárnyait.”²⁰ A lélek, mely legjobban követi az istent, a leghasonlatosabbá vált hozzá: megpillantva a valóságot, azt szemlélve boldog (nem hiába a barlanglakók mítoszának is legfontosabb eleme a felfelé vezető út, a Fény). Ám a tollát veszített lélek testbe zuhan, és halandó élőlényként születik meg. És „van lélek, amely a hitvány testben is emlékszik rá, hogy

¹⁸ Platón: *Protagorász* 322a

¹⁹ Platón: *Timaios* 30 a–b

²⁰ Platón: *Phaidrosz* 246e

valaha szárnya volt. Ez az emlékező lélek csapkod és vergődik.”²¹ És hogy miért éppen szárnyas fogathoz hasonlítjuk a lelket? Gondolj csak arra, hogy a szárny az égi és légi jelenségek megtestesítőinek sajátossága: emlékezz a szelek megtestesítőire; Apollón szárnyas üstjére; Hermész szárnyas kalpagjára; Zeusz sasmadarára; szárnyas az Éj két lélekhozó fia; és így ábrázolták a lelket magával ragadó szerelmi vágyat is. A szárnyaszegett Ikarosz története az isteni magaslatok felé törő, ám a földre zuhanó ember sorsát példázza. „Mert a testszerű dolgok közül a szárny az, aminek a legtöbb része van az isteni-ben.”²² Azt pedig, hogy a lélek isteni mivoltából eredően maga is halhatatlan, számtalan példában elmesélhetem neked.

VENDÉG:

Én magam csupán egyetlen ilyen példát ismerek. De szívesen hallanám a többi történetet is.

SZÓKRATÉS:

Nos, mese az, hogy a viharban meghaltak lelkét szétszórja a szél. Mert a test halála után eltávozó lélek olyan vidékekre kerül, melyről igen sok és részletes a leírás, mégis mindegyik csak egyetlen részletét világítja meg halál utáni életünknek.

Ahogyan Hádész honába is több út vezet, úgy a lelkek további sorsa is igen különböző. A régiek úgy tartották, hogy a lélek a test halála után végleg a Hádészban marad, test nélkül, ám megőrizve a testre jellemző sajátosságokat – így ismerhette fel Odüsszeusz az alvilág kapujánál anyját és volt bajtársait. Innen nincs visszatérés⁰ senki számára. Csak keveseknek adatik meg, hogy az istenek kegyéből kiválasztottként az Elíziumi mezőkön vagy a Boldogok Szigetén éljen tovább, ahol az istenek „a kegyes embereknek” számtalan előnyt és örök boldogságot biztosítanak. Azt hiszem, fölösleges emlékeztetnelek az előbb említett orphikus iskola szerepére. Minden bizonynyal ők voltak az elsők, akik a lélek vándorlásának (és megszabadulásának) tanát hirdették. Szerintük már a földi életben lehetséges a megtisztulás, a beavatottak már életükben – Orpheuszt követve és az istennel egyesülve – alászállhatnak, utazhatnak a Túlvilágra.²³ (Az alászállás és

²¹ Biró Lajos: *A szentlélek lovagja*

²² Platón: *Phaidrosz* 246e

²³ Mircea Eliade: *Arta de a muri*, Editura Moldova, Iași, 1993, 196.

visszatérés mint Zagreusz-Dionüszosz isten halála és újjászületése.) A megtisztulás mentesít a túlvilági büntetéstől is. Azt mondják, hogy a túlvilági büntetés gondolata is Orpheusz követőitől származik, aszerint a túlvilágon bírák várják a lelket, és annak földi cselekedetei alapján ítélnék fölötte. Zeusz parancsa szerint pedig „meztelen és halott legyen maga a bíró is; és közvetlenül a lelkével vizsgálja a meghaltak lelkét, tüstént a halál után, amikor nincs körülöttük semmi rokonság, s a földön hagytak minden díszet. Így lesz igazságos az ítélet.”²⁴ A ruhátlanság itt nem csak a társadalmi különbségek eltüntetésére szolgál, hanem az istenek előtti feltétlen odaadást, a földi dolgoktól való teljes megszabadulást is jelenti.

Sok időbe telnék, míg a pamphüliai Ér, Armeniosz fia elbeszélésének minden részletére emlékeztetnék, de ezt a történetet magad is igen jól ismered, úgy gondolom.

Ami a lélek természetét érintő dolgokat illeti, azok közül, érzésem szerint, az a legfontosabb, hogy a lelkeknek vissza kell térniük, ki-kí életformát választ magának, többször születik, és soha nem pusztul el, mert akinek Persephoné

„megbűnhődöttnek látja már régi bűnét,
a fönti napra a kilencedik évben azoknak,
lelkét újra föladja,
s a pompás irányok ezekből
nőnek, s jóizmú meg a bölcsességben
nagyszerű férfiak: és a további időben
szent héroszoknak hívják őket az embereknel.”²⁵

VENDÉG:

Én is úgy gondolom, hogy a legfontosabb dolgot elmondtuk. Mégis, nem maradt ki valami a vizsgálódásunkból?

SZÓKRATÉSZ:

Ugyan mi lenne az? Talán a tökéletes emberekről feledkeztem meg?

VENDÉG:

Azokról.

SZÓKRATÉSZ:

Legyen hát kedved szerint. Mind említést tettünk már a test-börtönről, a lélek leláncoltságáról, a halhatatlan lélek szárnyairól. De szólhatnánk még a Túlvilágot átszelő

²⁴ Platón: *Gorgiasz* 523e

²⁵ Platón: *A lakoma* 190b

folyókról, mint az életnek és halálnak (a test halálának és a lélek születésének) az elemeiről. És talán nem haszon nélkül való, kérésed szerint, elmondanunk még a gömbölyű alakú, négy lábú és négy kezű, két teljesen egyforma arcú emberek történetét. Ők a Nap, a Hold s a Föld sarjadékai voltak, „gömb alakúak pedig azért voltak, maguk és a járásuk is, mert hasonlítottak szüleikre.” Gondolj csak, kedves barátom, a mindenség szerkezetére és körmozgására, a gömbre mint a legtökéletesebb formára, s az említett hasonlóság alapján magad is beláthatod, hogyan lehetett az akkori emberek ereje és bátorsága igen nagy, gondolkodásuk nagyratörő, hogy még az istenekkel is megpróbáltak szembeszállni.

S hogy milyen volt a Kronosz korabeli emberek gyönyörűséges élete, arról szintén a mítosz tudósít.

VENDÉG:

Magam is igen jól ismerem, de egy dologban mégis a segítségedet kérem. Sehogyan sem tudom eldönteni, hogy miért született ez a mítosz.

SZÓKRATÉSZ:

Ha beéred az én válaszommal, szívesen elmondom, hogy mit gondolok.

VENDÉG:

Biztosan tudom, hogy nem fogok csalódni benned.

SZÓKRATÉSZ:

Halld tehát. Az Aranykorra, az Elveszett paradicsomi Kertre való vágyakozást az istenektől való elhagyatottságunknak köszönhetjük, vagyis annak, hogy magunknak kell életünket igazgatnunk, magunknak kell gondoskodnunk önmagunkról. Akkoriban pedig önmagától is bőségesen termett a föld, kedvező időjárási viszonyok voltak, puha fűágyban aludtak az emberek, az állatokkal is elbeszélgettek, szabad idejüket pedig filozofálásra és mítoszok mesélésére használták fel.

Emlékezz csak, barátom, nem tűnik-e neked úgy, hogy ez a leírás igen hasonlít ahhoz, ahogyan a túlvilági életről beszámolók az Elíziumi Mezőket s a Boldogok Szigetét leírják? S nem ugyanígy hasonlít-e rá az özönvíz előtti Athén leírása, miszerint az istennőnek e boldog városában születtek meg a „legszebb tettek és a legszebb állami berendezkedések mindazok közül, amikről csak hallottunk az ég alatt”²⁶, az itt élő emberek pedig érdem-

²⁶ Platón: *Timaios* 23c

ben minden téren túltettek az embereken, „amint ez természetes is istenek szülötteinél és növendékeinél”?

VENDÉG:

De mennyire, hogy hasonlít!

SZÓKRATÉSZ:

Nem marad tehát más hátra, minthogy összefoglalva az elhangzottakat, most már megnézzük, hihetünk-e Hésziodosz műzsáinak.

VENDÉG:

Vizsgáljuk meg.

SZÓKRATÉSZ:

Töpregek, és nekem hihetőnek tűnik mindaz, amit mondanak. Mert a kettősség mutatkozik meg benne: a mítoszban fantázia és valóság, kitaláció és igazság, isteni és emberi egyaránt benne van. Attól műzsai, attól szép, hogy ezt a kettősséget hordozza. Ahogyan a görög ember számára nem választható külön az élet megszakíthatatlansága és a mindennapokban megélt halhatatlanság, „mert az örököt mélységében éri el”²⁷, ugyanígy a mítoszban minden együtt van: ésszerű érvelés és misztikus beavatás...

VENDÉG:

Ahogy dialógusunk is elsősorban filozófia, de mégis költészet is egyben.

SZÓKRATÉSZ:

Helyesen szóltál. Mert szerintem is, „létezik talán a bölcsesség ama birodalma, ahová a logikusnak nincs bejárása.”²⁸ S ezért történik az is, hogy bár igen haragszom Homéroszra néhány megfogalmazása miatt, mégis minduntalan „beléje botlom”: az én világomat is az ő istenei lakják be; s néha érvelésemben is rá hivatkozom – nem hiába nevezték őt isteninek.

VENDÉG:

Mintha csak a lelkemből mondtad volna.

SZÓKRATÉSZ:

Menjünk tehát utunkra.

²⁷ Hamvas Béla: i. m. 345.

²⁸ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy: görögség és pesszimizmus*, Kriterion–Polis, 1994, 121.

A *Phaidrosz* egységes témája Platón és a felejtés problémája

ALEXANDER BAUMGARTEN

1.

Az alábbiakban a *Phaidrosz* egységes témájának egy lehetséges magyarázatát próbáljuk adni. A dialógus háromszlatú tárgyának tanulmányozása a következő nehézséggel találja szembe magát: mi lehet az, ami közös a szerelemben, a retorikában és a írásban? Természetes volt, hogy a platóni szövegmagyarázat a három téma különböző kombinációinak magyarázatával¹ próbálkozzon, mindaddig amíg semmi nem utalt arra, hogy ezek a témák egy egységes kutatás aktualizációi. Egy ilyen utalás hiánya a platóni szöveg önmagából megértésének egy sajátos módszerére készítet: mindenekelőtt keresünk egy olyan dialógust amely lehetőleg korábbi mint a *Phaidrosz*, és amelyben Platón egy olyan kérdésfelvetésen kaphatjuk, amely fényt derít a phaidroszi három probléma közös gyökerére is. Hogyha ez sem lesz elégsé-

¹ A dialógus témájával/témáival kapcsolatos lényegesebb vélemények összegzése érdekében lásd G. Liiceanu, „Despre titlu și subtitlu” in. Platon, *Phaidrosz*, ed. Humanitas, București, 1993, 15–18.

Míg a neoplatonikus szövegmagyarázat úgy könyvelte el, hogy a dialógus a szerelemről, vagy a retorikáról, vagy az abszolút szépről szól, és Léon Robin is amellet érvel, hogy a szerelem a dialógus központi témája, addig De Vries, Taylor, P. Friedländer azt javasolják, hogy tekintsük központi témának a retorikát, amelyet a szerelem és az írás másodlagos témái követnek.

ges, akkor egy további harmadik dialógus felé fordulunk, amelyben a keresett téma beteljesedését leli. Vagyis feltételezzük, hogy a *Phaidrosz* dialógus, mint téma, Szókratész és Phaidrosz találkozása előtt veszi kezdetét és jóval a filozófus imája után fejeződik be.

A keresett három dialógus a következő: *A Kisebbik Hippiasz*, *Phaidrosz* és *A szofista*. Előrebocsájtjuk tehát, hogy a dialógus igazi témája a *Hippias Minor*-ban fogalmazódik meg, a *Phaidrosz*-ban kerül tárgyalásra és *A szofista*-ban teljesedik ki. E téma a felejtés egy óhajtott értelmét tartja szem előtt annak egy nem kívánatos értelmével szemben.

A Kisebbik Hippiasz két homéroszi hőst, Akhilleuszt és Ulisszeszt állítja szembe egymással: melyikük a különb (μείζων)? A vizsgált terület szempontjából a jelző kétértelmű: etikáról lenne itt szó, ahogy az alexandriaiak sejteni engedik, mikor a dialógust a περί ψευδῆς alcímmel látják el? Vagy a „beavatott” (ὁ ἐπιστεμῶν) ideáltípusáról lenne szó, ahogy azt Constantin Noica hitte²? Azon melléknevek elemzéséből, amelyekkel a két homéroszi hőst a dialógus során illetik többet tudhatunk meg. Akhilleusz az, aki anélkül cselekszik, hogy képes lenne hazudni; ha mégis hamisan szól, gesztusa önkéntelen. Ulisszesz ellenben szándékosan hazudik, hisz tudatában van az igazságnak. Marcel Detienne nyomán³ beszélhetnénk két fajta igazság képviselőiről – egyrészt a dolgok igazságáról az eleiaiakhoz hasonlóan, ahol a lét van, és a hamis beszéd egy elhibázott út, másrészt a mondatok igazságértékéről, mely utóbbi *A szofista*-beli „apagyilkosság” értéke által megalapozott. Mit is jelent valójában *képesnek lenni* a hamis beszédre? A választ már *A szofista*-ra figyelve kell megadnunk: hamisat mondani azt jelenti, hogy már rendelkezünk a tagadás képességével, felismerjük ennek erejét, s így implicite, elhagyjuk a tárgyalás még lehetséges eleai horizontját is. Akhilleusz a maga módján egy eleai, de ugyanakkor megfélelmezve magáról nem tudja ellenőrizni a hamist, pontosan azért mert nem egy reflexív alkat. Nézzük csak Akhilleusz jelzőit: „őszinte” („ἀπλούστατος” – 364e6), ravaszság nélküli (οὐ πολύτροπος – 364e4), „igaz és egyszerű” (ἀληθής τε καὶ ἀπλούς – 365b4). Ugyanakkor az ἀληθής nem csak igazat jelent, hanem az igazság birtokosát is.

Most pedig lássuk Ulisszesz tulajdonságait: ő többféle gyakorlati bölcsesség birtokosa (τολμητικός), alkalmasságát több területen

² v.ö.: C. Noica, *Interpretare la Hippias Minor*, in: Platon, *Opere*, vol. II, p. 11–12.

³ v.ö.: M. Detienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, ed. Symposion, București, 1996.

képes bizonyítani (πολυμέχαιος – 365a1), πολύτροπος;⁴ (365b8) és csaló (ψευδής – 365b5). Egy homéroszi verset⁵ – mely elmarasztalja a férfit „ki szívében mást rejt s ismét más van a nyelvén” – felidézve, Platón πολύτροπος-on olyan embert ért aki, híjával lévén a az ihletnek és az isteni megszállottságnak, de önnön tudata birtokában, egyfajta közvetettséget kénytelen elkönyvelni cselekedetei és gondolatai között.

A két hős egyike sem tartozik a bölcsek közé, hanem mindkét embertípus a maga során hiányos: „Azt mondom tehát, hogy Homérosz a legkülönb férfinak Akhilleuszt rajzolta meg a Trójába sereglettek közül, a legbölcsebbnek Nesztört s a legravasabbnak Ulisszeszt” (364c–d)⁶. Ha a bölcs Nesztört mellőzzük, akkor Akhilleusz és Ulisszesz közül kell kiválasztanunk a „különbet”.

A 365b8–365cl közti szövegrész perdöntő a dialógus kimenele szempontjából: „úgy látszik, csalónak mondod a ravaszt. – Igen Szókratész, ... τὸν πολύτροπον ψευδῆ, λέγεις ὡς γε φαίνεται. Μάλιστα, ὦ Εὐκράτης ...” A homéroszi szakasz azonban sokkal tágabb értelmű volt: a ravasznak lenni nem csak csalót, hanem önnön tudatában levőt is jelent. Platón szofizmája a dialógus feszültséggel teli végét is generálja. Innen már nem nehéz kimutatni, hogy aki szándékosan téved, az különb, mint az, aki önkéntelenül téved. Az előbbi ugyanis óvakodhat a hibától, míg az utóbbi

⁴ Homérosztól átvett három terminus (v. ö. Odüsszea, X, 1, Iliász, IX, 308) A πολύτροπον terminust Livius Andronicus az általa alkotott *versutus*-szal fordítja. Ám a görög terminus némileg bonyolultabb. Jelöli a ravaszt, hipokrita embert, ám általánosítva azt az embert nevezi meg, amely reflexív öntudattal rendelkezik. A πολύτροπον egy *léiforma*, de a csűrés-csavarás (megfordítás, önmagába zárás) egy módja is. A görög terminusnak etimológiailag megfelelő latin kifejezés a *pluriversitas*, vagy szabadabban a *diversitas* lehetett volna. Kell jelezniünk egy antinómiát (amely rávilágíthat Akhilleusz természetére) a *pluriversitas* és az *universitas* között. Például canterbury Szt. Anselm a *Monologion* 7-ben azt mondja, hogy létezik a *diversitas rerum* ellentétéként egy *universitas rerum*, mégpedig úgy, hogy az *universitas* nem azonos az *unitas rerum*-mal, ugyanis az előbbinek egy szélesebb extenziója van: az *unitas* a dolgok önnön egységét feltételezi, míg az *universitas* egy *conversio ad unum*, egy fogalom, amely előkelő egyensúlyban tartja az egy-többség viszonyt. Tehát az Ulisszesz πολύτροπον-ja nem csak abban merül ki, hogy csaló, hanem abban is, hogy az öntudatát egy olyan *pluriversitas*-ban tartja, melyből hiányzik az egység. Úgy gondoljuk, hogy ez az egység a dialógus keresett témája. Meg kell jegyeznünk, hogy G. Liiceanu ugyanennek a témának szentelt tanulmánya (*Încercarea în politropia omului și a culturii*, ed. Cartea Rom., 1979) észreveszi a πολύτροποι episztemikus oldalát, de a témát a kultúrfilozófia felé viszi, s így rejtve marad az akhilleuszi modell mélysége.

⁵ cf. Iliada, IX, 308: Ὅς χ'έτερον μTMν κεύθηTMν φρεσίν, ἄλλο δTM εἴπη.

⁶ Φεμί γ'ῖρ 'Ὅμερον πεποιηκέναι πρῖστον μTMν πνδρα Ἀχιλέα τῖν δ'ς Τρῳίαν φηκόμενον, σωγώτατον δTM Νέστορα, πολυτροπώτατον δTM Ὀδυσσεά.

nem. Ez persze nem jelenti azt, hogy Akhilleusz (Φλητῆς τε καὶ ἰπλοῦς) rosszabb volna mint Ulisszesz (πολύτροπος τε καὶ φευδής). A két szó pár így hangzik: az Φλητῆς a φευδής-szel (az igazság birtokosa és a csaló), másrészt a πολύτροπος, az ἰπλοῦς-szal (az öntudattal rendelkező és az egyszerű). A dialógus furcsán végződik: Szókratész bebizonyítja, Ulisszesz elsőbbségét Akhilleusszal szemben, majd elégedetlen a bizonyítás azon eredményével, amire saját maga jutott (376c1). A jelzett sorban a dialógus (megoldatlan) problémája fogalmazódik meg. Az „öntudatlan” ember nem tud ugyan távolságot tartani a dolgok igazságától (hiszen ez reflexivitást feltételezne), ám ugyanakkor a dolgok létéhez való eleai viszonyulás jellemezheti. Ezzel ellentétben az önnön tudatában levő ember képes a hamis beszédre, vagyis képes megszólaltatni a semmit. De ő már nem ἰλητῆς.

2.

Úgy gondoljuk, hogy a *Phaidrosz* témája a következő kérdésben összegződik: „lehetséges, hogy az ember egyszerre legyen ἰλητῆς és πολύτροπος is?”

A dialógus első része a következő kérdést veti fel: ki a legmegfelelőbb szerető? Aki szerelmes lévén önfeledten adja magát – az „igaz és egyszerű”, vagy a megfontolt, aki nem enged érzelmi szenvedélyek megnyilvánulásainak? Szókratész ingadozása és a két Érosznak szentelt szónoklat a szerelem dicséretével végződik. (257–259d) Feltételezhetnénk, hogy aki a maga során védve van az érzelmeiktől, kiváló idegenvezetőnek bizonyulhat az intelligibilis valóság felé vezető úton. Ám egy ilyen modell ellentmondana Érosz isten hatalmának. Az említett négy típusú μανία-val egybehangzóan, szeretni azt, aki szeret, az említett isten dicséretét is jelenti. A lélek mint alapelv témája a probléma következő megoldását adja: szeretni kell a szeretőt abban az esetben, ha az eléggé felkészült, hogy a lelkek kalauza legyen az „igazság birodalma” felé. Az ἰνύμεσις sémája itt a következőképpen működik: egyszerre önismeretként, azaz reflexivitásként, és az intelligibilis valóság szemléletébe merült önfelejtésként. Ez az önfelejtés az intelligibilis valóságra való visszaemlékezés által generált, melyet a maga során egy érzékelhető valósággal való kontaktus vált ki. Ezzel lényegében azt akarjuk mondani, hogy a visszaemlékezés tanában Ulisszesz és Akhilleusz találkoznak.

Platón dialógusa a szónokról szóló beszédben ugyanazt a háromosztatú struktúrát követi: ahhoz, hogy egy szónoklat szép

legyen szükséges-e az, hogy igaz legyen (259e5–7)?⁷ Az első válasz tagadó: mikor a szónok szemtől-szembe áll a városállam polgáraival, elég lenne, ha ismerné a tömeg nézeteit ahhoz, hogy elfogadtassa az igazságot: „Ha most már egy szónok, akinek fogalma sincs a jóról és a rosszról, kezébe kerít egy várost, (...) és azt próbálja meggyőzni, nem holmi szamarat ló gyanánt, hanem a rosszat jó gyanánt, és minthogy tanulmányozta a tömegek nézeteit, rá is veszi, hogy rosszat tegyen jó gyanánt – mit gondolsz, milyen termést hoz a retorika ilyen vetés után?” (260d) Az Akhilleusz által ihletett átmeneti modellben, amely hiányzik a diskurzusból, arról a szónokról lenne szó, aki nem élne sem a rábeszélés technikájával, ahogy nem venné figyelembe a tömeg felfogó képességét sem, hanem kizárólag a saját őszinteségére hallgatva csak az igazat mondaná. A valódi modell (amelyet Periklész testesít meg – 279e) azé a szónoké, aki öntudatosan gyakorolja a lelkek vezetésének (γυχαγυγία) művészetét, egy olyan típusú valóság felé, amelynek ő maga is aláveti magát, lévén ez a valóság nem csak valószínű, hanem igaz. A jó szónok rendelkezik a reflexivitás erejével (Ulisszesz típusa) a hallgatósághoz való viszonyulásában, de ugyanakkor önfelejtő is (Akhilleusz típusa) az intelligibilis valósághoz való viszonyában, mely valóságnak aláveti magát.

A dialógus által felvetett harmadik probléma (274b–277a) ugyanezt a sémát követi: az írás elítélendő lehet, mikor az egy mechanikus tudáshoz (ὑπομνήσις) hasonlítható: πολυτροπία-t testesíthet meg, amelyben az önismeret nem függ az intelligibilis valóságtól. Ezzel ellentétben az írás hiánya a felejtés (λήτη) veszélyét vonja maga után. Az írás és a lelki tevékenység találkozásának egy kiemelt értelme is van amely már nem öntudat, nem is csak felejtés, hanem közel önfelejtés, másképpen γνάμνησις. Mutassuk be ezt szisztematikusan:

Phaidrosz			Kisebbik Hippiasz
szeretet az iránt, aki nem szeret	a szónok, aki a valószínűt keresi	ὑπομνήσις	Ulisszesz πολύτροπος τε καὶ ψευδής
szeretet a szerető iránt	aki érdektelen a szónoklás mesterségét illetően, de igazságszerető	λήτη	Akhilleusz μῆτις τε καὶ ἥπλοος
visszaemlékezést előidéző szeretet	a szónok, aki az intelligibilis felé vezeti a lelkeket	γνάμνησις	? – πολύτροπος τε καὶ ἥπλοος

⁷ ἂν οὖν ὁ ὕψος ὁπάγῃν δεῖ το ἔς εἰ καὶ καλὸς ἡθησομένοις τῶν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδὼν τὸ φληθῆναι τῶν περὶ μέλλων

Nem nehéz kitalálni, hogy a kérdőjelnek a filozófust kell jelöl-
nie. A Szofistából ismert filozófus-modellből sokkal világosabban
kitetszik ez a dolog, mint a Phaidroszbeli modellből.

3.

Először is *A Szofista* egy részlete visszautal minket a *Hippias Minor*hoz. A szofista az a szereplő, aki úgy tartja, hogy mindent, amit mond, igazként tud beállítani, mivel az ő számára nem létezik a hamis logikája (233d), annál is inkább, mert számára a nemlét sem létezik. Ugyanakkor, arról a szereplőről, aki az általa megjelentetteket a megkérdőjelezhetetlen igazság értékével ruházza fel, Platón megjegyzi: „Te boldog halandó, egy mindenképpen nehéz vizsgálódás előtt állunk. Ugyanis valaminek mutatkozni és látszani, de nem lenni – továbbá mondani valamit, de nem igazat –, mindezek a dolgok *mind hajdan, mind most* (kiemelés tőlem – A. B.) állandóan megoldhatatlan nehézséggel teljesek.” Az, amit Platón örök problémaként jelez, azokhoz a dialógusokhoz utal minket, amelyekben a hamis problémája kerül tárgyalásra: többek között az *Euthüdemosz*, de elsősorban *A Kisebbik Hippiasz*. Most nem kívánunk visszatérni *A Szofista* nehézkes képletéhez, hogy bebizonyítsuk a hamis lehetőségét, ahogy a filozófusi „apagyilkosság” (241d-e) sokatmondó üzenetének elemzéséhez sem, hanem kiemeljük annak jelentőségét, hogy a szofista portréja (az Ulisszesz típusú) „beavatott” (ἔμπειρος – 221d) portréja, akinek a „sokfejűsége” – πολυκεφαλία – (240c) – hasonló Ulisszesz πολυτροπία-jához, ám azt a végletekig fokozva: a szofista azt állítja „hogy egy művészet segítségével mindent képes megalkotni”, s ez a művészet nem más, mint képalkotás. Olyan, mint ha azt mondanánk, hogy a szofista alárendeli a *lenni* igét a *tudni* igének. Most már pontosítottuk a filozófussal szembeni sajátos különbségét is: a filozófus ugyanis az, aki a *tudni* igét alárendeli a *lenni* igének. A szofista mindazt, amit mond, igazként mutatja be, mivel számára a lét igazsága a beszéd igazságától függ. A létezőhöz való viszonyulásában a szofista nem tud önfelejtő lenni. A filozófus elismeri a semmi létét, és a hamis e lét által való megalapozottságát. Ennek elismerése a diskurzus határait szabja meg. Ezért a filozófus a hallgatóival szemben lehet πολύτροπος, de a ragyogó fényébe burkolt intelligibilis valósághoz való viszonyában ő mindig ἐλητήρ.

4.

A Phaidrosz témáját az öntudat és önfelejtés – vagy sokkal egyszerűbben és pontatlanabban, Akhilleusz és Ulisszesz – találkozása konstituálja. A lélek szeretet, retorika vagy írás általi, intelligibilishez való felemelkedéséhez ezek találkozása szükséges.

Nem áll távol ettől a gondolattól Szent Kassziánusz megfogalmazása: „Nem igazi szerzetes az, aki imádkozás közben tudatában van annak, hogy imádkozik”. Ez a maxima egészében magába foglalja a platóni dialógus témáját.

E téma megértése kényelmetlen, mivel egy terminus – λήθη – újraértelmezését javasolja. Bár megszoktuk, hogy a felejtés mindig negatív szerepet játszik az intelligibilis és a lélek viszonyában, a jelen esetben a felejtés tárgya maga a lélek, és a felejtés az eidoszokra való visszaemlékezés alapja. A felejtésnek a megismerés feltételeként való kezelése a megismerőt kényes helyzetbe hozza: az önmagára reflektálás elve nem lehet a következő kifejezés „Miért van inkább valami, mint semmi?”, hanem e kérdés parafrázisa: „Miért inkább tudom azt, hogy vagyok, ahelyett, hogy lennék?”. Egy lehetséges kibúvó a kérdés alól, a kérdés elfelejtése – ahhoz hasonlóan, ahogy eldobjuk a létrát, miután felmáztunk rajta –, hogy egy ismert kortárs szövegrészt parafrázzunk.

Fordította Ilyes Szilárd

Platón „A Perzsa” versus Arisztotelész „A Görög”

VIRGIL CIOMOŞ

1. Kairós és döntés. A determináció in-determinációja – Az antikvitás emberének sors történeti, így alapvető problémája annak a kérdésnek az eldöntése marad, hogy a kairotikus pillanat eseménye vajon emberi hatalom alá rendelhető-e, avagy kívül esik-e ezen hatalom szféráján. Arisztotelész erre vonatkozó válasza két kongruens mozgásban látszik artikulálódni. Így például részlegesen szabad – azaz bizonyos körülmények által mégiscsak determinált – aktusok esetében a cselekvő szabadsága csupán részleges: „Tehát arról, hogy valami saját akaratunkból fakad-e, vagy akaratunk ellenére történik, a cselekvés időpontjának megfelelően kell beszélnünk. Márpedig az ember saját akaratából cselekszik, hiszen a testrészek mozgásának kiindulópontja az ilyen cselekvések alkalmával mindig az illetőben önmagában van; aminek pedig őbenne van a kezdete, annak végrehajtása, illetve végre nem hajtása is rajta fordul meg. Tehát az ilyenféle tettek saját akaratunkból fakadóak; a konkrét körülményektől elvonatkoztatva talán akaratunk ellenére történnek, mert önmagában véve senki sem választana semmi ilyen cselekedetet.”¹ Az analógia a *Fiziká*-ban elemzett esettel – az önmagát kezelő orvos esetével (amelynek igencsak pertinens kommentárjára akadhatunk

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, III, 1, 1110a, 14–19.

Heidegger *A phüszisz fogalma és lényege* c. írásában) – nyilvánvaló. Itt arra történik utalás, hogy a princípium megléte egy hordozóban (azaz a princípiumot differenciálóban) egyáltalán nem jelenti azt, hogy a hordozó valamiképpen „hatalommal bírna” maga a princípium fölött.

Ha ellenben „totálisan” szabad aktusok esete érvényesül, a cselekvő szabadsága szintén teljesnek mutatkozik: „Az elhatározás nyilván saját akaratunkból fakadó dolog”². Viszont, állítja Arisztotelész, úgy egyik, mint másik esetben, a döntés alapján meghozott (szabad) választás pontosan a megfelelő (kairotikus) pillanat Jó általi pre-determinációjának eredménye. Ily módon a kairotikus pillanat megválasztása magának a döntésnek a problémájává válik, amely elsődlegesen nem annyira a különböző (nyilvánvalóan előre adott) variánsok közötti választás eredményére vonatkozik, mint a *kairotikus pillanat Világként való projekciójára*. Egyébiránt a Lélek eredeti döntése nem elő-feltételezi a különböző (valamiképp preegzisztens) világonbelüli határoltságai közötti választást, lévén, hogy ő maga egy ilyen jellegű döntés megtétele előtt mindvégig semmis marad. Ha viszont valami mégis, pontosan Önmaga és a Világ közös határa az, ami igényli ezen választást, ami valójában egybeesik saját világi transzcendenciájával (mint eredeti Világban-létének par excellence módozata). Ennek értelmében a döntés pillanata megfelelést mutat a világbeli pro-jekció pillanatával. Mivelhogy, eredetiben magánál a világon-belüli választásnál is, *van* az aktus, amely által a Világ világol (vagyis világgá lesz [se mundaneizeazá]): „Az elhatározottság a maga ontológiai lényege szerint mindig egy mindenkori faktikus jelenvalólét elhatározottsága. Az elhatározottság csak mint megértő, magát kivetítő elhatározás „egzisztál”. Az elhatározottság fenomenjének teljes félreértése lenne azt gondolni, hogy az nem más, mint az elénk kerülő, ajánlkozó lehetőségek fellelvő megragadása. *Az elhatározás először éppen a mindenkori faktikus lehetőség feltáró kivetítése és meghatározása. Az elhatározottsághoz szükségképpen hozzátartozik a meghatározatlanság*, mely a jelenvalólét minden faktikusan belevetett lennitudását jellemzi. Az elhatározottság csak mint elhatározás bizonyos önmagában. De az elhatározottság *egzisztens* magát mindenkor csak az elhatározásban meghatározó *meghatározatlansága* egyszersmind *egzisztenciális meghatározatlansággal* rendelkezik”³. A heideggeri szövegben (egy decizionális nyelvezet keretei között) rálelünk a Lélek önaffekciójának egy sajátos

² *Ibidem* III, 2, 1111b, 6–7.

³ M. Heidegger: *Lét és idő*, Bp., 1989, ford.: Vajda Mihály, 498.

a-ffektív hangoltságon keresztüli nem-specifikus specificitására, amely hangoltság ek-sztázisa megnyitja a Lélek Világban(-ként) vett faktikus egzisztenciája (ugyancsak nem-specifikus) specifikumának lehetőségét.

Fennáll következőképpen a *kairotikus pillanat vonatkozásában egy (eredendő) Elsőbbség mindenrendű közönséges pillanathoz képest*, melynek temporális (valójában éónikus) meghatározottsága immáron nem az időn-belüliséget illeti, hanem ennek *eszkatológikus határát*. Ez tulajdonképpen megfelel a teremtés pillanatának (mint ahogy Platón *Parmenidészében* megtalálható, avagy a változás pillanatának, melyet Arisztotelész elemez a *Fizikában*) amelyben „meg történik” aktív értelemben Teremtés és Teremtmény, Idő és Örökkévalóság, Lélek és Test, Mozgás és Mozdulatlanság, stb, stb. A kairotikus pillanat *paradoxális* motívuma a (neo)platonizmus szálain és a késő arisztotelianizmus szálain keresztül később az arab hagyományban érvényesíti magát, ahol a legtisztább (immáron összebékített) platónikus-arisztotelészi stílusban a *Világ Teremtésének és a Teremtés „visszavételének” [Creația si de creația simultană a Lumii] egyidejű pillanataként* jut kifejezésre. Minden jel arra utal, hogy ezen motívum megőrzésének tekintetében a leginkább elkötelezve a *Damaszkuszi irányában* vagyunk, azon utolsó nagy neoplatonikusnak, aki pályáját... Arisztotelész híveként végzi majd. Ő volt az, aki a Lélek kardinális (vagy: zenitális) értékét (saját) paradoxális „idején” keresztül tudta definiálni: „Mielőtt részesedne az időből, a Lélek *időtlen és azonnali* (kiemelés tőlem – V.Ciomoș), Egy és Nem-Egy”⁴.

Ezen azonnaliséga – amely az ellentétek közös tárházába „helyezi” – teszi, hogy a maga során a *kairós* szintén *paradoxális*: „oszthatója oszthatatlan, oszthatatlanja pedig osztható”⁵.

2. *Diodórosz Krónosz argumentuma.* – A Lélek kardinális „helyzete” a fenomenalitás Világához képest eszerint (saját) kairotikus pillanatának zenitális „helyzetére” vezethető vissza az idő(n)bel(ül)i pillanatok vonatkozásában: „A kairotikus pillanat, amely az idővel egyszerre emelkedik és süllyed, és a Lélek a maga egészében megakadályozza végülis ez utóbbit, hogy azonosuljon az általa megélt ellentétek valamelyikével, és pedig az erénnyel, példának okáért, avagy pedig a »végsővel a rossz fokozatai közül«.” A kairotikus pillanat olymód adja [produce] a tapasztalat dirempcióját és indukálja [induce] redempcióját, hogy eközben

⁴ Damascius: *Dubitationes* (Ruelle), II, 399, 250.

⁵ *Ibidem*, II, 405, 262–263.

„nem mint statikus középpont, ellenkezőleg, mint saját (a tapasztalat dirempciójának és redempciójának) sugarai vonalán szaladó centrum nyilvánul meg, anélkül, hogy ezen sugár pontjainak bármelyikével is egybeolvadna. Mint egyszerre mindenüttvaló és seholnemlévő, a processzió kezdete és a konverzió vége – saját negációin keresztül pedig mindenfajta „most”-tól elkülönül. (...) Az azonnali(ság) negációi a transzcendesre vonatkozókkal rokonulnak. Csakugyan, a kairotikus pillanat maga (...) rejtett és transzcendens okok által veszi kezdetét”.⁶ A zenitális pillanat ezen magaslatából a Lélek Uralkodóként vonatkoztatja magát a Világra, egyidejűleg tartózkodván ennek határain belül és valamiképpen mégiscsak rajta kívül. Vagy, méginkább, a Lélek – a Sztagirita szavaival – *uralja a Világot, ő maga lévén ezen Világ határa.*

A különbség a kairotikus és az időn-belüli pillanat közt viszonylag későn válik a modern filozófia témafelvetésévé. Elmondhatni, hogy a filozófiai kérdésfelvetés területén belül csupán a hegelianizmus kritikus szemrevételezésének pillanata után nyer újra érvényt, mégpedig Hegel ellenlábásával, a protestáns-(ál) Kierkegaard-dal egyidőben. Ezen vonatkozás nyilván nem kerülhet-e el Heidegger figyelmét, aki Lét és Idő „viszonyának” felvetését pontosan az ifjúkori Luther írásai által indítva kísérli meg, mely írások az őskeresztények eszkatológikus élményeinek értelmét vizsgálják. Nos, pontosan ezen teológiai-filozófikus kontextus keretein belül idézi meg Kierkegaard a filozófia érdeklődését a Feltámadás teljesen egyedi *kairósa* iránt, mely pillanat elvi (eszkatológikus) ellentételezettséget mutat mindenrendű anakronikus tételezettséghez képest, melyek a sorstörténeti aktusra való pusztá vissza- emlékezésre vezethetőek vissza: „Az elhatározottságban nemcsak, hogy visszahozzuk a jelent gondoskodásunk legközelebbi tárgyában való szétszórtságából, hanem egyben a jövőben és a voltságban tartjuk. A tulajdonképpeni időbeliségben tartott, tehát a *tulajdonképpeni* jelent nevezzük *pillanatnak*. Ezt a terminust aktív értelemben, eksztázisként kell felfognunk (...). A pillanat fenomenjét *alapvetően nem* lehet a *most*-ból megvilágítani. A most olyan időbeli fenomen, mely az időhöz, mint időnbélüliséghez tartozik hozzá.”⁷

A kairotikus pillanat ilyenképp fennálló eredendőisége az időnbélüliség pillanatával való viszonylatában már Arisztotelésznél is egy alapvető változáshoz kellett volna, hogy vezessen azon

⁶ J. Combès: *Etudes néoplatoniciennes*, Coll. „Krisis”, ed. J. Million, Grenoble, 1989, 113–114.

⁷ M. Heidegger, id. mű, 553–554.

módozat tekintetében, ahogyan a kommentárokból részesült és végül is elfogadásra került egy bizonyos fajta – immáron klasszikus – interpretációja Diódorosz Krónosz argumentumának, amely a későbbiekben a *domináns argumentum*ként vált híressé. Általunk ismert formáját Epiktétoszon keresztül nyeri el ezen argumentum: „Nos, íme hát melyek lennének meglátásom szerint azon lényegi pontok, melyeknek megfelelően a *Dominánsnak* nevezett argumentum beszédünk tárgyát képezheti: a következő három kijelentés ellentmondásban áll egymással, mégpedig az első két kijelentésnek a harmadikkal való ellentmondása révén, a következőféleképpen: „Bármely, a múltra vonatkozó igaz kijelentés egyben szükségszerű kijelentés is. A lehetetlen nem következik logikusan a lehetségesből. Lehetséges az, ami aktuálisként nem igaz, illetve nem is válik egykoron azzá.” Diódorosz, ezen konfliktusra felfigyelve az első két kijelentés hasonlóságát annak a kijelentésnek a bizonyítására használja, melynek értelmében: „Semmi nem lehetséges, ami ne bírna aktuális igazsággal és ennek megfelelően ne lenne igaz a jövő tekintetében is.” Egy másik, ugyancsak az előbbi kettőt használva kiindulási pontként, arra a következtetésre kell, hogy jusson, miszerint: „Lehetséges az, ami sem aktuálisan nem igaz, se nem válik egykoron azzá; a lehetetlen nem következik logikusan a lehetségesből.” Ekkor viszont nem tekinthető helyesnek a kijelentés, miszerint minden, a voltra vonatkozó kijelentés egyben szükségszerű is; a végeredmény tekintetében ezzel látszik megegyezni Kleánthész és iskolája, akár csak Antipáter, aki a lényegét illetően ugyanezt a nézetet osztja. Mások viszont (Krüszipposz név szerint – a szerző) az utóbbi két kijelentés hívei: „Lehetséges az, ami nem igaz a jelen tekintetében, és nem is válik majdan igazzá; bármely, a múltra vonatkozó igaz kijelentés egyben szükségszerű is”; így viszont a lehetetlen logikailag a lehetségesből következik. Semmi szín alatt nem tartatható fenn egyidejűleg a fenti három kijelentés, lévén, hogy az egyik, illetve a másik két kijelentés örökérvényű ellentmondásban fognak állani egymással.”⁸

Ha most szigorúan Arisztotelésznek a *domináns argumentum* megoldására vonatkozó álláspontjára hivatkozunk, el kell mondanunk, hogy amit (valójában több helyen) a magáénak vall a három lehetséges speciális következtetés tekintetében, az a kijelentés lesz, amelynek megfelelően minden múltra vonatkozó igaz kijelentés egyben szükségszerű is. Másszóval, a lehetséges nem a—ffektálja a múltat. Erről esik szó a Nikomakhoszi Etikában is: „Márpedig senki sem fontolgat olyan dolgokat, melyek másképp

⁸ Cf. J. Vuillemin: *Nécessité ou contingence*, ed. Minuit, Paris, 1984, 15.

mint ahogy vannak, úgysem lehetnek”⁹. Máshelyütt pedig sokkalta egyértelműbben: „Az elhatározás tárgya nem lehet olyasmi, ami már megtörtént: azt senki sem határozhatja el, hogy Ilioszt feldúlta, hiszen a megfontolás sem vonatkozhatik már megtörtént, hanem csak jövőendő és még lehetséges dolgokra; márpedig ami megtörtént, az nem válhat meg nem történtté; „az egyetlen dolog, amire még az istennek sincs hatalma: meg nem történtté tenni azt, ami egyszer már végbement”¹⁰. Láthatólag, jóllehet a kairotikus pillanat zenitális „magaslata” az idő-beliség mindhárom ek-sztázisát – *beleértve a múltét* – meg kellene hogy illesse, a Sztagirita az *Óvilág polgárának bizonyul, amelyben az örökkévalóság sorsszerűsége a múlt időbeli lenyomatát viseli magán. Egy erősebb Istenségre* volt hát szükség, amely az *eredendő pillanatot megszabadítja mindenrendű ana-kronikus „üledéktől”*, amely tehát egy másrendű *kairó*st in-situál, melyen keresztül a múlt maga egyenesen érvényen kívül helyeződik az *Új Kezdet* megmentő pillanata révén. Az örökkévalóságnak a múlt örve alóli felszabadítása eképpen a Világ „feloldozása” mindannak tekintetében, ami régi, ennél fogva tehát a Régi Világ megbocsátása. De a felszabadítás maga semmiképpen nem képezheti egy teljesen időn-belüli múltnak egy ennek megfelelő időn-belüli jövővel való behelyettesítését. Mégpedig azon oknál fogva, hogy az Új Világ nem annyira a jövő el-jövétele mint a *kairós* eseménye [... Lumea Nouă nu va fi atît aceea a ad-venirii viitorului, cât a sur-venirii *kairos*ului]. Az Új pedig nem a történelmi mozzanatok progresszióját telíti jelentéssel, hanem magának a történelemnek az eseményét: „A jelenvalólét „összefüggésére” vonatkozó kérdés a jelenvalólét történéseinek ontológiai problémája. Ha hozzáférhetővé tettük a *történetstruktúrát* és annak egzisztenciális-időbeli lehetőségfeltételeit, akkor eljutottunk a *történetiség ontológiai* megértéséhez”¹¹.

3. *A dualisztikus gnózisok filozófiai színeváltozásai.* – Nagyon keveset tudhatunk eddigelé Platónnak az antik Keleten tett utazásairól. Jóllehet jópár spekuláció született az antik Egyiptom vagy az akkori Közép-Kelet meditációs tradíciójával való (többé-kevésbé „földalatti”) kapcsolata margóján – mely kapcsolat meglétét illetően egyébként feltevést szolgáltathat a görög diaszpórának az emberiség számára eme sorsdöntő régiókban való történeti jelenléte –, ma (több, mint két évezred múltán) az egyetlen lehet-

⁹ Arisztotelész, id. mű, V, 7, 1139a, 13–14.

¹⁰ *ibidem*, 1139b, 5–13.

¹¹ M. Heidegger: id. mű, 604.

séges eljárás, hogy rekonstruáljunk egy ilyen jellegű származtatást, arra kell szorítkozzon, hogy, szerényen, maguknak a szövegeknek a megfejtését kísérelje meg (ami mégsem kis dolog). E tekintetben pedig a *Dialógusok* hermeneutikája egy kétségtelen ténnyel helyez szembe – jelesül, hogy a végső formáját illetően az Ideák platonikus felfogása egy eléggé éles *dichotómiát* állít elénk, egyfelől a *szellemi transzcendencia világa* – amely a Jó világa-ként tételeződik – illetve a *testi immanencia világa* (a Rossz világának megfelelője) közt –, másfelől a Létre vonatkozó (és nemcsak) filozófiai érvelés Platón esetében végeredményben *két elmentéses onto-lógiai és gnoszeo-lógiai princípium* tételezéséhez vezet. Ha ezen egyszerű (ellenben egyáltalán nem egyszerűsítő) következtetés fogadtatásra lel, (Platón azon törekvésének ellenére, hogy feloldja e végzetes válságot, melyet a Lét princípiumainak heterogenitása jelent, lévén a Lét egyedi, így hát homogén), az a felismerés adódik, hogy az antik Kelet mindenrendű szellemi hagyományai közül az *iráni* az, mely a legközelebb áll a platónizmushoz. Ez pedig azon tényállás folytán, hogy, mint köztudott, Irán szellemi pozíciója az, mely azonosulni látszik a Lét princípiumainak dichotómiájával, azaz Jó és Rossz meghaladhatatlan kettősségével. E tekintetben nem fogadható el pusztán véletlenként, hogy ugyancsak az ókori Irán területén tematizálódik *örökkévalóság és idő ontológiai differenciájának* kérdése. Egyébiránt az antikvitás vallásainak és mentalitásainak minden története megegyezni látszik a tényről, hogy az *Aión* görög értelme az iráni származás (elismert) jegyét viseli magán.

Fentemlített ontológiai differencia görög megfelelést mutat (többek közt) az igeidő struktúráján belül, lévén, hogy az ógörög nyelvben fennáll a maiak által relatív igeidőnek nevezett időnek (heideggeri terminológiával időn-belüliségnek) egy meghatározó pre-determinációja magához a verbális *aspektushoz* képest. Nos, a verbális aspektus az, mely a pillanatok vonalszerűségének vízszintes perspektíváját behelyettesíti az eseményszerű pillanat függőleges perspektívájával. Emlékeztetnénk arra, hogy a görög befejezett múlt, távol attól, hogy pusztán egy, a múltra vonatkozó behatárolt értékkel bírna (ahogyan a modern nyelvek esete például), a Jelen(lét) értékét viselhette magán, ahogyan határesebekben jelölhette magának az idő Eredete Tökéletességének Jelenlétét. *Az Eón a Jelenlét szinonimájává válik.* Ennélfogva a görög szellem lényegi kérdését azon aspektuális értékkel bíró pillanat fogja jelenteni, *mely maga az idő eseményének pillanata.* Az idő eseményének kérdését vizsgálni viszont nem jelent mást, mint valamiképpen *idő és örökkévalóság határán* helyez-

kedni el, vagyis e kettő *szimultán* eseményének pillanatában. Elmondhatjuk tehát, hogy jóllehet a platóni filozófia általános keretén egy igencsak erős iráni tradíció befolyása érezhető, a platonizmus rejtett tétje mindezek ellenére jóval meghaladja az effajta dichotómikus perspektívát, jelesen először is magának a pillanatnak mint idő és örökkévalóság közös határának – *tó exaíphnēs* – a tematizálásával, (még hozzá koherens formában, amint a *Parmenidész* példázza). E tekintetben Platón nem más, mint Görögország utolsó „perzsa” filozófusa, ezzel egyidőben pedig Perzsia (és nemcsak) – ha a hellenizmus utólagos elterjedésére gondolunk – első igazán „görög” filozófusának – Arisztotelésznek – Mestere, annak, akinek végre sikerült meghaladnia a Lét princípiumainak dichotómiáját ezek paradoxális azonosságának fevállalása által.

Idő és örökkévalóság közös határvonalának görög tematizálása az antikvitás ontológiai és gnoszeológiai paradigmájának alapvető megváltozásához vezetett – Heidegger fordulatával élve „magának a Létre irányuló kérdésnek a metamorfózisához” – lévén hogy az örökkévalóságnak az időbe való „belejátszása” [aderenta eternitătii la timp] megköveteli az örökkévalóság időben fennálló Jelen(létének) tematizálását, ekként pedig az örökkévaló megnyilatkozását magán a meg-vonáson keresztül, melyben élénk-tartja a temporalitást [o dez-văluire a eternului prin chiar în-văluire cu care sus-ține temporalul].

E mozgás eredményeképpen az érzéki valóság a maga egészében *fenomenális* jelleget ölt, azaz az örökkévaló temporális (jóllehet részleges) megnyilatkozásának paradigmájává válik. Az Irán területén érvényesített és Platónnal implicit megerősített ontológiai differencia maga is egy olyan átalakulást szenved, melynek eredményeképpen az örökkévalónak mint időbeliségnek a differenciája lepleződik le, egy olyan változás folyamánként, mely... a változás mint olyan tematizálásához vezet az elkövetkezőkben, és, ami a leginkább lényeges, e változás *kezdet-alapító* [in-augural] pillanatának tematizálásához.

A görög *lógos*, mint a differenciálódás elve, rövidesen a mozgásra, a fenomenalizációra, ilyenként pedig a temporalizációra vonatkoztatódik majd. Csak egy hasonló kontextuson belül érvényesíthető egy majdhogynem „természetes” kapcsolat *Aión és fenomén* közt, mely kapcsolat a görög mitológiában az *Aión – Phánēs* istenpáron keresztül fejeződik ki.

Idő és örökkévalóság iráni dichotómiája, ugyanaz, mely a görög és latin kultúrában *pillanat* és *eón* különbségeként jelentkezik, egy olyan metamorfózison megy át, amely a jelentés-váltás

horizontján belül a pillanatnak a temporalitás határvonalaként az eón fenomenalizációjának eseményét fogja jelölni. Ennek eredményeképpen a *Kairós* és *Aiôn* közti (tipikusan „iráni”) polaritás eltöröltetik, épp kettőjük közös határban-való-osztozásának révén. Mindazonáltal a görög ikonográfia még megőrzi, a „tehetetlenségi erő” által, a fiatal *Kairós*nak mint az örök Éretlen szimbólumának arcát, minden opportunitàs foglyáét, jöllehet az idő maga, az ösrégi, *poliós*-ként, „fehérhajúként” volt jelen, amely, mai szóhasználattal, az „örök Emlékezet-fölötti [Imemorial] időnbélüli szimbóluma”.

Az Emlékezet-fölötti viszont már mindig is belejátszik az Éretlenbe. E két szimbólum szintézise, és ily módon a görög gondolkodás (főképp az arisztotelianizmus) sorsküldésének beteljesülése – mely gondolkodás alapvető próbálkozása a *Test mint Lélek kairotikus eseményének* felfejtése – csak a kereszténységen belül teljesül ki, melynek kélő tradícióján belül fentemlített szellemi filiáció megismerésítőjének Arca – János evangélistáé – az örökkévaló Krisztus időbeli ana-logonja és a Lélek Világban való el-jövetelének *Kairósa* –, az ősz haj keretezte ifjúként ábrázolódik. Emlékezet-fölötti és Éretlen eme *egybe*-játszása, amely Régi (*Ótestamentum*) és Új (*Újtestamentum*) egybejátszásával analóg, nemcsak a közös határ tematizálását teszi majd lehetővé – ahol Krisztus maga jelenik meg határként –, hanem a *lógos*nak mint egy teljességgel sajátos kairotikus idő kitüntetett helyeként való felvetését – egyszóval magának a hermeneutikának a tematizálását (függetlenül, hogy régi vagy új szövegek interpretációjára történik kísérlet). Ez viszont akkor válik lehetségessé, ha a *lógos* maga kairotikus jelleget ölt, mégpedig mint az a „nem-hely” [ne-loc], mely lehetővé teszi az önmagunk időbeni, azaz történeti projekciójára vonatkozó döntést. Ami viszont a beszédre (a megszólalásra) – ideértve a valamiről való beszédet – irányuló döntést illeti, vagyis a di-fferenciálásra irányuló döntést, ez nem másra, mint az örökkévalóság kairotikus ana-lógonjaként érvényesülő státusnak a felvállalására vezethető vissza. Ilyenformán maga a Nyelv, mint az örökkévaló időben történő kairotikus diszlokációjának „nem-helye” nyilatkozik meg. Mi több, miként a Test, a Lélek kairotikus analogonjának re-prezentációja, ennek természetes modalitásaként, a Nyelv ennek mesterséges analogonjaként kell, hogy meg-jelenüljön. Amennyiben pedig a mesterséges nyelv a természetes *Lógos* fonetikus kifejeződéseként konstituálódik, a *Lógos* szükségképpen a Testben (által) nyerheti el sajátos kairósát. Hisz alapvetően mindkettő a határ (kairotikus) tematizálásának kifejeződése. (Nem csupán az Ige jön Világra,

Virgil Ciomos

hanem maga a test is. Ami pedig Világra jön, a Világ határát illusztrálja.) Ennek folytán a száj egyidejűleg a beszéd és a rágás szerve.

Idevonatkozó adalékként meg kell még említenünk *Hermés* teljességgel egyedi *státusát* a görög Pantheónon belül, aki mint „hírvivő”, azaz „angyali” Istenség az örökkévaló és a változó *határán* egyben (korántsem véletlenül) a *lógos* Istene is, hisz a *lógos* az Istenek és az ember találkozásának, egyáltalában pedig a vertikális Ég és a horizontális föld találkozásának helye. *Hermés* nevét – mely két indoeurópai szógyök: a **ker* és a **men* névjegyét viseli – ugyancsak e két gyökből származtatható a szanszkrit *Ráma*, az iráni *Ahura Mazda*, a gót *Irmis*, a géta *Sármis*, a latin *Cerus manus*, de a *romanus*, *germanus*, *sarmatus* avagy a *rohman*, *armán* is – az „Égi Embernek” lehetne fordítani. Mint a határ megjelenítője, Hermész az utak (a tér) és az idő kereszteződésének istene, a be- és kilépés küszöbének (határának), a kairotikus idő világba való betörésének istensége, azaz az örökkévalóság időbeli analogonja. Hermész hermetikus értelmezésének lehetőségei azonban túlságosan szerteágazóak és gazdagok, mintsem hogy kimeríthetnénk a jelenlegi keretek közt. Legyen elegendő arra szorítkoznunk, hogy Hermésszel megelőlegeződik a tér horizontális keresztjének és az idő vertikális pilaszterjének egybeesése (az „Égi Ember”-t a *hermai* formáján keresztül is megjelenítették), ami egyféleképpen a föld keresztjének az Égi zenit irányába történő „felállítására” vezethető vissza.

Fordította Gál József

Kép és logosz

GREGUS ZOLTÁN

„A képek nemcsak a jelek egy sajátos osztályát alkotják, hanem olyanok, mint a színész a történelmi színpadon, aki kulcsszerepet kapott egy olyan történetben, melyet mi mesélünk magunknak a saját fejlődésünkről, attól a teremtménytől kezdve, akit Isten a 'saját képére' alkotott, addig a lényig, aki a világot saját képére formálja.”¹

W.J.T. Mitchell

A képek vizsgálata az ókortól, Platóntól és Arisztotelésztől kezdve, a skolasztikusokon, Hobbes-on és Locke-on, majd a romantikusokon át, egészen Wittgensteinig, Gadamerig és Foucaultig foglalkoztatja a filozófusokat és esztétákat. Megfigyelhető, hogy elkülönül egymástól a képekről való gondolkodás története, valamint a képek elemzéseinek elmélete és története.

Mondhatni Platón és Arisztotelész voltak az első gondolkodók, akik számot vetettek az emberi kifejezés „képes”, azaz figuratív természetével. Platón szerint a gondolatokat „megszálló” képek az ideák világából származnak, a földi testbe zárult lélek emlékei a tökéletességről. Normális lélekállapotban e képek nem érzékelhetők az ember számára, ám ha a lélek a mania (isteni lelkesültség, örültség) állapotába kerül – vallási, profetikus,

¹ Idézi Szőnyi György Endre, lásd id. sz. *Ikönográfia és Hermeneutika*. In: „Jelbeszéd az életünk”, Oziris–Századvég, Bp. 1995, 90.

költői/múzsai, vagy szerelmi ekstázisban –, képes visszaemlékezni, szemlélni az ideákat. Ezért „legnagyobb javaink maniából, mégpedig isteni adományként reánk szálló lelkesültségből származnak.”² Ilyen értelemben a képek a hasonmás (homoioma) szerepét töltik be, a Lét szimulákrumai (mind a lélekben található „képek”, mind pedig a dolgok/létezők képei esetében), amelyekben azonban, megfelelő tekintet – a létre irányuló tekintet (thea) – mellett, megjelenhet a Lét. A mania állapotában az ember tekintve a Létet, engedi magát elragadtatni attól, önmagán kívül helyeződik, oly módon, hogy egy köztes helyet foglal el önmaga és a Lét között. Platón szerint egyedül a szépnek jutott osztályrészül, hogy két világ birtokosa legyen, s ily módon magára vállalja a közvetítő szerepet: „A szép, mint említettük, azok között [az ideák, a Lét birodalmában – G.Z.] is ott ragyogott; aztán ide érkezvén a legvilágosabb érzékszervünkkel ragadtuk meg őt, aki itt is [a létezők között – G.Z.] a legvilágosabban ragyog. Hiszen a látás a legélesebb a testen érkező érzékeléseink közül. Az értelmet nem látjuk – rettenetes vágyat is keltene, ha ilyen világos kép jutna róla a szemünkbe –, sem a többi szerelmünkre méltó létezőt; egyedül a szépnek jutott osztályrészül, hogy a leginkább szembetűnő és szeretetre méltó legyen.”³ Heidegger szerint ez a szépet tárgyiasító fordítás („a leginkább szembetűnő/látható és szeretetre méltó”) nem kielégítő, és csak a reneszánsz téves latin fordításában alakult ki.⁴ Helyette az ekphanesztaton kai eraszmiotaton kifejezésen a következőt kell érteni: a legragyogóbban előtűnik a látás számára, és a legtávolabbra visz az önmagán-kívül-fel-emelkedés és a Lét által való vonzattatás által; szerelmet kiváltó: ami áthelyezve, önmagunkon kívül kerülve mozgásba hoz.

A szép és a kép ezen összekapcsolása Platónnál mégsem vezet a művészi képhez: a művész által készített kép egy további szimulákrumot képvisel a dolgok/létezők létéhez képest. Csak a már „kinézetek” egy bizonyos „nézetét” adja. Feltehető a kérdés arra vonatkozóan, hogy a szép „közvetítő szerepe” miért nem működik a művészi kép esetében is. Ez talán azzal magyarázható, hogy „Platón államában az élet kétfelé volt osztva, mint a mezők a sakktáblán. Közösségének jellegzetes erénye, az igazságosság azt jelenti, hogy mindenki a saját mezőin mozog, nem sért jogot azáltal, hogy a szomszéd mezőjére lép át. A költő azonban

² Platón: *Phaidrosz*, 244a

³ Platón: *Phaidrosz*, 250d

⁴ Lásd Heidegger: *Dialogul Phaidros: frumusețea și adevărul într-o dezbinare fericită*, in: Platón: *Phaidros* (anexa), Humanitas, 1995, 37–46.

jogsértő: ő átlép.”⁵ Platón leginkább az zavarja a művészen, hogy mindig úgy tesz mintha ő másvalaki volna. Ha lefest egy asztalt, akkor úgy tesz, mintha birtokában volna az asztal ideájának, holott ezt az asztalos jobban megközelíti. A művészi képre ugyanez érvényes: azt hazudja, hogy ugyanaz; úgy tesz, mintha ő lenne a mintakép. A kép tehát csak zavaró tényező, a „valóságtudat egyensúlyzavarát” váltja ki, átlépi és kijátssza egymás ellen az igazságosság által felállított határokat és mezőket, összegabalyítva a dolog képét és magát a dolgot, ami által a dolog (a megkettőzött) is kettéhasad.

A kép ezen cinkossága miatt, később az egész nyugati gondolkodás meglehetősen kétesen kezeli a kép létmódját, mindig valahol a valóságon (ahol a logosz jelenti a valóságot) kívül, vagy mellette szeretné elhelyezni, mintha a kép káros következmények nélkül kizárható volna a „valóság” rendszeréből, a „lényeggel” szemben a „látszat” birodalmába utalja (talán nemcsak a képrombolás törekvéseiben, hanem még az ikonofiliában is ez a mechanizmus működik, működött).

Arisztotelésznél a kép mimézisz-jellege (bár a szót Platónról veszi át) lényeges módosuláson megy keresztül. A képnek többé már nem a dolgot/a létezőt kell utánoznia, hanem egy „preexisztens” formát, a művész lelkében már fennálló aktuális formát, elrendezettséget kell tematizálnia, megjelenítenie. A kérdés többé nem az, hogy hűen másolja-e a dolgokat, a részeket, hanem az egész a fontos: kompozíciójuk és harmóniájuk. Abban különböznek a „művészettel megrajzolt képek a valóságtól – hangzik a Politikában –, hogy bennük egy egységbe vannak összefoglalva az egyebütt szétszórt vonások; mert különben mégiscsak szebb a rajznál egy különálló valakinek a szeme, a másiknak meg valamely más testrésze.”⁶ Ám a forma, ha már megtalálható a művész lelkében, akkor ez azt jelenti, hogy nem ő hozza létre. Az alkotás Arisztotelésznél kettős folyamatot feltételez: a noéizist, egy „belső”, előre- és felvázoló alkotást, és a poéizist, mint az előbbinek a külsővételét, rögzítését az alakban/anyagban. De a noéizis nem a részekről indul el, és nem is a részekből épül fel, hanem mindig már a formánál van; előzetes megértési/belátási horizontot (egész-et) implikál, ebből az egészből jön létre az egész, a formából a forma. Ami keletkezik, az lépésről lépésre keletkezik, ám a formának nincsenek részei: ő az egésznek a szerkezete. Így érthető Arisztotelész azon megjegyzése, hogy:

⁵ Prickardtól idézi Sir David Ross. Lásd Sir David Ross: *Arisztotelész*, Osiris, Bp. 1996, 356.

⁶ Arisztotelész: *Politika*, 1281b

„bizonyos értelemben az egészség az egészségből keletkezik, s a ház a házból: az anyagi ház az anyagtalan, szellemi házból.”⁷ Hasonlóan a szerelmes pillantásához a kép eredeteként megjelölt noézisz is valamiféle egységbelátást hordoz magában, olyan belátást, ami egyben átlátás a részeken túlra.

Platón és Arisztotelész „kép”-olvasata hol egymást kiegészítve, hol egymással vetélkedve nyomták rá bélyegüket a nagy esztétikai rendszerek alakulására. Ezt a folyamatot végigkövetni ilyen keretek között nem lehetséges. Csupán annak a folyamatnak az eredetére kívánunk bepillantást (és kipillantást) nyújtani, ami beindul a kép metafizikus felfogásában.

Visszatérve Platón Phaidroszához egy különös szövegrészletet kell a figyelem középpontjába állítanunk: „Hiszen van az írásban valami különös és megdöbbentő, Phaidrosz, ami valójában a festészethez hasonlít. Ennek az alkotásai is úgy állnak előttünk, mintha élőlények volnának, ám ha kérdezel tőlük valamit, méltóságteljesen hallgatnak. Ugyanúgy az értekezések: azt gondolnád, értelmes lényként szólnak, de ha rákérdezel valamire, mert meg akarod érteni, akkor mindig egy és ugyanaz, amit jeleznek (kiemelés tőlem – G.Z).”⁸

Figyelemre méltó, hogy a fenti részletben az írás a festészettel, a képekkel van összehasonlítva, jobban mondva megfeleltetve az azonosság módján. Mindkettőre érvényes, hogy csak a bölcsesség „látszatát” nyújtják, mivel nem biztosíthatják a Létre, az ideákra való visszaemlékezést, azon oknál fogva, hogy kívül esnek a „logosz”, gondolkodás, a léleknek önmagával folytatott beszélgetésének birodalmán. Ezek szerint jelentőségük kimerül abban, hogy emlékeztetnek egy belsőre, egy olyan tartalomra, ami már ismert, és csak azokat képesek emlékeztetni erre, akik már ismerik azt. Vajon a képek elmarasztalása amiatt, hogy „mindig egy és ugyanaz” amit mondanak, nem érvényes-e a logosz „belső” diskurzusra is? Vagy talán éppen fordított a helyzet: a képek hallgatása az, ami egy lényegi mondáson alapul, a mást mondás képességén. Talán a képek a-phonikusságában felismerhető az a képesség, hogy megnyitják a gondolkodás tautologikusságát, repedést ütnek rajta, hogy ebbe a szakadékba beilleszkedhessen a másikkal való dialógus. „A gondolkodás – írja Lévinas – az egybegyűjtésnek ebben a folyamatában képes egy adott elemtől egy, az előbbi látszólag kizáró újabb elemekhez továbblépni, de ez utóbbi elem éppen a kizárás mozzanatában már bejelentett és visszanyert. Az ént szétszakító dialektika egy olyan szintézisben és

⁷ Arisztotelész: *Metafizika*, 1032b

⁸ Platón: *Phaidrosz*, 275d

egy olyan rendszerben teljeseedik be, ahol ez a szakadás már nem észlelhető. A dialektika nem a másikkal való dialógus; a dialektika csupán 'a léleknek az önmagával, kérdések és válaszok formájában folytatott dialógusa' marad. [...] a gondolkodását önmagának elbeszélő szellem továbbra is egy és egységes, a jelenlétben azonos marad – szinkrónia, dacára a gondolkodás jövés-menésének, ahol is az én ellenszegülhetne önmagának.”⁹ Ezzel szemben a kép kikezdi a nyelv belső diskurzusának azon törekvését, hogy minden másságot a jelenlét egységében egybegyűjtsön.

A kép fent vázolt működése talán gyökértelenségéből fakad, abból, hogy leválik a szerzőről, az eredetről, el-különböződik a logosz autoritásától, s ekképpen felerősödik benne a ludikus elem. A kép hasonlóan az íráshoz, amiben „szükségképpen sok a játék, és semmiféle beszéd nem méltó rá, hogy túlságos komolysággal – akár versbe, akár prózába foglalják”¹⁰ nyommá és lenyomattá válik, a logosz autoritásának, az ideák hiányának a lenyomatává, ami esetleg játékba hoz sokmindent. A szerző „halálával” megszűnik a kapcsolat az ideákkal, végetér az a törekvés, hogy valamiféle végpontot jelöljünk ki a számára, hogy végső jelöltet találjunk neki, hogy lezárjuk az írást.¹¹ A kép mint textúra tételezésével, a fonadék összeszövődésében minden kibogozandóvá válik, de semmi sem megfejtendővé; a kép terét bejárni kell, nem pedig áthatolni rajta. Talán az eredetcentrikussággal szembeállítva ezért fontos Arisztotelész kép-felfogása, amiben a kép jelentése/jelentősége nem a dologra való referálásban merül ki, hanem inkább a kép struktúrájában, az elemek egymástól való elkülönződésében és kapcsolatukban.

⁹ Emmanuel Lévinas: *Diakrónia és megjelenítés*. Részletek in: *Kellék*, Kolozsvár 1997, 7. szám, 26.

¹⁰ Platón: id. mű, 277e

¹¹ Ezzel kapcsolatosan ld. R. Barthes: *A szerző halála című esszéjét*. In: R. Barthes: *A szöveg öröme*, Osiris, Bp. 1996, 55–60.

Platón, Picasso és az eszményi asztal*

SZILÁGYI JÚLIA

Időben elég nehéz lenne elhelyezni azt a képzeletbeli asztalt, amely mellé a címben említett két világnagyság letelepedhetne egy kis tereferére. Mindkettőjük jóvoltából azonban fogalmunk lehet egy ilyen asztal alakjáról... A szóban forgó asztalt éppen Picasso festette meg, nem is egyszer, de tudomásom szerint elsőnek Platón lépett fel az igényével, ő fogalmazta meg. Ha láthatná, ki tudja, nem másítaná-e meg igen kedvezőtlen véleményét a festészetről és a festőkről, akiket Államából mint az igazság meghamisítóit száműzött. Hogyan hazudnak hát a festők, és miként fogja rajta őket Platón? Szerinte – illetve a dialógusokban megszólaltatott Szókratész szerint – kezdetben volt az asztal (vagy az ágy, ha úgy tetszik) ideája, amint azt az isten megteremtette; ezt az eszményi asztalt utánozta az asztalos, így teszi használati tárgyá: a festő tehát, amikor asztalt fest, utánzatot másol, más szóval munkája a teremtés harmadik fokán áll, tekintélyes távolságra az ideától, ami maga az igazság. Ráadásul a festő tökéletlenül tesz eleget feladatának, hiszen az asztalnak csupán az egyik vagy másik oldalát képes ábrázolni, korántsem az egészet, vagyis az igazit...

Akár olvasták, akár nem az Államot, festők és műélvezők két és fél évezreden át elfogadták a csakugyan konvencionális asztal-ábrázolást. Egészen addig, amíg Picasso a huszadik század máso-

* Megjelent 1971-ben a *Korunk* folyóiratban.

dik évtizedében néhány társával megteremtette azt a művészeti irányzatot, amit szimultaneizmus vagy szintetikus kubizmus néven ismerünk. Ekkor derült ki, hogy egy tárgyat csakúgy, mint bármely élőlényt, lehet egyszerre több szögből, minden kiterjedésében ábrázolni, kiküszöbölve azt a hiányosságot, amit Plátón (vagy a mester) oly szigorúan vetett a festők szemére. A dialógus - melynek egyébként is virágkorát éljük - elvben nem is lehetetlen az ókori filozófia és az avantgárd festészet között: az egykori követelményre több mint kétezer éves késéssel, de csak megszületett a válasz.

Lényege: a látvány lázadása a látszat ellen.

Hogy az elv, az utánzásé, revízióra szorul, az már – amint az előbbiekben láthattuk – Plátón szemében evidencia volt. Ma – közhely. A modern művészet legproblematisabb közhelye. Amikor a színházban lázadt fel a látvány a látszat ellen – szakítottak azzal a konvencióval, hogy szerző és rendező jóvoltából a néző cinkosan beleselkedik a kedvéért háromfalas szintérre; színpad és nézőtér között leomlott a fal. Óriási robajjal persze, mint mindig, amikor a játékot és valóságot néven nevezik.

A játék új valósága, a valóság új játéka alakult ki a szemünk előtt. Konvenció ez is: nyitott mű a neve, felhívja a nézőt a szintérre, leküldi a színészt a nézőtérre, mozgásba lendíti a szobrot, mely Lessing óta csak három dimenzióban létezhetett; vonalakban, síkokban fogalmazza újra a vásznon azt, amit magunkban vagy magunk körül látunk. Minden esetben arra kényszerít, hogy kikészüljünk a passzív néző kényelmes pozíciójából, abból, hogy „mindez végül is nem ránk tartozik”. Ha a klasszikus műhöz, legyen az dráma, kép, vers, a maga zárt véglegességében nem volt mit hozzátennünk, az, amit nyitott műnek nevezünk, csak attól és annyiban él igazán, amit és ahogyan hozzá tudunk tenni. Valaki némi túlzással, de igen szellemesen megjegyezte, hogy annak, aki ma verset olvas, filmet néz, zenét hallgat, többet kell „tudnia”, mint annak, aki ír, rendez, komponál. Holott elég egyet tudnia: látni, nemcsak nézni – rugalmas szemlélettel, elfogulatlanul. És főként aktívan.

A Lufthansa egyik világszerte ismert reklámfotója: disztigvált, idős és korát nem is titkoló hölgy némi egzotikus pálmák között hallatlanul megrökönyödött arccal szétvon egy gyékényfüggönyt. Szemben van velünk. De hogy ő mit lát?! Arckifejezéséből, a környezetből ki-ki következtessen saját fantáziája, rejtett vágyai szerint. Nem, csak azt ne mondják, hogy Frau X kimeredt szeme a művészet jövőjét pillantotta meg...

Arisztotelész az életről*

GARETH B. MATTHEWS

Bármelyik szokványos enciklopédiát fellapozva láthatjuk, hogy mennyire problematikus marad számunkra az élet fogalma. A szakemberek néha megpróbálják leplezni a problémákat, néha meg teljesen nyilvánvalóvá teszik őket. A *The World Book Encyclopedia* egyik újabb kiadásának az ÉLET címszó alatti bevezetése megvilágítja a kérdést:

„Majdnem minden élő dolognak bizonyos alapvető tulajdonságai vannak. Ilyenek (1) a szaporodás, (2) a növekedés, (3) az anyagcsere, (4) helyváltoztatás, (5) válaszreakció és (6) az alkalmazkodás. Nem minden organizmus rendelkezik e sajátosságok mindenikével, és nem-élő dolgok is rendelkezhetnek ezek valamelyikével. Mégis e tulajdonságok összességében körvonalazódik az élő dolgok lényege.”¹

Nem kell túlzottan platonistának lenni ahhoz, hogy az ilyen megközelítés aggodalmat és zavart keltsen. Hogyan lehetséges, hogy csak „majdnem minden” és nem „minden” élő dolog rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeken keresztül „körvonalazódik az élő dolgok lényege”? Hogyan körvonalazhatják az élő dolgok lényegét olyan tulajdonságok, amelyek csak

* A fordítás alapjául szolgáló mű: Gareth B. Matthews: Aristotle on Life. In: *The Philosophy of Artificial Life*, ed. Margaret A. Boden, Oxford University Press, 1996.

¹ (Chicago: World Book, 1986), XII. 242.

„majdnem minden élő dologra” jellemzőek, ugyanakkor egyes nem-élő dolgok is rendelkeznek velük? Az élet meghatározásához szükséges és elégséges jellemvonások megtalálására irányuló erőfeszítések elismert kudarca miatt nem vezet arra a felismerésre, hogy talán nem is létezik olyasmi, hogy „az élő dolgok lényege”.

Úgy tűnik, Arisztotelész az első gondolkodó, aki megpróbálta megérteni, hogy mi az élő dolog, hivatkozva egy sor jellegzetes „életfunkcióra” (vagy ahogy ő nevezte, „lelki képességre” – *dünameisz tész pszükhész*). Ez a lista Arisztotelész különböző szövegeiben eltéréseket mutat, de általában a következőket sorolja fel: táplálkozás, növekedés, fogyás, szaporodás, vágy, érzékelés vagy észlelés, ön-mozgatás, gondolkodás.

Modern szemszögünkben Arisztotelész életfunkció-listájának legkülönösebb eleme a gondolkodás. Descartes meggyőzött minket arról, hogy a gondolkodás és az élet között nincs lényeges kapcsolat.² Ezért furcsa számunkra, hogy Arisztotelésznél ezt találjuk. Egyébként Arisztotelész listája nem összeférhetetlen az élő dolgok mibenlétének meghatározására irányuló modern erőfeszítésekkel, amelyek jellegzetes életfunkciókra hivatkoznak.

Egyes modern szerzők megadják az ilyen funkciók néhány lehetséges sorát, majd kijelentik: (1) bármi, ami gyakorolja ezeket, élő; (2) ami egyiküket sem képes gyakorolni, nem élő, és (3) ami e funkcióknak csak egy részét gyakorolhatja, lehet élő vagy nem élő. Arisztotelész megközelítése ennél merészebb. Szerinte ahhoz, hogy egy dolgot élőnek tekintsünk, elegendő az is, ha az illető dolog a szóban forgó funkciók legalább egyikét gyakorolni tudja: „[...]akkor mondjuk egy dologról, hogy él, ha a következőknek csak egyike is jelen van benne: ész, érzékelés, a helyváltoztatással kapcsolatos mozgás és nyugalom, a táplálkozással összefüggő mozgás, valamint a fogyás és a növeke-

² „Így az első emberek talán nem különböztették meg bennünk azt a princípiumot, amellyel táplálkozunk, növekszünk, s végrehajtjuk gondolkodás nélkül mindazt a többi dolgot, amely bennünk az állatokkal közös, attól a princípiumtól, amellyel gondolkodunk, s mindkettőt a lélek egységes nevével jelölték meg, (...). Én pedig, miután észrevettem, hogy az a princípium, amellyel táplálkozunk, gyökeresen különbözik attól, amellyel gondolkodunk, azt mondtam, hogy a lélek elnevezés, mivel mindkettő értelmében használatos, kétértelmű. [...] Az elmét ugyanis nem a lélek egy részének tekintetem, hanem annak a teljes léleknek, amely gondolkodik.” (A szerző válaszai az ellenvetések V. sorozatára. In: R. Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Bp., 1994, ford. Boros Gábor, 196.

dés.”³ (*De anima*, II, 413a 22–25). És a következő fejezet elején megerősíti ezt:

„A léleknek említett képességei, mint mondtuk, némely élőben mind megvannak, másokban csak egy részük, némelyekben meg csak egyetlenegy. Az említett képességek pedig ezek: táplálkozó-, törekvő-, érzékelő-, helyváltoztató, mozgást végző, gondolkodó képesség.” (414a 29–32)

Arisztotelész tétele, miszerint „[...] akkor mondjuk egy dologról, hogy él, ha a (lelki képességeknek) csak egyike is jelen van benne”, két különböző kérdést vet fel. Először is, empirikusan igaz-e ez? Igaz-e, mint empirikus tény, hogy bármivel, amennyiben gyakorolja – és csak amennyiben gyakorolja – az Arisztotelész által felsorolt funkcióknak legalább egyikét, mint élő dologgal számolhatunk? Ezt nevezhetjük *az Empirikus Problémának*.

Az Empirikus Probléma felveti a kérdést, hogy az alábbi sorokban található bikondicionális elégséges-e mint mindannak számbavétele, amit az élő dolgok osztályába sorolhatunk:

x élő dolog, ha x gondolkodni tud, vagy x érzékelni tud, vagy x helyváltoztatásra képes stb. (1)

Ezzel szemben a *Definíciós Probléma* azt veti fel, hogy az alábbi meghatározás kielégítő-e:

x élő dolog =_{df} x gondolkodni tud, vagy x érzékelni tud, vagy x helyváltoztatásra képes stb. (2)

Vizsgáljuk meg először a Definíciós Problémát. Arisztotelész maga nem kínál diszjunktív meghatározásokat. Ő a *genus-differentia* típusú meghatározásokat részesíti előnyben. A (2)-es tétel nehezen elégítené ki azt, amit Arisztotelész akar mondani az „élő” görög megfelelőjéről, hacsak valamely sajátos magyarázat nem mutatja ki, hogy a diszjunktív forma esetleges a kijelentett tételhez képest, és hogy a (2)-es valóban ekvivalens más, nem-diszjunktív megközelítésekkel.

A (2)-es tétellel szembeni ilyenszerű ellenvetéseknek valódi erejük van. Ami valamit élővé tesz, annak sokkal egységesebbnek kellene lennie, mint amit a diszjunktív forma sugall. Azt szeretnénk tudni, hogy a gondolkodás, az észlelés, a helyváltoztatás képességeiben mi az a közös elem, ami életfunkciókká teszi őket, olyan funkciókká, amelyek közül akár egyet is gyakorolva bármely dolog élőnek minősül. Ily módon, még akkor is, ha az (1)-es meghatározás helyes, és Arisztotelész életfunkció-listája valóban

³ A *De anima*-ból származó idézeteket az alábbi kiadás alapján közöljük: Arisztotelész: *A lélek*. In: *Lélekfilozófiai írások*, Európa K., Bp., 1988, ford. Steiger Kornél.

alkalmazható az összes élő dolog és csakis az élő dolgok kiválasztásában, a (2)-es definíció nem tűnik kielégítőnek.

Térjünk most át az Empirikus Problémára. Helyénvaló-e az (1)-es tétel, amelyet nyitott formában hagytunk? A legmegfelelőbb az lesz, ha az (1)-es vizsgálatának mindjárt az elején megpróbálunk teljes képet alkotni az arisztotelészi lelki-, avagy életfunkciókról. Azt hiszem, az alábbi lista a *De anima* II. könyvéből teljesnek tekinthető:

- a) gondolkodás (nousz, dianoétikon)
- b) érzékelés vagy észlelés (aiszthészisz)
- c) helyváltztatás (kinészisz kata topón) és nyugalom (sztaszisz)
- d) a táplálkozásban (kata trophén), a fogyásban (phthísizisz) és a növekedésben (auxészisz) illetve a táplálkozásban (threptikon) megnyilvánuló mozgás (kinészisz)
- e) érintés, tapintás (haphé)
- f) törekvés (orexisz), vágy (epithumia) és szenvedély (thumosz) illetve kívánság (boulészisz)
- g) szaporodás (genészisz)

Ezen képességek számbavételével kapcsolatosan bizonyos nézeteltérések merülhetnek fel. Egyeseknek úgy tűnhet, hogy a növekedésnek külön képességként kellene szerepelnie. Ez helyesnek tekinthető. És talán az f) pontban említett törekvést is önálló képességként kellene tekinteni. Végül pedig, az érintés avagy tapintás az érzékelés egyik formája. Arisztotelész azért vizsgálja külön, mert egyes állatok a tapintáson kívül nem rendelkeznek az érzékelés más formáival (413b 4–9); így viszont a nem-taktilis érzékelést külön, jól körülhatárolt képességként kellene tárgyalni.

Bárhogyan is, általában ezek azok a lelki képességek, amelyekről Arisztotelész beszél a *De anima* II. könyvében.

Vizsgáljuk meg először a lista utolsó pontját, a szaporodást. Nyilvánvaló, hogy egyes organizmusok, annak ellenére, hogy élők, túlságosan fiatalok ahhoz, hogy szaporodhassanak, mások meg túl öregek. Megint mások egész életükön keresztül terméketlenek, képtelenek a szaporodásra – vagy egyéni hiányosságaik miatt, vagy pedig, mint az öszvérek esetében, az egész faj steril. Tehát a szaporodásra való képesség sem az individuum, sem a faj viszonylatában nem az élet jellegzetes vonása.

Emlékezzünk vissza, Arisztotelész nem azt mondja, hogy minden élő dolognak a lelki- avagy életképességek összességének birtokában kell lennie, hanem azt, hogy minden, ami valamelyik

képességet gyakorolhatja – és feltételezhetően csak az ilyen dolog – élő. Képes lehet-e egy dolog szaporodni anélkül, hogy élő lenne? A hangok a visszhangkamrában, a képek a tükörben reprodukálják önmagukat, bár sem a hangok, sem a képek nem élnek, legalábbis az élet fogalmának abban az értelmében nem, amit most vizsgálunk. Még problematikusabbak a vírusok, amelyek Arisztotelész számára ismeretlenek voltak.

De tekintsünk most el a hangoktól, képektől és vírusoktól, és tétélezzük fel, hogy a „reprodukción”, a szaporodás megfelelő értelme kifejezhető hasonló módon úgy, hogy minden, ami ezzel a képességgel rendelkezik, élő. Van-e Arisztotelész listájának más problémás pontja is?

Kétségtől, hasonló problémák merülnek fel, ha mondjuk a „törekvés” vagy a „helyváltoztatás és nyugalom” fogalmak értelmét vagy értelmeit próbáljuk meghatározni, oly módon, hogy ha egy entitás rendelkezik valamelyik életfunkcióval, akkor a funkciónak megfelelő értelemben az illető entitás élő.

Tegyük fel, hogy az ilyen problémák, bárhogyan is, de megoldhatók. Vajon így elfogadható lesz az Empirikus Problémára adott pozitív válasz? Úgy tűnik, igen.

A Definíciós Probléma viszont nehezen kezelhető marad. Két fő problémacsoport adódik itt. Az egyik az, hogy a „szaporodás”, „törekvés” stb. fogalmak megfelelő értelmét keresve – úgy, hogy a meghatározás csak a megfelelő esetekre vonatkozzon, sem többre, sem kevesebbre – arra kényszerülhetünk, hogy akár implicit, akár explicit módon az élet fogalmához folyamodjunk. Például a „szaporodás” kívánt értelmének meghatározása, alkalmazva azt mondjuk az amőbák osztódására, egy hang visszhangzására viszont már nem, megköveteli, hogy legalább implicit érintsük az élet fogalmát. Ebben az esetben a meghatározás körbenforgó. Ez nem volna akadály például az Empirikus Probléma esetében, hiszen az (I)-es tétellel szembeni egyetlen követelmény, hogy valóban szükséges és elégséges feltételeket állapítson meg ahhoz, hogy egy dolog élőnek minősüljön. Viszont a Definíciós Probléma esetében a körbenforgás komoly nehézség.

A második probléma, amit említettem, az, hogy nem világos, mi a közös ezekben a lelki képességekben, amelyek révén egy entitás, még ha egyetlen ilyen képességgel rendelkezik is, élőnek számít. Ez a probléma a definíció egységének problémájaként ismerős Arisztotelész olvasói számára.

Ezen a ponton érdemes megvizsgálni Arisztotelész felfogását a lelki képességek összefüggéséről. Arisztotelész nem feltételezi, hogy egy adott élő dolog gyakorolhat egy bizonyos képességet,

például a szaporodását, és semmi mást. Inkább úgy kezeli *ezeket*, legalábbis többségüket, mint amelyek csökkenő, illetve növekvő extenziójuk szerint egymásba fonódnak. Vagyis minden, ami rendelkezik P3 képességgel, rendelkezik P2-vel is, illetve minden, ami rendelkezik P2-vel, rendelkezik P1-gyel is (fordítva nem igaz).

Hogyan segít bennünket ez a gondolat a Definíciós Probléma tárgyalásában? Folyamodhatunk Arisztotelész véleményéhez, miszerint annak az egységét, amit a diszjunktív meghatározás, azaz a (2)-es megad, ilyen kiegészítő kapcsolatok biztosítják:

Ha x gondolkodni tud, akkor x képes felfogni valamit
(de fordítva nem igaz). (2a)

Ha x képes felfogni valamit, akkor x érinteni is képes
(de fordítva nem igaz). (2b)

Ha x képes érinteni, akkor x táplálni képes önmagát. (2c)

Eddig úgy tűnik, hogy a képességek szorosan összekapcsolódnak. De kihagytuk a vágyat, a helyváltoztatást és a szaporodást. Arisztotelész nem feltételezi, hogy ezek által kiterjeszthető a kapcsolódás úgy, hogy egyszerűen folytatjuk a növekvő vagy csökkenő extenzió szerinti lépéseket, mégis úgy gondolja, hogy a következő kapcsolatok fennállnak:

x vágyakozik, ha x érinteni tud. (2d)

x mozogni tud, ha x rendelkezik nem-taktilis érzékeléssel.

(2e)

Ha x szaporodásra képes, akkor x táplálkozni tud. (2f)

Ha ezután felbontjuk az érzékelést érintésre és nem-taktilis érzékelésre, a következő kapcsolatokat kapjuk:

[x gondolkodni tud]→

[x rendelkezik nem-taktilis érzékeléssel és x mozogni tud]→

[x tapintani tud és x törekszik]→

x táplálkozni tud

←[x szaporodásra képes]

Ennek egyik következménye az, hogy mindaz, amiben megvan valamelyik lelki képesség, rendelkezik a táplálkozás képességével. Levonhatjuk-e azt a következtetést, hogy ha azt mondjuk valamiről, hogy élő, az egyszerűen azt jelenti, hogy táplálkozni képes? Arisztotelész néha ezt sugallja. Nézzük a következő részt a *De anima* II. 4.-ből:

„Először tehát a táplálkozásról és a nemzésről kell szólnunk. A tápláló lélek ugyanis a többiekben is megvan, s a lélek első és legáltalánosabb képessége, ennek

révén van jelen az élet valamennyi lényben, [*kath' hen hüparkhei to zen hapaszin*]” (415a 22–25)

Úgy tűnik, ebből az következik, hogy a többi lelki képesség önmagában nem igazán életfunkció – ezek inkább életfeltételező funkciók, amelyeket semmi nem gyakorolhat anélkül, hogy élne.

Ebben az olvasatban Arisztotelész megállapítása, „...akkor mondjuk egy dologról, hogy él, ha a következőknek [vagyis a következő képességeknek] csak egyike is jelen van benne ...”, valahogy így hangzik: ‘Feltéve, hogy bármelyik ezen képességek közül megtalálható egy dologban, joggal mondhatjuk, hogy az a dolog élő (még akkor is, ha az „élő” csupán azt jelenti, hogy „táplálkozni és szaporodni képes”)’.

Vannak azonban részletek, amelyekben Arisztotelész mást állít. Nézzük az alábbi szövegrészt, amely közvetlenül megelőzi a fenti megállapítást:

„Nos, vizsgálódásunknak az a tétel a kiindulópontja, hogy a lelkes lény a lélektelentől az élet által különbözik. Minthogy pedig az élet [*zen*] kifejezést többféleképpen alkalmazzuk [*pleonakhosz de tou zen legomenou*], akkor mondjuk egy dologról, hogy él ...”

Ha ezt a gondolatot komolyan vesszük, akkor feltételezhetjük, hogy a „gondolkodni tud”, „nem-taktilis érzékeléssel rendelkezik”, „érinteni képes” és „táplálkozni képes” közötti összefüggéslánc, továbbá a 2a–f kapcsolatok tulajdonképpen jelentéskapcsolatok, és mindez együtt az „élő” és az „élő dolog” fogalmának egyre szélesebb és szélesebb jelentéskörét hozza létre. A legszűkebb értelemben az „x élő dolog” azt jelentené, hogy „x gondolkodni tud, x rendelkezik nem-taktilis érzékeléssel ... x táplálkozni képes”. A legtágabb értelemben az „x élő dolog” egyszerűen azt jelenti, hogy „x táplálkozni képes”.

A *Nikomakhoszi Etika* első könyvének egyik passzusa szintén ehhez a gondolathoz kapcsolódik:

„A táplálkozásban és növekedésben nyilvánuló életet tehát eleve ki kell zárunk. Továbbmenve, gondolhatnánk esetleg az érzékelésben megnyilvánuló életre, ámde ez is közös vonása a lónak, az ökörnek, s általában min-

den élő lénynek. Marad tehát az eszes lélekrésznek bizonyos cselekvésben megnyilvánuló élete.”⁴ (1098a 1–3)

Úgy érthetjük, hogy Arisztotelész az „élet” kifejezést először a „táplálkozás és növekedés” értelmében használja, majd egy gazdagabb értelemben, amelyben már benne foglaltatik az érzékelés birtoklása, és végül egy olyan értelemben, amelyhez hozzátartozik a racionalitáselv is.

Mégis van egy probléma ezzel az állítással. A 415a 7-ben Arisztotelész ezt mondja: „Végül és a legkevesebbjünkben van meg az értelem és a gondolkodás. Amelyek ugyanis a halandó lények közül rendelkeznek értelemmel, azokban jelen van a többi képesség is, míg azoknak, amelyek az összes többivel rendelkeznek, nem mindegyikében van értelem, ...” A „halandó lények” kifejezés használata világossá teszi, hogy Arisztotelész szerint létezhetnek halhatatlan lények, amelyek gondolkodnak, és ebből kifolyólag élnek, de nem táplálkoznak vagy növekednek. Úgy tűnik, ez Arisztotelész álláspontja.

Ha ez igaz, akkor az, hogy „x gondolkodni tud”, mégsem garantálja azt, hogy „x táplálkozni képes” – erre legfeljebb az „x gondolkodni tud és x halandó lény” szolgáltat biztosítékot.

Megpróbálhatjuk azt mondani, hogy itt egyszerűen az „élő” és az „élő dolog” további jelentéséről van szó, úgy, hogy az „x gondolkodni tud és x nem halandó lény” képezi az „x élő dolog” új értelmét. De hol van most az egység ezekben a meghatározásokban? Ha az összefüggéslánc feltételezésének szerepe az, hogy elkerüljük a nem kívánt következtetést, miszerint az „élő dolog” pusztán a különböző jelentések és értelmek valamiféle egységét, közös fókuszát hivatott biztosítani, akkor ez a vonatkoztatási pont nem használható többé.

Azt hiszem, meg kell próbálnunk teljesen más módon megközelíteni a problémát.

Talán jó lenne itt visszaemlékezni arra az arisztotelészi feltételezésre, hogy egy adott faj egyedei természettől fogva úgy cselekszenek, hogy megőrizték a faj létét. A *De anima* II. könyvének 4. fejezetében a táplálkozás és a szaporodás tárgyalása kapcsán Arisztotelész kiemeli:

„... az élőknek ugyanis, amennyiben fejlettek és nem nyomorékok, illetve nem spontán módon keletkeztek, legtermészetesebb cselekedetük, hogy egy másikat hoz-

⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Parthenon, Bp., 1942, ford. Szabó Miklós, 28.

nak létre, olyat, amilyenek ők maguk, az állat állatot, a növény növényt, hogy amennyiben tőlük telik, részük legyen az örökkévalóban és az isteniben. Mert erre törekszik minden, és evégett [a „mi célból”, egyszersmind a „minek a javára” értelmében] cselekszi, amit természete szerint [hőszá pratein kata phüszin] cselekszik.” (415a27–b2)

Arisztotelész továbbra is azt állítja, hogy a lélek az összes dolog közül „a lelkes testek szubsztanciája” (415b11). Hozzáteszi még, hogy „... a létezésnek ... minden dologban a szubsztancia az oka, az élet pedig létezése az élőknek. Az élet oka és princípiuma pedig a lélek.” (415b12–14).

Ha egy élő dolog lelke az illető dolog élő mivoltának oka, és élete természetes módon a faj fenntartására irányul, akkor feltételezhetjük, hogy a lélek képességei is a faj fenntartására irányulnak.

Az én véleményem az, hogy a lelki képességek listája az általános lehetőségek listájának tekinthető, amelynek megfelelően az egyednek cselekednie kell a faj fenntartása érdekében. Egy növény számára ezek csupán az anyagcsere (táplálkozás, fogyás, növekedés) és a szaporodás mozgásai. Az állatok többsége helyváltoztatásra képes. Tetteik vezérlője a vágy, a törekvés és az érzékelés – a legprimitívebb formákban az érintésen keresztül, de a magasabbrendű fajok esetében a nem-taktilis érzékelés különböző módozatainak segítségével. Az embernek gyakorolnia kell értelmi és mérlegelő képességét ahhoz, hogy képes legyen a faj fenntartását szolgáló tettekre.

Ha a fajfenntartás-gondolatot kiemeljük az arisztotelészi tárgyalásmódból, és a lelki képesség megértésének kulcsává tesszük, akkor a következő meghatározást adhatjuk:

x lelki képesség $=_{df}$ létezik y faj úgy, hogy ahhoz, hogy y fennmaradjon, az y-hoz tartozó egyedeknek általánosan gyakorolniuk kell x-et.

A fajra alkalmazva a meghatározás így néz ki:

x lelki képesség az y faj számára $=_{df}$ ahhoz, hogy y fennmaradjon, az y-hoz tartozó egyedeknek általánosan gyakorolniuk kell x-et⁵.

⁵ Fred Feldman tette számomra világossá, mennyire fontos és mennyire nehéz lesz itt helyesen érteni a „gyakorol” igét. Sok állatnak, például a nyúlnek, a faj fennmaradásának érdekében feltehetően szüksége van arra a képességre, hogy mozdulatlan maradjon a ragadozó jelenlétében. Ráadásul az ilyen képesség nem számíthat lelki képességnek, hiszen akkor (lásd a következő definíciót) a halott nyúl élőknek számítana.

Elfogadható az a feltételezés, hogy a definíció alapján a lelki képességek a következők lesznek: értelme, érzékelés (taktilis és nem-taktilis), helyváltoztatás, törekvés, anyagcsere és szaporodás. Az is jogosan feltételezhető, hogy ezek a képességek együtt példázhatók olyan összetett modellekben, amelyek a fentebb tárgyalt összefüggésláncot eredményezik. Most mondhatjuk – minden arisztotelészi állításon túlmenően, bár azt hiszem, valami ilyesmit sugall ő is – azt, hogy egy organizmus élő, ha gyakorolni tud legalább egy olyan lelki képességet, amely a faj fennmaradását segíti elő.

x élő =_{df} van egy y faj és egy p lelki képesség, úgy, hogy x y -hoz tartozik, p az y -hoz tartozó lelki képesség, és x képes p gyakorlására.

Az összefüggéslánc azt eredményezi, hogy minden halandó organizmus, amennyiben él, rendelkezik a táplálkozás képességével. Az, hogy „él”, mégsem *jelenti* azt, hogy „táplálkozni képes”. Amit jelent, az a következő: „gyakorolni tud egy képességet, vagyis az illető organizmus fajához tartozó egyedeknek képeseknek kell lenniük általánosan gyakorolni azt a képességet a faj fennmaradása érdekében”.

Azt gondolhatjuk, hogy a szörnyek (terata) itt gondot okoznak. Ezek egyetlen fajnak sem rendes tagjai, mégis élők lehetnek.

Amit Arisztotelésznek a szörny-problémával tennie kellene, az egyszerűen az, hogy annyira kitágítsa az „ x az y fajhoz tartozik” körét, hogy abba a szörnyek is beleférjenek. Az elképzelés lényege az, hogy minden szörny egy vagy több faj félresikerült, csonka vagy deformált egyede. A szörny élőnek tekinthető, amíg gyakorolni képes legalább egy, ahhoz a fajhoz tartozó lelki képességet, amelynek selejtes tagja.

Ezen a ponton valószínűleg jó lesz kitérni arra, hogy van-e körkörösség fentebb bemutatott javaslatomban⁶. „Clara él” a javaslatnak megfelelően azt jelenti, hogy van egy faj, mondjuk a

Elsősorban azt kell leszögeznünk, hogy a lelki képesség a cselekvés képessége – nem lehet tisztán elszennvedő jellegű. A képesség gyakorlásának tehát cselekvésnek kell lennie, s nem lehet annak egyszerű hiánya. A nyúl esetében így az a képesség válik relevánssá, hogy *mozdulatlanságban tarthassa magát*, s ez része lesz a helyváltoztatás és nyugalom képességének. Irreleváns lesz ezzel szemben a tehetetlenül fekvés képessége.

Ez a válasz mindazonáltal csak az első lépés. Sokkal részletesebb tárgyalást igényelne, hogy igazolást nyerjünk arra nézve: tudjuk, hogyan kell kiszűrni a releváns képességeket.

⁶ Mind a szörny-kérdés, mind a körkörösség-probléma tárgyalásának a szükségességére Fred Feldman hívta fel a figyelmemet, miután elolvasta tanulmányom egyik korai vázlatát.

macskáké, és egy lelki képesség, mondjuk az érintés, úgy, hogy Clara hozzátartozik az említett fajhoz, az érintés a fajra jellemző lelki képesség, és Clara gyakorolni képes ezt a képességet. „Az érintés a macskák fajára jellemző lelki képesség” kijelentés értelme az, hogy a macskák fajának fennmaradásához szükséges, hogy a macska-egyedek általánosan képesek legyenek a taktilis érzékelésre. Habár nem próbáltam megmondani, mit jelent például a macska-faj fenntartása, feltételezhetően az egyedek létezésben-tartását jelenti, vagy legalábbis magában foglalja azt. De, mint ahogy Arisztotelész mondja a *De anima* II. könyvének 4. fejezetében, „az élet pedig létezése az élőknek” (415b 13). Tehát az egyedek létezésben-tartása nem más, mint ezeknek életben tartása, és itt, úgy tűnik, egy körrel van dolgunk.

Habár elismerem, hogy javaslatomban kétségkívül körkörösség van jelen, azt hiszem, nem *circulus vitiosus*-ról van szó. A lényeg a következő: az, hogy Clara él, az ő viszonylatában azt jelenti, hogy képes valaminek a gyakorlására, ami a faj „önmegőrzítő képességeinek” összességéhez tartozik. Még pontosabban azt jelenti, hogy képes gyakorolni legalább egyet azok közül a funkciók közül, amelyek fajának egyedévé teszik. Ha jogos az a feltevésünk, hogy halott macskák, halott fák és halott emberek semmiféle képességet nem gyakorolhatnak, azt hiszem, az értelmezésben fellelhető körkörösség nem kifogásolható.

Az elmondottak segítenek összebékíteni a következő három, látszólag összebékíthetetlen kijelentést, amelyet Arisztotelésznél találunk:

a) Élőnek lenni semmi mást nem jelent, mint rendelkezni a táplálkozás képességével.

b) A következők mindegyikének esetében az „élő dolog” világosan elkülöníthető jelentéssel bír: növények; állatok, melyeknek egyetlen érzéke a tapintás; más állatok; emberi lények.

c) Létezik legalább egy nem halandó lény, aki gondolkodik és ebből kifolyólag él, még ha nem is rendelkezik a táplálkozás képességével.

Az a) pontra nézve igaz, hogy a halandó élő dolgok esetében a közös és alapvető fajfenntartó erő a táplálkozás és a szaporodás. Amikor Arisztotelész az a) ponthoz hasonló kijelentést tesz, akkor a halandó lényekre kell gondolnia.

Az, hogy pontosan mik azok, amik rendelkeznek fajfenntartó avagy lelki képességekkel, fajról fajra változik, s így egy, a b) ponthoz hasonló kijelentés is igaz.

Ami a c) pontot illeti, Arisztotelész bonyolult összefüggésláncá garantálja, hogy amíg egy halandó lény rendelkezik legalább egy

lelki képességgel, rendelkezni fog a többivel is. Nem halandó lényekkel Arisztotelész általában nem foglalkozik. Ahhoz, hogy fajukat fenntartsák, ezeknek csak saját létezésüket kell biztosítaniuk azáltal, hogy továbbra is lényegileg hozzájuk tartozó tevékenységet folytatnak. Ez lehet pusztán a gondolkodás, és nem feltétlenül a táplálkozás vagy a szaporodás.

Az önző gén (*The Selfish Gene*, Oxford, 1976) című művében Richard Dawkins az élet eredetét az első „másoló” molekulák véletlenszerű elrendeződésében lokalizálja. Ahogy Dawkins mondja, a növények és az állatok, beleértve az embert is, a jelenlegi sikeres, általunk géneknek nevezett másoló molekulák „túlélő gépezetei”.

Dawkins álláspontja sok tekintetben nem arisztotelészi. Arisztotelész semmit nem tudott a DNS-ről, és nem nevezhetjük evolutionistának. Mégis, egy kissé eltorzítja a dolgokat az, hogy Arisztotelész felfogásában az egyedi növények és állatok, beleértve az embert is, túlélő gépezetek növényi és állati *formák* számára. Azok a funkciók, amelyeket az egyedi növényeknek és állatoknak el kell végezniük ahhoz, hogy betöltsék szerepüket ebben a túlélési folyamatban, a „dünameisz tész pszükhész”, a lelki-, avagy életfunkciók. Ezek a funkciók összefonódnak egymással úgy, ahogy azt Arisztotelész leírja. Élőnek lenni valamely adott egyedi organizmus viszonylatában annyit tesz, hogy képes teljesíteni legalább egy funkciót (és természetesen azt is, amely saját fajára jellemző).

Arról, hogy az élet ama fogalma, amely az életfunkciók gondolatán nyugszik, valóban nagyon fontos a modern biológia számára, nem vagyok kompetens nyilatkozni. De ha bármilyen tudományos vagy nem tudományos célból megpróbáljuk felszámolni azt az inkoherenciát, amit az enciklopédiák ÉLET címszava alatt találunk, úgy, ahogyan azt e fejtegetés elején láttuk, a legjobb út, azt hiszem, az lenne, ha a *De anima* II. könyvének 2–4. fejezeteiben felépített képhez fordulnánk. Ennek megfelelően vannak olyan organizmusok, amelyek formájukat azonosítható funkciók gyakorlása által tartják fenn. Egy adott individuum számára élő dolognak lenni annyi, mint egy ilyen természetes fajfenntartó organizmusnak lenni. És egy adott élő individuum számára aktuálisan élni – ezt jelenti az, hogy élni – csupán annyit jelent, mint képesnek lenni teljesíteni egyet azok közül a funkciók közül, amelyek megfelelnek saját fájának. (Habár, amennyiben a

funkciók összefonódnak, képesnek lenni teljesíteni egy adott lelki funkciót feltételezi egy vagy több funkció teljesítésének képességét.)⁷

Fordította Fall Sándor

A szerző által felhasznált irodalom:

1. Aristotle (1910–52), *The Works of Aristotle*. Translated into English, ed. J. A. Smith and W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press).
2. Aristotle (1984), *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 2 vols. (Bollingen Series, 81/2; Princeton: Princeton University Press).
3. Descartes, R.(1637–41), *The Philosophical Works of Descartes*, ed. and trans. E. S. Haldane and G. R. T. Ross (1967) (Cambridge: Cambridge University Press).

⁷ Köszönettel tartozom Michael Frede-nek és Fred Feldman-nek a fejezet egyik korábbi változatához fűzött megjegyzésekért.

**A lélek-definíció ontológiai
megalapozottsága Arisztotelész
filozófiájában**

ILYÉS SZILÁRD

Test és lélek – eredeti szándékunk szerint ez a „sorrend” hangsúlyos szerepet kellett volna kapjon az erre a problémára vonatkozó arisztotelészi gondolatok vizsgálatában. Ez a szempont a kifejtés során némileg módosult. Több okból is. Az első és legfontosabb talán az, hogy egyszerűen nem lehet rangsorolni ezeket a fogalmakat, hiszen Arisztotelész kitüntetten a közép filozófusa. Szigorú és igényes következetessége kiterjed minden apró részletre, és ezeket az egészzel való kölcsönös meghatározottságokban ragadja meg. Ahhoz, hogy ezt érthetőbbé tegyük, támaszkodjunk a filozófus saját szavaira: „A közép ugyanis az, ami megítélni képes, ugyanis az ellentétek mindegyikével mint ellentétes véglet áll szemben.”¹ Aktuálisan egyik végtellessel sem azonos, potenciálisan azonban mindkettő.

Arisztotelész fogalmai korrelatív fogalmak; egységük és különbözőségük kölcsönösen feltételezi egymást. A test és a lélek esetében is fennáll ez a lényegi viszony, és mindkettő a lelkes test egysége felől nyeri el értelmét. Amennyiben nem akarunk az egyoldalúság hibájába esni, nehezen tekinthetünk el ettől a

¹ Arisztotelész: *A lélek*, 424a, 6–7. In: *Lélekfilozófiai írások*, ford.: Steiger Kornél, Európa Könyvkiadó, Bp., 1988.

ténytől. Ha minden esetben ugyanannak az egynek a különböző aspektusairól van szó, akkor szinte lehetetlen egy bizonyos szempont felől megragadni a vizsgált tárgy természetét.

A kezdetben ontológiaiának szánt vizsgálódás gyakran kénytelen ismeretelméleti, vagy akár etikai szemszögből közelíteni tárgyhöz, mert másképp meg sem kísérelhetné azt megragadni. Ez természetesen nem vonja maga után egy teljes kép felvázolását, aminek sok egyéb ok mellett elsősorban a terjedelemben rejlő akadályai vannak. A témánkra vonatkozó nézetek, gondolatok és megjegyzések az arisztotelészi korpusz szinte minden egyes szövegében megtalálhatók, így hát nem állt módunkban minden vonatkozó szöveghelyet áttanulmányozni. Figyelmünket elsősorban a fő munkákra irányítottuk, amelyek közt természetesen kitüntetett helyet foglalt el „A lélek” (De anima) című tanulmány.

Arisztotelész bölcséleti kérdéseinek aktualitására Martin Heidegger irányította rá a figyelmet, és az ő nyomán bontakozott ki a fenomenológiai kutatásokkal foglalkozó filozófusok Arisztotelész-recepciója. Néhány, a recepció jegyében fogant tanulmány iránymutatóul szolgált a jelen dolgozat megírásában.

A dolgozat két részre tagolódik: az első részben az általában vett meghatározás problémáit vesszük szemügyre, mintegy rávilágítva a lélek-definíció nehézségeire is. A második rész a test és lélek viszonyát vizsgálja, miközben a meghatározással kapcsolatos, kezdetben vázolt nehézségeknek a feloldhatóságára is választ keres.

Filozófiatörténeti megfontolások – A lélek filozófiai fogalma

A „lélek” filozófiai fogalmának az antik filozófiában való megjelenését, illetve az ezzel kapcsolatos problémák vázlatos ismertetését Steiger Kornél gondolataira támaszkodva, az alábbiakban próbáljuk meg felvázolni. A „lélek” – mint a mentális képességek gyűjtőhelye – filozófiai fogalmát még nem találjuk meg a preszókratikus filozófiában. Ez pedig azt a következményt vonja maga után, hogy nem sikerül kielégítően megoldaniuk az igazság és tévedés problémáját. Mivel hiányzik filozófiai eszköztárukból a képzelet és a visszaemlékezés fogalma, nem tudják áthidalni az érzékelés és a gondolkodás közti szakadékot. Egyfelől adott számukra a tapasztalat világa, amelyre az érzékelés vonatkozik, másfelől ott vannak a gondolkodás szolgáltatta

megkérdőjelezhetetlen igazságok, amelyek megtapasztalhatatlannak.

Az érzékelést a 'hasznoló ismeri meg a hasznolt' ismeretelméleti elvével próbálják magyarázni, éspedig úgy, hogy az életjelenségeket megfigyelve, az ember alkotóelemeként feltételezik az(oka)t az őseleme(ke)t, amely(ek)ből a maga során a mindenség is felépül. Ezt az elképzelést láthatjuk például Anaximenésznél, de ugyanúgy vélekedik később Empedoklész is.² A hatáselszenvedés fizikai értelmében elgondolt érzékelés az ismeretszerzést valamilyen formában mindig a testi állapotváltozásra vezeti vissza. Ezzel szemben az igaz tudást és értelmi szemlélést valamiféle isteni adománynak tekintették, amelynek segítségével a gondolkodó felismerheti a megtapasztalhatatlan, ám örök igazságokat. Az érzékelhető külvilágra csak a vélekedés vonatkozhatik, míg a gondolkodás a tudás értelmében vett ismerethez vezet. A kettő közti szakadék a preszókratikus filozófiát jellemző következő alapkérdésben nyilvánul meg: „milyennek kell lennie a világnak, ha a gondolkodás tárgya kíván lenni?”³ Míg ez a kérdés kimerevíti a világot, és így az érzékelhetőket a doxa (sőt a nemlétező) hatáskörébe utasítja, addig az erkölcs kérdését felvető Szókratész, egyrészt tekintetbe véve, hogy az erénynek van jelenségformája, másrészt az erény föltétlen, jelenségeken túli érvényét megalapozandó, két hipotézist állít fel: azért tudunk erényesen viselkedni, mert ismerjük az erényt; az erény ismeretére viszont definíciója révén teszünk szert. Platón ez utóbbi hipotézist elutasítván az erény ismeretét a lélek-vándorlás-, és az anamnézisz-tannal magyarázza.⁴ Ugyancsak a visszaemlékezés tanára építi fel ismeretelméletét is. A lélek testetlenségét és halhatatlanságát posztulálva, úgy magyarázza az ismeretszerzés lehetőségét, hogy az evilági dolgok részesednek azokban a túlvilági ideákban, amelyeket a lélek ottlétekor szemlélt. A lélek a gondolkodás segítségével lényegében felidézi ezeket az emlékképeket, és így tesz szert igaz ismeretre. Az ideák világa és evilági képmásaik közti megfelelés továbbgondolásaként jön aztán létre az az arisztotelészi elmélet, hogy a lélek potenciálisan azonos minden dologgal. Arisztotelésznél a formák már nem önmagukban létező absztraktumok, hanem elválaszthatatlanul „benne vannak” az egyes dolgokban.

² (Anaximenész, B 2) és (Empedoklész, B 109). In: *Görög gondolkodók*, Kossuth Könyvkiadó, h.n., 1992.

³ Steiger Kornél: *Utószó*. In: *Lélekfilozófiai írások*, Európa K., Bp., 1988, 361.

⁴ Platón: *Menón*, 81c–d. In: *Platón Összes Művei*, Európa K., Bp., 1984.

Ahhoz, hogy eljusson a léleknek mint a formák formájának a fogalmáig, nemcsak a platóni gondolatok kritikáját végzi el, hanem a preszókratikus gondolkodók nézeteit is alaposan átvizsgálja. Ismeretelméletében ötvözi az összes korábbi használható gondolatot, elvégezve a velük kapcsolatban szükséges korrekciókat.

A lélek posztulálásával megváltozik a filozófia alapkérdése, és a következő formában tevődik fel: „milyennek kell lennie az emberi megismerőképességnek, ha meg akarja ismerni a világot?”⁵.

A definiálhatatlan erény vezeti el tehát Platont a lélek posztulálásához, és így megnyílik az út egy sor filozófiai probléma megoldása előtt is. A lélek végső soron az életműködések elveként nyer polgárjogot a filozófia fogalmai között. Már a platóni filozófiában ellátja mindazokat a funkciókat, amelyek elveként Arisztotelésznél is működni fog. Az intellektuális ismeretszerzés mellett a gondolkodó, indulatos és vágyakozó lélekrészekre felosztott platóni lélek a lelki energiák kormányzásának, a táplálkozás és szaporodás tevékenységeinek hiposztazált elve⁶. Eddig Steiger Kornél filozófiatörténeti fejtegetéseinek vázlatos ismertetése.

Tehát az életjelenségek egyetlen szubsztanciájaként hiposztazált lélek, lévén megtapasztalhatatlan, létezése és tevékenysége empirikusan ellenőrizhetetlen, bár mindig is hipotézis maradt, nemcsak a későbbi filozófiatörténet során volt centrális, és ugyanakkor ellentmondásoktól terhelt fogalom, hanem a bölcsélet területén őt megillető polgárjog megszerzésének korában is. Kétségtelen, hogy hiposztazált fogalomként úgy terjedelme, mint tartalmának funkcionalitása lényeges dolgokat árulhat el úgy a gondolatrendszeréről, amelyikbe beépült, ahogy beépülésének módjáról is.

A definíció problémái és *A lélek*

A kérdésre, hogy melyik tudomány feladata a lélekről való vizsgálódás, Arisztotelész számos választ ad, a különböző szöveghelyek vonatkozó utalásai pedig megerősítik egymást.

Mielőtt azonban összevetnénk a különböző megjegyzéseket és megállapításokat, tegyünk egy rövid kitérőt és lássuk, hogyan és milyen szempontok szerint osztályozza Arisztotelész a különböző tudományokat. Ennek érdekében a legalkalmasabbnak látszik, ha a *Metafizika E* könyvére támaszkodunk, amelynek első fejezeté-

⁵ Steiger K.: *Utószó*, i. m., 365.

⁶ Platón: *Az állam*, 435e – 448e. In: i. m.

ben, miközben megvonja az első filozófia és a többi tudományok közti határvonalat, a tudásterületek osztályozását is elvégzi.

A W.D. Ross nyomán elfogadott arisztotelészi tudományklasszifikáció⁷ a tudományt (ἐπιστήμη) három fő területre osztja: a szemlélődő avagy teoretikus tudományra, a készítő vagy alkotó (ποιητική) tudományra, illetve a cselekvő vagy praktikus tudományra. Az első tudásterületen az ember magáért a tudásért törekszik a megismerésre, a praktikus tudomány az általában vett politikai tevékenységnek szolgál alapul, míg a produktív tudomány a hasznos és a szép dolgok létrehozásában van segítségünkre.

A maga során a teoretikus tudomány aszerint, hogy tárgyai az anyagtól elkülöníthetők-e vagy sem, illetve mozgásnélküliek-e vagy sem, ismét három különböző vizsgálódási területre oszlik: a matematika az elkülöníthetetlen és mozgásnélküli, a természettan (φυσική) az elkülöníthetetlen és mozgó, míg a teológia az elkülöníthető és mozgásnélküli dolgokkal foglalkozik. A szaktudományok és a metafizika közti különbségtevés azon alapul, hogy míg az előbbieket az egyes létezőkkel és ezek „szorosan körülírt” nemével foglalkoznak, de nem vizsgálják sem a létezőt, sem a „mi az?”-t – „egyszerűen és amennyiben van” –, hanem azt eleve alapfeltételként elfogadva belőle indulnak ki, addig a metafizika – ami elsődlegességénél fogva egyetemes – pontosan a létezőt és a „mi az?”-t (τί ἐστι) tanulmányozza, *amennyiben* az ‘van’.

„Ezért nyilvánvaló, hogy az ilyenfajta rávezetésből (ἐπαγωγή) (amellyel a szaktudományok élnek) nem adódik a létezőségnek vagy a „mi az?”-nak bizonyítása, hanem a megvilágítás egy más módja”.⁸

Mindezt azért volt fontos megjegyeznünk, mert a természettan (amely szemlélődő elgondolása az olyan létezőknek, amelyek mozgásra képesek, de ezek létezőségét az anyagtól el nem különíthető forma szerint gondolja el) tárgyainak kutatásában szigorú követelmény, hogy megvilágítsuk, „hogyan létezik a dolog mivolta és meghatározása”. Az anyaggal együtt felfogott természeti dolgok meghatározása ugyanis csak a mozgásra való utalással adható meg, és így világos az is, hogy „miért a természetkutató dolga (...) némileg még a lélekről is szemlélődni”, azaz annyiban amennyiben az „nem anyag nélkül van”⁹.

⁷ v.ö. Komm. E 1 n. 8. In: Arisztotelész: *Metafizika*, ford.: Ferge Gábor, Logos Kiadó, Bp., 1992.

⁸ *Metafizika*, 1025b, 14–16, in.: i.m.

⁹ u.o., 1026a, 5–6.

Arisztotelész a *De anima* első könyvének első fejezetében – megelőlegezve azt a tételt, hogy a „lélek mintegy princípiuma az élőlénynek”¹⁰ – az erre vonatkozó vizsgálódást a legszabatosabb tudomány területére utalja, mondván, hogy a lélek kutatása a szubsztancia és a mibenlét kutatásával közös. Ugyanott hangsúlyozza, hogy az ezekről való vizsgálódás, problematikusságánál fogva, egyike a legnehezebb dolgoknak, hiszen úgy az eljárás módja, mint a kutatás kiindulópontjának megállapítása rengeteg kétséggel jár.

A lélekre vonatkozó vizsgálódást tartalmazó tanulmány eme bevezető fejezetében egy sor kérdéssel mintegy behatárolja a témát. Amellett, hogy ezek a kérdések a rájuk adandó válaszok természetét tartják szem előtt, egymásutániségükben egy rejtett gondolatmenet vonalára fűzhetők fel. Ez a gondolatmenet tetten érhető úgy a bevezető kérdéssorban, mint ahogy a II. könyv első négy fejezetében található válaszokban is. Szigorúan tekintve ez az öt fejezet az, ahol Arisztotelész a lélek általános definíciójának lehetőségét feszegeti. Ugyanakkor a *Metafizika Z* könyvében a definícióval kapcsolatos nehézségek egy rendszeres kifejtését találjuk, ahol ezt a problémakört a kategóriatannal és az ehhez kapcsolódó nyelvi-ontológiai problémákkal párhuzamosan taglalja.

Számunkra pontosan *A lélek* definícióra vonatkozó probléma-felvetése és a *Metafizika* ugyanezzel a kérdéssel foglalkozó *Z* könyve közti párhuzam a fontos. Mindkét esetben szemmel tartja azokat a problémákat, és folytonosan reflektál is rájuk, amelyek elsődlegesen a másik kérdéskör témái: a *Z* könyvben minduntalan találkozhatunk a lélekre vonatkozó példákkal, míg az említett öt *De anima*-beli fejezet háttérében folytonosan kimutathatók a definícióval kapcsolatos nehézségek nyomai. A két problémafelvezetés kölcsönös egymásra vonatkoztatottsága mellett szólhat az a tény is, hogy pontosan *A lélek* második könyvének az említett első négy fejezetében találhatók olyan szöveghelyek amelyekről kimutatható, hogy utólagos betoldások.¹¹

Az elkövetkezendőkben tehát a *Metafizika Z* könyvének gondolatmenetére támaszkodva kifejtjük a definícióval kapcsolatos általános nehézségeket, majd ezeket igyekszünk tetten érni *A*

¹⁰ Arisztotelész: *A lélek*, 402a, 6 in: *Lélekfilozófiai írások*, Ford.: Steiger Kornél, Európa K., Bp., 1988.

¹¹ Ingemar Düring érvel amellett, hogy például a II/4 415b 7 – 416a 18; II/1; II/2 414a, 4–28 szöveghelyekről kimutathatók, hogy utólagos filozófiai betoldások egy korábban megírt biológiai-pszichológiai iratba, v.ö. Steiger Kornél: *Utószó*, in: i.m., 374.

lélek erre vonatkozó fejtegetéseiben. Végül rámutatunk arra a tényre, hogy míg a *Metafizika Z* könyvének 17. fejezetében Arisztotelész feloldja a korábbi aporiákat, addig ez a feloldás a lélek definíciójában egy újabb problémára vet fényt.

Nyelvi-ontológiai problémák

Bármely témára vonatkozó vizsgálódást azzal kell kezdenünk, hogy azonosítjuk a tárgyat. A *Z* könyv pontosan azért foglalkozik a definícióval, mert a létezőket nyelvi kifejezésük felől próbálja megközelíteni. A valóság és a nyelv közt pontos megfelelés van, s így a valóság leírható. Ugyanakkor a különböző létmódusokat el kell határolnunk egymástól, mert nem minden egyes dologról mondható el ugyanabban az értelemben, hogy az, létező.

„A létezőt (το ον) többértelműen mondjuk, (...); ‘*a létező*’ jelöli ugyanis egyrészt a ‘mi az’-t és egy ‘ez’-t, másrészt a valamilyent vagy valamennyit, vagy valamelyik másikat az így kijelentett dolgok közül”.¹² Minthogy elsődleges értelemben azt mondjuk létezőnek ami a „mi az?” kérdésre adott válasszal, illetve az „ez itt” (τοδε τι) rámutatással jelölhető meg, fontos eldöntenünk, hogy ebbe a kategóriába tartozik-e a lelkes lény illetve a lélek. Azaz, akár elsődleges, akár másodlagos értelemben, szubsztancia-e az általunk vizsgált létező. A *lélek* második könyvének első fejezetéből kiderül, hogy Arisztotelész szubsztanciának tartja a lelkes testet.

A *Z* könyv a definíció megadhatósága kapcsán azt vizsgálja, hogy hány értelemben beszélhetünk szubsztanciáról és, hogy ezen értelmek esetében a meghatározás, illetve meghatározhatóság kapcsán milyen problémák merülnek fel. A minket, a témánk kapcsán érintő kérdések közül az első és legfontosabb, hogy „mi a lélek, és milyen lehetne a legáltalánosabb, reá vonatkozó definíció”¹³. Mivel a lélek az élőlény létezősége, és a létezőség az, amin az összes többi kategória fennállhat, ahhoz, hogy vizsgálhassuk a lélek természetét, először a definícióját kell megadnunk. Ugyanis a szubsztancia elsődleges az attribútumaihoz viszonyítva, mint meghatározás, mint megismerés és idő tekintetében. Világos, hogy ez a tudományos kutatás előfeltétele, amennyiben a tulajdonságok definíciója meg sem adható a létezőség meghatározása nélkül, hisz ez utóbbi benne kell, hogy foglaltasson az előbbiek meghatározásában.

¹² *Metafizika*, 1028a, 10–13, in: i.m.

¹³ *A lélek* 412a, 5–6, in: i.m.

Nos, a létezőség (ουσια) ismét csak több értelemben mondható: egyrészt mint minden egyes dolog mivolta (το τι ην ειναι), másrészt az egyetemes (το καυολου), harmadrészt a nem (το γενος) és végül az alapul szolgáló (το υποκιμενον) értelmében.¹⁴ A Z könyvben Arisztotelész sorra a vizsgálat tárgyává teszi ezeket az értelmeket, akárcsak a meghatározáshoz való viszonyukat.

Az alapul szolgáló meghatározhatatlansága

„Az alapul szolgáló az, amiről minden mást állítunk, míg azt magát nem állítjuk semmi másról.”¹⁵ Alapul szolgálónak, elsődleges értelemben, az anyagot (υλη) nevezi, de használja a kifejezést az alak (μορφη), illetve az anyagból és formából álló összetett-egészre (το ενολον) is. Mindezeket az értelmeket a Z könyv 4. fejezetében való ismertetéskor – gyakran máshol is – asszociatív értelemben használja, a későbbiekben viszont a mivoltot (το τι ην ειναι), mint elsődleges értelemben vett létezőséget

külön is vizsgálat tárgyává teszi. Magyarázatul az szolgálhat, hogy a különböző értelmek, a vizsgált szöveghelyen való felsorolása utáni példájából kiderül, hogy ott a μορφη szenzibilis alakot (το σχημα της ιδεας) jelent. Ennek ellenére fontos tisztáznunk az alapul szolgálónak többértelmű használatát: anyagként azt jelenti, ami az aktualitás vagy a forma mögött van; konkrét individuális dologként, azaz összetett-egészként azt, ami az affekciók vagy akcidenek mögött van; például „...ahogy az élőlény alapul szolgál a tulajdonságainak”¹⁶. Általában ahol törekszik a kifejezés pontos használatára, vagy a lehetőség értelmében vett anyagot, vagy az „ez” mutatószócskával megjelölhető egyedi létezőt érti alatta. Ahol nem így jár el, ott mindig tisztázásra szorul a megfelelő értelem. A *Metafizika* Δ könyvének 18. fejezetében például a lelket úgy említi, mint az élet hypokeimenonját és ugyanezen problémával szembesülünk *A lélek* II. könyvének 4. fejezetében is. Hogy ez milyen kérdések tisztázását vonja maga után, arra később még részletesen is ki fogunk térni. Itt csak jelezni kívántuk az ilyenyszerű problémák tisztázásának szükségességét.

Visszatérve a most vizsgált szöveghez nézzük meg, hogy milyen nehézségekkel kell szembesülnünk az alapul szolgáló megha-

¹⁴ v.ö. *Metafizika*, 1028b, 33–35 in: i.m.

¹⁵ u.o., 1028b, 36

¹⁶ u.o., 1038b, 5–6

tározását illetően. Tehát az anyag mint anyag, egy forma megjelenésének lehetőségeként, nem definiálható, hisz ő maga elsősorban a meghatározatlansággal jellemezhető. A kérdés az, hogy a másik értelemben vett alapulszolgáló, azaz a konkrét individuum meghatározása megadható-e. Nos, a válasz a következő gondolatmenet szerint körvonalazódik: az egyedi dolgok, avagy az elsődleges szubsztanciák, összetett-egész dolgok. Létezőségük az anyaggal együtt-felfogott kifejezés. Ám tekintetbe véve, hogy az egyes érzékelhető dolgok anyaggal rendelkeznek, természetük „olyan, hogy tud ‘lenni’ is, meg ‘nem-lenni’ is; ezért az összes egyes létezőségek pusztulhatók”¹⁷. Ebből viszont az következik – mondja Arisztotelész –, hogy az elsődleges szubsztanciákra vonatkozóan csak vélekedés lehetséges. Azok a dolgok ugyanis, amik pusztulhatók, lehetnek másképp is, mint ahogy vannak. Tudás azonban csak a szükségszerű, bizonyítás eredményeképpen tételeződő meghatározásokról lehetséges. Az egyes dolgok tehát nem meghatározhatók.

A mibenlét definíciójának megadhatósága

Vizsgáljuk most meg, hogy meghatározható-e a dolog mibenléte értelmében vett másodlagos szubsztancia, és ha igen, milyen nehézségek merülhetnek fel ezzel kapcsolatban.

Arisztotelész az elsődleges értelemben vett létezőséget nevezi a dolog mivoltának (το τι εἶναι-nak). Ez pedig nem más, mint az anyag korrelatívuma, az ami „megformálván” az anyagot, azt *valamivé* teszi. A dolog mivolta az, ami a dolgokat önmaguk alapján fejezi ki, ugyanis „a dolog mivolta éppen az *ami* (az illető dolog); (...) úgymint csak azoknak a dolgoknak van mivolta, amiknek a kifejezése egy meghatározás”¹⁸. Mindezekből világos, hogy a nyelvi kifejezésen van a hangsúly; a dolog meghatározással megjelölt szubsztanciája az, ami a dolog lényegét a lehető legpontosabban kifejezi. Ez pedig nem más, mint a másodlagos szubsztancia, aminek kapcsán Arisztotelész a következőket hangsúlyozza: „Semminek sincs tehát mivolta, ami nem egy nem (genus) fajtájaként áll fenn”¹⁹.

A Z könyv fejtegetései alapján, a mibenlét problémája kapcsán a következő problémákat követjük végig: a mibenlét és az egyes dolog kapcsolatát, az egész és a részek viszonyát, a dolog egysé-

¹⁷ u.o., 1039b, 29–30

¹⁸ u.o., 1030a, 3–7

¹⁹ u.o., 1030a, 12–13

Ilyés Szilárd

gének és az egyetemes létezőségének a problémáját, valamint az ezekkel kapcsolatos meghatározásbeli nehézségeket.

A mibenlét és az egyes dolog kapcsolata

A *Z* könyv-beli fejtegetést követve először vizsgáljuk meg az egyes dolog és a mibenlét kapcsolatát. A probléma lényegében az idea-tan bírálatát rejti, ám relevanciával bír, egy *A lélek*-ben található szóhasználat tekintetében is. A járulékosan állított dolgoknál – mondja Arisztotelész – felfoghatjuk különbözőkként a dolgot és a mivoltát (például az ember mivolta és a fehér ember mivolta bizonyos értelemben ugyanaz, más értelemben viszont különböző). Amikor azonban valamit nem másra való tekintettel, hanem önmaga alapján mondunk, akkor szükséges tételeznünk az azonosságot. Ellenkező esetben lehetetlen következmények adódnak, mint például az, hogy a dolgok nem lesznek létezők (ha egyszer a dolog mivolta az, ami őket létezővé teszi), másrészt az ideák nem lesznek megismerhetők.

Tehát azok, amik *önmaguk alapján vannak állítva* (τα καὶ αὐτο λεγόμενα), azaz azon terminusok amelyek önálló létezőséget és egységet fejeznek ki, s így egy bizonyos nemet, vagy egy bizonyos speciést jelölnek, azonosak dolog mivoltukkal.

A dolog szubsztanciája a dolog létét mondja ki, és így világos, hogy *A lélek*-ben miért használja a lélek lélek voltát, a lélek értelmében. A *Z* könyv 10. fejezetében tetelesen is megfogalmazza és kimondja, hogy „a lélek volta ugyanaz mint a lélek”²⁰.

A következőkben a kifejezés (illetve meghatározás) részei, valamint a dolog részei közti összefüggésekre vonatkozó gondolatokat követjük nyomon.

A dolog részeinek és a kifejezés részeinek viszonya

Bár egyaránt van része a formának, az anyagnak és a kettejük közül összetett egésznek, „a kifejezés részei egyedül a formák részei, a kifejezés pedig az egyetemesé”²¹.

Általában Arisztotelész véleménye az, hogy az anyagként tekintett részek mindig utóbbiak az egészhez viszonyítva, míg a létezőség meghatározás szerinti részei (vagy legalábbis egy része) korábbiak, mint az egész kifejezés. A meghatározás mint tudjuk egy nem (genus) és a fajra vonatkozó megkülönböztető minőségek megadásából áll. Az erre vonatkozó problémákat a következő alpontban fogjuk vizsgálni.

²⁰ u.o., 1036a, 1–2

²¹ u.o., 1035b, 33

Most vegyük szemügyre a terítéken levő kérdés lélekre vonatkozó megállapításait. Kénytelenek leszünk a *Z* könyv 10. fejezetében lévő pontos szövegre hagyatkozni, amely bonyolultságánál és sokrétűségénél fogva megköveteli a teljes bemutatást:

„Minthogy azonban az élőlények lelke (mert ez a lelkes dolog létezősége) a kifejezés szerinti létezősége, a formája és a dolog mivolta az ilyen testnek (mert az egyes élőlénynek a legkevésbé sincs olyan része amely, – ha helyesen akarjuk meghatározni – meghatározható volna műve nélkül, ami pedig nem tartozhat hozzá érzékelés nélkül), ezért a lélek részei – vagy mind, vagy némelyik – előbbiek mint az összetett-egész élőlény, és így van ez minden egyes élőlényvel, míg a test és a részei utóbbiak, mint a létezőségük, és a testre és részeire mint anyagra nem a létezőség, hanem az összetett-egész dolog osztható – tehát az összetett-egész dolgokhoz képest ezek a részek bizonyos tekintetben előbbiek, bizonyos tekintetben pedig nem (...); némely rész azonban az összetett-egésszel egyidejűleg áll fenn...”.²²

Az első probléma ami itt megfogalmazódik és amit – mint később látni fogjuk – a *De anima*-ban is alapvető kérdésként kezel az az, hogy lehetséges-e az általában vett élőlénynek egy egységes meghatározása. A válasz részben igenlő, részben pedig tagadó. Hogy milyen értelemben válaszolhatunk igennel, azt a későbbiekben látni fogjuk. Itt viszont azt tartja szem előtt, hogy az *általános élőlény* vagy semmi, vagy fajtáihoz képest későbbi. Az egyes lélekrészek minthogy tevékenységük más és más, és csak ezeken a tevékenységeken keresztül ismerhetők meg, így csak ezen működések felől határozhatók is meg. A *lélek*-ben láthatjuk, hogy ezek a tevékenységek hierarchikus rendbe szerveződnek és a magasabbrendű képességek előfeltételezik az alacsonyabbrendűeket. Ám ez csak működésük, tehát aktusbanlétük tekintetében mondható ennyire szigorúan. A magasabbrendű képességekkel rendelkező élőlények ugyanis, már nemzésük pillanatában potenciálisan bírnak a későbbi képességekkel, noha a képességeknek megfelelő szerveik még nem fejlődtek ki. Ugyanakkor ez fordítva is elmondható: megtörténhetik ugyanis, hogy egyes szervek már akkor kifejlődnek, mikor még a tevékenység értelmében vett mivoltukat nem gyakorolhatják. Végül pedig vannak olyan központi szervek (ilyen például a szív) amelyek az élőlény mivoltával együtt jelennek meg az összetett-egész élőlényben. A központi szerv ugyanis Arisztotelész szerint a testetlen lélek (szék)helye; így tehát világos, hogy a lélek megjelenése szükségképpen maga után vonja meglétét. Ezzel

²² u.o., 1035b, 15–16

szemben az élőlény bizonyos testrészeit szigorú értelemben nem is nevezhetjük nevükön, amennyiben az élőlénytől elkülönítettek, vagy, ha például egy halott lény testének a részei.

Mindezekből világos, hogy milyen megfontolások alapján mondja egyszer előbbinek, máskor utóbbinak vagy egyidejűnek az összetett-egész részeit a kifejezés részeihez viszonyítva. Egy rövid megjegyzés erejéig feltételes módon még arra is utal, hogy ha a lélek maga is lelkes lény és különbözik az élőlénytől, akkor is megtehető a fenti distinkció. Valószínű, hogy itt az aktív észre gondol, amit az élőlény testétől elkülöníthetőnek tart, ám az erre vonatkozó részeket sem itt, sem máshol nem fejti ki alaposabban.

Az eddigiekben nem bukkantunk különösebb nehézségre a másodlagos szubsztancia definíciójának megadhatóságát illetően.

A definíció 'egysége'

Kövessük most figyelemmel Arisztotelész nézeteit a kifejezés egységével foglalkozó kutatásában, amelyet a Z könyv 12. és 13. fejezeteiben fejt ki.

Egy, a *Második Analitikában* feloldatlanul hagyott apóriát válaszol itt meg, és pedig azt, hogy mi biztosítja a meghatározás értelmében vett kifejezés egységét. A kérdése az, hogy a meghatározásban szereplő *egy* genus (nem) és *több* különbség hogyan alkotnak egységet. A válasza az, hogy a genus a kifejezésben mintegy annak anyagaként létezik, és a különbségek hozzák létre belőle a fajtaikat. Mondhatjuk azt, hogy a kifejezés létezősége a különbség, mint a kifejezés mivolta. A felosztás rendje szerint haladva, a végső különbség az, ami a dolog létezőségét fejezi ki, s így ez lesz a dolog szigorú értelemben vett meghatározása. Így a kifejezés mint *egy* megfelel a dolog egységének és a dolgot mint egységes egészt fejezi ki. E kifejtés háttérében az az elképzelés áll, hogy a nemnek nincs a fajaitól elválasztható önálló léte²³, következésképpen a fajta egysége biztosítja a definíciónak és szubjektumának egységét.

Ez részben válaszol arra a *De anima* I. könyvének 1. fejezetében felvetett kérdésre is, hogy a lélek vajon aktualitás-e vagy potencialitás. A kérdésre *A lélek* II. könyvében ad választ Arisztotelész, ahol explicit módon megfogalmazza, hogy a lélek teljesültség. Magyarázatul az szolgál, hogy mivel a meghatározás a létezőség egy bizonyos kifejezése, tehát valami „egy”-et és valami

²³ v.ö. Komm. Z12. n.l in. Arisztotelész: *Metafizika*, Ford.: Ferge G., Logos K., Bp., 1992.

„ez”-t jelöl, ám az egyet elsősorban a teljesültség értelmében mondjuk, a létezőség teljesültség.

Az egyetemes mivolta

A továbbiakban megvizsgáljuk, hogy létezőség-e az egyetemes és közben folytonosan reflektálunk a kifejezés egységének problémájára is.

Az egyetemes az, ami több dologhoz is hozzátartozik. Ennél fogva Arisztotelész lehetetlennek tartja, hogy a létezőség egyetemes legyen. Elsősorban az a probléma adódik, hogy ha az egyetemet létezőségnek tekintjük és ez több egyes dologhoz hozzátartozik, akkor mindezek a dolgok egyek lesznek. Hiszen az amiknek egy a létezősége, maguk is egyek lesznek. Ez viszont lehetetlen, mert aligha állítható, hogy például az embernek és a lónak – lévén mindkettő élőlény – ugyanaz legyen a mivoltuk.

Továbbá abból is kitűnik, hogy az egyetemes nem lehet létezőség, hogy a létezőség az, amiről valamit állítunk; az egyetemet viszont mindig másról állítjuk. Ha ellenben az egyetemet különállónak tekintjük, akkor ugyanabba a csapdába esünk mint az idea-tan képviselői. Korábban szót ejtettünk arról, hogy ha a létezőség és a dolog mivolta nem azonosak, akkor egyrészt a dolog nem lehet létező, másrészt az idea nem lehet megismerhető. Tehát szükséges, hogy az egyetemes beletartozzon az alája sorolható dolgokba.

Mindezekből egy sor nehézség adódik. Vagy azt kell tehát feltételeznünk, hogy az egyetemes nem létezőség, vagy azt, hogy olyan módon létezőség, hogy beletartozik az egyes dolgokba.

Az első esetben azt a következtetést kell levonnunk, hogy az egyetemes – mivel az alapul szolgálóról állítjuk, és egy valamilyent fog jelölni – előbbi lesz mint a mivolt. Ám az lehetetlen – hangsúlyozza Arisztotelész –, hogy a tulajdonságok akár kifejezés, akár idő, akár keletkezés szerint előbbieket legyenek mint a mivolt, amin fennállnak.

A második esetben, ha az egyetemes beletartozik az egyes dolgokba, akkor az a lehetetlen következmény adódik, hogy a létezőség benne fennálló létezőségekből fog állni. Ez azt vonná maga után, hogy amennyiben a létezőség teljesültség, annyiban ezek a teljesültségek (lévén mindig egyek) nem fognak egy egységes teljesültséget alkotni.

A fentiek alapján arra a következtetésre kényszerülünk, hogy a létezőség egy bizonyos értelemben nem lesz meghatározható,

továbbá az egyetemes és ennélfogva a genus nem lesznek létezőségek.

Az eddig elmondottakat összegezve tekintsük át a végigtárgyalt problémákat. Egyenként megvizsgáltuk a létezőség értelmét és a velük kapcsolatban felmerülő nehézségeket, miközben folytonosan reflektáltunk a meghatározáshoz való viszonyukra.

Az alapul szolgálóról elmondtuk, hogy anyagként, természeténél fogva a legkevésbé sem meghatározható, az elsődleges szubsztancia pedig egyediségénél és esetlegességénél fogva meghatározhatatlan. Tudás ugyanis csak a szükségszerű dolgokról lehetséges. Ezt követően a másodlagos szubsztanciára fordítottuk figyelmünket, és miután tisztáztuk a dolog mivolta és a dolog közti viszonyt, valamint a dolog részei illetve a kifejezések részei közti viszonyt, a létező egységes egész voltára és ennek a kifejezésbeli egységére vonatkozó gondolatokat vázoltuk.

Végül a nem és az egyetemes létezőségének a nehézségeit mutattuk fel, ami arra a következtetésre kényszerített, hogy még a másodlagos szubsztancia meghatározása nem adható meg.

A vizsgálódás elején felhívtuk a figyelmet arra, hogy a definíció elengedhetetlen a kutatás tárgyának beazonosítása szempontjából. Egy adekvát definíció – amely *kifejezi* a létezőt – egyszerűen előfeltétele a vizsgálódásnak, hiszen a dolog mivolta mindenféle szempontból elsődleges a tulajdonságaihoz viszonyítva.

A problémák feloldása

Most nézzük meg, hogy a *Metafizika Z* könyvében milyen további megfontolások adódnak az egyetemesre vonatkozólag, és hogyan oldható fel az a probléma, ami úgy tűnik zsákutcába terelte a vizsgálódásunkat.

Arisztotelész a *Z* 16. fejezetében néhány, az egyetemesre vonatkozó megfontolással folytatja a vizsgálódást. Az egyetemes problémáját ezen a ponton nem hagyhatjuk annyiban – mondja –, hisz nyilvánvaló, hogy az „egy” és a „létező” univerzálisai hozzátartoznak a dolgokhoz. Milyen értelemben illetik meg ezek az egyes dolgokat? A dolgok létezőségei nem lehetnek, mert akkor arra a következtetésre jutnánk, hogy minden egy és létező, s így ugyanazon problémákkal kellene szembenéznünk mint Parmenidész. Létezőségek tehát nem lehetnek. Azt kell mondanunk, hogy valamiképpen *közösek* kell legyenek *a dolgokban*, s ennélfogva egyszerre *sok helyen* lehetnek, míg ami valóban egy,

az nem lehet egyszerre több helyen. Következtetésképpen az egyetemes nem létezhet a partikulárisaitól külön, s így egyidejűleg sok helyen fennállhat.

Ahhoz, hogy mindezen problémákat megoldva meghaladhasuk, egy új kiindulópontot kell alkalmaznunk, amely lehetővé teszi annak a tisztázását, hogy „minek és milyen fajta dolognak kell mondani a létezőséget”²⁴ Ezen új szempontú vizsgálódás kiindulópontja az, hogy a létezőség mindenek előtt elv és ok. Az okra pedig mindig a „miért?” kérdéssel kérdezzünk rá. Arra rákérdezni, hogy valami miért az ami, teljesen értelmetlen, mert így nem kutatunk valójában semmit. Egy ilyen kérdésre legfeljebb azt a választ kaphatjuk, hogy minden egyes dolog azonos önmagával, s ennél fogva elválaszthatatlan önmagától.

A kérdésnek tehát arra kell irányulnia, hogy „miért tartozik hozzá valami egy máshoz?” és, hogy ez így van az már eleve nyilvánvaló kell, hogy legyen: „a 'hogyz'-nak (a ténynek) és a 'lét'-nek már világossakként fenn kell állniuk”²⁵.

Ez a kérdésfelvetés a valaminek valamihez való tartozását kutatja: „miért 'ilyen' élőlény az ember?”; „miért rendelkezik ez a test ezzel?”, vagy „mindez itt – például téglák és kövek – miért ház?” A kérdések²⁶ két lényeges dolgot szemléltetnek: egyrészt gyakori és hangsúlyos a mutatószócskák használata, ami arra hívja fel a figyelmet, hogy egy bizonyos dologra kérdezzünk rá-másrészt az anyagra vagy az anyag okára. Arra „ami által (az anyag) valami; és az (a valami) a létezőség”, vagyis a forma.²⁷

Arisztotelész az okot itt két értelmében említi: mivéggettént, azaz cél-okként, illetve a mozgató, vagy efficiens okként.

A „milyen?” kérdéséből és a hozzátartozás hangsúlyozásából nyilvánvalóvá válik, hogy egy bizonyos alapul szolgálón fennálló tulajdonságok összességét vizsgáljuk, mindazt aminek az együttállása egyediesíti a létezőt és biztosítja egységét. Az anyag oka, azaz a forma teszi azzá a valamivé az anyagot; ezáltal a dolog az ami. A mibenlét a tulajdonságok együttállása révén biztosítja a dolog saját, egyedi létét az általánosban. Általa illet meg minden dolgot a lét.

A legfontosabb eltérés, az itt vázolt megközelítés és a korábbi között az, hogy Arisztotelész már nem nyelvi megközelítésben vizsgálja a dolgokat, hanem a konkrét egyedi létezőkre vonatkozó

²⁴ u.o., 1041a, 6

²⁵ u.o., 1041a, 15

²⁶ A példaértékű kérdések a Metafizika 17. fejezetéből valók. v.ö. 1041a, 21 – 1041b, 8

²⁷ v.ö. 1041b, 8–9

kérdéseket tesz fel. Mindig *erre* és *erre* a dologra kérdez rá és *ennek* a dolognak az okát kutatja. Az ok mint forma, szigorú értelemben az egyes dolgot mint egyetemest határozza meg, az esetleges sajátságok, a csak az egyedre jellemző tulajdonságok végső soron az anyagnak tudhatók be.

A másik igen fontos jellemzője a megközelítésnek, hogy a létezőséget nem az attribútumaitól függetlenül vizsgálja, hanem azokkal együtt. A dolog mivolta mint ok, pontosan a létező együtt-álló tulajdonságait szervezi egységes egészévé. A mivolt által egyek ezek a tulajdonságok, és konfigurációjuk egysége felől gondolható el maga a dolog mivolta.

A definíció problémájának jelentkezése „A lélek”-ben

Most nézzük meg, hogy mindazok a megfontolások, amelyek a *Metafizika Z* könyve alapján a definícióval kapcsolatban tisztázódnak, milyen formában bukkannak elő *A lélek* című tanulmány bevezető fejezetének kérdéssorában.²⁸

Itt is, a mindent megelőző kérdés, annak az eldöntése, hogy milyen értelemben mondható létezőnek a lélek, azaz a kategóriák melyikébe sorolható be. Ama válasz sürgetése mögött, hogy szubsztancia-e avagy attribútum a lélek, az a megfontolás húzódik meg, hogy a kutatás mindig a tárgy tisztázásával kell kezdődjön. Enélkül nem léphetünk tovább a tulajdonságok vizsgálatához. A lélek potenciális vagy aktuális voltára részben ugyanezen okból kérdez rá, másrészt azzal a céllal, hogy tisztázza, milyen értelemben alapul szolgáló a lélek. Láttuk ugyanis, hogy a létezőség avagy a mivolt mindig teljesültség. Ez a probléma maga után vonja a lélek egységének a kérdését, vagyis annak a megvilágítását, hogy osztható-e vagy oszthatatlan és, hogy egynemű-e minden lélek. Itt merül fel először az a probléma, hogy beszélhetünk-e *általános élőlényről*, vagy ez csak a fajtaiban bennefoglaltként tétélezhető. Ezzel a problémával lényegében a létezőség meghatározhatósága és az összes vele kapcsolatos kérdés feltolakszik: lélek és a lélek mivoltának azonossága; az összetett-egész élőlény részeinek és a lélekrészeknek a viszonya ugyanúgy, mint ezeknek a kifejezés részeihez fűződő kapcsolata; az egyetemes és a nem létezőségeknek a kérdése, valamint ezek, a bennefoglaltság értelmében való hozzátartozása az egyes élőlényekhez. E kérdés kap-

²⁸ A szöveghely *A lélek* I. könyvének bevezetőjében található: 402 a23–b16, in.: i. m.

csán emeli ki azt is, hogy a korábbi gondolkodók jobbára csak az emberi lélekkel foglalkoztak és elhanyagolták a lélek általános természetének a kutatását. Ez a kritika magába foglalja azt a véleményét is, hogy a lelket nem elég csak lételméleti, vagy csak ismeretelméleti szempontból vizsgálni, mert így rejtve marad előttünk a kutatás tárgyának egy-egy aspektusa.

A későbbiekben rendre választ ad ezekre a kérdésekre, de már itt a kérdések formájában megelőlegezett válaszaiból kiderül, hogy a lélek szubsztancia és teljesültség. Ugyanakkor szigorú értelemben nem beszélhetünk egy, minden élőlényben egyaránt felismerhető teljesültségről. Az élőlények más-más neműek, s így a mivoltuk is különböző lesz. A különböző lelkes testekre vonatkozó definíciók, amennyiben az *általános élőlény* valamely fajtájára vonatkoznak, magukba kell foglalják a fajtára jellemző különbségeket is. Ez a megfontolás vezeti rá arra a felismerésre, hogy az általában vett élőlény „utóbbi” a fajtáihoz képest. Először az egyes lélekrészeket kell vizsgálnunk, hogy megállapíthassuk külön-külön a lélekrészek mibenlétét. Ám a mibenlét kutatása maga után vonja a konkrét élőlények képességeinek és tevékenységeinek vizsgálatát. Csak a lélekrészek működéseinek vizsgálatával juthatunk el ezek természetének felismeréséhez és így meghatározásuk megadásához.

Itt már azok a felismerések vezérlik a kérdésfeltevést, amelyek a *Z* könyv 12. fejezetében megfogalmazódtak. Miután kérdéseivel eljut addig a pontig, hogy nem-e a tevékenységeket kell-e előbb vizsgálnunk, vagy ezt megelőzően ezen tevékenységek tárgyait, tételeken is megfogalmazza, hogy a tulajdonságok vizsgálata legalább annyira fontos mint a létezőségé: „De úgy látszik, nem csak a mibenlét ismerete alkalmas arra, hogy a szubsztanciák attribútumainak okait szemlélhessük (...), hanem ez fordítva is áll: az attribútumok nagyban hozzájárulnak a mibenlét ismeretéhez. Amikor ugyanis számot adhatunk akár valamennyi, akár a legtöbb attribútumról úgy, ahogy ezek nekünk *megjelennek* (kiemelés tőlem – I.Sz), akkor lesz módunkban a szubsztanciáról a leghelyesebben szólni;...”²⁹ A fenti szöveghelyből és az ezt követő gondolatokból kiderül, hogy az attribútumok és a mibenlét kölcsönös meghatározottságáról van szó. Erre enged következtetni a képzetekre³⁰ való utalás is, melyeket a mibenlét lélekben lévő formájával összevetve ítélünk meg. Ugyanazokkal a megfontolá-

²⁹ Arisztotelész: *A lélek*, 402b, 17–25, in.: i.m.

³⁰ Förster Aurél, az „...ahogy nekünk megjelennek...”-szövegrészt „...képzeteink alapján számot adhatunk...”-nak fordítja, v.ö. Arisztotelész: *A lélekről* 402b, 23, Ford.: Förster Aurél, Franklin-Társulat, Bp., 1915

sokkal találkozunk itt, mint a Z könyv 12. fejezetében. Itt is hangsúlyozza, hogy egyrészt a konkrét egyedi létezőket szem előtt tartva kell vizsgálódnunk, másrészt az egyedi érzékelhető dolgokban és az ezekről alkotott képzetekben megjelenő, együtt-álló tulajdonságok, a kölcsönös korrekció viszonyában vannak a lélekben lévő formákkal. Ez a kölcsönösség, kölcsönös meghatározottságukban jut kifejezésre.

A probléma ráirányítja figyelmét az anyag, azaz a mi esetünkben a test kérdésére is. Megállapítja, hogy tapasztalataink szerint a lelki tulajdonságok mindig testi tevékenységekkel és tulajdonságokkal járnak együtt. Ezek a tulajdonságok tehát a test és lélek közös tulajdonságai.

Egy megjegyzés erejéig itt is kitér a lélek halhatatlan részének a kérdésére, mondván, hogy ha van a léleknek olyan tulajdonsága, amely függetleníthető a testtől, akkor ez el is választható a testtől, és így önállóan is létezhet a lélek.

Általában azonban elmondható, hogy „a lelki tulajdonságok: anyagban lévő szabályszerűségek (enhülosz logosz)”³¹.

A következő rész a test és lélek kapcsolatával fog foglalkozni, miközben alaposabban rávilágít a definíció sajátos nehézségeire. A meghatározás kérdése ugyanis az eddigi értelmekeket illetően tisztázódott, ám az erre vonatkozó fejtegetések a második könyv első fejezeteiben további problémákat vetnek fel. Ott nyernek választ a bevezető fejezetben nagyrészt csak kérdések formájában megfogalmazódó nehézségek is.

A test és lélek kapcsolatáról

A korábbi gondolkodók nézeteinek felvázolása, tárgyalása és bírálata után a második könyv elején Arisztotelész visszatér az I. könyv első fejezetének végén félbehagyott vizsgálódásához, és az ott megelölegezett nézeteit kifejtve megpróbál megküzdeni a definíció problémáival. Eközben ugyanazon az úton halad, mint a Z könyv végén, ahol végül is sikerül – a más szempontú megközelítés által – áthidaló megoldást találnia.

A lélekben viszont ez a vizsgálódási szempont is súlyos problémákat vet fel. Ezen problémák bemutatása és megvilágítása kitűnő bepillantást enged az arisztotelészi lélek-koncepció lényegébe.

³¹ Arisztotelész: *A lélek*, 403a, 25, in. *Lélekfilozófiai írások*, Ford.: Steiger Kornél, Európa K., Bp., 1988

Bevezetéképpen az arisztotelészi hülémorfizmus vázoltatik föl annak megkönnyítése érdekében, hogy világosan tisztázhatóvá váljék, mi is a lélek. Leszögezi, hogy a szubsztanciát három értelemben mondjuk, éspedig úgy, mint anyagot, formát vagy alakot, és a kettő együttesét. Az anyag a lehetőség elve, a forma a teljesültség. A természeti testek közt vannak élettelenek, és élettellel rendelkezők (ez utóbbiakat itt az önmaga általi tenyésztés értelmében határozza meg – így a növényi és állati létezőket egyaránt megjelölve). Mivel az élettellel bíró természeti testek összetett szubsztanciák, és a test az, amiről mint alanyról és anyagról azt állíthatjuk, hogy „ilyen” és „ilyen”, következik, hogy a lélek ennek a bizonyos természeti testnek a formája: „A léleknek tehát a szükségszerűen abban az értelemben kell szubsztanciának lennie, hogy ő a *potenciálisan élettellel bíró* természeti test formája”.³²

Abban a három és fél fejezetnyi vizsgálódásban, amelyről most szó van, és amelynek a célja az, hogy a lélek legáltalánosabb és legpontosabb definícióját megadja, az *ouszia* következő értelmeit találjuk a különböző lélek-definíciókban: *logosz*, azaz „*egy dologban uralkodó szabályszerűség*” (412b, 10); *mivolt* (*to ti ên einai*) (412 b 11); a kettő együtt (b 15); *forma és logosz* (414 a 13); *entelechéia* (azaz teljesültség) és *logosz* (vagy szabályszerűség) (414 a 27). A létezőség ezen értelmei után nézzük a testre vonatkozó megállapításokat (kifejezéseket): „*élettellel bíró természeti test*” (412 a 20); *test amelynek szervei vannak* (412 a 28); „*meghatározott természeti test, amely önmagában bírja mozgásának és nyugalmanak az okát*” (412 b 16).

Amint a szöveghelyekből is kiderül, ezen kifejezések némelyike párosával egy-egy lélek-definíció alanyát és állítmányát adja, és ezek szorosan egymásra-vonatkoztatottak. Kifejezik azt a *lényegi viszonyt*, ami a test és a lélek közt fennáll. A lélek nem test – mondja Arisztotelész – de *valamije a testnek*.³³ Ennélfogva – érvel tovább – ez a test nem lehet egy tetszőleges, *akármilyen* test, hanem egy *meghatározott* testnek kell lennie, ugyanis „még csak látszatra sem fogad magába akármilyen test akármilyen lelkét”.³⁴ Az a meghatározottság, amit fentebb említettünk, kétirányú, vagy legalábbis kétértelmű: jelentheti a test preformáltságát, illetve lehet arra hivatott, hogy kifejezze azt a tényt, hogy a lélek az, ami meghatározza (megformálja) a testet.

³² Arisztotelész: *A lélek*, 412a, 20–21, in: *Lélekfilozófiai írások*, Ford.: Steiger Kornél, Európa K., Bp., 1988

³³ v.ö. *A lélek*, 414a, 21, in: i.m.

³⁴ u.o., 414a, 24

Nos, ahhoz, hogy ezt a problémát a maga súlyosságában feltárhassuk, a 'szerves' (*organikon*) jelzöt kell szemügyre vennünk.

A test instrumentális voltára több helyen hivatkozik a Filozófus, és mindig meghatározásokban, vagy meghatározások érthetőbbé tételét szolgáló példákban³⁵ említi. A test ugyanis olyan kölcsönhatásban lévő szervek struktúrája, amelyek instrumentális funkciója adja az élőlény *ousziáját*.³⁶

Arisztotelész példáiból kiderül, hogy a működést/működtetést tartja az élőlény lelkének. A baltának például a vágás volna a lelke, ugyanúgy, ahogy a szemnek a látás³⁷, ugyanis ezek az említett „eszközök” teljesültségei. Csakhogy van egy lényeges különbség: míg a balta valami másnak az eszköze, addig a szem (amely megfelelő analógiája a testnek) esetében a működés és működtetés nem választható el egymástól.

A szorosan összekapcsolódó test és lélek – a test a lélek teste, ugyanakkor a lélek a test lelke – viszonya a 'használat' (*chrésis*) fogalmával írható le. Ahogy a mesterember használja a szerszámaikat, úgy használja a lélek a testet³⁸. Ám itt – mint ahogy fentebb is mondtuk – a működő és a működtetett ugyanaz. A funkció működéséről van szó, ahol a működés és a teljesülés egybeesik.

A *Metafizika* Θ könyvének 8. fejezetében Arisztotelész azt fejtegeti, hogy az *energeia* (azaz működés vagy ténylegesség) a műre mint teljesülésre irányul. Bizonyos esetekben, amikor a működés mellett más mű is létrejön (például az építés mellett a ház), akkor a ténylegesség abban van, ami *elkészült*, ám azokban az esetekben, amikor a „használat a végső”, a ténylegesülés *saját magában áll fenn*, mint például a látás a látóban, vagy az élet a lélekben.³⁹

Mindez azért bír számunkra jelentőséggel, mert eszerint a lélek mint az étellel bíró, szervekkel rendelkező természeti test teljesültsége: működés.

Viszont, hogyha az élőlény létezősége (*ousziája*) a működő lélek, és ez az étellel bíró természeti test teljesültsége is, akkor tisztáznunk kell, hogy mit ért Arisztotelész '*potenciálisan étellel bíró test*'-en. Ebben tehát nem volna meg a lélek? Szó sincs róla – mondja Arisztotelész –, „a potenciális élőlény pedig nem az,

³⁵ v.ö. *A lélek*, 412b, 30, in: i.m. ahol a szem, mint érzékszerv, képességének beteljesültségeként a látást jelöli meg.

³⁶ v. ö. *A lélek*, 403a, 25-höz írt 19. sz. jegyzet, in: i.m.

³⁷ v. ö. *A lélek*, 412 b,14; b19 in: i.m.

³⁸ v.ö. *A lélek*, 407 b,26 in: i.m.

³⁹ v.ö. Arisztotelész: *Metafizika*, 1050 a,24–b,1 Ford.: Ferge G., Logos K., Bp., 1992.

amelyik már elvesztette a lelket, hanem amelyikben megvan”⁴⁰. Az itt idézett szöveghely után rögtön, a potenciális test példajaként a magot és a gyümölcsöt hozza fel. A gyümölcsöt azonban nem nevezhetjük potenciálisan étellel bírónak, mert az vagy aktuálisan élő, vagy elpusztult. Ugyanakkor a mag valóban meggon-dolkodtató példa, és pontosan ráillik a problematikus kifejezés. A kérdés tehát az, hogy mennyiben nevezhetjük *élőnek* a magot. Ha analógiásan fejezzük ki magunkat, akkor mondhatjuk azt, hogy „szunnyad benne a lélek”, és ebben az esetben az élettevé-kenységek ritmusának lassúságával tudnánk áthidaló magyaráza-tot adni. Ez a magyarázat azonban egyáltalán nem kielégítő, ha szem előtt tartjuk azt a tényt, hogy a mag csak bizonyos környe-zetben képes élettevékenységként a saját lelkét birtokolni. Vala-miképp mégiscsak preformált anyagról kell itt beszélnünk, ugyanis nem tudunk elképzelni szigorú értelemben olyan élőlényt, amely ne működtetné folytonosan legalább egyik élettevékenysé-gét.

Két értelemben teljesültség tehát a lélek – és ezt Arisztotelész is több helyen kihangsúlyozza: a *dünamisz* és az *energeia* érte-lmében. Ezt ő a ’tudás’ és a ’szemlélődés’ kettősségével példázza, mondván, hogy az egyik a képesség passzív birtoklása, míg a másik e képesség működtetése. Így egy kétlépcsős séma adódik, ami némileg idegen az arisztotelészi koncepciótól: anyag-első teljesültség, illetve első teljesültség-második teljesültség.

Ezek után azt kell megvilágítanunk, hogy ebben a kétlépcsős sémában hogyan helyezhető el a test-lélek viszony. A megfelelte-tés ugyanis korántsem egyértelmű. Ennek szemléltetésére *A lélekről* 414 a-ból ismert példáját hozhatjuk fel, ahol párhuzam-ba állítja az „amivel élünk és érzékelünk”, illetve az „amitől egész-ségesek vagyunk” kifejezéseket. Mint mondja, az „amivel megis-merünk” kifejezést érthetjük egyrészt a tudásra, másrészt a lélek-re, ugyanúgy, ahogy a másik esetben egyik értelemben az egész-ség, másik értelemben a test egy bizonyos része vagy egésze az, amitől egészségesek vagyunk. Nos, ebben a példában a ’tudást’ és az ’egészséget’ tekinti formának és szabályszerűségnek, míg a testet és a lelket annak, ami ezt a szabályszerűséget magába fo-gadja. Egy olyan aránypárról van itt szó, amelynek tagjai egy vertikális tengelyen helyezkednek el.

Példánk ugyanakkor rávilágít arra a problémára is, ami nagy valószínűséggel az egész problémakör mögött húzódik. Az élet problémájáról van szó. Ebből a példából az derül ki, hogy a lélek úgymond az élet *hüpokeimenonja*, és valóban találunk is ilyen

⁴⁰ *A lélek*, 412b, 25–26 in.: i.m.

utalást a *Metafizika* 1022 a 31-ben, ahol is ezt mondja: „az ember önmaga alapján él”. S bár a lélek az, ami magába fogadja a formákat, mégis arra a következtetésre jut, hogy a lélek igenis *ouszia*, és mivolt.

Ahhoz, hogy ezt a problémát megvilágíthassuk, szemügyre kell vennünk azt a meghatározást, amely párhuzamba állítható a korábban, a *Metafizika* 17. fejezete alapján már tárgyalt oksági definícióval.

A *De anima* 415b alatti lélek-definícióról van szó. Itt a lelket az élő test okaként és princípiumaként (elveként) határozza meg, és az okot három értelemben említi: szubsztanciális, cél-, illetve mozgató okként. Anyagi okként tehát nem elv a lélek.

Szubsztanciális okként, nyilvánvalóan ok a lélek, ugyanis „a létezésnek (...) minden dologban a szubsztancia az oka...”⁴¹. S itt a definíció további részében egy ugrás történik; a meghatározás elején a lelkes testekről beszél, majd a végén azt a tényt konstatálja, hogy „az élet (...) *létezése (einaí)* az élőknek”⁴².

Ugyanarról a kettősségről van szó, mint a *Metafizika* Z könyvének 17. fejezetében: a létező létezősége a létező formai oka, ám ugyanakkor...” ez a létének az első oka” is.⁴³

Az *ouszia* az, ami a létező tulajdonságainak egy bizonyos konfigurációját egységgé szervezi, ám ugyanakkor ez által illeti meg a lét, mint általános, az egyes létezőket. Analógia szerint mondhatjuk, hogy az élet viszont az élők léte, és az egyes élőlényt a lélek által illeti meg az élet.

A lélek az, ami által életben vannak az élőlények; ő az életük oka. Ugyanakkor a következő megállapítás azt mondja ki, hogy általában: „Az élet oka és princípiuma (...) a lélek”⁴⁴.

A létige (*einaí*) használata és az a kétértelműség, ami az általános fogalmazásmódból adódik, az oka annak, hogy Brague⁴⁵ feljogosítva érzi magát a probléma egy interpretatív továbbgondolására: Mint mondja, az ‘einaí’ ige itteni használatának szembetűnő egzisztenciális súlya arra enged következtetni, hogy Arisztotelész korántsem kopulaként használja itt ezt az igét.⁴⁶

Ha tehát a lélek az élet oka és ő a felelős a(z élő) formák, a potenciálisan étellel rendelkező anyagban való jelenlétéért, akkor

⁴¹ u.o. 415b, 12

⁴² u.o. 415b, 13

⁴³ v.ö. *Metafizika*, 1041b, 28, in: i.m.

⁴⁴ *A lélek*, 415b, 14, in: i.m.

⁴⁵ Brague gondolatmenetét lásd: Rémi Brague: *L'ame et le tout*, in: Rémi Brague: *Aristote et la question du monde. Essai sur le context cosmologique et anthropologique*, P.U.F, Paris, 1988; különösen a 338–342 oldalak.

⁴⁶ u.o., 338.o.

végző soron mondhatjuk azt, hogy a lélek testben való jelenléte biztosítja a lelkes lény dolgoknál való jelenlétét, és így előfeltétele a dolgok jelenlétének is. Pontosabban, ezek jelenlétének okává válik.

Brague azzal érvel, hogy a lélekről szóló diskurzus csak egyoldalú lehet, amennyiben nincsen *fogalmunk* a lélekről, mint ahogyan *tapasztalatunk* sincs a lélekről általában. Tapasztalatunk csak a saját lelkünkéről lehet, ám ez is csak közvetlen tapasztalat. Ha tehát a 'lelket általában' akarjuk megragadni, kénytelenek vagyunk a saját tapasztalatunkra hagyatkozva vizsgálni. Így jut el ahhoz a ponthoz, ahol párhuzamot von az időfluxus jelen pillanata (*nün*) és a lélek jelenlétének tapasztalata közt.⁴⁷

Ennek alapján elmondhatjuk – folytatja –, hogy a lélek egyrészt a testben való jelenlétével fogva nyílás/nyitottság a dolgok világára, mintegy a múlt-jelen-jövő időtapasztalatnak a horizont-jellege értelmében; ugyanakkor oka a dolgok jelenlétének, amennyiben saját jelenlétével maga elé állítja ezeket a dolgokat.

Használat, működés, illetve jelenlét – ezek a fogalmak mind arra engednek következtetni, hogy Arisztotelész a konkrét tevékenység, a *praxisz* felől érti meg és tarja megragadhatónak a lelket, s így az élet fogalmát is.

⁴⁷ u.o., 341.o

A görög filozófia és a szentpáli levelek¹

SZEGŐ KATALIN

Tisztelt hallgatóság, kedves barátaim!

Egy olyan igazsággal kezdeném mondanivalómat, amely általánossága miatt, szinte közhelyszámba vehető. De én éppen azt akarom bizonyítani, hogy ez a közhely egy cseppet sem banális, holott olyan tartalmak és esetlegességek tapadtak hozzá – talán éppen a filozófiai gondolkodás jóvoltából – amelyek homályba borítják, vagy egyenesen elfedik valódi tartalmát. A kultúra történetiségéről van szó!

A kultúra minden terméke, a szónak csaknem minden értelmében konkrét történelmi közegben jött létre, és magán hordja a korszellem jellegzetességeit. A Szentiratok is!

Tanítványaimnak úgy szoktam mondani, hogy a magas kultúra alkotásai mindig személyiségen átszűrtek. Ám az egyáltalán nem mindegy, hogy az alkotó *hogyan*, milyen eszközökkel, fogalmakkal dolgozik, és *mit* világít meg zsenialitásának fényével. Ez már túlmutat szubjektumának világán. Sőt, amit meggyőződéssnek nevezünk, még azt sem termeli ki csupán önmagából, hanem felső és külső impulzusokra van szüksége kialakításához. Az viszont személyiségének sajátosságaitól – jellemvonásaitól,

¹ Az előadás a csíksomlyói Magyar Pax Romana tanulmányi hétvégén hangzott el (1997. október 15–19.), amelynek témája „A Biblia és mi”.

lelki beállítottságától – függ, hogyan válik ez a meggyőződés a lélek lényegévé, éltető magyává.

Szent Pál esetében ez az éltető mag: Krisztus keresztye és föl-támadása.

Ahhoz, hogy a történeteket történelemmé formáljuk – Tatár György szavaival élve – orientációs magaslatra van szükség, mely arra bírja a mindenkori jelen emberét, hogy e magaslatra lépve értelmezze a múlt és a jövő történeteit. Ha ki akarjuk fejezni, mekkora távolság választ el bennünket például a marathóni görögöktől, ez csak a Golgota hegyére hágva tudjuk elmondani. (Tatár György: *Történetírás és történetiség*) A görög nyelvű hagyományban Pál apostol az első, aki nem az Olymposzról, a damaszkuszi út jelenése után nem is a Sinai hegyéről, hanem a Golgotáról nézi a történelmet. Tudatosan szemléli így, és erről a magaslatról nézve alakultak át az esetlegességek, történések és történetek egésze: *világtörténelemmé*. Közösségét alakítva és benne formálódva – tehát annak részeként és annak érdekében – látja és láttatja így az Apostol. A kérdésnek ezt a vonatkozását már csak azért is hangsúlyoznám, mert akárcsak a többi apostol, ő sem elefántcsonttoronyban, nem is remetebarlangban, hanem az élet sűrűjében, eleven keresztyén közösségekben, azokhoz kötöten hirdette az isteni igazságokat.

Közössége volt közvetlen életvilága.

Közösségéhez való kötöttsége tette lehetővé, hogy olyan messzihangzóvá és követhetővé váljék üzenete, amit levelei közvetítenek számunkra; s nem utolsósorban, ez domborítja ki egyéniségének varázsát is.

Közvetlen életvilágához kötöttségét szeretném, ha egy kicsit szélesebb látószögből is megnéznénk. A zsidó hagyományt Tarsuszban, ebben a hellenista városban a görög kultúra légkörében sajátította el. Kulcsszavain, szimbólumain, érvelésmódján látszik, hogy benne a két kultúra – a zsidó és a görög – érintkezése nem maradt a felszínen. Saulus ismerte a görög kultúrát és Paulus sem dobta el. Miért fontos elmondanom, ezt a közismert tény? Karl Rahner A *hit alapjaiban* azt mondja, hogy a történelmiség az ember sajátos meghatározottsága, ami belehelyezi az embert az időbe, a mindenkori világba, amelyet szabadon kell alakítania és elszenvednie, és mindkét esetben vállalnia is. Más helyütt meg arra hívja fel a figyelmünket, hogy az embernek a történelemben kell üdvösségén munkálkodnia abban, amit mindig helyzetként kap: egy történelmi időegység emberi, tárgyi, kulturális környezeteként. Ez nemcsak adottság, hanem kapcsolattrendszer is. Az utóbbihoz nyilván hozzátartozik az eszmék köl-

csönhatása, cseréje és a kommunikáció mikéntje is. Az eszméknek ebben a kölcsönhatás-hálójában az alkotók a csomók, a háló szemei.

Bizonyára önmagukban is tapasztalták, hogy minél nagyobb egy személyiség, annál inkább zavarba ejt bennünket. Úgy tűnhet ugyanis, hogy egyénisége mindenre elégséges magyarázatot ad. Tehetsége, meggyőződése, tán még temperamentuma is valóban sok mindent megmagyaráz, de mégsem nyújt elégséges alapot a megértéshez. Az elégséges alap keresése a történelemhez utasít bennünket és – hitünk szerint – azon is túlra. A „túl” nem a természet, nem a phüszisz, nem is a természeti világban működő fátumszerű szükségszerűség, mint a sztoikusoknál, hanem a természetfölötti. Isten.

Természetes, hogy az alkotó egyéniség az elveket, értékeket személyes meggyőződésként, egyéni szándékként és tettként éli át. De ezek az elvek, értékek, még a személyes vallomások is úgy válnak közölhetővé, ha érintkeznek hasonló értékekkel és szándékokkal, vagy éppenséggel ellentétesként ütköznek azokkal. Ha nem ez történik, akkor olyanná válik egy szöveg, vagy bármely alkotás, mint az elsüllyedt katedrális: a tengeri temetőben marad, s nem igen befolyásolja sem a saját korát, s ha igen, akkor az utókor csupán muzeális értéként fogja kezelni őket. Ez lett például a sztoicizmus sorsa.

A kommunikációnak ezt az egyedi-mégsem-egyedi aktusát a jelenkori kultúrantropológia üzenetnek hívja. A kifejezést a nyelvészetből vette át. Találó elnevezés az összes jelentésáramlataival együtt.

De mi az, ami lehetővé teszi, és ugyanakkor körülhatárolja azt, ami az üzenetben elmondható, és épp így mondható el? Ezt nevezik a nyelvészek „kód”-nak, ami a kultúrantropológia nyelvén végső soron a társadalmi struktúrát érinti, közelebbről egy jól körülhatárolható kultúra rendszerét. A mai tudásunk szerint kultúrának nevezzük a szellemi magatartások és értékek, érzésstruktúrák és többé kevésbé tudatos szemléletek rendszerét, illetve ezeknek szövegekben, műalkotásokban, zeneművekben, szertartásokban, színi vagy egyéb megjelenítésekben kifejeződő megnyilvánulásait. Az eszmék és a szimbólumok birodalma ez. A félreértések elkerülése végett egy pillanatra megállnék a „szimbólum” fogalmánál. A szimbólum nem a képzelet torzszüleménye, hanem az emberi képzelőerő alkotása. Nem egyszerűen tárgy, hanem – Ricoeur szép gondolatával élve – olyan résztvevő tudás, ami ki-csalogat bennünket a mindennapok világából, és bevezet sajátos jelentésvilágába. Ez a jelentés legtöbbször nem rögzíthető a gon-

dolkodás kategóriáival, mégis olyan területekre vezeti az embert, amelyek valóságosak, de általában hozzáférhetetlenek a diszkurzív megismerés számára; a lélek olyan erőit szabadítja fel, amelynek segítségével próbálja megnyitni az elzártnak látszó létdimenziókat, a láthatótól, az empirikustól eltakart „titkot”.

Szent Pál levelei és az evangéliumok is egy igen gazdag kultúra közegében keletkeztek, amit hellenizmusnak nevezünk. *Ez a tágabb értelemben vett életviláguk.* Nem kell tehát meglepődnünk, amikor hasonló kérdésfelvetésekkel, megfogalmazásokkal és kategóriákkal találkozunk a nagyon is különböző rendszerekben, a korszak irodalmában, filozófiájában és az újszövetségi iratokban. Gondolom, elég, ha megemlítjük János evangéliumának Logoszá, vagy a szentpáli levelekben a belülről működő ítélthozó, a „lelkiismeret” sztoicizmushoz hasonló kiemelését. Hasonló – mondom –, de nem azonos! A fogalom, a kategória pusztán eszköz. Organon. Tartalma nem ettől-attól a szóalaktól, nem ettől-attól a formális logikai eljárástól függ. Jelenlétét attól a szemlélettől kapja, amibe beleépül, és amit megpróbál éppen ezekkel, hogy úgy mondjam, kéznél lévő eszközökkel kifejezni.

Mindezt azért mondom el, mert szeretném, ha látnák, hogy mennyire képtelenség az a feltevés, hogy a keresztény teológia – akár hellenisztikus, akár későbbi formájában – a sztoicizmus vagy az újplatonizmus egyenes folytatása. Szent Pál például sohasem mondja azt, hogy a lelked individuális bunker. A korai sztoicizmus viszont úgy gondolja, hogy ami a lélekerődítményen kívül marad, az erkölcsileg teljesen közömbös. Megpróbálhatjuk ugyan, hogy ebben a kétes világban tevékenykedjünk, de ha nem megy, akkor vonuljunk vissza szép szubjektivitásunkba, vagy ha már az sem megy, meneküljünk a halálba. Az Apostol éppen ellenkezőleg azt sugallja, azt kéri számon, hogy szűkebb és tágabb közösségünkben – az egyszerűség kedvéért a Világban – az ajándékban kapott karizmánk mértéke szerint tevékenykedjünk és éljünk, de nem akárhogy, hanem Krisztushoz méltóan.

A nagy személyiségeknek – és gondolom, az eddigiekből is kiderült, hogy Szent Pált annak tartom – szükségük van társadalmi tapasztalatokat sűrítő hagyományokra. Paradoxonnak tűnhet, de mégis megkockáztatom: különösen azoknak van szükségük erre, akik valamihez, valamilyen módon hűségesek, és mégis kipendítik a megszokottból a hagyományt. Pál apostol pontosan ilyen.

Az ő hagyománya három rétegből tevődik össze. Nem időrendi, hanem fontossági sorrendet állítok fel:

Az *első* az a hitvallás, az a még feltehetően le nem írt evangélium, ami a korai keresztény közösségekben alakult ki. Ennek a legtömörebb megfogalmazását a korinthusiakhoz írt első levél 15. részében találjuk. Csodálatos! Néhány egyszerű mondatban összefoglalja a kereszténység lényegét, „amit én is kaptam” – mondja.

A *második* a zsidó hagyomány, a farizeusi gondolkodásmód és főleg az ószövetségi Szentíratok, amelyre ugyanitt – a korinthusiakhoz írt első levélben – de máshol is, úgy hivatkozik, hogy „az írások” vagy „az írások szerint”. Amikor apostoli küldetéséről szól, akkor a prófétai meghívás szavait használja: „Ám úgy tetszett annak – írja a galatáknak (1, 15) – aki már születésemtől kiválasztott s kegyelmével meghívott, hogy kinyilatkoztassa bennem Fiát, akit hirdetni kell a pogányoknak.” A meghívás szavai csaknem ugyanazok, mint *Jeremiás könyvében* (1, 5). Ebből is látszik, hogy ennek a hagyománynak folytatójaként értékeli önmagát, az igaz, hogy „nem a régi betű, hanem az új lélek szerint”.

A *harmadik* a görög, közelebbről a hellenista kultúra, s benne természetesen a filozófia. A pontosság kedvéért leszögezném: nem azt állítom, hogy Szent Pál kívülről tudta a görög tragédiákat és olvasta Platón és Arisztotelész műveit (bár elvben ezt a lehetőséget sem zárnam ki), de ismerte azt, ami ezekből az alkotásokból „kicsapódott”, és a kultúra egészében beépült, ha nem is feltétlenül csak ismeretként, hanem főleg előlegező tudásként vagy szimbólumként. Nekem úgy tűnik, hogy Pál apostol ismerte a hellenizmus szellemének lényegét. Mint már említettem, felhasználja fogalmait, természetes teológiára való hajlamát, érvelésmódját (például az ellentétével való bizonyítást), ismeri és használja retorikai fogásait, himnusz-költészetének fordulatait. – De ezt a hagyományt valóban kipenderítette a „megszokottból”. Nemcsak átértelmezi kategóriáit, természetesen azt is megteszi, hanem a görögöknek azt a kicsit hüvös, arisztokratikusan tartózkodó stílusát – ebben a vonatkozásban talán Platón kivétel – áttüzesíti. Világos, hogy miért! A görögök az elitnek szánták bölceletüket, Platón egyenesen kasztprivilégiumként kezeli. Platón ebben már nem kivétel. Szent Pál ezzel szemben mindenkinek hirdeti az evangéliumot. Nem személyválogató, mert Isten sem az. Platón vagy Arisztotelész szerint a rabszolga beszélő szerszám. Pál Filemonhoz írt levele – ami egyébként az ókori episztola-irodalom gyöngyszeme – pontosan az ellenkezőjéről tanúskodik.

Szent Pál leveleiben jól körvonalazódik a célt soha szem elől nem tévesztő, lényeglátó, gondolkodva keresztény ember típusa, anélkül, hogy görög módra elfogadná a ráció mindenhatóságának

illúzióját, vagy elrejtene érzelmeit. Írásaiból kirajzolódnak egy jószágos, de olykor rendkívül heves ember szellemi arcvonásai, aki nem fél az érzelmeitől. Nem kell félnie, mert ő egyáltalán nem téveszti össze az érzelmet a test affekcióival, a sztoikusok tudvalevőleg összetévesztették; nem kell félnie azért sem, mert a szíve Krisztussal van tele. Túlsordulóan!

Vitáiban gyakoriak a fölcsattanások, sőt a gorombaságok, s ez teszi még emberibbé és még rokonszenvesebbé. Görögül tudó barátaim azt mondják, hogy Pálnak ezeket a fölcsattanásait bibliafordításaink illedelmesen lekerekítették. Itt van például a galatákhoz írt levél, főleg annak második fejezete, ahol a hit által való megigazulásról beszél. „Ti oktan galaták!” – így kezdi a fordítás szerint. A görög szövegből jobban érezhető, hogy az Apostol irgalmatlanul haragszik a törvény betűjéhez és nem szelleméhez ragaszkodó – ma úgy mondanánk, fundamentalista – keresztényekre. Szóval Szent Pál, minden kertelés nélkül „lebarmolja” őket. Máskor megennyhül és azt írja: „Nem azért írom ezt, hogy megszégyenítselek titeket, hanem, mint kedves fiaimat intelk...” (1 Kor. 4, 14)

Érzelmi telítettsége, tán még jelentősebb számunkra, amikor a hit és a szeretet összefüggéséről beszél. A legszebb példa erre a *Szeretethimnusz*, de levelei tele vannak ezzel a vonatkozással. Ilyenkor lendületes és szárnyaló. Amikor a Kereszt alá vezet bennünket, összerándul a szívünk, akárcsak az övé; amikor a föltámadt Krisztus arcán fölragyogni látja Isten dicsőségét, magával ragadó. Ez mind-mind Szent Pál névjegyéhez, individualitásához tartozik. Ebben összetéveszthetetlen és tán egyedülálló, s ezzel a szentpáli egyedülállósággal egy új, a *hellenizmusból kimutató* kultúrához kötött érzésstruktúrát fejezett ki.

Az ilyen érzelmi túláradás a sztoa filozófusainál vagy Arisztotelésznél szinte elképzelhetetlen. Amikor a nagy görög az érenyekről beszél vagy egyáltalán erkölcsi megvalósulásunkról, mindig a tudatos ésszerűséget, az erkölcsi követelmények és körülmények teljes ismeretét kéri számon, és a „középarányost” hozza előtérbe. Ez persze fontos és gyönyörű, s ez sok tekintetben bele is épült a keresztény erkölcsfelfogásba, de mintha a későbbi sztoikusok módjára ő is szégyellné az érzelmeiket. A lélek szép és ésszerű egyensúlyát félti a túláradástól.

Nehogy azt higgyék, kedves hallgatóim, hogy én itt, most a görögök vagy Arisztotelész tekintélyét tépázom. Erről szó sincs! Arisztotelész erkölcstanában nemcsak sok szép, hanem rengeteg igaz részlet van; nem is beszélve arról, hogy a maga egészében morálfilozófiája és egész bölcsellete a filozófiatörténet egyik csú-

csa. De ez a nagyszerű filozófia sem lehet a keresztény életforma kizárólagos útmutatója. Két okból sem: az említett elitizmusa miatt, amelyből egyfajta erkölcsi intellektualizmus származik – nem véletlen, hogy az erény hierarchiájának csúcsán a bölcsesség áll, szemben a szentpáli szeretetben kifejeződő hittel –; s nem lehet kizárólagos útmutató isten-eszméje miatt sem. Némi túlzással élve, baj van Platónnál is, Arisztotelésznél is, a sztoikusoknál is Isten mibenlétének felfogásával. A görögöknél Isten érzékfölötti, de nem természetfölötti. Még akkor sem az, ha a téren és időn kívül helyezik el. Kétségtelenül náluk is más, mint a természeti világ, tiszta szellemiségénél fogva különb is, de mégis a Kozmosz fogja: az egyiknél az örök és változatlan Idea, a másiknál a formák formája és a mozdulatlan mozgató, a sztoikusoknál a minden véletlent kizáró, személytelen szükségszerűség. Isten fontos regulatív eszme számukra, nekünk meg nagyon érdekes abból a szempontból: hogyan próbálja a filozófiai gondolat az értelem segítségével megközelíteni Istent. Olykor nagyon közel kerülnek hozzánk, de a keresztény isteneszme forrása mégsem a görög filozófia, még legkiválóbb teljesítményeiben sem az. Nem azért, mert nem akarjuk, vagy mert így illik mondani, hanem azért, mert más a szellemi beállítottságuk. A görög bölcselek például semmit sem fogadnak el, ami nem gondolható el a kategóriák segítségével. Megtorpannak a *titok* előtt, amit éppen azért, mert nem fogalmi, hanem *fogalmon túli*, nem a megismerés, hanem a *felismerés* tárgya, még a kontingens igazságaik közé sem tudnak beilleszteni.

Úgy gondolom, hogy a legtalálób, ha az Apostol szavaival válaszolok: „Tanításom és igehirdetésem bizony nem az (emberi) bölcsesség meggyőző szavaiból áll, hanem a Lélek és erő bizonyításából, hogy *hitetek ne emberi bölcsességen*, hanem Isten erején alapuljon.” (1 Kor. 2, 4–5.) Vagy lennebb: „... *Isten titokzatos, elrejtett bölcsességét* hirdetjük...” (u.o. 2, 7 – kiemelések tőlem)

Ebből a perspektívából nézve válik érthetővé, hogy a görög kategóriákat meddig fogadhatja el Szent Pál, és hol fordítja ki sarkaikból. Talán még inkább szemléletesebbé válik ez a kérdés, ha az erkölcs alapvető kérdéseinek tárgyalását vizsgáljuk meg leveleiben. Levelei természetesen tele vannak az erkölcsi kérdésfelvetéssel, de ebből a szempontból – úgy gondolom – tán a rómaiakhoz és a galatákhoz írt levél a legfontosabb. Ezekben mondja el ugyanis, hogy mit sorol a test bűnei és a lélek erényei közé, anélkül, hogy elfogadná bármelyik görög dualizmusát. Nagy oka van rá! „Isten az Urat föltámasztotta – mondja a

korinthusiakhoz írt első levélben – s minket is fel fog támasztani hatalmával.” (6, 12) Éppen ezért testünkre is vigyáznunk kell, mert az nem csak „porhüvely”, hanem „a Lélek temploma”.

A központi kérdés persze ebben a vonatkozásban is a „törvényekhez”, az erkölcs követelményeihez való viszony. Nem a *Tízparancsolatról* van szó, hanem arról a rengeteg observantiáról, amit a *Talmud* e köré épített.

A görög filozófusoknál a „törvény” külsődleges, és a legtöbb esetben egybeesik a polisz törvényeivel. A *Nikomakhoszi etika* bevezetőjéből kitűnik, hogy az erény legfőbb mércéje a polisz törvényeivel való azonosulás. Ha a moralitás és a törvény között feszültség támad, akkor jön elő az Antigoné-dilemma vagy Szókratész méregpohara. Szókratész elszökhett volna, és mégsem tette ezt. Nem azért, mert tökéletesnek tartotta Athén törvényeit, hiszen éppen ezeknek a válságát hirdette, de a filozófus nem adhatott példát a törvény megszegésére, mert „a” törvény a maga egészében szent. Platón többek között a *Kritónban* írja le ezt az eseményt. Az ad különös feszültséget ennek a drámaian megszerkesztett párbeszédnek, hogy Szókratész, aki mindenféle üres konvenciót és állami intézkedést a racionálisan megindokolt erkölcs mércéjével mért, itt feloldhatatlan ellentétet épített fel a hűség és a személyes erkölcsi szabadság között. Azóta is példaértékű dilemma ez.

A moralitásnak és a legalitásnak ezt az egybeesését a sztoikusok megkérdőjelezték. Nem azért, mert okosabbak vagy butábbak, mint Szókratész vagy Szophoklész, hanem mert összeomlott az az államközösség, ami ezt az egyensúlyt többé-kevésbé fenntartotta. Bár a harmónia sohasem volt egyértelmű, legalábbis ezt bizonyítják a görög tragédiák. A hellenisztikus korszakban világossá vált, hogy az egyén erkölcsi életvitele nincs szinkronban a „honpolgár” erényeivel, mert eltűnt már az az illúzió, hogy a polisz a görög ember választott közössége. Mit csinál tehát a sztoikus bölcselő? Szubjektivitásába menekül, egészen az ataraxiáig; s menekülnek a maguk egészen más módján a „kert” filozófusai – Epikurosz követői –, meg a szkeptikusok is. Különböző hangsúllyal ugyan, de mindegyik hellenisztikus felfogásban ott munkál az a meggyőződés, hogy a külső követelmény, a legszebben megfogalmazott imperatívusz sem értékelhető erkölcsileg, ha nem talál belső közvetítőkre, s ha a lelkiismeret nem érzi, nem tudja azt a magáénak.

E kérdés nem hiányzik Szent Pál leveleiből sem, sőt a keresztény szabadságnak és a törvényekhez való hűségnek az összefüggése központi kérdésként jelentkezik nála. Az Apostol szerint

csak a „körülmetélt szívűek” képesek az interiorizációra, azok, akik nem a rengeteg előírásnak engedelmeskednek, hanem a Lélek szavára figyelve a lényeghez ragaszkodnak.

A legtöbb görög irányzat csak az evilági környezethez viszonyít, mert a Legfőbb Jó, vagy a metafizika egére tűzött platóni Nap, annyira személytelen és távoli, hogy szinte már üres fogalom.

Szent Pál egy teljesen új, a keresztény közösség és életforma jegyében hozza elénk a kérdést. S bár a törvény, azzal, hogy nevet ad a bűnnek és erénynek, a maga egészében és szellemében szent, igaz és jó (vö. Róm. 7, 12–13), mégsem a törvény meghallgatója az igaz keresztény, hanem a törvény megtartója igazul meg. (vö. Róm 2, 13–14) Úgy érzem, hogy itt Szent Pál az akaratot és a jó szándékot a cselekvés felé nyitja. Persze, cselekvésre és az erkölcsi önérték megvalósítására csak az képes, aki kinyitja szívét a szent, az igaz és a jó befogadására, amelyek átfogják ugyan a közös tapasztalatot, de előfeltételeznek egy bizonyos megértést, amely csak a hit alapján álló ész számára elérhető. (Ezt az „előfeltevést”, „megértést” nevezi a Pápai Biblia Bizottság 1984-es dokumentuma „a hit döntésének”).

Csakhogy ez nem olyan egyszerű dolog. Ez már túlnő az egyéni szándékon és viselkedésen. Az arisztotelészi erényességet és a sztoikus szabad akaratot – azért említem ezeket, mert mindkettő hatott a későbbi keresztény teológiákra – minduntalan bemocskolja az áteredő bűn hatalma, és a mindenkori külső-belső léthelyzetből fakadó ferde indoklások egész sora.

A belső léthelyzet csapdáját járja körül az Apostol a Rómaiakhoz írt levél 7. fejezetében, ott, ahol az ember belső meghasonlottságáról beszél. Ebben a részben leírását kapjuk az ösztönebernek, körüljárja – mai szavainkkal élve – a tudattalan és tudatos, nagy feszültségeit. „A belső ember örömet lel Isten törvényeiben – írja –, de más törvényt tapasztalunk tagjainkban: ez küzd értelmem törvénye ellen és a bűn törvényének rabjává tesz, amely tagjaiban van.” (Róm 7, 22–23)

A külső – de nem abszolút külső – léthelyzet éppen társadalmiságunk és történetiségünk. A költő szavaival élve „a tér és idő keresztjére vagyunk feszítve mi, emberek” (Pilinszky) és nemcsak a Jobb-Lator módjára. Nyíri Tamás *Alapvető* etikájában úgy mondja, hogy az egyéni viselkedésen túlnövő társadalmi olyan léthelyzetet teremt, olyan bűnös hagyományt hoz létre, amely nemcsak motiválja az embereket, hanem rá is veszi őket a bűnös léthelyzet megerősítésére. A mindenkori emberiség létrehozza a normák betartásának fényes látszatát. Ezt nevezném Bal-Lator

helyzetnek. Úgy tűnik, hogy ezt járja körül az Apostol a rómaiakhoz írt levelében, vagy legalábbis itt szembetűnő a kérdés.

Eddig ugye csak az ember szubjektív világát és evilági léthelyzetét írtuk le. Mivel nyitja fel ezt a zártnak látszó összefüggést Szent Pál? – Azzal, hogy Isten szerető kegyelmére, Krisztus keresztjére és föltámadására irányítja tekintetünket, tehát arra, ami már a „túlón” is „túl” van, de nem valaminő heteronómia formájában, hanem emberi egzisztenciánk immanens részeként. Az emberi lélek Istenre nyitott, amit úgy is megfogalmazhatnánk akár Rahner, akár Barth segítségével, hogy az emberi személyiség transzcendentális. Szent Pál arra hívja fel a figyelmünket, hogy ezt tudva kell tudnunk, és elő is kell segítenünk. Bár nem használja ezt a kifejezést, de úgy fogalmaz, hogy fel kell fedeznünk ezt a „transzcendentális” irányultságunkat, ki kell tárnunk lelkünket, várakozással, reménnyel és hittel el kell fogadnunk a kegyelmet, és cselekedeteinkkel mintegy elébe kell sietnünk.

Ezt a célt szolgálja az az új és akkor még szokatlan mód, ahogyan szétválasztja a test gonoszságait a lélek gyümölcseitől. Itt főleg a galatákhöz írt levélre támaszkodnék.

Az 5. fejezetben azt mondja, hogy „szabadok vagyunk”, mert „Krisztus szabadságra vezetett minket”, de vigyázzatok, hogy ne éljetez vissza a szabadsággal a test javára! Mik ezek a szabadság ellen működő testi vétkek, amelyek a szenvedélyek rabságába hajtanak minket? Az 5. fejezetben ott vannak az olyan testi bűnök, amelyek nem szorulnak pótlólagos magyarázatra: paráznság, részegeskedés, tobzódás. Ezeket – a szélsőséges hedonizmust kivéve – mindenki a test bűnei közé sorolta. De a többi: a viszálykodást, a haragot, irigységet és így tovább, mindazt, ami a hübrisz szélesebb fogalma alá tartozik, a görög filozófusok, és persze a rómaiak is, a szellem gonoszságai közé sorolták. Csak-hogy Szent Pál nem dualista, mint görög kortársai. Nem azt mondja, hogy van külön szellem és van külön anyagi test, amelyek egyszer csak valahogy összejönnek, hanem azt mondja – nem is egyszer és nemcsak ebben a levélben – hogy magatartása, életmódja, beállítottsága szerint van testi és lelki ember. A testi ember az, aki az önértékeit, személyes érdekeit kultiválja, és többre becsüli a mások értékeinél, a testi ember individualitását és egyébként jogos önbecsülését az önzésig fokozza. Ő az, aki mindig első akar lenni, aki folyton önmagát keresi, s elveszti önmagát.

Ezek után érthető az is, hogy a lélek gyümölcsei közé miért sorol olyan tulajdonságokat, mint az „öröm”, amely a görögöknél

legfeljebb érénykísérő affekció. A lelki ember nem az ataraxiát keresi, nem szenvtelen és hideg, hanem örülni is tud.

És mi jelenik meg a szentpáli értékrend csúcsán? Hát a szeretet, jobban mondva a szeretet kettős parancsa, amelyet Szent Pál olyan sokszor, olyan sokféle módon és mindig gyönyörűen „üzen” nekünk.

Platón – „a szó kalandja” és az értelem között;
Muscă, Vasile: *Introduce-re în filosofia lui Platon*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994

Vasile Muscă könyve, mely a Dacia Kiadó Propedeutica-sorozatában jelent meg, a sorozatcím jelentéséhez illeszkedve („propaideia” előzetes, előkészítő tanítást jelent) valóban azoknak íródott, akiknek háttérismeretekre, úgymond „segédkönyvre” van szükségük Platón tanulmányozásához. Stílusa ennek megfelelően a valamibe való bevezetés felváltolásához igazodik, felépítése pedig magának a platóni filozófiának a dinamizmusához: egy olyan életmű áttekintésére, vallja a szerző, amelyre a nyitottság, az állandó továbblépés, felülvizsgálás és újraértelmezés olyanira jellemző, mint a Platónéra, az egyetlen célra-vezető módszernek a nyomkövetés bizonyul: lépésről lépésre, problémakörrel problémakörre, dialógusról dialógusra. A dinamizmus tiszteletben tartása az egyes kérdéseken belül is megmarad, így válik követhetővé úgy a problémák kibomlása és átalakulása, mint egymáshoz való viszonyuk. A bevezető-jelleg követelményeinek értelmében nem maradhat el bizonyos fogalmak tisztázása (különös tekintettel azokra az esetekre, amikor a fogalom

modern értelmezése elüt annak antik változatától) és a történeti-filozófiatörténeti, illetve társadalmi-politikai kontextusba való belehelyezés.

A kronologikus áttekintés mögött azonban olyan szempontok húzódnak meg, amelyek a könyv tulajdonképpeni vezérfonalainak nevezhetők: a Szókratésszel való személyes viszony és a Mestertől való fokozatos függetlenedés szerepe Platón filozófiájának alakulásában; a nevelés kérdése és annak tétjei az athéni demokrácia viszonyainak kontextusában és a szofisták által képviselt mentalitással szemben; Platón elkötelezettsége a polisz ügyei iránt, illetve kritikai hozzáállása mind a társadalmi kérdésekhez, mind saját filozófiájához.

Platón életének korszaka a szóbeliség, illetve az írásbeliség kontextusában kerül bemutatásra. Az arisztokrácia korában, amikor a szóbeli hagyomány dominált, az igazság letéteményese a költő, aki emlékezetére hagyatkozva, de az ihletettség pillanataiban az isten által megszállva a szó szentségét képviseli. A demokráciában azonban, amelynek késői korszakában nyeri el az írásbeliség a vezető szerepet, a szó a hatalom elsődleges eszközévé válik, felhasználása a hatalmi érdekek függvényében történik, így a hazugság úgy szólván „polgárjogot nyer”, a

szó pedig elválik a dolgoktól, a gondolatoktól és a cselekvéstől – értelmét veszti mind az igazság, mind a moralitás szintjén: önmagában is működik. Abban a társadalomban tehát, amelyben a pervertáló hatalom és a pervertálható nép kölcsönösen támogatja és fenntartja egymást, nem csupán arról beszélhetünk, hogyan mozdulnak el a tudás, az emlékezet és a nyelv viszonyai a demokrácia, a törvény és az írásbeliség új viszonyai felé, hanem egyszerűen a szó pervertálódásáról is. Erre az értékvesztésre adott reakcióként jelenik meg Muscă értelmezésében a platóni metafizika, mely az ideák világában a szavak értelmének letéteményesét nyújtja, a tiszta értelmek univerzumát. De Platónnál, aki az ismeret-feledés-emlékezés séma alkalmazásával és a szóbeliség értékének vallásával egyaránt kötődik az arisztokratikus kultúra által fémjelzett múlthoz, jelene és felfogásmódja viszont a demokráciához köti, a szó visszahelyezése eredeti jogaiba szorosan összefonódik a nevelés kérdésével, amely ebben a helyzetben nem lesz más, mint úgyszólván „belenevelés az igazságba”. Az egykori költő szerepét a racionalitás képviselőjeként bár, de a filozófus veszi át, az ideák mint értelemadók nevében. A filozófus válik a szó eredeti rangjának helyreállítójává, s e munka tétje nem kevesebb,

mint a társadalom újramegalapozása.

Ebben a kontextusban válik Szókratész, aki a korai dialógusokban különösen élethűen, valóban személyként van jelen (és akinek az athéniak előtti rehabilitálása akkoriban Platón egyik fő célja) lassanként „a filozófus” és „a jó polgár” szimbólumává, az egyetlenné, aki az igazság keresésének szentelt filozófusi életet, és a törvények tisztelete jegyében leélt (és befejezett) állampolgári életet maradéktalanul megvalósította. Szókratész tehát annak a felelősségtudatnak a szimbóluma, amely a degradálódott szó és a degradálódott állampolgári státus értékének visszaállítására irányul, és egyúttal olyan tanító, akinek szellemében a célhoz vezető út a nevelés kérdésének vizsgálatával válik megragadhatóvá. A gondolkodás és a cselekvés, az egyéni és a közösségi érdek összhangba hozásának eszköze, a nevelés, Platónnál általánosan alkalmazhatóként jelenik meg: az anamnézis-elmélet értelmében a tanulás elutasítása nem menthető fel a képességek hiányára hivatkozva; a tanulás morális kérdéssé válik.

Muscă „nyomonkövető” interpretációjában a nevelés kérdésétől indulva érkezünk el az ideákhoz: az erény nevelés által érhető el, a nevelésben a nevelő személyes példáján kívül a tanulás tényezője is

lényegi szerepet játszik, a helyes ismeret biztosítóka viszont az ideákra való visszaemlékezés. Az ideatan kidolgozásának elméleti indítéka Platón számára az igaz ismeret lehetőségének elméleti megalapozása, a szofista „felvilágosodás” által hirdetett egyoldalú, absztrakt racionalizmus és relativizmus ellenében. Az igaz ismeret tárgya tehát az idea lesz, vagyis az, ami egyetemes és általános: ami van, nem pedig ami létesül. A „Bevezetés Platón filozófiájába” szerzője számbaveszi mindazokat a félreértelmezéseket, amelyeket a platóni ideatan elszenvedett: az Arisztotelészről származó „megkettőzés”-érv (ti. hogy az ideák pusztán csak megkettőznék a világot) ellenében kifejti az ideák értelemhordozó funkcióját, amelyről már szövegünk, kiemeli továbbá az ideák és a fogalmak azonosításának tévességét – a fogalomnak ugyanis csak logikai realitása van, míg az idea egyaránt ontológiai és gnoszeológiai elv. A platóni metafizika alapja a lét és a gondolkodás eleata eredetű azonossága, így az ideák egyaránt jelentik a dolgok létezésének okát és megítélésük kritériumát. Platón dialektikus logikája „a konkrétumot a realitás alapján értelmezi és értékeli”.

A platóni filozófia dinamikus jellegének kiemeléséhez kapcsolódik a filozófus kritikai

szellemének előtérbe helyezése. A motívum természetesen a kritikai dialógusok elemzésekor válik a leghangsúlyosabbá. A logikai válság, amelybe Platón a „dolgoktól” éppúgy, mint egymástól hermetikusan elszigetelt, önmagukban – és önmagukért való ideák világának ellentmondásai miatt kerül, az ideatan felülvizsgálásához és kritikájához, végül az eleata mozdulatlanság-elv feladásához vezet: lehetségessé válik az ideák egymással való kapcsolata, a mozgás pedig a lét egyik alapvető determinációjává válik – lét, értelem, élet, lélek és mozgás egyaránt meghatározza egymást, hogy aztán az időskori dialógusban, a Timaiosban a „létesülés rehabilitálása” is megtörténjen.

Az ideatan mindamellett túlmutat a racionalitás körén. E túlmutatás egyik tényezője az erősz-princípium, amely az ideák közvetlen megismerésének elve, és amely a lélek és az ideák egyneműségének biztosítóka. A másik tényezőt már említettük, s ez egyben az ideatan kidolgozásának gyakorlati indítéka: Platón elkötelezettsége a társadalmi-politikai szféra iránt. Az ideák világa ugyanis egyúttal a társadalmi-politikai reform modellje, megismerésének folyamata pedig nem egyirányú: felszálló ágból (a dolgoktól az ideák felé) és leszálló ágból (az ideák-tól vissza a dolgokhoz) áll: az

igaz ismeret mellett tehát a változtatásra irányuló gyakorlati indítékot és indítást is implikálja. Az ideális államférfi így nemcsak filozófus, de a cselekvés embere is, és ez az ideál nem marad meg a pusztán elmélet szintjén – gondoljunk a platóni Akadémiára, amely afféle, az erények reformját megvalósítani óhajtó politikus-filozófus-képzőként működött. Egyébként a társadalmi szférába vezetnek vissza azok az eredmények is – hívja fel a figyelmet Muscă –, amelyekre Platón a kritikai dialógusok problémafelvetésének kapcsán jutott – nevezetesen úgy, hogy a Jó kérdésének újraértelmezését készítik elő. Az időskori dialógusokban, amelyekre egyre inkább jellemző a püthagoreus elemek bősége, továbbá a mérték és az arány kérdése körül elrendeződő fogalomtár, a jót életformaként, sőt, az emberhez leginkább illő életformaként definiálja a filozófus. Úgy a jó, mint az igazságosság kérdése mérték-kérdéssé válik. Az igazságosság tudományának a mérték tudományaként való megjelölése visszamutat az erény taníthatóságának szókra-tészi kérdésére, mely Platón gondolkodását a kezdetektől fogva meghatározta. S annak ellenére, hogy tapasztalatai hatására időközben gyökeresen megváltozott szemlélete az emberi természetet és ezzel összefüggésben a nevelhetőség

mértékét illetően, a leginkább a konkrétum felé fordulónak nevezhető utolsó művében, a Törvényekben is a nevelésben, az állampolgárnak az erény útjára való vezetésében jelöli ki a törvények célját. Tehát mind Platón indítékait, mind filozófiáját magát tekintve meghatározó jelentőségűnek mondható az erkölcsi-társadalmi reform megalapozásának és megvalósításának igénye. Épp ezért – emeli ki Muscă – metafizikájának „legvégső és legmélyebb mozgatórugója a társadalmi-politikai és a morális szférában keresendő”.

(Balogh Brigitta)

Robin, Léon: Platon, București, Editura Teora, 1996. Fordította: Lucia Magdalena Dumitru

Léon Robin Platón-monográfiáját két posztulátum működteti: egyrészt az, hogy mivel Platón lényegében filozófus volt (művész mivolta mellett), egy sajátos filozófiai tan-nal kellett rendelkeznie, másrészt pedig az, hogy lehetetlen valakinek a megismerés problematikáját, annak tárgyát és eljárás módját úgy vizsgálnia, hogy előzetesen ne tisztázná, rendszerezne hipotéziseit.

Ami az első előfeltevést illeti, könnyen belátható, hogy Platón nem valamiféle eklektikus módon tákolta össze elméletét az azt megelőző külön-

féle bölceletekből, hanem egy sajátos szintézist teremtett a szembenálló (vitába lépő) felfogások ütköztetéséből, egybe-eggyűjtéséből. A rendszer-problematikát érintő második posztulátum azonban már nehézségekbe ütközik. Platón dialógusaiban ugyan érzékelhető az a törekvés, hogy gondolatait valamiféle „rendszerbe” foglalja, viszont sehol sem találkozunk dogmatikusan tált „eredményekkel”, megoldásokkal, ezek valahogy mindig kisiklanak vagy besiklanak a nyitottság útvesztőibe. Ennek ellenére a dialógusok vizsgálódásainak és próbálkozásainak kulisszái mögött egy jól körülhatárolható, rendezett tantétel húzódik meg.

Mindezek alapján Robin célkitűzése is kettős: egyrészt Platón gondolatainak szisztematikus osztályozása, másrészt pedig ezen gondolatok megpörgetése a Platón körülvevő eszmetörténeti kontextusban (főleg az óplatonizmus, illetve Arisztotelész vonatkozásában).

A platóni eszmék Robin általi tematikus osztályozása ismeretelméleti, ontológiai és etikai irányt követ, melynek során az anamnézisz, az ideatanban jelentkező dolgok és jelenségek, a lélek halhatatlansága, világ és istenség összefüggései, valamint az emberi magatartás és az állam megszervezésének problematikái kerülnek tárgyalásra.

Léon Robin könyvének külön érdeme, hogy a vizsgálódások során felmerült kérdésekhez kitűnő tematikus bibliográfiát nyújt, egy olyan könyvészetet, melynek tételei (a szerző bevallása szerint) vagy a monográfia hiányosságait igyekeznek pótolni, vagy pedig döntő jelentőségűek a Platón-interpretációk történetében.

A monográfia először 1936-ban jelent meg, a Presses Universitaires de France kiadásában. Az 1996-os román fordítás az 1988-as újrakiadás alapján készült.

(Gregus Zoltán)

Indeterminizmus és emberi szabadság

K.R. POPPER

Felhők és órák

Előadásom elsődleges célja, hogy a címben jelzett nagy múltú problémát megpróbáljam a lehető legegyszerűbben és legszemléletesebben Önök elé tárni. Először azonban a *felhőkről* és az *órákról* kell szót ejtenem.

Az én felhőim fizikai rendszereket hivatottak képviselni, még-hozzá a gázokhoz hasonlóan nagymértékben rendezetlen, szabálytalan és többé-kevésbé kiszámíthatatlan viselkedésű rendszereket. Kiindulásként képzeljünk el egy olyan ábrát vagy elrendezést, amelynek bal felében egy igen kusza és rendezetlen felhő helyezkedik el. Az elrendezés másik végében, azaz a jobb oldalon, egy nagyon megbízható, precíziós ingaórát helyeztünk el, amely a rendezett, szabályos és a viselkedés tekintetében nagymértékben kiszámítható fizikai rendszereket hivatott képviselni.

A talán a dolgok józan szemléletének nevezhető megközelítés szerint egyes természeti jelenségeket, mint például az időjárás alakulása, a felhők járása, nehéz előre jelezni: gyakran emlegetjük „az időjárás szeszélyét”. Másrésről, „óramű pontosságról” szoktunk beszélni, ha egy nagymértékben rendezett és kiszámítható jelenséget kívánunk leírni.

Rengeteg olyan dolog van, természeti folyamatok és jelenségek, melyeket e két véglet – balról a felhők, jobbról az órák – között helyezhetők el. Az évszakok váltakozása nem a legmeg-

bízhatóbb óra lenne, ezért a jobb oldalra kerülne, bár nem nagyon. Azt hiszem abban mindannyian egyetértünk, hogy az állatokat a felhőktől nem túl messzire, míg a növényeket valamivel közelebb az órákhoz kellene helyeznünk. Az állatokon belül, egy kiskutya inkább balra kerülne, mint az anyja. Az autók is megbízhatóságuknak megfelelően helyezkednének el ebben az elrendezésben: a Cadillac, gondolom mélyen a jobb oldalon lenne, a Rolls-Royce pedig még inkább, egészen közel a legjobb órákhoz. Azt hiszem, a jobb oldal legszélére a *Nap-rendszert* kellene helyeznünk.¹

A felhők jellemző és érdekes példaként először legyenek vagy szúnyogok felhőjét vagy raját fogom vizsgálni. A gázak egyes molekuláihoz hasonlóan, az egyes szúnyogok, amelyek együtt a szúnyograjt alkotják, elképesztően össze- vissza mozognak. Szinte lehetetlen bármelyik szúnyog röptét nyomon követni, noha elég nagyok ahhoz, hogy szabad szemmel jól láthatóak legyenek.

Azt leszámítva, hogy sebességük nem mutat túl nagy szóródást, a szúnyogok példája kiváló képet ad egy gázfelhő molekuláinak, vagy egy viharfelhő aprócska vízcseppeinek rendezetlen mozgásáról. Vannak persze különbségek. A raj nem oszlik fel, nem szóródik szét, hanem elég stabilan együtt marad. Ha az egyes szúnyogok mozgásának rendezetlenségére gondolunk, akkor ez meglepő, ám egy kellően nagy gázfelhő (mint az atmoszféra vagy a Nap), melyet a gravitációs erők tartanak egybe, hasonlóképpen viselkedik. A szúnyogok esetében, az összetartás könnyen megmagyarázható, ha azt feltételezzük, hogy habár meglehetősen össze-vissza röpködnek minden irányba, azok a szúnyogok, amelyek úgy találják, hogy kezdenek eltávolodni a rajtól, visszafordulnak abba az irányba, ahol a legnagyobb a sűrűség.

Így magyarázatot adhatunk arra, hogy a raj miként maradhat egyben, dacára annak, hogy nincs sem vezetője, sem szerkezete, csak egy véletlen statisztikai eloszlása, ami egyrészt abból adódik, hogy mindegyik szúnyog azt csinál, amit akar, meghatározatlan vagy véletlen módon, másrészt egyikük sem szeret túlságosan messzire tévedni a többitől.

Azt hiszem, egy filozofikus hajlamú szúnyog azt állíthatná, hogy a szúnyog-társadalom nagyszerű, vagy legalábbis jó társadalom, mivel a legmesszebbmenően egalitárius, szabad és demokratikus.

Ám *A nyílt társadalomról* írott könyv szerzőjeként, én mégsem tudom a szúnyog-társadalmat nyílt társadalomnak tekinteni. A nyílt társadalom egyik jellegzetessége szerintem ugyanis az,

hogy a demokratikus kormányzati formán túl, örködik a szabad társulás tiszteletben tartása felett, és védi, sőt, bátorítja a különböző véleményeket és hiteket képviselő szabad altársadalmak létrejöttét. Márpedig minden józan szűnyognak be kell látnia, hogy ez a fajta pluralizmus az ő társadalmukból hiányzik.

Ma azonban nem áll szándékomban bármely, a szabadság problémájával összefüggő társadalmi vagy politikai kérdést vizsgálni. A szűnyograjt sem valamely *társadalmi* rendszer példájának szántam, hanem egy felhőszerű *fizikai* rendszer fő illusztrációjának, egy nagymértékben rendezetlen vagy szabálytalan felhő példájának vagy paradigmájának.

Számos fizikai, biológiai és társadalmi rendszerhez hasonlóan, a szűnyograjt is „egészként” írhatjuk le. Feltételezésünk, hogy egyfajta vonzás tartja egyben, amelyet a legsűrűbb része fejt ki a tömegtől túl messzire kóborló egyedekre, azt mutatja, hogy ez az „egész” még egyfajta hatást, ellenőrzést is gyakorol összetevői vagy részei felett. Mindazonáltal ez az „egész” alkalmas arra, hogy eloszlassa azt a közkeletű „holisztikus” vélekedést, hogy az „egész” *mindig* több, mint pusztán részeinek összege. Nem tagadom, hogy ez is előfordulhat.² A szűnyograj azonban olyan egésze-re példa, amely valóban nem más, mint részeinek összege - méghez hozzá nagyon jól körülhatárolt értelemben: egyrészt, tökéletes leírást kaphatunk róla, amennyiben valamennyi szűnyogegyed mozgását leírjuk, másrészt, az egész mozgása, ebben az esetben, pontosan megegyezik a részét képező egyedek mozgásának, a tagok számával elosztott (vektoriális) összegével.

Egy olyan biológiai rendszerre vagy „egésze-re”, mely némi befolyással bír részeinek nagymértékben rendezetlen mozgására, (sok szempontból hasonló) példa lehetne egy piknikező család is: szülők, egy-két gyerek és egy kutya, akik órákon át barangolnak a környező erdőben, mégsem távolodnak túl messzire az autótól (ezúttal ez, úgymond, a vonzás centruma). Ez a rendszer még a szűnyograjnál is felhőszerűbbnek mondható, tekintve, hogy részeinek mozgása még rendezetlenebb.

Remélem, mostanra mindannyiukban kialakult valamilyen kép e két prototípusomról vagy paradigmámról, balról a felhők, jobbról az órák, illetve arról, ahogy különböző dolgokat és rendszereket helyezhetünk el közénk. Biztos vagyok benne, hogy valamilyen halvány vagy általános képük már kialakult erről az elrendezésről, és ha ez a kép még kissé ködös vagy felhőszerű, aggódalomra akkor sincs semmi ok.

A fizikai determinizmus

Az általam leírt elrendezés elfogadhatónak tűnik a józan ész számára, és legújabbban, a mi időnkben, már a természettudomány számára is. Nem volt ez mindig így. Az ezt megelőző 250 évben a newtoni forradalom, az emberiség történetének egyik legjelentősebb forradalma, hatására az általam bemutatni próbált, a józan ész számára elfogadható elrendezést elutasították. Mindenki³ meg volt ugyanis győződve arról, hogy az egyik olyan dolog, amit a newtoni forradalomnak sikerült bebizonyítania, az a mellbevágó állítás volt, hogy:

Minden felhő óra – még a legfelhőszerűbb felhők is.

Ezt az állítást, azaz hogy „Minden felhő óra”, tekinthetjük azon nézet tömör megfogalmazásának, melyet „fizikai determinizmusnak” fogok nevezni.

A fizikai determinista, aki azt mondja, hogy minden felhő óra, egyúttal azt is állítja, hogy az a józan észre hallgató elrendezésünk, mely a felhőket balra, az órákat jobbra rendelte, félrevezető, mivel *mindent* a jobb szélre kellene helyeznünk. Azt mondja, hogy nagy józan eszűnkre hallgatva, a dolgokat *nem természetüknek, hanem saját tudatlanságunknak megfelelően rendeztük el*. Elrendezésünk, mondják, csupán azt tükrözi, hogy viszonylag részletesen tudjuk, hogy miként működik egy óramű, vagy a Nap-rendszer, ellenben sejtelmünk sincs a gázfelhő, vagy egy élőlényt alkotó részecskék kölcsönhatásainak *részleteiről*. És végezetül azt állítja, hogy amint szert teszünk erre az ismeretre, ki fog derülni, hogy a gázfelhők vagy az élőlények épp oly óraszerűek, mint a Naprendszer.

A newtoni elmélet ilyen, természetesen, nem állított. Ami azt illeti, maga az elmélet felhőkkel egyáltalán nem is foglalkozott. Elsősorban a bolygókat vizsgálta, melyeknek mozgását néhány nagyon egyszerű természeti törvény következményeként írta le, aztán foglalkozott még az ágyúgolyók mozgásával és az árapályalal. Ám az érintett területeken elért hatalmas sikere teljesen levette a fizikusokat a lábukról – és nem alaptalanul.

Newton és nagy elődje Kepler előtt már számos kísérlet futott zátonyra, mely arra irányult, hogy magyarázatot adjon a bolygók mozgására, vagy egyszerűen, teljes leírásukat adja. Az világosnak tűnt, hogy valamiképpen részt vesznek a rögzített csillagok merev rendszerének nem-változó általános mozgásában, csak hogy e rendszer mozgásától el is tértek, majdnem úgy, mint ahogy az egyes szúnyogok térnek el a szúnyograj általános mozgásától. Ezért úgy tűnhetett, hogy a bolygók, némiképp az élőlényekhez

hasonlóan, a felhők és az órák között köztes helyzetben vannak. Ám Kepler és még inkább Newton elméletének sikere azt mutatta, hogy azoknak a gondolkodóknak volt igazuk, akik azt gyanították, hogy a bolygók valójában tökéletes órák. Kiderült ugyanis, hogy Newton elméletének segítségével mozgásuk pontosan kiszámítható, kiszámítható minden olyan részletet illetően, amely korábban látszólagos rendezetlenségével zavarba ejtette az asztrológusokat.

Newton elmélete volt az emberiség történetének első valóban sikeres tudományos elmélete, ráadásul rendkívül sikeres volt. Megszületett a valódi tudás, a legmerészebb elmék legmerészebb álmainál is valódibb tudás. Olyan elmélet született, mely nem csak pontos magyarázatot adott *valamennyi* csillag mozgására pályáikon, hanem, ugyanilyen pontosan a földi testek mozgására is, a földre hulló alma, az ágyúgolyó vagy az ingaóra mozgására. Sőt, még az árapály jelenségére is magyarázatot adott.

Minden tudni vágyó, az új ismeretek iránt érdeklődő, nyitott elméjű ember a Newtoni elmélet hívévé vált. A legtöbben közülük, kiváltképpen a tudósok, úgy vélték, hogy ez az elmélet végül mindenre magyarázatot fog adni – nemcsak az elektromosság és a mágnesesség jelenségére, de még a felhők, sőt, az élő szervezetek viselkedésére is. Így lett a fizikai determinizmus – a tan, mely azt állítja, hogy minden felhő óra – a felvilágosult emberek legfontosabb hitvallása, akik pedig nem tértek meg ehhez az új hitvalláshoz, azokat maradinak vagy reakciónak bélyegezték.⁴

Indeterminizmus

A kevés eretnek⁵ egyike volt Charles Sanders Peirce, a nagy amerikai matematikus és fizikus, aki szerintem minden idők egyik legnagyobb filozófusa is volt. Peirce nem kérdőjelezte meg Newton elméletét, de már 1892-ben bebizonyította, hogy még ha igaz is az elmélet, akkor sem szolgál semmilyen valós indokkal azon vélekedés alátámasztására, hogy a felhők tökéletes órák lennének. Habár korának fizikusaival összhangban, ő is úgy vélte, hogy a világ egy, a newtoni törvények szerint működő óra, elutasította azt a véleményt, hogy ez az óra, vagy bármely másik, *tökéletes* lenne a legkisebb részletekig. Rámutatott, hogy legalábbis nem lehetséges azt állítanunk, hogy tapasztalatból ismerünk bármit, ami egy tökéletes órához hasonlít, vagy akár csak halványan megközelíti azt az abszolút tökéletességet, amelyet a fizikai de-

terminizmus feltételez. A leghelyesebb talán, ha itt Peirce egyik ragyogó észrevételét idézem: „... aki a színfalak mögött van” (Peirce itt a kutató szemszögéből beszél) „... tudja, hogy [még] a tömegek [és] hosszúságok legfinomabb összehasonlítása is,... mely messze felülmúlja pontosságában az összes többi [fizikai] mérést,... elmarad a bankszámlák pontosságától, és hogy... a fizikai állandók meghatározása... azzal áll egy szinten ahogy a szövetárus a szőnyeget és a függönyt méri....”⁶ Peirce ebből azt a tanulságot vonta le, hogy szabadon következtethetünk arra, hogy minden órában van bizonyos fokú *határozatlanság* vagy *tökéletlenség*, és hogy ezzel tér nyílik a *véletlen* számára. Peirce így arra a következtetésre jutott, hogy a világot nem csak *szigorú newtoni törvények* kormányozzák, hanem a *véletlen*, vagy a véletlenszerűség, vagy a rendezetlenség *törvényei* is: a statisztikai *valószínűség* törvényei. A világ így felhők és órák egymáshoz kapcsolódó rendszerévé válik, és még a legjobb óra is mutat, *molekuláris szerkezetében*, valamilyen mértékű felhőszerűséget. Tudomásom szerint Peirce volt az első Newton utáni fizikus és filozófus, aki ekképpen arra az álláspontra mert helyezkedni, hogy bizonyos fokig *minden óra felhő*, vagy más szavakkal: *csak felhők léteznek*, habár a felhők a felhőszerűség nagyon különböző fokain állhatnak.

Peirce nézetét alátámasztandó arra hívta fel a figyelmet, kétségtelenül helyesen, hogy minden fizikai test, beleértve az órákban található drágaköveket, alá van vetve a molekuláris hőmozgásnak,⁷ mely mozgás a gáz molekuláinak, vagy a szűnyograj tagjainak mozgásához hasonló.

Peirce gondolatait kortársai nem sok figyelemre méltatták. Érdeklődést mindössze egyetlen filozófusból váltottak ki, de ő is rögtön támadásba lendült.⁸ A fizikusok tudomást sem vettek róluk, és legtöbbször még ma is úgy véli, hogy ha Newton klasszikus mechanikáját igaznak kell elfogadnunk, akkor a fizikai determinizmust kötelező elfogadnunk, s így azt az állítást is, hogy minden felhő óra. Csak a klasszikus fizika hanyatlásával és az új kvantumelmélet felemelkedésével fordítottak végül hátat a fizikai determinizmusnak.

Egyszerre minden megváltozott. Az uralkodó nézetté az az indeterminizmus vált, melyet egészen 1927-ig a maradisággal azonosítottak. És azokat a nagy tudósokat, akik haboztak megtagadni a determinizmust, mint Max Planck, Erwin Schrödinger és Albert Einstein, kezdték begyepesedett agyú öregeknek tekinteni, gyorsan feledve, hogy a kvantumelmélet kidolgozásának úttörői közé tartoztak. Egyszer saját fülemmel hallottam, hogy egy

fényeselméjű, ifjú fizikus Einsteint, aki akkor még élt és alkotott, „özönvíz-előttinek” titulálta. Az ár, mely állítólag Einsteint elso-dorta, az új kvantumelmélet volt, mely 1925 és 1927 között szü-letett meg, és amelynek létrejöttéhez Einsteinhez hasonló mér-tékben legfeljebb ha hét tudós járult hozzá.

A fizikai determinista rémálma

Arthur Holly Compton 1927-ben az elsők között üdvözölte a kvantumelméletet, és Heisenberg új, fizikai indeterminizmusát. 1931-ben aztán szintén az elsők között kezdte vizsgálni eme új determinizmus emberi, illetve általánosabb biológiai következmé-nyeit.¹⁰ Ekkor vált világossá, hogy miért üdvözölte oly lelkesen az új elméletet: a kvantumelmélettel ugyanis nemcsak fizikai problé-mákhoz kapott kulcsot, hanem biológiai és filozófiai problémák-hoz is, utóbbi esetében főként az etikával kapcsolatos problémák-hoz.

Ennek szemléltetésére álljon itt egy részlet Compton *The Freedom of Man* című művének hatásos nyitó szakaszából:

Az erkölcs alapvető kérdése, a vallás egyik központi prob-lémája és a tudományos kutatás egyik fontos tárgya az emberi akaratszabadság kérdése.

Ha... testünk atomjai ugyanolyan megváltoztathatatlan fi-zikai törvényeknek engedelmeskednek, mint a bolygók moz-gása, mi végre erőlködnünk? Mit számít, hogy mennyire igyekszünk, ha cselekedeteinket már előre meghatározzák a mechanika törvényei...?

Amit Compton itt leírt, azt én „a fizikai determinista rémál-mának” fogom nevezni. A determinisztikus, fizikai óra mecha-nizmus mindenekelőtt teljesen önálló: a tökéletes, determiniszi-kus fizikai világban egyszerűen nincs hely semmiféle külső be-avatkozás számára. Bármilyen történések is egy ilyen világban, az fizi-kailag eleve meghatározott, beleértve minden mozdulatunkat és így minden cselekedetünket is. Gondolataink, érzelmeink és erőfeszítéseink semmiféle gyakorlati hatást nem fejthetnek ki mindarra, ami a fizikai világban történik: legjobb esetben, ha nem puszta illúziók, fizikai események felesleges melléktermékei („epifenomének”).

A newtoni fizikus ábrándozása, aki azt remélte, hogy bebizonyítja, hogy minden felhő óra, így azzal fenyegetett, hogy rémálomba fordul. És miután erről nem akartak tudomást venni, egyfajta tudathasadásos állapot állt elő. Compton, azt hiszem, hálás volt az új kvantumelméletnek, hogy kimentette őt ebből a szorult helyzetből. A *The Freedom of Man*-ben így ír: „A fizikusok nem sokat... gyötörték magukat amiatt, hogy amennyiben... a teljesen determinisztikus... törvények... az ember cselekedeteire is vonatkoznak, akkor ők maguk is automaták.” A *The Human Meaning of Science* című művében Compton megkönnyebbülésének ad hangot:

Ami saját gondolataimat illeti, e kulcsfontosságú témakörben, most már sokkal nyugodtabb lehetek, szellemi értelemben, mint lehettem volna bármikor a tudomány korábbi szakaszaiban. Aki a fizikai törvényeket megfogalmazó állításokat helyesnek fogadta el, annak azt is fel kellett tételeznie (miként a legtöbb filozófus tette), hogy a szabadság érzete illuzórikus, vagy ha a [szabad] választást hatékonynak fogadta el, akkor a fizikai törvények megfogalmazásai... megbízhatatlanok. Ez kényelmetlen dilemma lehetett...

Később ugyanebben a könyvben Compton a következő csattanós megfogalmazással összegzi a helyzetet: „... többé nem indokolható, hogy a fizikai törvényeket az emberi szabadság elleni bizonyítéknak tekintsük.”

Ezek a Comptontól vett idézetek világosan mutatják, hogy szerzőjüket Heisenberg előtt az általam a fizikai determinista rémálmának nevezett jelenség kísértette, és e rémálomtól csak úgy szabadulhatott meg, hogy úgymond tudathasadást kellett elszenvednie. Vagy ahogy ő maga fogalmaz: „Mi [fizikusok] igyekeztünk inkább tudomást sem venni a nehézségekről...”¹¹ Érthető örömmel fogadta tehát azt az új elméletet, amely kiutat ígért e szorult helyzetből.

Én úgy vélem, hogy a determinizmus problémájának egyetlen, komoly tárgyalásra méltó formája pontosan az a probléma, amely Comptont aggasztotta: az a probléma, mely abból a fizikai elméletből ered, amely a világot *fizikailag teljes* vagy *fizikailag zárt* rendszerként írja le.¹² Fizikailag zárt rendszeren olyan fizikai entitások halmazát vagy rendszerét értem, mint az atomok, az elemi részecskék, a fizikai erők vagy mezők, amelyek egymással – és csak egymással – a kölcsönhatás azon határozott törvényeivel összhangban lépnek kölcsönhatásba, amelyek nem hagynak teret a fizikai entitások ama zárt halmazán vagy rendszerén kívül bármi

mással való kölcsönhatásba lépéshez. A determinista rémálmának forrása nem más, mint a rendszer e „zártága”.¹³

A pszichológiai determinizmus

Most rövid kitérőt kell tennem, hogy szembeállítsam a fizikai determinizmus általam alapvető jelentőségűnek tekintett problémáját, azzal a távolról sem komoly problémával, amelyet, Hume nyomán, számos filozófus és pszichológus állított a helyére.

Hume determinizmusa (melyet ő „a szükségszerűség doktrínájának” vagy „az állandó konjunkció doktrínájának” nevezett) azt állította, hogy „a hasonló okok mindig hasonló hatásokat idéznek elő” illetve, hogy „a hasonló hatások szükségszerűen hasonló okokból következnek”. Az emberi cselekedetek és szándékok tekintetében pedig, hogy „a megfigyelő szándékainkból és jellemünkből általában következtetni tud cselekedeteinkre. De ha nem tud, akkor is azt az általános következtetést vonja le, hogy meg tudná tenni, amennyiben tökéletesen tisztában lenne helyzetünk és vérmérsékletünk minden részletével, és alkatunk legtitkosabb mozgatórugóival. Nos, ez a szükségszerűség leglényege.....”¹⁴ Hume követői ezt így fogalmazzák meg: cselekedeteink, szándékaink, ízlésünk, választásaink korábbi tapasztalatok („motívumok”) és végső soron örökségünk és környezetünk pszichológiai „okozatai”.

Ám ez a tan, melyet *filozófiai* vagy *pszichológiai* determinizmusnak nevezhetnénk, nemcsak hogy nagyban különbözik a *fizikai* determinizmustól, hanem olyan tan is, melyet a kérdést valamennyire értő fizikai determinista nem is igazán vehet komolyan. A filozófiai determinizmusnak az a tétele, hogy „A hasonló hatásoknak hasonló okuk van”, vagy hogy „Minden eseménynek van oka” ugyanis annyira homályos, hogy tökéletesen összeegyeztethető a fizikai indeterminizmussal.

Az *indeterminizmus* – vagy pontosabban a fizikai indeterminizmus – egyszerűen az a tanítás, hogy a fizikai világnak *nincs minden* eseménye abszolút pontossággal, minden apró részletében előre meghatározva. Ettől eltekintve gyakorlatilag bármely tetszőleges mértékű rendezettséggel összeegyeztethető és ezért nem tartozik hozzá az a tétel, hogy vannak „ok nélküli események”. Egyszerűen azért, mert az „esemény” és az „ok” terminusok homályossága miatt az a tanítás, hogy minden eseménynek van oka, nem összeegyeztethetetlen a fizikai indeterminizmussal.

Miközben a fizikai determinizmus teljes és végtelenül pontos fizikai meghatározottságot, illetve *mindennemű* kivétel hiányát követeli meg, a fizikai indeterminizmus nem állít többet mint, hogy a determinizmus téves, és hogy *legalább néhány* kivétel akad, imitt-amott, a pontos meghatározottság alól.

Ezért még a „Minden megfigyelhető vagy mérhető fizikai eseménynek van megfigyelhető vagy mérhető fizikai oka” megfogalmazás is összeegyeztethető a fizikai indeterminizmussal, egyszerűen azért, mert egyetlen mérés sem lehet végtelenül pontos: a fizikai determinizmus egyik szembetűnő pontja ugyanis az, hogy Newton dinamikájára alapozva, egy abszolút matematikai pontosságú világ létezését állítja. És habár így túllép a lehetséges megfigyelés világán (ahogy ezt Peirce észre vette), mégis, elvben, tetszőleges mélységig tesztelhető. És valóban kiállt rendkívül pontos tesztek.

Ezzel szemben a „Minden eseménynek van oka” megfogalmazás semmit nem mond a pontosságról. Ha pedig elsődlegesen a pszichológia törvényeire koncentrálunk, ezek körében még csak utalás sincs a pontosságra. Megfigyelésünk a „behaviorista” pszichológiákra éppúgy érvényes, mint az „introspektív” vagy „mentalista” pszichológiákra. A mentalista pszichológiák esetében ez magától értetődik. De még egy behaviorista is *legfeljebb* annyit jósolhat meg, hogy adott körülmények között egy patkány húsz vagy huszonkét másodperc alatt fog végigfutni az útvesztőn. Arról már sejtelve sincs, hogy a kísérleti feltételek pontosításával, miként tehetné előrejelzéseit is egyre pontosabbá – sőt, *elvben, határtalanul pontossá*. Ennek az az oka, hogy a behaviorista „törvényei”, a newtoni fizika törvényeivel szemben, nem differenciál-egyenletek, és bármely a differenciál-egyenletek bevezetésére irányuló kísérlet a behaviorizmuson túlra, a fiziológia területére vezetne, azaz végső soron a fizika területére – vagyis visszajutnánk a *fizikai determinizmus* problémájához.

Miként Laplace észrevette, a fizikai determinizmus feltételezi, hogy minden fizikai esemény a távoli jövőben előre jelezhető, illetve a távoli múlt esetében, kideríthető, tetszőleges pontossággal, amennyiben kellő mélységben ismerjük a fizikai világ jelenlegi állapotát. Egy Hume-féle filozófiai (vagy pszichológiai) determinizmus tétele viszont legerősebb értelmezésében is csupán annyit állít, hogy a bármely, két esemény között megfigyelhető különbség kapcsolatban áll valamilyen, talán még nem ismert törvényen keresztül, valamilyen a világ korábbi állapotában meglévő – talán megfigyelhető – különbséggel. Ez nyilvánvalóan egy sokkal gyengébb állítás, és mellesleg akkor is fenntarthatnánk, ha a legtöbb

kísérletünk, melyet, *látszólag*, „teljesen egyenlő” körülmények között hajtottunk végre, különböző eredményeket hozna. Ezt maga Hume szögezte le a lehető legegységesebben. „Még ha ezek az ellen-kísérletek teljesen egyenlők is”, írja, „nem az okok és a szükségszerűség elképzelését vetjük el, hanem... arra következtetünk, hogy a [látszólagos] véletlen... csak abból adódik, hogy... tudásunk tökéletlen, és nem a dolgokból magukból, amelyek minden esetben egyenlőképpen szükségszerűek [azaz meghatározottak], bár a látszat szintjén nem egyenlőképpen állandóak vagy bizonyosak.”¹⁵

Ez az oka annak, hogy a Hume-i filozófiai determinizmusból, és főként a pszichológiai determinizmusból, hiányzik a fizikai determinizmus ereje. A newtoni fizikában ugyanis úgy tűnt, hogy bármely a rendszerben tapasztalható határozatlanság valójában egyszerűen a tudatlanságunkból fakadt, és így amennyiben mindent tudnánk a rendszerről, a határozatlanságnak még a látszata is elpárologna. A pszichológiát ellenben ez a vonás soha nem jellemezte.

Visszatekintve azt mondhatjuk, hogy a fizikai determinizmus a mindentudás ábrándja volt, amely a fizika tudományának minden újabb vívmányával egyre valóságosabbnak tűnt, míg végül egy elkerülhetetlennek látszó rémálommá vált. Ám a pszichológusok hasonló természetű ábrándjai mindig megmaradtak légváraknak: utópikus álmodozásnak arról, hogy a fizika rangjára emelkedhetnek, átvehetik annak matematikai módszereit és hatékony alkalmazásait, sőt, talán fölébe is kerekedhetnek az emberek és a társadalom alakítása révén. (E totalitárius álmok tudományos szempontból ugyan komolytalannak látszanak, ám politikailag annál veszélyesebbek.¹⁶)

A fizikai determinizmus bírálata

A fizikai determinizmust rémálomnak neveztem. Rémálom, mert azt állítja, hogy az egész világ úgy, ahogy van, egy óriási automata, és mi magunk is csak kis fogaskerekek, vagy legfeljebb automaták vagyunk benne.

Ez mindenekelőtt a kreativitás eszméjének visszavonását jelenti. Merő illúzióvá alacsonyítja azt az elképzelést, hogy jelen előadásom megírásakor az agyamat *valami új* létrehozására használtam. A fizikai determinizmus szerint mindössze annyi történt, hogy testem egyes részei fekete jeleket hagytak egy fehér lapon:

minden, kellően részletes információkkal rendelkező fizikus képes lett volna megírni az előadásom szövegét, azt az egyszerű módszert követve, hogy előrejelzi, hogy a testemből (beleértve természetesen az agyamat és az ujjaimat) és a tollamból álló fizikai rendszer pontosan hova fogja ezeket a fekete jeleket tenni.

Vagy egy szemléletesebb példával: ha a fizikai determinizmus igaz lenne, akkor egy tökéletesen süket és zenét soha nem hallott fizikus is megírhatja Mozart vagy Beethoven összes szimfóniáját és versenyművét, azt az egyszerű módszert követve, hogy megvizsgálja testük pontos fizikai állapotát, majd előrejelzi, hogy kottavonalas lapjaikra, hova fognak fekete jeleket helyezni. Sőt, ez a süket fizikus még többre is képes lenne: kellő alaposítással tanulmányozva Mozart vagy Beethoven testét, írhatna olyan partitúrákat is, amelyeket Mozart vagy Beethoven soha nem írt meg, ám megírhatott volna, amennyiben életük bizonyos külső körülményei másként alakulnak: ha mondjuk sült csirke helyett sült bárányt esznek, vagy kávé helyett teát isznak.

Ennyi mindenre lehetne képes a mi süket fizikusunk, ha a pusztán fizikai feltételekről elegendő tudással rendelkezne. Anélkül, hogy a zeneelméletről bármit is tudna, képes lenne előrejelezni, hogy az adott vizsgálati körülmények között Mozart vagy Beethoven milyen válaszokat adott volna a kontrapunkttal kapcsolatos kérdésekre.

Szerintem ez teljes képtelenség,¹⁷ és ez még nyilvánvalóbbá válik, ha a fizikai előrejelzésnek ezt a módszerét magára a deterministára alkalmazzuk.

A determinizmus szerint ugyanis bármely elméletet – beleértve a determinizmust is – azért vallják mert, aki ezen a nézeten van, az maga (talán az agya) egy bizonyos fizikai szerkezettel rendelkezik. Következésképpen, becsapjuk magunkat (és fizikailag úgy vagyunk meghatározva, hogy becsapjuk magunkat), ha azt hisszük, hogy a determinizmust valamiféle érvek vagy okok hatására fogadtuk el. Másképp megfogalmazva, a fizikai determinizmus olyan elmélet, amely ha igaz, érvekkel nem támasztható alá, mivel minden reakciónkra, beleértve azokat is, melyek érvekre alapozott vélekedéseknek tűnnek, *pusztán fizikai feltételekből* kell magyarázatot adnia. Pusztán fizikai feltételek, beleértve fizikai környezetünket, mondatják vagy fogadtatják el velünk mindazt amit mondunk vagy elfogadunk. Egy jól képzett fizikus, aki egyáltalán nem tud franciául és a determinizmusról soha sem hallott, képes lenne megmondani, hogy egy francia determinista mit mondana egy a determinizmusról írott francia nyelvű értekezésében. És persze azt is, hogy indeterminista ellenfele mit válaszolna.

Ez viszont azt jelenti, hogy amennyiben azt hisszük, hogy egy olyan elméletet, mint a determinizmus azért fogadtunk el, mert meghajoltunk bizonyos érvek logikai ereje előtt, akkor a fizikai determinizmus szerint becsapjuk magunkat. Vagy még pontosabban olyan fizikai állapotban vagyunk, amely eleve meghatározza, hogy becsapjuk magunkat.

Miközben ezzel többé-kevésbé Hume is tisztában volt, azt már úgy tűnik nem egészen értette, hogy saját gondolatmenetét mindez mennyiben érinti. Beérte ugyanis annyival, hogy „*ítéleteink*” determinizmusát összevetette „*cselekedeteink*” determinizmusával és azt mondta, hogy „*egyikben sem nagyobb a szabadságunk, mint a másikban*”.¹⁸

A hasonló megfontolások magyarázhatják, hogy miért akad annyi filozófus, aki nem hajlandó a fizikai determinizmus problémáját komolyan venni, miért tekintik „álproblémának”.¹⁹ Mégis de La Mettrie már 1751-ben, jóval az evolúció tanának általános elfogadása előtt, nagy eréllyel és komolysággal hirdette azt az elméletet, hogy *az ember egy gép*. És az evolúció tana e problémát még élesebbé tette azzal a felvetésével, hogy esetleg nem húzható éles határvonal az élő és a holt anyag között.²⁰ Az új kvantum-elmélet diadala és az indeterminizmus a fizikusok körében tapasztalt gyors térnyerése ellenére, de La Mettrie tanításának az ember-gépről ma talán több védelmezője akad a fizikusok, biológusok és filozófusok körében, mint korábban bármikor. Mindenekelőtt a tétel azon megfogalmazásában, miszerint az ember egy számítógép.²¹

Ha ugyanis elfogadunk egy evolúciós elméletet (mint Darwint), akkor még ha szkeptikusak maradunk is az élet a szervetlen anyagból való kialakulását állító elmélettel szemben, aligha tagadhatjuk, hogy kellett egy olyan időszaknak lennie, amikor absztrakt és nem-fizikai entitások, mint az indokok, érvek vagy a tudományos ismeretek, valamint absztrakt szabályok, mint a vasutak, buldózerek vagy műholdak építésének szabályai, vagy mondjuk a nyelvtan és a ellenpont szabályai nem léteztek, vagy legalábbis nem voltak hatással a fizikai univerzumra. Nehéz megérteni, hogy a fizikai univerzum miként hozhatott létre olyan absztrakt entitásokat, mint a szabályok, hogy aztán e szabályok hatása alá kerüljön oly módon, hogy ezek a szabályok nagyon is kézzelfogható hatást fejtsenek ki a fizikai univerzumban.

Létezik azonban legalább egy, meglehetősen kissé kitérő, ám annál könnyebb válasz e nehézségre. Egyszerűen tagadhatjuk, hogy ezek az absztrakt entitások léteznének, és hogy hatást gyakorol-

hatnak a fizikai univerzumra. És állíthatjuk azt, hogy létezni az agyunk létezik, és hogy az a számítógépekhez hasonló gép. Hogy az állítólagos absztrakt szabályok fizikai entitások éppen úgy, mint azok a konkrét fizikai lyukkártyák, amelyek révén számítógépeinket „beprogramozzuk”, és hogy bármi nem fizikai létezése talán pusztán „illúzió”, de legalábbis érdektelen, hiszen minden maradna a régiben akkor is, ha ilyen illúziók nem lennének.

Ha ezt az utat követjük, nem kell aggódnunk az illúziók „mentális” státuszát illetően sem. Lehet, hogy ezek minden dolgra érvényes egyetemes tulajdonságok: lehet, hogy a kőnek, amelyet elhajítottam az az illúziója, hogy ugrál, miként nekem az az illúzióm, hogy eldobtam. És a tollamnak vagy a számítógépemnek lehet az az illúziója, hogy azért dolgozik, mert érdeklik azok a problémák, amelyeknek a megoldásán, azt hiszi, dolgozik – és amelyekről azt hiszem, hogy a megoldásukon dolgozom –, miközben valójában semmi különös nem történik, csupán tisztán fizikai kölcsönhatások mennek végbe.

Ebből Önök is láthatják, hogy a fizikai determinizmus problémája, mely Comptont is aggasztotta, valóban komoly probléma. Nem csupán egy filozófiai talány, hanem mindenképpen fontos a fizikus, a biológus, a behaviorista, a pszichológus és a számítógép-tervező számára is.

Tagadhatatlan, hogy e problémáról már jónéhány filozófus megkísérelte bizonyítani (Hume vagy Schlick nyomdokain járva), hogy nem több, mint verbális talány, amely a „szabadság” szó használatához kötődik. Ám ezek a filozófusok alig érzékelték a különbséget a fizikai determinizmus és a filozófiai determinizmus problémája között. És vagy deterministák miként Hume, ami megmagyarázza, hogy a „szabadság”, miért „csak egy szó” számukra, vagy soha nem volt közelebbi kapcsolatuk a fizika tudományával, vagy a számítógép tervezéssel, ami ráébreszthette volna őket arra, hogy itt egyszerű nyelvi talánynál többről van szó.

Az indeterminizmus nem elegendő

Comptonhoz hasonlóan azok közé tartozom, akik a fizikai determinizmus problémáját komolyan veszik, és Comptonhoz hasonlóan én sem hiszem, hogy pusztán számítógépek lennénk (habár készséggel elismerem, hogy sokat tanulhatunk a számítógépektől – akár magunkról is). Így Comptonhoz hasonlóan én fizikai indeterminista vagyok: a fizikai indeterminizmus szerintem

szükséges előfeltétele a problémánk bármilyen megoldásának. Indeterministának kell lennünk. Ugyanakkor megpróbálom megmutatni, hogy az indeterminizmus nem elegendő.

Azzal a megállapítással, hogy *az indeterminizmus nem elegendő*, nem csak új szakaszhoz érkeztünk el, hanem a probléma leglényegéhez. A problémát a következőképpen fogalmazhatjuk meg.

Ha a determinizmus igaz, akkor a világ egésze egy tökéletesen működő hibátlan óra, beleértve az összes felhőt, élőlényt, állatot és embert. Amennyiben azonban a peircei, a heisenbergi vagy az indeterminizmus bármely más formája igaz, akkor a puszta *véletlen* központi szerepet játszik fizikai világunkban. *De valóban kielégítőbb-e a véletlen, mint a determinizmus?*

A kérdés jólismert. A deterministák, például Schlick, ezt így fogalmazták meg: „... a cselekvés szabadsága, a felelősségtudat és a mentális egészség nem nyúlhatnak túl az okozatiság birodalmán: ott végződnek, ahol a véletlen kezdődik... a véletlenszerűség magasabb foka... a felelőtlenség magasabb foka.”²²

Schlicknek ezt a gondolatát talán egy korábbi példám segítségével világíthatnám meg: azt állítani, hogy a fehér papírra rótt fekete jelek, amelyeket jelen előadásomra felkészülve készítettem, a puszta *véletlen* eredménye, aligha kielégítőbb, mint azt állítani, hogy fizikailag előre meghatározottak voltak. Sőt, kevésbé kielégítő. Egyes emberek ugyanis talán készséggel elhiszik, hogy előadásom szövege elvileg teljesen megmagyarázható fizikai örökségemből, és fizikai környezetemből kiindulva, beleértve a neveltetésemet, az általam olvasott könyveket és a beszélgetéseket, melyeknek részese voltam. Ám aligha akad bárki, aki elhiszi azt, hogy amit Önöknek felolvasok, az csakis a véletlen eredménye – az angol szavak vagy talán betűk véletlenszerű halmaza, minden cél, elhatározás, terv vagy szándék nélkül összeállítva.

Schlick, sok más nézetével együtt, Hume-tól vette át azt az elképzelést, hogy a determinizmus egyetlen alternatívája a puszta véletlen. Hume azt állította, hogy annak az „eltávolítása”, amit ő „fizikai szükségszerűségnek” nevezett, mindig „ugyanoda” juttat „ami a *szerencsét* illeti. Mivel a tárgyak vagy kapcsolódnak, vagy nem,... lehetetlen elfogadni bármi köztest a véletlen és az abszolút szükségszerűség között.”²³

Rövidesen megpróbálok ellenérveket felvonultatni ezzel a fontos tanítással szemben, mely azt állítja, hogy a determinizmus egyetlen alternatívája a puszta véletlen. Ellenben el kell ismernem, hogy azokra a kvantumelméleti modellekre, amelyeket az emberi

szabadság lehetőségességének magyarázatához, vagy legalábbis szemléltetéséhez szerkesztettek, úgy tűnik, a tanítás érvényes. Alighanem ezért annyira elhibáztak ezek a modellek.

Egy ilyen modellt maga Compton is kigondolt, de nem volt vele túlságosan elégedett. Compton itt a kvantum-határozatlanság, illetve a kvantum-ugrás előrejelezhetetlenségének segítségével a nagy pillanatokban megszülető emberi választást próbálta meg modellezni. Modellje voltaképpen egy erősítő, amely egyetlen kvantum-ugrás hatását erősíti fel oly módon, hogy az vagy robbanást okoz, vagy megsemmisíti a robbanás előidézéséhez szükséges relét. Ebben az elrendezésben egyetlen kvantum-ugrás egy súlyos döntésnek felelhet meg. Én azonban úgy látom, hogy ennek a modellnek a *racióális döntés*hez semmi köze. Legfeljebb azt modellezheti, amikor tanácstalanságunkban pénzfeldobással döntünk el valamit. Mi több, az egész, a kvantum-ugrás felerősítésére szolgáló szerkezet feleslegesnek tűnik: ugyanígy megfelelne, ha a pénzfeldobás eredménye döntené el, hogy meghúzzanak egy ravaszt vagy sem. És persze vannak olyan számítógépek, amelyekbe „pénzfeldobó eljárások” vannak beépítve, hogy így véletlenszerű eredményeket tudjanak előállítani, ha ilyesmire van szükség.

Talán mondhatjuk azt, hogy némely döntésünk a pénzfeldobásra hasonlít: hirtelen jött, ötletszerű döntések, mivel megfontolásra nincs időnk. Egy sofőrnek vagy egy pilótának néha ilyen villám-döntéseket kell hozni, és ha jólképzett vagy egyszerűen szerencséje van, az eredmény talán megfelelő lesz, egyébként nem.

Elismerem, hogy a kvantum-ugrás modell lehet az ilyen villám-döntésekre modell. És azt is elismerem, hogy elképzelhető hogy a kvantum-ugrás felerősítéséhez hasonló valami valóban végbemehet az agyunkban, amikor villám-döntéseket hozunk. De hát tényleg olyan érdekesek a villám-döntések? Valóban ez lenne jellemző az emberi viselkedésre – a *racióális* emberi viselkedésre?

Szerintem nem. Tartok tőle, hogy a kvantum-ugrásokkal nem juthatunk messzire. Pontosan azon példák közé tartozik, amelyek Hume és Schlick állítását látszanak alátámasztani, azaz hogy a tökéletes determinizmus egyetlen alternatívája a tökéletes véletlen. Amire a racionális emberi viselkedés – és valójában az állati viselkedés – megértéséhez szükségünk van az jellegében valami *köztes* a tökéletes véletlen és a tökéletes determinizmus között – valami köztes a tökéletes felhők és a tökéletes órák között.

Hume és Schlick ontológiai tétele arra vonatkozóan, hogy a véletlen és a determinizmus között nem létezhet semmi köztes, számomra nem csak felettébb dogmatikusnak (hogy ne mondjam doktrínának), hanem egyenesen képtelenségnek tűnik. És csak abból a feltevésből kiindulva érthető meg, hogy ők a teljes determinizmus hívei voltak, azaz náluk a véletlen legfellebbező tudatlanságunk tüneteként kerülhet szóba. (Számomra azonban még így is képtelenségnek tűnik, hiszen egyértelműen létezik olyasmi, hogy részleges tudás vagy részleges tudatlanság.) Mindannyian tudjuk, hogy még a legmegbízhatóbb órák sem tökéletesek, és Schlicknek (ha Hume-nak nem is) tudnia kellett, hogy ez javarészt olyan tényezők számlájára írható, mint a súrlódás – azaz a statisztikai vagy véletlen hatások következménye. És azt is tudjuk, hogy felhőink sem tökéletesen véletlenszerűek, hiszen olykor egészen sikeresen tudjuk előrejelezni az időjárást, legalábbis rövidebb időszakokra.

Compton problémája

Vissza kell tehát térnünk régi elrendezésünkhöz: bal oldalon a felhők, jobb oldalon az órák és valahol a kettő között az állatok és az emberek.

Ám így is legfellebbező addig jutottunk el (és akad még néhány megoldásra váró probléma, mielőtt azt mondhatnánk, hogy ez az elrendezés összhangban áll a fizikai mai állásával), hogy előkészítettük a terepet fő kérdésünk számára.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy elsősorban azt akarjuk megérteni, hogy az olyan nem-fizikai dolgok, mint a *célok*, *elhatározások*, *tervek*, *döntések*, *elméletek*, *szándékok* és *értékek* miként játszhatnak szerepet a fizikai világban végbemenő fizikai változások előidézésében. Hogy szerepet játszanak benne az nyilvánvalónak tűnik, *pace* Hume, Laplace és Schlick. Egyértelműen hamis az az állítás, hogy azok a hatalmas fizikai változások, melyeket óráról-órára tollal, ceruzával, vagy buldózerekkel idézünk elő megmagyarázhatóak lennének pusztán fizikai alapon, akár egy determinista fizikai elmélet révén, akár (egy sztochasztikus elmélet révén) a véletlennek tulajdonítva.

Compton nagyonis tudatában volt ennek a problémának, ahogy ezt az alábbi, az egyik Terry-előadásából vett bájos részlet is mutatja:

Valamikor korábban írtam a Yale Egyetem titkárának értesítve arról, hogy elfogadom a felkérést a november 10-én du. 5-kor tartandó előadásra. Ő annyira megbízott bennem, hogy nyilvánosan kihirdették, hogy ott leszek, és a hallgatóság annyira megbízott az ő szavában, hogy a megadott időben megjelentek az előadó teremben. De gondoljuk csak meg, mily nagy a fizikai valószínűsége annak, hogy bizalmuk indokolt. Időközben ugyanis munkám a Sziklás-hegységbe szőlített, aztán az Óceánon túlra a napfényes Itáliába. Egy fototropikus élőlény [mint amilyen én vagyok], nem könnyen szánja el magát, hogy onnan a hűvös klímájú New Haven-be menjen. Végtelen sok lehetőség volt arra, hogy valahol máshol legyek ebben a pillanatban. Fizikai eseményként vizsgálva annak valószínűsége, hogy a megegyezésünknek eleget teszek fantasztikusan kicsi lett volna. Hogy lehet hát, hogy a hallgatóság hite indokoltnak bizonyult?... Tudták a szándékomat, és a szándékom volt az, ami meghatározta, hogy itt legyek.

Ez az eszmefuttatás szellemesen illusztrálja, hogy a pusztai fizikai indeterminizmus nem elegendő. Indeterministának kell lennünk, nem tagadom. De meg kell próbálnunk azt is megérteni, hogy az embereket, és talán az állatokat is, miként „befolyásolhatják” vagy „irányíthatják” olyan dolgok, mint a célok, a szándékok, a szabályok vagy megegyezések.

Ez tehát a mi központi problémánk.²⁵

Fordította Jónás Csaba

Jegyzetek:

1. A Nap-rendszer tökéletlenségeire vonatkozóan lásd 5. jegyz. alább.
2. Lásd *A historicizmus nyomorúsága* 23. fejezetét, ahol is az „egész” (vagy *‘Gestalt’*) holista kritériumának bírálatát adom, megmutatva, hogy ezt a kritériumot („az egész több mint pusztán részeinek összege”) még a nem-egészekre adott legkedveltebb holista példák, mint az „összedobált” kavics-kupac is kielégítik. (Ez nem jelenti azt, hogy tagadnám, hogy léteznek egészek, mindössze a legtöbb „holista” elmélet felszínességét kifogásolom.)
3. Newton maga nem tartozott azok közé, akik elméletéből levonták e „determinisztikus” következtetéseket. Lásd 5. jegyz. alább.
4. Az a meggyőződés, hogy a determinizmus a racionális vagy tudományos hozzáállás nélkülözhetetlen eleme, általánosan elfogadott volt, még a „materializmus” legfőbb ellenzői között is (mint például Spinoza, Leibniz, Kant vagy Schopenhauer). A determinizmust és az

indeterminizmust azóta jóval nagyobb mélységben tárgyaltam a *The Open Universe* című írásomban.

5. Newton maga a kevés másként gondolkodó közé sorolható, mivel ő még a Nap-rendszert is *tökéletlennek* gondolta, s következésképpen azt tartotta róla, hogy valószínűleg el fog pusztulni. E nézetei miatt istentelenséggel vádolták: „kétségbe vonja a természet alkotójának bölcsességét” (miként Pemberton beszámol erről az *A View of Sir Isaac Newton's Philosophy* című művének (1728) 180. oldalán).
6. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 6. kötet, 1935, 6.44, 35.o. Lehet persze, hogy voltak más fizikusok is, akik hasonló nézeteket dolgoztak ki, de én Newtonon és Peirce-en kívül csak egy ilyenről tudok: a bécsi Franz Exner professzorról. Schrödinger, aki a tanítványa volt, a *Science, Theory and Man* című művének (1957) (először *Science and the Human Temperament* címen jelent meg, 1935-ben) 71., 133. és 142. skk ír róla. Lásd még 11.jegyz. alább.
7. I.m., 6.47, 37. o. Ez a szakasz (először 1892-ben jelent meg) rövidsége ellenére rendkívül érdekes, mert a robbanékony keverékek fluktuációira vonatkozó megjegyzésekben megelőlegezi a heisenbergi határozatlanságok felerősödéséből adódó makrohatások tárgyalásának bizonyos vonatkozásait. Ez a tárgyalás, úgy tűnik, R. Lillie-vel veszi kezdetét: ‘Physical Indeterminism and Vital Action’, *Science* 66, 1927, 139–44 o. Jelentékeny szerepet játszik A. H. Compton: *The Freedom of Man* (1935) című művének tárgyalásában 48.skk., ahol is az 51. skk a 3. jegyz.-ben egy nagyon érdekes mennyiségi összehasonlítást tesz a molekuláris hőmozgásból (Peirce erre a fajta határozatlanságra gondolt), illetve a heisenbergi határozatlansági relációból adódó véletlenszerű hatások között. A tárgyalást aztán N. Bohr, P. Jordan, F. Medicus, L. von Bertalanffy, és sokan mások vitték tovább, újabban pedig főleg W. Elsasser: *The Physical Foundations of Biology*, 1958.
8. P. Carus-re utalok: ‘Mr Charles S. Peirce’s Onslaught on the Doctrine of Necessity’, *The Monist* 2, 1892, 560–82 o., és ‘The Idea of Necessity, Its Basis and Its Scope’, *The Monist* 3, 1892, 68–96.. Peirce válasza: ‘Reply to the Necessitarians. Rejoinder to Doctor Carus’, *The Monist* 3, 1893, 526–70. *Collected Papers*, volume 6, 1935, Appendix A, 390–435.
9. A probléma-helyzet hirtelen és teljes változását jól mutatja az a tény, hogy mi, begyepesedett agyú öregek még élénken emlékezni vélünk arra az időre, amikor az empirista filozófusok (lásd például M. Schlick: *General Theory of Knowledge*, 2. kiadás, 1925, 277. o.) fizikai deterministák voltak, miközben napjainkban P.H. Nowell-Smith, Schlick egyik tehetséges és lelkes védelmezője, a fizikai determinizmust „tízennyolcadik századi mumusként” utasítja el (lásd „Determinists and Libertarians” 331. o., *Mind* 63, 1954, 317–37, továbbá 21. jegyz. alább). Az idő halad, és semmi kétség, idővel megoldja minden problémánkat, akár mumusok, akár nem. Különös módon, mi, begyepesedett öregek, úgy látszik emlékszünk még

- Planck, Einstein és Schlick idejére, és igen nehezűnkre esik értetlenkedő és összezavarodott agyunkat meggyőzni, hogy ezek a nagy determinista gondolkodók mumusaikat a tizenharmadik században hozták volna létre, Laplace-szal egyetemben, aki mind közül a leghíresebb mumus atyja (az „emberfeletti intelligenciáé”, *Filozófiai esszé a valószínűségről* (1819), melyet gyakran „Laplace démonjaként” emlegetnek. Lásd még 17. jegyzet alább, valamint *The Open Universe*, 10. rész). De ha emlékeztetünk még jobban megerőltetjük, talán akadozó memóriánkkal is fel tudjuk idézni azt a hasonszörű mumust, melyet a 18. században egy bizonyos Carus hívott életre (nem tévesztendő össze az előző jegyzetben említett 19. századi gondolkodóval, ez a Carus T. Lucretius Carus, a *De rerum natura* szerzője. Lásd különösen II. könyv, 251–60. Sor).
10. Lásd kiváltképpen a „feltörekvő evolúcióról” szóló részeket *The Freedom of Man* (1935) 90.o. skk. Lásd még A. H. Compton: *The Human Meaning of Science* (1940) 73.o. [Vegyük észre, hogy ez a válogatás a Második Arthur Holly Compton Emlékelőadás részét képezi, melyek a Washington egyetemen hangzottak St Louis, 1965. április 21-én.]
 11. A következő három bekezdés idézeteinek származási helye: *The Freedom of Man*, 26.o. skk. (lásd még 27.o. skk.). *The Human Meaning of Science*, ix. és 42.o. *The Freedom of Man* 27.o. Talán érdemes az olvasót emlékeztetnem arra, hogy nézeteim némiképp eltérnek az első idézett szakasztól, én ugyanis Peirce-hez hasonlóan úgy vélem, hogy logikailag lehetséges, hogy egy rendszer *törvényei* newtoniak legyenek (és így prima-facie determinisztikusak) és a rendszer mégis indeterminisztikus legyen, merthogy a rendszer, melyre a törvények vonatkoznak, lehet belsőleg pontatlan abban az értelemben például, hogy nincs értelme azt mondani, hogy koordinátái, vagy sebességei racionális (azaz nem irracionális) számok lennének. Schrödingernek, im. 143.o., a következő megjegyzése szintén nagyon fontos: „... az energia-momentum teorema mindössze négy egyenletet ad meg, így az elemi folyamat nagyrészt meghatározatlan marad, akkor is, ha összhangban áll velük.” Lásd még *The Open Universe* 13. rész.
 12. Tételezzük fel, hogy fizikai világunk egy *fizikailag zárt* rendszer, amely véletlenszerű elemeket is magába foglal. Noha ez a világ nyilvánvalóan nem lenne determinisztikus, a céloknak, gondolatoknak, reményeknek és vágyaknak mégsem lehetne benne bármilyen hatása a fizikai eseményekre. Amennyiben léteznének is, teljesen felesleges, úgynevezett „epifenomének” lennének. Vegyük észre, hogy a determinisztikus fizikai rendszerek zártak, ám egy zárt rendszer lehet indeterminisztikus is. Ezért „az indeterminizmus nem elegendő”, ahogy azt alább a VII. részben kifejtettem. (Lásd még *The Open Universe*, addendum 1.)
 13. Kant különösen sokat küzdött ezzel a rémálommal és minden próbálkozása ellenére sem tudta elhessegetni. Lásd Compton nagyszerű

- megállapítását „a kanti egérútra” vonatkozóan, *The Freedom of Man* 67. Skk.
14. Az idézetek lelőhelye: D. Hume: *A Treatise of Human Nature*, 1739, I. könyv, III. rész, XV. szakasz és II. könyv, III. rész, II. szakasz. L. Shelby – Bigge kiadás, 174.o. (lásd még 183. és 87.o.) és 408. skk.
 15. Hume: im. II. könyv, III. rész, I. szakasz. Selby-Bigge, 403 skk. Érdemes összevetni 409 skk. (ahol Hume azt mondja: „A szükség-szerűséget kétféleképpen határozom meg.”), illetve azzal, ahol az „anyagnak” „azt az intelligibilis minőséget, nevezzük szükség-szerűségnek vagy másnak” tulajdonítja, amelyről, mint mondja, „mindenkinek el kell ismernie, hogy az akarathoz tartozik” (vagy „az elme cselekvéseihez”). Más szavakkal, Hume itt arra tesz kísérletet, hogy a hagyományra vagy a szokásra vonatkozó tanítását, valamint asszociatív pszichológiáját az „anyagra” alkalmazza – azaz a fizikára.
 16. Az ilyen álmok sorába tartozik B. F. Skinner: *Walden Two* című művében (1948) felvázolt bájos és jó szándékú, ám mélységesen naiv utópikus álom a mindenhatóságról (lásd különösen 246-50.o. és 214 skk.). Aldous Huxley: *Brave New World* (1932) (lásd még *Brave New World Revisited* (1959) és George Orwell: *1984* (1948) jólismert ellenpontok.
 17. Az én süket fizikusom természetesen sokban hasonlít Laplace démonjára (lásd 9. jegyzet). És úgy vélem, hogy következtetései képtelenek, egyszerűen azért, mert a fizikai világ alakulásában a nem-fizikai vonatkozások (célok, törekvések, hagyományok, ízlés, ötletesség) is szerepet játszanak. Vagy más szavakkal, én hiszek az interakcionizmusban. S. Alexander: *Space, Time and Deity* (1920) II. kötet, 328.o. az általa „Laplace-i számológépnek” nevezett dologról azt mondja: „A leírt, behatárolt értelmén túl a számológép hipotézise abszurd.” Ugyanakkor a „behatárolt értelemben” beletartozik minden tisztán fizikai esemény előrejelzése, és így beletartozna minden Mozart vagy Beethoven által írt fekete jel helyzetének előrejelzése is. Kizárni csak a mentális tapasztalatok előrejelzéseit zárja ki (e kizárás jórészt megfelel az én, a fizikus sükettségére vonatkozó feltételezésemnek). Így amit én képtelenségnek tekintek, azt Alexander kész elfogadni. (Annyit ehhez még hozzátehetnék, hogy szerintem szerencsésebb a szabadság problémáját a zeneszerzés vagy új tudományos elméletek, vagy műszaki találmányok létrehozása kapcsán tárgyalni, mint az etika vagy az etikai felelősség összefüggésében.)
 18. D. Hume: im., III. könyv, III. rész., IV. szakasz. Selby-Bigge, 609.o. (Kiemelés tőlem.)
 19. Lásd fent 9. Jegyzet, és G. Ryle: *Az elme fogalma* (1949), III. fejezet (5) („A mechanikus világképe rémképe”).
 20. Lásd N. W. Pirie: *The Meaninglessness of the Terms Life and Living*, in. *Perspectives in Biochemistry*, 1937. Szerk. J. Needham és D. E. Green, 11–22.o.

21. Lásd például A. M. Turing: „Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, 59, 1950. 433–60.o. Turing azt állította, hogy az emberek és a gépek megfigyelhető (viselkedésbéli) teljesítményük alapján, elvben megkülönböztethetetlenek, és arra szólította fel ellenfeleit, hogy nevezzenek meg néhány olyan megfigyelhető viselkedést, vagy teljesítményt az ember részéről, amire egy számítógép elvben nem lehet képes. Csakhogy ez a felszólítás afféle szellemi csapda: ha meghatároznánk valamilyen viselkedést, ezzel egy számítógép építésére vonatkozó előírást fektetnénk le. Mi több, számítógépeket azért használunk és építünk, mert azok számos olyan dolgot tudnak megtenni, amit mi nem – ahogy tollat vagy ceruzát használunk, amikor olyan összeget akarok kiszámolni, amit fejben nem tudok. „A ceruzám intelligensebb nálam” szokta Einstein mondogatni. Csakhogy ez nem jelenti azt, hogy Einsteint ne lehetne megkülönböztetni a ceruzájától. Lásd még *Conjectures and Refutations*, 12. fejezet, 5.rész és *The Open Universe*, 22. rész.
22. Lásd M. Schlick: „Ergänzende Bemerkungen über P. Jordan’s Versuch einer Quantentheoretischen Deutung der Lebenserscheinungen”, *Erkenntnis*, 5, 1935., 181–3.o.
23. D. Hume: im. I. könyv, III. rész, XIV. szakasz, Selby-Bigge, 171.o. Lásd még például 407. o.: „... a szabadság... teljesen ugyanaz, mint a véletlen”.
24. A. H. Compton: im. 53. skk.
25. A problémát tárgyalom az Objective Knowledge 6. Fejezetének 12-14. szakaszaiban, és természetesen számos a hármas számú világgal foglalkozó írásomban.

**A lét értelmére vonatkozó kérdés
ismételt felvetése
Túl misztikán és logikán***

NAGY ATTILA

Mi számít a filozófia művelésében kontárságnak? Az, ha valaki önnönmagát a teljes igazság birtokosának képzei, és szellemének vélt magasából a tudást mint valami alamizsnát osztogatja. Az itt következő tanulmány erre a szerepre nem tart igényt. Pusztán felmutatja a gondolkodás egy lehetséges irányát, majd el is indul azon az úton, valameddig eljut, aztán megáll, elakad. Az utat tehát nem valami cél érdekében tesszük meg, hiszen nincsen vég, ahová elérkezhetnénk, ugyanakkor a megtett körök mégsem hiábavalóak.

A gondolkodás folyamán mindvégig fenn kell tartani a kapcsolatot a köznap nyelv és a filozófiai terminológia között. A ködösítés leegyszerűbb módja a súlyosnak látszó, rejtélyesen

*E tanulmány 1996. márciusában hangzott el előadásként a Neumann János Közgazdasági Szakközépiskola és Gimnáziumban megrendezett, szintén az iskola névadójáról elnevezett Neumann János Tudományos Napok keretein belül. Szerény próbálkozás volt arra, hogy leegyszerűsödő világunkban megrendítse az ember mindenhatóságába vetett hitet. Mivel az előadás „céhen kívüliek” számára íródott, nem meglepő, hogy nem felel meg a szakmai követelményeknek. Főképp Martin Heidegger gondolatvilágából merít, pontos idézetek nélkül. A gondolatok közvetítése és továbbvitele volt a cél. Így az írott változatnak a formai követelményekhez való igazítása az előadás lényegének a meghamisítása lett volna. Az ébreszteni akarás elveszett volna a filozófiai értekezés álcája mögött.

szabadon lebegő szavakkal való dobálózás. Ezzel szemben oly módon kell megőrizni e valóban nehéz szavak – mint a lét és a semmi – méltóságát, hogy közben felfedezzük természetes felbukkanási helyeiket: a mindennapi nyelvünkben kiformalódott alaptapasztalatokat. Így hát közeli dolgokról lesz szó, de merőben szokatlan módon. Megszokott, gyakran látott dolgainkra kell máshonnan rátekintenünk.

A kérdés tárgyának előzetes felmutatása példákkal

„A pohár az asztalon van.” – Mindenki érti ezt a mondatot. Tudjuk, hogy a pohár kerek szájú, rendszerint üvegből készült kisebb ivóedény; az asztal lábakon nyugvó, vízszintes lapból álló bútordarab. Értjük azt is, hogy a van szó ezen összefüggésben a pohár asztalon való ott-létét fejezi ki, azaz a láthatóságát, térfoglalását, az asztal felületére gyakorolt nyomását, tetszés szerinti megfoghatóságát, illetve használhatóságát jelenti. Ezt a minden további nélkül érthető, de ugyanakkor szerteágazó jelentéssel bíró létet teszi kérdésessé az itt következő vizsgálódás. Mielőtt azonban rákérdeznénk erre a van-ra, nem árt, ha néhány példával árnyaltabbá tesszük a lehetséges jelentések gazdag sokféleségét.

A Föld 4,6 milliárd éve keletkezett. Platón Kr. e. 427-ben született. A Népek csatáját 1813-ban vívták. Az éjszaka nagy vihar volt a hegyekben. Holnap sütni fog a Nap. A zsebemben nincs semmi. Én most itt állok – ezt mondhatnánk így is: én állóként vagyok itt. Könnyen belátható, hogy ez nem önkényes szófacsarás, ha e mondatot angolra fordítjuk: I am standing here. Ő itt volt – ez az állítás azt jelenti, hogy voltként van itt. A magyar fülnek ez már végképp szokatlan, de a német pontosan így mondja: ist gewesen. A létige (mint kopula) használatának kihangsúlyozása majd a vizsgálódás későbbi menetében kap kulcsszerepet. Itt elsősorban a jelentések szerteágazó sokféleségére kell felfigyelnünk. Mennyi minden belefér ebbe a szerénynek látszó hárombetűs szóba: van!

A filozófiai gondolkodás feladata

Van vagy nincs. Ezeket a szavakat a mindennapi élet során állandóan használjuk és értjük. Magától értetődőek, nem szorulnak magyarázatra. A filozófia feladata azonban pont a magától

értetődő dolgokra való rákérdezés, a józan ész titkos ítéleteinek a felderítése. Nekünk, akik betekintést szeretnénk nyerni a filozófiába, először is el kell kezdeni számunkra szokatlannak tűnő módon gondolkodni, töprengeni. Az ilyen gondolkodás elindítása pedig a kérdezés föl vállalását jelenti. A szigorú következetességgel végigvitt kérdező magatartásban nyitottnak kell lennünk arra a lehetőségre, hogy legsajátabb előfeltevéseinket kétségbe vonjuk, tehát azt az alapot – amely rejtetten ugyan, de gondolatvilágunk magvát képezi – bármikor a bizonytalanságba taszítsuk. Másképpen fogalmazva: ha valamit ténylegesen kérdésessé teszünk, nem csak úgy megtudakolunk (mint például a pontos időt), akkor mi magunk is megkérdőjeleződünk. Be kell látnunk azt a tényt, hogy a gondolkodás számára nincs olyan végső menedékhely, ahová nagy veszély esetén visszahúzódhatna.

A lét megragadásának kísérlete a hagyományos logika eszközeivel

Kérdezzük hát! Mi az, hogy valami van? Mit jelent lenni? Mi a lét? Azt mondom: „A pohár az asztalon van.”– mire valaki megkérdezi: „Hogy érted ezt?”– a válasz általában így hangzik: „Hogyhogy hogy?! Hát úgy, hogy a pohár az asztalon van.” Hajlamosak vagyunk az állandó létmegértés és a fogalmi megragadhatatlanság közti feszültséget semmibe venni. Egyszerűen lemondunk a rákérdezésről, és a feszültség már meg is szűnik. Ha azonban nem menekülünk el a problémától ilyen rövid úton, akkor hamar felismerhetjük valódi természetét. Valamit értünk, amit nem tudunk megmagyarázni, amiről nem tudunk számot adni. A kérdezés nem jut el még a magyarázat pusztá lehetőségéhez sem, mivel nem éri el a logikai gondolkodás (szabályok szerinti lépésekből álló, algoritmizálható műveletek sorozata) területét, hiszen ahhoz legalább egy definíciószerű kijelentés formájára kellene hozni. Márpedig a lét nem foglalható bele egyetlen olyan kijelentésbe sem, ami analízis tárgyát képezhetné, mert

– *A létezés sokszínűsége vész el minden létről tett kijelentéssel.*

Például: létezni annyi, mint anyagi testtel bírni. Mai technicizált világunkban hihetőnek tűnik ez a kijelentés, de hová tűnnek ekkor az Olümposz istenei, a naplemente, amikor már teljesen besötétedett, és fázva emlékezünk.

E meghatározás szerint Odüsszeusz és Don Quijote csak tinta és papír.

Másik példa: létezni csak valakinek a szeretetében lehet. E definíció, minden szépsége ellenére csak nagyon keveset fog meg a létezésből. Gondoljunk egy kődarabra, amely mélyen benne van az autópálya aszfaltburkolatában. Már az istenek vigyázó tekintetéből is régen kiesett, és mégis van.

– *A definíció lehetetlen*, mert a létnél nincs tágabb fogalom, amelyből levezethetnénk. A létnél nincs tágabb fogalom, hiszen egyedül csak a létezés állítható minden létező dologról. A meghatározás formailag is hibás: A lét ez (ez-ként van). A magyar nyelv nem használja a kopulát, de természetesen hallgatólag oda-gondolja. Ha tehát a definíciót kiegészítjük, akkor rögtön láthatóvá válik, hogy a meghatározás magába foglalja a meghatározandót. Már maga a nyelv sem engedi meg, hogy a létet valami létezőként fogjuk fel.

– *A lét nem tulajdonság*. Az előbbi pont gondolatmenetét folytatva persze kínálkozik egy fölöttébb kényelmes megoldás, miszerint a lét az a tulajdonság, amely minden létező dolognak a sajátja. Ez a tulajdonság mint legáltalánosabb fogalom elfoglalhatja a hierarchia csúcsát az elvont kategóriák rendszerében, aztán ki is dobhatjuk a szemétként mint spekulatív hulladékot. Jogosan merül fel a kérdés: miért nem lehet a létet tulajdonságként felfogni? Ennek bizonyítására legyen elegendő a következő példa. Itt van egy könyv. Fekete angolvászon borítóban fehér papírlapokon fekete betűk. Ezek a könyv tulajdonságai. Változtassunk meg ezek közül egyet! Legyenek a lapok pirosak! Az eredmény nem túl szép, de a könyv könyv maradt. Nehezen, de olvasható. Tűnjének most el a betűk! Ez a valami már nem könyv, azonban mint jegyzetfüzet kitűnően használható. Legyen ezután az anyaga fém, formája egy lefelé szűkülő edényé és rendelkezze egy lehajtható füllel! Ez egy vödör. Mint látható, tulajdonságaik manipulálásával a tárgyak gondolatban elváltoztathatók, tetszőlegesen egymásba alakíthatók. A vödör persze egészen más valami, mint a könyv, de mindkettő létező, és azok is maradnak mindaddig, amíg csak tulajdonságaikat változtatjuk, belül maradva e művelettel a nemek, fajok, egyedi létezők rendszerén. Ha azonban létüket éri változás, akkor nem-létezővé, azaz semmivé válnak. Lényegében különbözik e változás az előbbtől.

Bármit is tudunk meg a létezőkről tulajdonságaikat vizsgálva, sohasem fogunk választ kapni arra a kérdésre, hogy miért vannak. Ez egy olyan határ, ami a gondolkodás számára nem

átléphető. Ennek ellenére a gondolkodás egyik legnemesebb feladata e határvidék bejárása.

A lét és a lényeg szétválasztásának vizsgálata

A lét megragadásának másik hagyományos, a középkori gondolkodáson keresztül Arisztotelészig visszavezethető útja a lét és a lényeg megkülönböztetése. A lét egy dolog tényleges meglétét, jelenlétét, a lényeg pedig a dolog tulajdonképpeni mivoltát jelenti. A lét a „van-e?”, a lényeg a „mi az?” kérdésre válaszol. Ezen elképzelés szerint rákérdezhetünk a dolog mivoltára, például a kalapács lényegére anélkül, hogy az valóságosan, reálisan fellelhető lenne környezetünkben. Ilyenkor a tárgy absztrakt szellemi formájával, ideájával foglalkozunk, de ekkor még mindig olyan valamiről van szó, amely léttel – jelen esetben valamiféle észbeli, mentális léttel – bír. Sőt, ha a lényeget tisztán mint lehetőséget, potencialitást fogjuk föl, akkor sem sikerül a léttől teljesen elszakítani, hiszen a lehetséges-lét is a létezésnek egy módusza. Minket azonban a lét alapjelentése érdekel, ezért nem feladatunk a különböző léterületek behatárolása. Egy igen fontos tanulságot azonban levonhatunk e rövid elemzésből: a létet nem lehet különválasztva, önmagában tanulmányozni. Ha a lényeget elválasztjuk, a lét akkor is vele marad. A valami fogalmához elengedhetetlenül szorosan hozzátartozik annak léte. A lét tehát mindig egy létező léte.

Az ontológiai differencia

Az eddigi vizsgálódás eredménye így foglalható össze: a lét maga nem létező, de mindig egy létező léte. E meghatározás úgy különbözteti meg a létet a létezőtől, hogy ugyanabban a pillanatban széttéphetetlen egységekre is fény derül. Nem azonosak egymással, de soha nem is gondolhatók, s nem is mondhatók egymás nélkül. E szigorú megkülönböztetési-összetartozást a heideggeri filozófia különös nyelve az ontológiai differencia terminussal jelöli. A differencia szó itt a lét és létező közti alapvető különbségre utal. Enélkül bármilyen mesterien felépített legyen is egy lételmélet, alapvető szándékában célt téveszt, s így a létről szóló gondolkodás látszatfogalmak közötti tévelygéssé alacsonyodik. Ugyanakkor azonban felmerül a kérdés, vajon tovább tudunk-e haladni az ontológiai differenciából kiindulva, vagy ez minden,

amit a létről mondhatunk. Mi most elindulunk egy csapáson amely egy a sok közül.

Alap, eredet és ok megkülönböztetése

A lét a létező eredete, alapja. Ez nem keverendő össze egy létező okával, ami szintén egy másik létező. A növények fejlődésének okai a napfény, a talaj tápanyagtartalma és a légkör megfelelő összetétele. Az évszakok váltakozásának az oka a Föld Nap körüli keringése. A napfelkeltének, napnyugtának az oka a Föld tengely körüli forgása. Az eredet keresésénél azonban nem ilyen létezőkre mint okokra szeretnénk rálátni, hanem arra, hogy miből ered, mi az alapja a létrejövésnek? Milyen alapzaton nyugszik a létezők keletkezése, pusztulása?

A nagy folyam partján állunk. Tekintetünk az áramló víztömegben nyugszik. A látvány lenyűgöző, teljesen leköti figyelmünket. Csodálkozásunkban azonban nem értjük, honnan is e sok víz? – A folyó titkát a távolban kéklő hegyek őrzik. Ezernyi aprócska ér, szelíden csörgedező patak viszi a források tiszta vizét lefelé a síkra. A források pedig a hegy sötét mélyéből fakadnak. – Mi nem látunk mást magunk körül a létezők tömkelegén kívül. Mindenütt csak valamiket. A létet azonban nem látjuk. Mintha ködfátyol takarná. A filozófia megpróbál túllépni (vagy vissza) a létezőkön az alap, az eredet, a forrás, azaz a lét felé. Önként lemond a dolgok tanulmányozásáról.

A tudományok feladata

A különböző létezők tanulmányozása és azok létrehozó okainak feltárása a tudományágak eltérő feladatait képezik. A kémia az anyag sokféleségét, annak változásait alkotóelemeire, az atomokra mint a változatosság okaira vezeti vissza. A mechanikát a testek mozgásának előidézői, az erőhatások érdeklik. A biológia arra kíváncsi, miként jön létre az élő szervezet, s milyen a felépítése. A szociológia a társadalmi folyamatok mozgatórugóit keresi. Az algebra a számok tulajdonságait, összefüggéseit vizsgálja. Mindezek persze erősen sarkított leegyszerűsítések, de jól mutatják, hogy a tudományok a létező területén belül maradnak. Egy dolgot egy másik dologgal magyaráznak. A kizárólag a létezőre való korlátozódás nem jelent gyengeséget, hanem éppen ez a látványos sikerek oka. A tudomány azzal foglalkozik, ami

érzékelhető, mérhető, kiszámítható, átalakítható, manipulálható, felhasználható, tehát mindazzal, ami van, ami létezik. Félő, hogy a létező szó gyakori ismétlése unalmassá teszi, kiüresíti ezt a fogalmat. Ezért szükséges egy ismételt emlékeztető rácsodálkozás a létező kimeríthetetlen sokféleségére, hisz a létező mindaz, ami van. Az őserdő fáai, a sivatag homokja éppúgy, mint az elhaló harangszó, vagy Rómeó és Júlia szerelme; az éhség, a háromszáz-hatvankilences szám, egy program a mágneslemezen éppúgy, mint a nukleáris folyamatok a napban, vagy a tegnapi hóesés. Hegyek, völgyek, folyók, források, barlangok, népek, állatok, királyok, rabszolgák, piramisok, templomok, papok, istenek, szavak, események, érzések, hangok, dallamok, az esti harmat és az alkonyi mélykék mind-mind léteznek. Megjegyzendő, hogy mindezek értelmezése valamikor a filozófia feladata volt, mivel már a görög filozófia is rögtön kezdete után a dolgokra orientálódott, megteremtve ezzel a tudományok későbbi fejlődésének a lehetőségét. Némi iróniával azt is mondhatnánk, hogy ha Arisztotelész nem élt volna, lehet még nem lenne számítógépünk. A filozófia azonban mára szinte teljesen eltűnt a gyorsan fejlődő specializálódott rész tudományokban, vagy azok módszereit elemezve utánuk kullog. A filozófia, ha érti saját lényegét, akkor egy újabb kezdet felé fordul.

Az alapkérdés kimondása

A filozófia, mint az ártatlan gyermek, túlkérdez. Az érdeklő, miként lehetséges egyáltalán létező? „Kezdetben teremté az Isten az eget és a földet” – ez nekünk most nem jelenthet választ, inkább mellébeszélést. (Más kontextusban természetesen ez jelenti a legszilárdabb alapot.) Nem törekszünk annak tudására, ki vagy mi teremtette a világot, hanem a kérdés valójában az, miként lehetséges, hogy valami létrejöjjön, valaki egyáltalán teremthessen valamit. Arisztotelész is mintegy figyelmen kívül hagyja a fő kérdést, amikor a *Metafizika Z* könyvében azt mondja: „minden, ami keletkezik, valami által, valamiből, valamivé lesz” (1032a,13). Tehát a lét kérdésének a felvetésénél sem a héber semmiből való teremtés (*creatio ex nihilo*), sem a görög kézműves-modell (*τεχνη*) nem lehet irányadó. A gondolatmenet itt már meglehetősen leterhelt, viselős azzal, hogy végre nyíltan kimondja a filozófia alapkérdését: Miért van valami, miért nincs inkább semmi?

Az alapkérdés felbukkanása: két irodalomtörténeti példa

Sejthetően a kérdés nem esetleges. Komoly és méltóságteljes. Mégis felébred a kétely: kell-e ez nekünk? Mi szükségünk rá? Hisz a lét értelmére vonatkozó kérdés nem létkérdés a szó hétköznapi értelmében. Lehet élni anélkül, hogy valaha is szembesülnénk e kérdéssel, sőt e találkozás mellőzése inkább leegyszerűsíti, megkönnyíti az életet. És mégis, van amikor kikerülhetetlen. Mély megsűrűsödött bánatban, s ugyanígy az öröm pillanataiban, amikor minden megoldhatónak, könnyűnek látszik, vagy a voltaképeni unalomban, amikor csak úgy unatkozunk. A kérdés élményét gyakorlatilag bármi kiválthatja. Elég, ha csak a lakótelep szürke betonfalaira különös szögben esik a lemenő nap nehézsárga fénye, máris kint vagyunk a biztonságot jelentő megszokásból, egyedül, szemben a léttel. Vagy legyen csak egy apró, kecses mozdulat, vagy éppen egy kecsstelen, és sokadik érzékszervünkkel – melyet szinte alig használunk, sőt talán nem is tudunk róla – mohón felisszuk a létezés minden cseppjét, mélyen beszívva a lét könnyű vagy akár nagyon is súlyos levegőjét. Hívatlanul, váratlanul tolul fel a kérdés elnyomva minden más gondolatot. Szándékosan nem lehet keresni, de ha jön, akkor nem lehet kitérni előle.[Lehet, hogy némely olvasó megütközéssel fogadta az előbbi sorokat. Miről beszél egyáltalán ez az írás?! Ezért talán nem felesleges, ha teszünk itt egy kis kitérőt arról beszélve, mily módon tudja valaki a saját igazát a másik számára is beláthatóvá is tenni.

A bizonyításokról

A legtisztább bizonyítási forma az *axiómák alapján történő bizonyítás*. Ennek során az igazolandó tételről kimutatjuk, hogy összhangban áll az alaptételekkel, azok alapján szükségszerűen következik. Filozófiai szempontból a dolog szépséghibája, hogy az axiómák bizonyítás nélkül elfogadott tételek. Minden matematika könyv így kezdődik: a halmaz, egy halmaz elemének lenni olyan fogalmak, melyeket nem definiálunk. A rendszerben bármilyen tételről kimutatható, hogy igaz-e vagy sem. Ugyanakkor azonban mintha az egész rendszer a levegőben lógna.

Második bizonyítási módnak tekintjük a *felmutatást*. A színeket például nem lehet levezetni semmilyen axiómarendszerből. Pusztán megmutatni lehet őket. Ez a zöld szín – mondom és egy fa lombkoronájára mutatok.

A harmadik félé bizonyítási mód az *utalás*. Jelen esetben (pl. az előző sorokban szereplő kérdéssel való találkozást tekintve) a bizonyítandót nem lehet felmutatni. Pusztán csak utalni lehet rá. Ha az akihez az utalás szavai szólnak, megélte már azt a dolgot (kérdéssel való találkozást), akkor rögtön tudni fogja, miről van szó. Az viszont akinek ez az élmény még nem adatott meg, egyszerűen hazugságnak fogja tartani az egészet.

A kérdés azonban nem csak a hívatlan vendég, kellemetlenkedő alak szerepét tölti be. Sokan szembekerültek már vele, ha nagy dolgok zajlottak, vagy voltak készülöben. Hamlet, a dán királyfi is tudta: A lét vagy a nem-lét kérdése ez. – hangzik a híres mondat Arany János eredeti fordításában. Hamlet ezen érdemét nem csökkenti az sem, hogy a nagymonológ többi része pusztá esélylatolgatás a túlvilági létet illetően, ami nagyrészt a keresztény tanítás torzító hatásának tudható be. A túlvilági életbe vetett hit a reneszánsz gondolkodást is áthatja, de az önáltatás meleg fénye itt már megtörni látszik. Emlékezzünk Hamlet utolsó szavaira: *The rest is silence*. A többi néma csend.

Egy másik példa, térben és időben máshol, Ivan Iljics, a sikeres hivatalnok, aki hosszan szenvedett azért, mert nem akart szembe-sülni a semmi lehetőségével, a semmivé válás közeledésével.

A kérdés konkrét filozófiai megfogalmazást először Leibniz jó-voltából kapott a 17. században. Ideje volt már.

Az alapkérdés kibontása

Mielőtt elkezdenénk a kérdésben rejlő tartalom kibontását szögezzük le, hogy ez a kérdés eleve megválaszolhatatlan, hiszen alapkérdés, s mint ilyen soha nem merithető ki, nem lehet elintézni egy válasszal. Éppen e makacs ellenállása teszi a kérdezésre legméltóbbá.

Mi történik tehát a kérdés kérdezése során? A kérdés első fele magában foglal egy állítást: valami van. Érintetlenül tiszta állítás! Ha egy filozófus a szívére teszi a kezét, és egyszer életében őszintén olyat akar mondani, amelyért bárhol és bármikor újra teljes felelősséggel ismét ki mer állni, akkor így fog szólni: valami van. Becsüljük René Descartes tiszta szándékát, de a legbiztosabb alapot nem sikerült felmutatni. Ha ugyanis csalódhatok minden dolog létezésében, akkor miért ne csalódhatnék a saját érzésemben, hisz lehet, hogy én nem én vagyok, hanem valami más, aminek most az a téveszméje van, hogy 'én vagyok'. Ha tehát a végtelen szkepticizmus önmagát emészti fel, kételkedvén a

kétkedésben, csalódván a csalódásban, akkor még mindig megvan legalább a kétkedés kétkedése, a csalódás csalódása, és ha ezeket nem is merjük névvel illetni, még mindig mondhatjuk: valami van.

Valami van. Ezzel mindenki egyetért. Olyan egyértelmű igazság, hogy már-már abszurd dolognak tűnik csak kimondani is. Azonban jön a vágás, a kérdés második fele: a semmi, a nem-lét lehetősége. Furcsa dolog történik. A létezésről szóló köznap bizonyosságunk meginog. A valami és a semmi csupán csak két lehetőség! A hatalmas világmindenség helyett éppúgy lehetne a nagy semmi is, sőt az még sokkal egyszerűbb, könnyebb, mint a létező dolgok sokfélesége. A kérdéssel kiharcolunk egy új nézőpontot: a semmi felől tekintve a dolgok – mivelhogy azok mégiscsak vannak – nagyobb súllyal esnek a latba, fontosabbá válnak. Ez nem ismeretlen számunkra. Mennyivel másabb a napfény a szemünknek, ha egy sötét szobából jövünk ki. Milyen természetes, hogy a pontos időt megtudhatjuk, ha a karóránkra nézünk, és épp ezért milyen tovakodó tud lenni ugyanennek a hiánya. Az óra igazi jelentőségére akkor derül fény, ha elveszítjük. A szerelem érzése is akkor a legerősebb, ha az a bizonyos másik hiányzik.

A semmi, a halál, avagy a végesség pozitív értelme

Az alapkérdés megtanít más szemmel látni, mivelhogy a látókörünkbe bekerül a semmi is. Első ránézésre a semmivel semmi dolgunk sincs. Nem kell foglalkozni vele, hiszen semmi. Ennek ellenére akár tudunk róla, akár nem, tetszik vagy nem nem tetszik viszonyulunk a semmihez éppúgy, mint a léthez. A semmi az ember számára leginkább az ő saját halálában nyilvánul meg. Ha nem is közvetlenül, de tapasztalható. Mégis a semmit általában mint valami sötét űrt képzeljük el, amely ha egyáltalán megtalálható valahol, akkor ez csakis a világegyetem galaxisain túl lehetséges. Mindenesetre jó távol az emberektől, tehát semmi közünk hozzá. A róla való elmélkedést üres időpocsékolásnak tartjuk. A halál azonban könnyörtelenül kinyilvánítja a semmit. A halál az emberi élet végeként jelenik meg. Leginkább úgy viszonyulunk hozzá, hogy megpróbáljuk elkerülni. A végesség valósága kiváltja az emberből a menekülés kényszerét. Ha felénk ütnék, akkor védekezőleg felemeljük a karunkat – ez az önfenntartás ösztöne, hiszen itt saját életünket védjük. De ne maradjunk meg a kocsmái

verekedések szintjén! A mítoszok gyönyörű meséi, a túlvilági történetek mind-mind csábító elfordulás a semmitől. Semmi, vég, halál. Három szorosan összetartozó, egymást átjáró fogalom. Közülük most a végességet kiemelve, annak lényegét kibontva próbálunk meg továbbhaladni. (Tagadhatatlan az a tény, miszerint a kérdezés egyre kevesebbet tud megragadni. A semmit próbáltuk elkapni, de kicsúszott kezeink közül. Helyette a vég felől kérdezősködünk. Ez betudható e mostani kérdezés erőtlenségének, de lehet, hogy ez minden ember által végigvitt kérdezés osztályrészé.)

A vég – ez érthetően félelmet ébreszt, de próbáljunk meg most erre is egy kicsit más szemmel tekinteni. Gondolkodási beidegződéseinktől homlokegyenest eltérő módon tegyük fel a kérdést így: Mit kapunk mi a végességtől? Legyünk jóindulatúak, hagyjuk szembejönni a végességét, úgy, ahogyan valójában van, anélkül, hogy előzőleg már valamiféle érzelmi indíttatásból ítélkeznénk fölötte.

Valaminek vége van. Ez azt jelenti, hogy ez a valami már nincs, de az előbb még volt. A létezőnek az a határa, ahol vége szakad, ahol önmaga véget ér. A vég határt jelent mind térben, mind időben. Egy tárgynak a térbeli határait körvonálnak nevezzük, amely megadja az adott tárgy alakját. A határnak (a végességnek) formaadó szerepe van. Nézzük meg milyen módon történik ez a formaadás az időben. Minden emberi cselekedet, történés ezen a horizonton belül zajlik. Felvethetnénk a kérdést, hogy mindaz, amire azt mondtuk, hogy igaz, jó és szép, amit az emberben csodálunk: művészete, költészete, értelme nincs e lényegi összefüggésben a formaadó végességgel. Még nagyobb szükség van az erre való ráeszmélésre most, amikor már csak egy vagy két lépést kell tennie a gyorsan fejlődő alkalmazott természettudományoknak, és a DNS-molekulák átkódolásával létrejön az örökké fiatal, végtelen lény, akinek sejtjei már nem használnának el. Valóban olyan jó lesz-e ez, mint amilyennek most el tudjuk képzelni?

Visszatérve a szűkebb gondolatmenethez, a következő megállapítás adódik: létezni annyi, mint határokkal bírni. A létrejövés nem más, mint körvonalazódás, lehatárolódás.

Az idő mint a létmegértés horizontja

Valaminek vége van. Ez azt jelenti, hogy itt valami furcsa dolog történik. Ha a végesség problémáját feszegetjük, tehát a lét és

a semmi, meg azok kapcsolata felől szeretnénk tájékozódni, akkor szembetaláljuk magunkat az idővel. Az idő hármasságának (múlt-jelen-jövő) nélkül nem lennénk képesek felfogni a semmit, így a létet sem. A keletkezés és a pusztulás, azaz a lét és a nem-lét (semmi) közötti ingadozás csak az idő folyása mentén lehetséges. Hiszen csak akkor tudom mondani, hogy valami megszűnt, ha a jelenben – amikor az a dolog már nincs – még vissza tudok emlékezni arra az időre, amikor még volt; csak ezáltal lehetséges a különbségtétel a van és a nincs között. Ha pusztán csak az örök jelenben élnénk, ez lehetetlen volna. Az ember tehát annyiban kitüntetett létező, hogy míg él, addig létét e hármasság időszerkezete határozza meg, és ezáltal képes tapasztalni a létet, képes viszonyulni saját létéhez.

A lét és az ember egymásrautaltsága

A növény kisarjad a földből, virágzik, majd elszárad. Az ember születik, él, meghal. A különbség az, hogy az ember ezt képes felfogni, megérteni, képes viszonyulni saját létéhez. Egy kődarab nincs tisztában a saját létezésével, de még a nyulak sem a magukéval. Az ember viszont megért valami olyasmit, mint a lét, s ennyiben a lét rá van szorulva az emberre. A lét csak az ember által lét, csak az ember képes szóhozni a létet. Egy hegyvonulat, egy fa van. A létezők vannak, de pusztán csak vannak. Persze akkor is vannak, ha az ember egyáltalán nem él a Földön, de a lét ekkor nincs felfedve. Az ember nélkül a *van* nem mondatik ki. A lét csak a gondolkodás folyamatában, jobban mondva az elgondolás történetében tapasztalható létként. Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy a lét az ember alkotása, kitalációja. Hiszen születésünkkor úgy mond kapjuk a létet. Nem elméleti tevékenységünk eredménye az, hogy vagyunk. Hogy egyáltalán lehetünk az csakis a létnek köszönhető (tényleges megszületésünk és felnevelésünk természetesen gondoskodó szüleinknek). A lét és az ember tehát kölcsönösen egymásra utalt.

Hogy is van ez?

A megértés érdekében tekintsünk másfelé. Határozzuk meg a gitár lényegét! Itt van előttünk egy finom ívű spanyol gitár. Mi is ez valójában? Talán bél, fém és főleg fa összelakkozott tömege? Vagy egy tárgy, amit ide-oda rakosgathatunk, vagy leporolhatunk, ha kedvünk úgy tartja. Meghatározható-e a gitár egy bizonyos anyagdarabként, amely a három-dimenziós térben valamely kora térfogatot betölt? Minden bizonnyal nem. Az ilyen meghatá-

rozás csak gondolkodásunknak kizárólagosan számító-tervező tudományos intelligenciává történő beszűkülése révén lehetséges. – Itt a tudományos szemléletről nem elvetendő értelemben beszélünk, hanem pusztán csak származékos voltára szeretnénk felhívni a figyelmet. Az emberi szellem jóval több, mint pusztán intelligencia. – A gitár lényege nem a formájában, nem az anyagában van, hanem mirevalóságában rejlik. A gitár lényege a hangzó muzsika. A hangszer akkor igazán hangszer, ha játszanak rajta. A hegedű, ha tokban pihen, nem is igazán hegedű. A gitár lényege tehát rá van utalva a zenészre, aki értő módon, beavatottként megszólaltatja, és aki szintúgy saját lényegét, mivelhogy zenész, csak a gitárral teljesítheti ki. Hasonlóképpen az ember a lét lényegének megszólaltatója, míg az ő lényege létezésében rejlik.

Végső erőfeszítés a létkérdés megközelítésére

Mi a lét? Megfelelőbb feltenni a kérdést határozott névelő nélkül, és a lét eldologiasító főnév helyett az igével közelebbi kapcsolatban lévő, a létezés történésjellegét jobban kifejező, 'lenni' főnévi igenévvel: Mit jelent lenni? Valamiféle választ már sikerült összeeszkabálnunk: létezni annyi, mint határokkal bírni. Vajon megoldja-e a léttel kapcsolatos összes apóriát ez a meghatározás. Aligha. De ez nem is volt célunk. Akkor miért foglalkozunk olyan kérdésekkel, amelyeket nem lehet megválaszolni? Azért mert a gondolkodó kérdés ébren tartja a lét tapasztalatára való készséget. Ezért újból és újból fel kell vetni a kérdést, ismételten kérdezni kell akár együtt, akár magányosan, mert csak így őrződik meg a lét, s csak így nem vész el az emberi lényeg. E feladat nem könnyű, hiszen mindennapi állandó létmegértésünk csak a létezőt tárja elénk, a lét a háttérben marad. Mindig újra fel kell fednünk a létet azáltal, hogy fogékonnyá válunk rejtélye iránt. Ez nem kis áldozatot jelent: fel kell adnunk otthonosnak látszó világunk magától értetődő biztonságát. Nem mindegy, hogy az élet csak úgy megesik velünk, vagy valóban átéljük létezésünket; bár tudnunk kell: a megélés komolyan igénybe veszi az embert. Csak a megszenvedett életnek van igazi súlya, mint ahogy csak az a tudás az igaz, amelyért megküzdöttünk.

Reflexiók

Az előadás ígéretet tett a hagyományos logika meghaladására. Ez nem maradt el, mert az egyébként olyannyira hasznos logika (lásd számítógépek) itt hamar elégtelennek bizonyult.

Más a helyzet a misztika meghaladásával. Itt csak a hamis, ködösítő, látványos misztika elvetéséről van szó annak érdekében, hogy a valóban misztikushoz eljuthassunk. Idézhetjük itt a Wittgenstein Tractatus-át: „Nem az a misztikum, hogy milyen a világ, hanem az, hogy van.”

Egy dolog van még hátra: biztosítani kell a kérdés továbbvitelét, a vizsgálódásnak nem szabad lezárulnia. Ehhez az kell, hogy az elhangzottakat ne fogadjuk el teljesen késznek és igaznak. Az elért eredményeket ismételten bizonytalanságba kell taszítanunk, újabb kérdésekkel. Mi most csak egy kérdésre összpontosítunk, de mivel ez a vizsgálódás archimédeszi pontját (az ontológiai differenciát) ingatja meg, ezért egymaga is képes kikényszeríteni a gondolkodás folytatását. A kérdés így hangzik:

Milyen módon történhet az meg, hogy a létet és a létezőt külön is el tudjuk gondolni, holott szétválaszthatatlanul összetartoznak, s mihelyt megpróbáljuk két ellentétes pólusba kifeszíteni őket, azonnal megszűnnek? Ugyanakkor azonban a gondolkodás számára mégis megmaradók!

Az olvasó most joggal idézhetné Wittgenstein egyik megjegyzését: úgy érzem magam, mintha eltévedtem volna és valakitől megérdeklődném a hazafelé vezető utat. Azt mondja, majd ő elvezet és elindul velem egy szép sima úton. Egyszerre csak véget ér az út, s ekkor így szól: „Mostmár nem kell egyebet tenned, csak megtalálnod az innen hazafelé vezető utat.”

Itt magára hagyom az olvasót. Egyedül kell tovább mennie. Útravalóul adom a vezetőkérdést: „Miért van valami, miért nincs inkább semmi?”

A filozófiában régecskébb meghonosodott mélabús hangnemről

DEMETER SZILÁRD

„A felismeréssel, hogy a mi (was) semmikor sem képes a hogy (dass) magyarázatára, a nyilvánvalóan üres realitás iszonyú sokkjával kezdődik a modern filozófia...”, idézi Hannah Arendtet Bacsó Béla Schellingről írott esszéjében¹, hogy egyértelműen el tudja helyezni Schelling fordulatát. Az idézet első része filozófiai nyelven megfogalmazott kérdést mutat fel, a nyelviségében meghökkentő/bb/ második tagmondat (ami, mintegy ráduplázásként „erős” fogalmakat használ. Mint „iszonyú”, „sokk”, „nyilvánvalóan üres”) hangneme kijelöl egy magatartásformát, egy elhallgatott különbségtevést: aki – maradjunk meg a fentebbi kifejezésnél – sokkolódik a realitás „kiüresedésétől” (mert erről volna szó), az emberként, pontosabban gondolkodó emberként szembesül, teszem fel, az egzisztencia síkjáról indítva, (és nem valami abszolút filozófia ígézetében). Az idézet szövegösszefüggésében kiegyenlítődik (azaz eltűnik) az énáltalam feltételezett különbség, ám a megfogalmazás hangneme jelzésértékű: valahonnan a filozófia – mint nyelv! – és az egzisztencia közötteséből eredeztethető, lehetővé téve olyan fogalmak sajátos értelemben való használatát, mint „szomorúság”, „mélabú”, „félelem”, „szorongás”, stb.

¹ Bacsó Béla: „*A művészet és a lét gondolása*”, in: Határpontok, T-Twins/Lukács Archívum, 1994, 46.

Térjünk vissza a kérdésessé tett megfogalmazásra: mitől lesz „nyilvánvalóan üres” a „realitás”? Mikor (és miért) üresedik ki? Hogyan élheti így meg egy filozófus a realitás kiüresedését? Mi bizonyul elégtelennek? (Nyilvánvaló tévedés lenne deracionalizálódásról, demitologizálásról, vagy akár dezantró-morfizációról beszélni Schelling kapcsán; például a „természetfilozófus” Schellingnél nem az a kérdés, hogy egy objektív természet hogyan jelenik meg egy elfogulatlan szemlélő számára, hanem, hogy a természetet hogyan kell értelmezni, amennyiben az ember természeti és szabad lény: íme, egyik előfeltevésünk. A gondolkodó ember (ön)reflexiója tehát szükségszerűen kettős irányultságú).

Az „én gondolkodom” tételéből le szokás vezetni az „én én vagyok” tételt; az önreflexió, mint gondolati aktus igazolja a gondolkodást és az individualizációt is egyben, és – általában – valamiféle elkülönöződési folyamat kardinális pontját képezi (ember – állat, ember – „realitás”, Descartes-tól kezdve akár ember – ember között is). Igen ám, de ha a magatartásforma folyománya-ként vizsgáljuk, akkor hangsúlyokról is tárgyalnunk kell. Mert, amennyiben túltúnt a gondolkodásra helyezük a hangsúlyt, hajlamosak vagyunk – kritikátlanul – feloldani az „én”-iséget (ez lenne a minden személyességtől megfosztott tudományos racionalitás), ha viszont az „én”-t erősítjük fel, akkor az önazonosság centrumbéli összefogottságán keresztül „írjuk le”, „ragadjuk meg” a világot, realitást, stb.-t.

Sarkított ez a megközelítés, de számomra az „üres realitás sokkja” ezt mutatja föl; a másik vetülete mindezen kérdéseknek, hogy megfordítva a descartesi evidenciát, abból, hogy vagyok, egyáltalán nem következik szükségszerűen az is, hogy gondolkodom. Parafrázálva Vető Miklóst, a gondolkodás valamiféle „tudat előtti” választás eredménye, érzékletesebben megfogalmazva, döntünk arról, hogy nekünk gondolkodva kell lennünk, mint emberi lényeknek. Kell, mondom, ezáltal is nyomatékosítva döntésünk etikai vonatkozásait².

Na mármost: ha a gondolkodás egyben artikuláció is („... hallgatólagos irányítója mégis a terminus ad quem, a valóságos világ (...), ám valódi világnak mindenkor csak azt nevezzük, amit belőle megértettünk; (...) az esetleges tehát, ti. a filozofáló szubjektum szűkebb vagy tágabb individuális világszemléletének esetlegessége...”³), akkor a létrehozott artikulum egyrészt nyelvet

² Pl.: rossz „választás”-e, vagy a „rossz” választása?

³ Schelling: „Az újabb filozófia történetéről. Müncheni előadások”, in: Magyar Filozófiai Szemle 1990/1–2.

(fogalmiságot) követel (ami semmiképp sem abszolút, ez Schelling Hegel-bírálatának sarkalatos pontja); másrészt rákérdezhetünk a „racionális” gondolkodás által befogott valóság egészére és az azon túliségra. Ma már közkeletű az a vélemény, hogy Schellingnél megingott a német idealizmus észbe („abszolút szellembe”) vetett hite; ebből a „sokkolt” magatartásból fakadhat az énáltalam érzett kettős mozgás: amíg Schelling metafizikai (vagy ismeretelméleti) fejtegetéseinek lehetséges egy etikai olvasata is, addig, mikor olyan kategóriákat használ, mint „jó”, „rossz”, „szabadság”, etc, egészen metafizikai töltetűvé válik a gondolkodása (most csak utalnék a kinyilatkoztatás filozófiájára, az alap problémájára, a rossz metafizikai funkciójára)⁴. Véleményem szerint természetszerűen következik ez a schellingi kiindulópontból, ekképp válik értelmezhetővé a „teremtő-teremtett” individuum mint centrum (vagy valamikor centrumba helyezett, ám onnan a perifériára szorult, és ezáltal önmegsemmisítő ember). És ekképp lesz egymás mellé rendelhető az a két kérdés, ami nyugtalanítóan összefügghet. Az egyik „metafizikai horrorból” („félelemből”, „szorongásból”, „éhínségből”, hogy hangnemen belül maradjunk) fakad: „Miért van egyáltalán a létező, nem pedig inkább a semmi?”; a másik Werner Marx kérdése, amit az 1979-es zürichi nemzetközi Schelling-konferencián tett fel: „Isten hol volt Auschwitzban?”

„... az ember mindig a nemlétezőre tekint, állhatatlanul elfordítva szemét az Isten és az igazság szemléletéből. Ilyen a bűn kezdete: az ember a tulajdonképpeni létből átlép a nemlétebe, az igazságból a hazugságba, a fényből a sötétbe, hogy maga váljon teremtő alappá, és a benne levő centrum hatásával uralkodjék minden dolgok felett...” írja az Értekezés az emberi szabadság lényegéről-ben⁵ (a továbbiakban Értekezés), továbbá azt is, hogy „... a rosszban benne van az önmagát felemésztő és megsemmisítő ellentmondás, hogy egyrészt teremtenyszerűvé akar válni, másrészt megsemmisíti a kreatúraszerűség kötelékeit, és önteltségből, hogy minden legyen, a nemlétebe zuhan...”⁶, és ez a „rossz” tulajdonképpen „szellem” – a nemlétnél üresebb

⁴ Jogosult így felvezetni ezt a problémát: Schelling 1795. január 25-én azt írja Niethamernek, hogy „legközelebbi vállalkozásom egy etikai rendszer (ellenpárja a Spinozáénak) ...”!

⁵ Schelling: Értekezés az emberi szabadság lényegéről, T-Twins, Budapest 1992, 92.

⁶ u.o.

realitás nem is kell, ha éppen az a reális, „amit a pusztá gondolkodás nem hozhat létre”⁷.

Méltán érezhették enyhén misztikus árnyalatúaknak a fentebbi kategóriákat, ámde nem véletlenek: a racionalitás (logikus gondolkodás) elégtelenségének felismeréséből, egy új mitológia iránti igényből, a (már nyomatékosan) etikai követelmények felállításából, és – ami a legfontosabb – az egzisztenciának a hagyományos filozófiai kategóriarendszerben való tárgyalásának képtelenségéből fakadnak⁸.

Schelling tehát beméri az ésszerűség határait: „Müncheni előadásai”-ban – Hegelre hivatkozva – arról beszél, hogy a valóságos (!) gondolkodás kezdetekor – a logika végén – a gondolkodásnak egészen vége van, hiszen ott a fogalom elveszíti minden erejét; és amiért mindez problematikus: „Az egész világ mintegy az értelem hálójában nyugszik, a kérdés azonban éppen az, miként kerül a világ ebbe a hálóba, mivel a világon a pusztá éssen kívül még nyilvánvalóan valami más és több is van; sőt, egyenesen valami olyasmi, ami még e korláton túllépni is igyekszik...”⁹ és ez a más és több az „egzisztencia”, ami „magyarázatot követel”¹⁰ (kiemelések az eredetiben). Ami itt kihangsúlyozódik, az az egyén, az autonóm személy szerepe (az egzisztáló ember a maga partikularitásban, szabadságában¹¹); változékony „valóságának” leírhatósága (vö. az alap /Grund/ kulcsterminusaival a késői Schellingnél), az ember-természet viszonyának újraértelmezése (az értelemnek fel kell ismernie, mondja az Értekezés 97. oldalán, hogy a természethez fűződő viszonya irracionális. „A teremtetés nem esemény, hanem tett.” – teszi hozzá).

[Egy kis kitérő: Schelling szerint a modern világnak nincs epicsa, következésképp nincs valódi mitológiája sem, márpedig „...a misztériumok mindenütt a közérköls középpontjaként jelennek meg...” A költőnek – és itt Schelling véletlenül sem Hölderlinre gondol – magának kell megteremtenie saját mitológiáját, „...anyagot és formát teremtve abból, amit a kor egésze magába foglalt, és magából abból, amit a kor a méhében hordott, vagy ami még

⁷ Schelling: A transzcendentális idealizmus rendszere, Gondolat, Budapest 1983, 65.

⁸ Az már más kérdés, hogy összeállnak-e (összeállhatnak-e) nyelvű? (Mert, jelen esetben, a „misztikum” nem beavatottságot igényel, sőt, azt akarná megke-
rültni – gondoljunk csak a filozófia nyelvére! A nehézség a mondanivaló lényegéből fakad az akkor/ott koordinátarendszerében.)

⁹ „Müncheni előadások”, id. mű, 58.

¹⁰ „Berlini előadások”, u.o. 128.

¹¹ Csak az emberről lehet szó: „Az állat soha nem léphet ki az egységből, míg az ember önhatalmúlag szétszakíthatja az örökörök kötelékét.” (Értekezés, 72.)

nincs.”¹² És tegyük hozzá, hogy „... az ész a maga végeességét, az alapjával szembeni tehetetlenségét belátja, s ily módon önmagát a maga lényegében egy történelem által megalapozottként ragadja meg: (...) olyan múlt felől, ami nem az ő műve...”¹³ (H. M. Baumgartner)! A keresztény mitológia sem kielégítő Schelling számára; álnéven publikált – „Heinz Widerporst, egy epikureus vallomása – című – versében, amit Schleiermacher teológiai kirohanására fogalmazott meg vitairatként 1799-ben, így ír: „...ha egyáltalán van még vallás (bár jól megvagyok nélküle), akkor csak a katolikus tetszene (...), már amilyen hajdanán volt (...), ha nem a távolban keresgélnek, az eget bámulva, ha nem élő majmot látnának az Istenben. (...) Persze, azóta megváltoztak az idők, s ugyancsak szégyen s gyalázat, hogy az ember itt és mindenütt oly fene eszessé válik, hogy erkölcsösséggel kell büszkélkednie...”¹⁴ (kiemelés – D.Sz.).]

Mégis, Schelling „sokk-feloldási” kísérletére a legnagyobb fokú hit jellemző. Az ember lényege a szabadsága, mondja az Értekezésben, és a szabadság képesség a jóra és a rosszra (figyelemreméltó megfogalmazásban: „...akiben nincs erő a rosszra, az a jóra is alkalmatlan...”¹⁵); elemi követelmény ez esetben a szeretet parancsa (egyben esély is a „realitás ürességének” megszüntetésére az emberi nem szintjén): „... a religiozitás (...) a legnagyobb fokú elhatározottság a helyes mellett, bármiféle választás nélkül...”¹⁶! Tehát nem választásról, vagy valamiféle döntésről van szó, hanem elkötelezettségről – a „Jó” mellett. Ez az elkötelezettség személy-függő: „Isten szól, és ők jelen vannak”¹⁷. „Isten azonban csak abban nyilatkozhat meg, ami őhozzá hasonló: a szabad, saját magukból motiváltan cselekvő lényekben...”¹⁸ („Egyedül őbenne, az emberben szerette Isten a világot...”¹⁹, ellenpólusa lehetne H.A. idézett gondolatának, „kétségbeesett” hangvétele viszont igazolni látszik azt.)

Még egyszer ismételjük meg kiinduló tételünket: más a filozófiai gondolkodás (amit azonosítottunk a nyelvével, az „abszolút szellem” posztulálásának segítségével), és más a gondolkodó em-

¹² Idézi Jaksa Margit: „Schelling 'fordulatának' kérdéséhez”, in: MFSZ 1988/1-2.

¹³ idézi Fehér M. István: „A hetvenes-nyolcvanas évek Schelling-kutatásaiból” c. tanulmányában, in: MFSZ 1988/1-2, 214.

¹⁴ in: Világosság 1979/8–9, 522–523.

¹⁵ Értekezés, 103.

¹⁶ u.o. 94.

¹⁷ u.o. 44.

¹⁸ u.o.

¹⁹ u.o. 63.

beri attitűd (az egzisztáló önmagaságában), amely „sokkolódik” a realitás hirtelen felfedett „kiüresedésétől”. A különbségtevés – vagyis a szövegbeni ekvivalencia megkérdőjelezése – egy feltételezett hangnem „brutalitásából” konstruálódott; a kérdés éppen az, hogy tényleg nyilvánvalóan üressé válik a realitás az abszolút szellem „kivonulásával”? Vagy létezik (létezhet) egy másfajta gondolkodásmód, ami le tudja írni az egzisztencia minden mozzanatát?

Schellingnél mindenesetre megmarad az a más és több (ergo, megmarad a logika is, csak határt szabunk hatalmának, mert a logikában semmi nincs, jelenti ki Münchenben, ami a világra hatni tudna [Weltveränderndes]). Megmarad az újjáértelmezett természet, a teremtett-teremtő ember és a hit. Schelling számára nem a valóság (a „realitás”) abszurd, hanem annak tisztán ésszerű magyarázata; mégis kísérti az abszolút szellembe vetett hit: ragaszkodik egy rendszerhez, annak kimunkálhatóságához, viszont a(z) (emberi) szabadság központi kategóriája épp a rendszer érvényességét lehetetleníti el; ugyanis a rendszer értelmében választhatom a rosszat is akár, ettől még az önmegsemmisülésem sem riaszthat vissza – perversálódhat az életszeretet, stb.; a partikularizált kérdésfeltevések erre föl jogosítanak – mi az, ami engem a „jó” választására késztet (mert: „...a rossz sem a magáértvaló végsőség elvéből következik, hanem a centrummal benső kapcsolatba hozott sötét én-szerű önző elvből, és ahogyan van entuziasmus a jóra, éppúgy van lelkesültség a rossz iránt...”²⁰).

A végső formula a következőképp hangzik: ha az ember lényege az ő saját tette, a lényeg az egzisztenciában (az ekzisztálásban) rejlik – és nem a szellemben; ismételten a centrumba kellene helyeztessünk, mert akkor magunkon viselhetjük a teremtő attribútumait – a tényleges válasz/tás/ a személyiség teljes feladása lenne (Istenhez való felemelkedés, visszalépés az egy-ségbe).

De: „... minden egzisztencia megkövetel egy feltételt, hogy valóságos, tudniillik személyes egzisztencia legyen. (...) Az ember sohasem keríti hatalmába e feltételt, még ha a rosszban törekszik is erre; ez a feltétel számomra csak kölcsönvett, tőlem független; ezért személye és önmagasága sohasem emelkedhet tökéletes aktualitásába. Ez a minden véges élethez hozzátapadó szomorúság. (...) Innen a mélabú fátyla, mely ráborul az egész természetre, minden élet mély, megszüntethetetlen melankóliája...”²¹ (kiemelés – D.Sz.). A „sokk” teljes feloldása eleve kudarcra van

²⁰ u.o. 72.

²¹ u.o. 102.

ítélve. Az ember nem világteremtő, hanem csak azt „betöltő” lehet. Ez kitüntetett pozíció, a „személy” konstruktuma; mind az ésszerűség, mind a fizikai erőszak feltételezik, mint saját alapjukat, a személy szabad létezését (Vető).

A szabadsággal már lehet valamit kezdeni.

Bármiféle „fordulat” parancsoló jellegű, ilyen értelemben a hozzá való viszonyulást normatív szabályozza. A tulajdonképpeni kérdés még mindig az, hogy lehetséges-e a pozitív (a kinyilatkoztatás) filozófiájának a nyelve? Feladjuk-e a filozófiát az esetlegesség posztulálásával (összeállhat-e a történetekből történelem - analóg kérdésfeltevések)? Az esetlegesség (és nem a végesség) - érthetőség dualitásában monadologikussá válik-e a „világ-betöltés” (minden gondolkodó ember sajátosan tükrözi a realitást, ami – számára – lehet üres, vagy sem, de mindenképpen adott).

Vagy: válthat-e valamely filozófia „diktatórikus” hangnemre - és így, az esetlegesség függvényében, Isten akár ott is maradhat Auschwitzban?

Schelling szerint, amikor a platonikusok a bűn eredetét az érzéki vágyakban jelölték meg, akkor az Egy-gyel nem a poklot állították szembe, hanem a földet. Minek kell nekünk bármiféle pokol? (Hát, mert könnyen itt lehet a földön, az emberrel együtt teremtdött, és ennek jó tudatában lenni, mondja mélabúsan Schelling az én olvasatomban; Isten szól, és az embereknek jelen kellene lenniük.)

**Erdélyi magyar karteizianizmus
a 17. században
(Descartes eszméi Apáczai Csere János
műveiben)**

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

Mű es hatástörténete

A magyar kartezianizmus kifejezés (és méginkább ennek sajátosan erdélyi változata) olyan szűkítő, lehatároló fogalomnak tűnik, amely az egyetemességgel szemben a kulturális sajátosságokat hangsúlyozza. Eszerint többféle kartezianizmus létezik, amelyeknek jellegzetességeit a térben és időben körülhatárolt kultúrák uralkodó stílusjegyei határozzák meg. Ebben az összefüggésben az eredeti műhöz képest a befogadás, értelmezés, a különféle nyelvi, technikai, intézményi adottságok és szabályrendszerek alakító szerepe bizonyos túlsúlyra tesz szert. Az eszmei tartalomnak eredeti megjelenésétől eltérő közegbe való beillesztése, (mint pl. a descartesi gondolatok erdélyi befogadása) újraértelmezésként, a szerző léthelyzetétől, kultúrájától, szándékaitól való eltávolodásként jelentkezik. Ily módon az eredeti műnek vagy alapgondolatainak kifejezésformái alapvetően más szemantikai, ideológiai és pragmatikai tartalmakkal keveredhetnek, olykor olyanokkal is, amelyeket a szerző nemcsak, hogy nem láthatott előre, de kifejezetten ellenzett volna. Mindezek megkövetelik, hogy a magyar, ill. erdélyi kartezianizmus dokumentumainak áttekintése előtt vázoljuk a 17. századi Európa (mindenekelőtt Németalföld és Erdély) tár-

sadalmi és kulturális életében azokat a közvetítő rendszereket, amelyek meghatározó szerepet játszottak e gondolatok elterjedésében. Végül pedig folyamatosan figyelniünk kell a fordítás, szerkesztés, rendszerezés munkáját vállaló Apáczai saját gondolkodásmódjára és szándékaira, egyszóval individualitására, ami nélkül a Descartesra való hivatkozás módozatai egyszerűen érthetetlenek lennének.

A kartezianizmus elterjedésének társadalmi és kulturális feltételei

A 15. és 17. század közötti időszak nyugat-európai emberének legalapvetőbb lelki-egzisztenciális élménye a középkorból örökölt individualizációs formák válsága. Végző soron e válság határozta meg a reformációhoz vezető és azzal összekapcsolódó társadalmi-szellemi mozgalmak célkitűzéseit. Amint arra Michel Foucault is rámutatott, e korszak embereinek az a törekvése, hogy közvetlenül részt vehessenek a lelki életben, az üdvözlésre való kiválasztottság megtapasztalásában, a Könyvben lefektetett tanítás értelmezésében a szubjektivitásért folytatott küzdelem volt¹. Ez a küzdelem a reformáció különböző áramlatai révén idővel áttért a kontinens keleti régióira is.

Az individualitás válsága mindenekelőtt az önértelmezés, az egyéni bizonyosság válsága volt, amely mint meghatározó élmény helyet követelt magának mind a teológiában (Kálvin „kegyelmi kiválasztottság”-tana), mind pedig a filozófiában (Montaigne, Descartes, Pascal). Erre utal Pierre Chaunu sommás megállapítása is, amely szerint az egész 17. század Istent keresi². Az új individualitás nem csupán az egyházi és világi tekintélyek által felkínált azonosulási formákban értelmezi önmagát, hanem egyszersmind önmagáról mint gondolkodó, ható és tevékeny szubjektumról is szeretne megbizonyosodni. Ez az igény máig hatóan részévé vált a modern európai ember öntudatának. Az új szubjektum önmagába visszahúzódó, elkülönülő. Csak a saját gondolkodására, valamint hitére hagyatkozik, és olyan alapvető képességeit látja megerősítve ezáltal, amelyek révén a Bibliában és „természet nyitott könyvében” egyaránt talál támpontokat. A tudás bibliai (isteni) eredete, illetve a tudományok önálló eredményeinek teológiai, apologetikai hasznosíthatósága egyike a közép- és kelet-

¹ Michel Foucault: *A szubjektum és a hatalom*, in: Pompeji 1994/ 1

² Pierre Chaunu: *Civilizația Europei clasice*, București, Meridiane, 1989, II. kötet, 170. o.

európai protestáns oktatáspolitikai alapelveinek. Ezt a gondolatot hangsúlyozza többek között maga Apáczai is, *A bölcsesség tanulásáról* című beszédében³.

A reformáció időszakában fokozatosan formálódó új individualitásnak megfelelően a 16.–17. század vallása is hangsúlyozottabb individuális vonásokra tesz szert. Ez egyrészt azt jelenti, hogy előtérbe kerül az istenkereső egyén, másrészt, hogy az istenkeresés sajátos formái is elkülönülnek egymástól, zárt (és legtöbbször kizárólagos) kollektív individualitásokat, egyház-közösségeket hoznak létre. A korszak embere ugyancsak Chaunu megállapítása szerint „fájdalmasan átérzi Isten hatalmát és transzcendenciáját”⁴. Ez az ember számára végtelenül nyomasztó érzés fejeződik ki a kegyelmi kiválasztottság kálvini teológiájában. Az embereknek a világ teremtésétől kezdve kiválasztottakra és kitagadottakra való felosztása az ész számára botrányos, megalázó gondolat, amely nemcsak a fegyverré tett eszme végletes kizárólagosságát, hanem ezzel együtt a szektás elszigetelődés veszélyét is magában hordta. Nem véletlen, hogy a szigorú elkülönülés, olykor még egyazon felekezet különböző irányzatai között is, egyike a kor alapvető sajátosságainak⁵.

A saját önazonosság keresése, bár túlnyomó részben vallásos formákban jelentkezett, nemcsak vallási kérdés volt, hanem kiterjedt valamennyi világnézethordozó kulturális formára, alkotásra, mindenekelőtt a tudományra és a filozófiára. A tudomány egyre jelentősebb szerepet játszott a kor szellemiségében. Bár továbbra is csak egy szűk társadalmi réteg mindennapi tevékenységeként létezett, az ismeretek gyakorlati alkalmazhatóságának növekedésével párhuzamosan egyre szélesebb érdeklődésre tartozhatott számot, de az új ismereteket csak igen lassan sikerült elfogadtatni a hagyomány által szentesített kultúráközvetítő fórumokkal. A saját tudományos felfedezés, vagy elmélet módszeresen igazolható igazságának a tudata éppúgy hozzájárult az egyén önazonosságának a megalapozásához, mint a hit igazságai, és a felfedezéseket igazoló szabályok elfogadása vagy elvetése is ugyanúgy közösségteremtővé vált. Minden elszigeteltség ellenére a 16–17. század során Európaszerte kialakult „a tudományos kutatók kis világa”, akik a skolasztikus szellemiségű egyetemek falain kívül, és az ott uralkodó steril arisztotelianizmus ellenében fogalmazták meg a maguk eredményeit. A szűk körben meglehe-

³ Apáczai Csere János: *Magyar logikácska és egyéb írások*, Bukarest, Kriterion, 1975.

⁴ Chaunu: i.m., II., 187. o.

⁵ u.o., 190–191. o.

tősen gyorsan terjedő tudományos és filozófiai eredmények mindegyre kikezdték ugyan az egyetemek tekintélyét, de a katedrákat mindvégig elzárták előlük. Az egyetemek alapvetően arisztotelianus tudományának és teológiájának képviselői az egyház mellett a tudományos és filozófiai megújulás legádázabb ellenségeinek bizonyultak⁶. Descartes életművének akadémiai utóélete, a végeérhetetlen karteziánus–antikarteziánus viták kiváló példái az újító és hagyományörző törekvések közötti összeütközéseknek.

Az egyetemek kultúraközvetítő szerepének beszűkülésével és szerkezeti megmerevedésével párhuzamosan az itt tárgyalt időszakban új közvetítő rendszerek jelentek meg, amelyek a kultúra demokratizálódását segítették elő. E tényezők közül a legjelentősebbek: a nemzeti nyelvek kulturális használatának elterjedése, a nyomtatás térhódítása, illetve alsó- és középfokú iskolák alapítása. Jelentőségük nem csupán külön-külön kifejtett hatásukban, hanem sokkal inkább együttes, egymást erősítő, megsokszorozó szerepükben keresendő. Így például a könyvnyomtatásnak meghatározó szerepe volt a nemzeti nyelvek kialakulásában, rögzítésében és általánossá tételében, ill. egységesítésében egy kiterjedt és változatos nyelvi övezeten belül. E tényező jelentőségét mind Descartes, mind pedig legfontosabb erdélyi magyar tolmácsolója felismerte. Hasonlóképpen a reformáció Luther, de főképpen Melancthon által meghatározott oktatáspolitikája alapvető jelentőségű volt a nemzeti nyelveken folyó oktatás kialakítása, a fordításiirodalom fellendülése és a nyomtatott könyvek elterjedése szempontjából is⁷. Mindezek ismeretében bátran állíthatjuk, hogy a karteziánus eszmék elterjedésének és fogadtatásuk jellegzetességeinek megértése elképzelhetetlen a műveltségközvetítő rendszerek szerkezeti átalakulását meghatározó tényezők ismerete nélkül.

A karteziánus filozófia elterjedésének körülményei

A karteziánus filozófia elterjedésének körülményeit vizsgálva figyelembe kell vennünk Descartes kapcsolatait korának tudósai-
val, illetve a németalföldi egyetemi élettel, amely az erdélyi magyar karteziánizmus legfontosabb forrását jelentette. Descartes élete és tevékenysége számos ponton a korszakra jellemző indivi-

⁶ u.o., 102. o.

⁷ v.ö. Klaniczay Tibor: *A reformáció szerepe az anyanyelvű irodalmak fejlődésében*. In: K. T.: *Hagyományok ébresztése*, Budapest, Szépirodalmi, 1976.

dualitás tipikus kifejezője lehetne. Bár valósággal került az emberek, Descartes kiterjedt levelezése révén számos korabeli tudóssal, filozófussal és teológussal (ill. ezek társaságaival) állt kapcsolatban. E kapcsolatai közül minden bizonnyal a legjelentősebb és legállandóbb az egykori La flèche-i iskolatársához Marin Mersennehez és annak köréhez fűződő kapcsolata. A korszak számos jelentős gondolkodóját (pl. Thomas Hobbest, Pierre Gassendit, Antoine Arnauldöt) magábafoglaló társaság Descartes számára egyszerre jelentett jóindulatú, alkotásra ösztönző baráti közösséget és kemény kritikára kész tudományos fórumot⁸. Mégis műveinek elterjedése, de legalábbis erdélyi recepciójuk szempontjából a németalföldi egyetemi körökkel kialakult kapcsolatai válnak a leginkább meghatározókká.

Descartes kisebb megszakításokkal és állandó lakóhely változtatások közepette (Dordrecht, Franeker, Leyden, Amsterdam, Deventer, Utrecht, Endegeest, Egmond op den Hoef stb.) több mint húsz évet töltött Németalföldön. Ez az ország az említett időszakban a kulturális és vallási sokszínűség, a gazdasági fellendülés és az egyetemi központok sokasága szempontjából kétségtelenül az európai művelődés központjának számított. Az egyre nagyobb számban működő egyetemek valósággal versenyeztek egymással a különféle tudományos, filozófiai és teológiai eszmék tanításában, Nyugat-Európa legtehetségesebb professzorainak a megnyerésében, és minél nagyobb diáklétszám biztosításában, egész Európából, kiváltképpen pedig a protestáns országokból⁹. Végző soron ezzel magyarázható, hogy Németalföld Apáczai idejében az erdélyi akadémiai peregrináció legfontosabb célországát képezi.

Descartes eszméi Hollandiában első ízben 1638-ban kerülnek bemutatásra az utrechti egyetemen professzora, Henrik Renerius előadásában. Renerius fő törekvése még a kartéziánus és az arisztotelészi eszmék összeegyeztetése volt. Tanítványai közül Henry de Roy (Regius) már nem csupán azért játszott jelentős szerepet a descartesi eszmék terjesztésében, mert idővel az egyik legnagyobb hatású karteziánus gondolkodóvá vált, hanem azért is, mert Descartes szabad szellemű és következetesen naturalista átértelmezésével kihívta mind sajátmaga, mind pedig mestere ellen a konzer-

⁸ Boros Gábor: *Életrajzi vázlat*, in: René Descartes: *Értekezés a módszerről*, Budapest, Ikon (Matura), 1993.

⁹ Az említett időszakban már különböző külföldieket támogató ösztöndíjak is léteztek Németalföldön, mint például a magyar diákok támogatására létrehozott 25 000 talléros Van Frankendaal-féle alapítvány Utrechtben. V.ö. Bán Imre: i.m. 102. o.

vatív egyetemi körök reakcióját. Ennek az ellentmondásos Descartes-recepciónak volt részese többek között az Apáczai által képviselt erdélyi magyar karteizianizmus is. Apáczai heterogén szellemiségére jellemző, hogy egyaránt hatott rá a mester, a tanítvány és a mindkettejük ellen ádáz harcot folytató professzor Gisbert Voetius is, akit konzervativizmusa miatt ellenfelei „utrechti pápának” neveztek. Voetius támadásainak eredményeképpen Regiust eltávolították az egyetemről. Descartes megpróbálta tisztázni magát az istentagadás vádjá alól¹⁰, mégis betiltották filozófiájának tanítását, kezdetben az utrechti, majd hosszas viták után valamennyi németalföldi egyetemen. A betiltás nem akadályozhatta meg a karteziánus eszmék terjedését, ugyanis Európaszerte egész sor kiváló professzor tartott ki mellettük mint pl. Adriaan Hereboord, Henri De Ræi, Johann Clauberg, Abraham Heidanus, Christoph Wittich stb. Az 1660–1680 közötti időszakban, Josef Bohatec állítása szerint, valóságos „karteziánus skolasztika” jelenléte mutatható ki mind a filozófia, mind pedig a protestáns dogmatika területén¹¹.

Apáczai karteizianizmusának eredete és dokumentumai

Apáczai kétségtelenül a 17. századi Erdély legjelentősebb pedagógusa, tankönyvíró és fordító volt, aki igen alaposan ismerte korának teológiai és filozófiai eszméit. Az ő tevékenységéhez kapcsolódik az első magyarnyelvű enciklopédia kiadása, Petrus Ramus, Joachim Sterk van Ringelberg, Descartes, Regius, Amesius művek részleteinek magyar fordítása, átdolgozása, tankönyvek szerkesztése és kiadása, ill. számos előadás és tanulmány, amelyek közül nemegy az erdélyi magyar karteizianizmus korai dokumentumának tekinthető.

A karteizianizmus erdélyi megjelenése nem csupán a franciaországi és németalföldi kulturális viszonyokkal, hanem az erdélyi értelmiségképzés sajátosságaival, az itteni egyház- és művelődéspolitikával is szoros összefüggésben állt. Régióinkban az értelmiségképzés gyakorlatához hozzátartozott a külföldi egyetemek látogatása, illetve az ott szerzet ismereteknek

¹⁰ Epistola Renati des Cartes ad celeberrimum Virum Gisbertum Voetium (1643)

¹¹ v. ö.: Bohatec, Josef: *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, 1912, idézi Bán Imre: i.m. 120. o.

minél teljesebb körű itthoni átadása, hasznosítása, mégpedig nem csupán a tanári és papi hivatás keretében, hanem könyvek beszerzése és könyvtáraknak adományozása, az európai oktatási módszerek meghonosítása illetve a tanulmányi utakról készített feljegyzések kiadása által is. Apáczai korában (1625 és 1660 között) az erdélyi ún. akadémiai peregrináció már csaknem háromszáz éves múlttal rendelkezett¹², miközben a célszágok és oktatási intézmények köre, valamint a felkészülésre kiválasztott szakterületek is folyamatosan gazdagodtak. Ebben a szüntelenül változó választékban a reformációval kezdődően a német és holland egyetemek jelentették a fő vonzerőt.

Apáczai Csere János a kolozsvári alapfokú iskola és a gyulafehérvári kollégium elvégzése után 1648-ban ösztöndíjasként kerül Hollandiába. 1651-es doktori vizsgájáig Franeker, Leyden, Utrecht és Hardervijk egyetemeit látogatta. Tanárai között a kor olyan jelentős egyéniségeit tarthatjuk számon, mint Johann Cocceius (Koch), a héber nyelv professzora, Guilemus Amesius (Ames), a teológia és a protestáns kazuisztika tanára, illetve az ismert karteziánusok Adriaan Hereboord, Abraham Heidanus (és talán magántanárként Henry De Roy is), de nem hiányzott közülük a legjelentősebb antikarteziánus professzor Gisbert de Voetius sem¹³. Voetius irányítása alatt Apáczai egy nyilvános vitán, az akkori oktatási gyakorlat szerves részét képező ún. disputáción is részt vesz, mégpedig önálló művel, amelynek címe *Disputatio theologica, continens introductionem ad philologiam sacram sub praesidio D. Gisberto Voetio ad diem 23 et 27 Mart. Ultrajecti MDCL* (1650). Egy évvel később doktori disszertációját is disputáció keretében védte meg, ezúttal azonban nem a magyar akadémiai peregrináció „fővárosának” számító Utrechtben, hanem Hardervijkben. Az ortodox protestantizmus szellemében írt disszertáció teológiai témáról, az első emberpár bűnbeeséséről szólt, amint azt címe is mutatja: *Disputatio Theologica Inauguralis de Primii Hominis Apostasia* (1651). Mindezeket figyelembe véve, ha megkísérelnénk megrajzolni a fiatal Apáczai szellemi arcképét, semmiképpen sem tudnánk őt egy jól körülhatárolható egységes eszmeáramlatba elhelyezni. Gondolatvilágában egyaránt jelen vannak karteziánus és antikarteziánus hatások, a kálvini hagyományos protestantizmus és az angol puritanizmus.

¹² v.ö.: Tonk Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*, Bukarest, Kriterion, 1979, és Szabó Miklós: *Erdélyi diákok külföldi egyetemjárása a XVI–XVIII. században*, in: *Művelődéstörténeti tanulmányok*, Bukarest, Kriterion, 1980.

¹³ v. ö.: Apáczai Csere János: *Magyar Encyclopaedia*, Előszó.

Ily módon egyetemi képzettségének megfelelően Apáczai mindenekelőtt széleskörű műveltséggel rendelkező protestáns teológus, aki ismeri korának uralkodó eszméit, de nem egyik vagy másik gondolatrendszer elkötelezettje, hanem a teljes körű tudásé, az egyetemes kultúráé. Akárcsak számos kortársa, maga is azt vallotta, hogy mind a tudománynak (ill. a filozófiának), mind pedig a teológiának megvan a maga teljesen jogosult kérdésfelvetése, amelyek egyaránt nélkülözhetetlenek az ember evilági boldogulásának, illetve túlvilági üdvösségének eléréséhez. Későbbi tevékenysége, az általa kiadott művek jellege, valamint saját írásainak és beszédeinek szellemisége azt bizonyítja, hogy Apáczai tudásezménye a gyakorlatban hasznosítható enciklopédikus műveltség volt, amelytől mind az egyes egyének, mind pedig a közállapotok megváltozását remélte. Az így megfogalmazódó tudásezmény azt eredményezte, hogy Apáczai Petrus Ramus és Descartes eszméit követte szemben a protestáns újszolasztika arisztotelizmusával.

Apáczai egész tevékenysége egyetlen gyakorlati célra összpontosul. Ez a cél az erdélyi magyar protestáns oktatás modernizálása és a „bölcsség tanulása” által az erdélyi protestánsoknak nyugat-európai hittársaikkal egyenlő szellemi és anyagi szintre való felemelése. Célja elérése érdekében alapvető fontosságúnak tartotta, hogy az erdélyi iskolák diákjai a hétköznapi gyakorlati ismeretekre is kiterjedő enciklopédikus műveltségre tegyenek szert, illetve, hogy magukévá tegyék a puritanizmus teológiai, erkölcsi és társadalmi-politikai elveit¹⁴. Ebben az összefüggésben kell értelmeznünk Apáczai életének és tevékenységének terveit és megvalósításait. Ezek sorában különös jelentőségűek: 1. az első magyar nyelvű enciklopédia (*Magyar Encyclopaedia*) megszerkesztése, fordítása és kiadása, Descartes, Ramus, Amesius, Le Roy, Scribonius, Alstedius, Joh. Ph. Holwarda, Kopernikusz stb. műveiből származó részletek vagy kivonatok felhasználásával; 2. Petrus Ramus logikájának magyar nyelvű kiadása (*Magyar logikácska*), ill. Joachim Sterk van Ringelberg, flamand humanista *De ratione studii* című művének lefordítása és párbeszédese formában való kiadása (*Tanács amelyet Joachimus Fortius ad Apáczai Csere János által*); 3. a bölcsség tanulásának jelentősége melletti állásfoglalása (*A bölcsség tanulásáról* című székfoglalója Gyulafehérváron), illetve a világi és egyházi hatalom előtt az iskolák szükségességének a bizonyítása (*Az iskolák fölöt-*

¹⁴ Elgondolását minden idealizmusa ellenére sem tekinthetjük üres álmódzásnak, kiváltképp ha figyelembe vesszük Max Webernek a kapitalizmus kialakulását a protestáns etikával összefüggésbe hozó elméletét

több szükséges voltáról című kolozsvári székfoglaló beszéde); 4. egy erdélyi magyar akadémia felállításának és működésének tervezete Barcsai Ákos fejedelemhez eljuttatott supplicációjában (*A magyar nemzetben immár elvégtére egy Academia felállításának módgya és formája*). Bár mindezek a kezdeményezések szorosan kapcsolódnak, többek között Descartes által is befolyásolt, tudomány-felfogásához, tartalmilag messze túllépnek a kartezianizmus fogalmán. Éppen ezért a továbbiakban az Apáczai által kiadott vagy írt műveknek csak azon fejezeteivel vagy gondolataival fogunk foglalkozni, amelyek nyilvánvalóan karteziánus eredetűek. (Így pl. nem térünk ki azokra az itt nem említett, elsősorban teológiai jellegű munkákra sem, amelyek időközben elvesztek, s így csak a kortársak feljegyzései vagy másolatai folytán tudunk róluk, mint pl. *Disputatio de politica ecclesiastica*, *Catechismus secundum dogmata Calvini* vagy *De peccato originali* című írássokra).

Karteziánus filozófiai felfogást Apáczainál mindenekelőtt a *Magyar Encyclopaedia* metafizikával, fizikával, asztronómiával, meteorológiával, illetve részben az antropológiával és az orvostudománnyal foglalkozó fejezeteiben találunk, illetve *A bölcsesség tanulásáról* című szónoklatban és a *Philosophia naturalis* címet viselő, latin nyelvű befejezetlen műben. A három mű sokmindenben hasonlít egymáshoz, ugyanazon átfogó tudomány-szemlélet talaján állnak és bizonyos értelemben kölcsönösen kiegészítik egymást, többek között abban is, hogy a különböző Descartes művekre való hivatkozásaik tekintetében az egyes írássok egy fokozatos kiteljesedés lépcsőfokainak tekinthetők¹⁵. A karteziánus eszmék iránti fogékonyság önmagában egyáltalán nem jelenti azt, hogy Apáczai saját körvonalazott filozófiai felfogással rendelkezett volna. Nem a hasonló gondolkodásmód, hanem éppen egy módszeres, átfogó és a keresztény hittel is összeegyeztethető világnézet igénye az, ami Descartes recepcióját meghatározta. Ez a viszony nem jelent aktív átértelmezést, továbbgondolást vagy kritikai magatartást. Descartes eszméi az *Encyklopédia* lapjain szó szerinti fordításban, vagy kivonatok formájában jelentkeznek. Mindaz ami ebben az összefüggésben Apáczai saját szellemi teljesítményének tekinthető, az a szövegek kiválasztására, lefordítására, néhol az alapgondolat tömör össze-

¹⁵ Erre az összefüggésre a mindezidáig legalaposabb Apáczai-monográfia szerzője, Bán Imre hívta fel a figyelmet rámutatva, hogy míg kezdetben csupán Descartes *Principia Philosophiae* című művére utal Apáczai, későbbi írásaiban a *Meditationes de prima philosophia*, a *Discours de la Méthode*, sőt a *Les Passions de L'ame* alapgondolatai is megtalálhatók

foglalására, illetve a descartesi gondolatoknak egy olyan ismeretrendszerben való elhelyezésére szorítkozik, amelynek eszmei sokszínűsége és változatossága az eklektikusságig terjed¹⁶. Mégis látnunk kell azonban, hogy ezt a műgyűjtő magatartást Apáczai tudatosan vállalta, sőt a mű előszavában igazolta is eljárását, olyan klasszikus szerzők példájára hivatkozva, akik büszkélkedtek az elődeiktől átvett gondolatokkal (pl. Seneca, az idősebb Plinius, Cicero, Heurnius, Alfarinus stb.). Ebből a szemszögből megítélve, a sokféleség úgy jelentkezik, mint az ismeretek teljeskörű összefoglalásának elkerülhetetlen és elismert következménye. Az ilyen jellegű vállalkozások eklektikussága sokféle alaptól származhat. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy nem véletlenszerűen (tudatlanságból, vagy igénytelenségből) adódó ellentmondásokról van szó, hanem egy, legalábbis az alapproblémák szintjén, következetesen érvényesített kettősségről¹⁷, a középkori kettős igazság elméletének értelmében, ami a karteziánus elméleti alapállással is jól összeegyeztethető¹⁸. Továbbá figyelembe kell vennünk bizonyos, a tudományértelmezésből adódó sajátosságokat, t.i. azt, hogy Apáczainál a középkori tudományfelfogás (tudománytörténeti hagyományok, formulák és elfogadottá vált tanok pusztá megőrzése), illetve a modern tudományos igények (önálló gondolkodás, kísérletezés, gyakorlati alkalmazás) egyszerre vannak jelen. Az ilyen és ehhez hasonló példákból kiderül, hogy Apáczai életművének értelme, beleértve annak karteziánus vonatkozásait is, csak úgy ragadható meg, ha Michel Foucault *Mi a szerző?* című művében megfogalmazott megközelítésmódjának eleget téve, nem annyira a szerző személyiségének, szubjektivitásának a feltárására, vagy az általa kifejezett eszmékre összpontosítunk, hanem sokkal inkább azoknak a szabályoknak a megállapítására, amelyek szerint a szerző a maga szövegeiben a fogalmak sorát, ill. elméleti viszonyait létrehozta¹⁹.

¹⁶ Az *eklegein* görög szó eredeti jelentése (*válogatni*) éppen erre utal.

¹⁷ Ezzel kapcsolatban lásd a későbbiekben *A bölcsesség tanulásáról* című szónoklatban a tudományok kettős, a *természetes ész világosságára* ill. a *kegyelem világosságára* építő osztályozását

¹⁸ I. Sz. Narszkij *A nyugat-európai filozófia a XVII. században* című művének Descartes fizikájával foglalkozó fejezetében, Descartes dualista alapállását alátámasztva a következőket írja: „A fizikai világ természetének és struktúrájának kérdését Descartes a következőképpen teszi fel: «tudjuk, hogy isten olyannak alkotta a világot, ahogy a keresztény vallás tanítja, de nézzük meg, hogy a világ miként *keletkezhetett volna* (kiemelés az eredetiben) természetes módon, minden isteni beavatkozás nélkül.»”

¹⁹ Michel Foucault: *Mi a szerző?*, in: Világosság 1981/július.

Apáczai erősen karteziánus színezetű alapvető meggyőződése, hogy a tudomány, az egyes diszciplínák közötti különbségek ellenére, voltaképpen egységes egészet képez²⁰. Egy ilyen alapgonddal elfogadásával összeegyeztethető az az elképzelés is, hogy a tudomány egész épületének felépítése nem is lehet egyetlen ember feladata, hanem csakis az évszázadok során felhalmozódott töménytelen tudás összefoglalásából származhat. Bár az itt tárgyalt rendkívül összetett szellemi képződmény keretében kétségtelenül megtalálhatók a kiemelkedő egyéni alkotások (ilyeneknek tartja Apáczai pl. Ramus és Descartes műveit), de a tudomány igazsága nem ezen megvalósítások egyikéhez vagy másikához kötődik, hanem mindezen megvalósítások összességéhez. Az emberi megismerés egészét átfogni hivatott ismeretanyagban belül az egyes alkotórészek kiegészítik, kölcsönösen megvilágítják, de ugyanakkor kölcsönösen korlátozzák is egymást. A megismerésnek ilyenyszerű értelmezésével találkozunk a *Magyar Encyclopaedia* felépítésében és rövidített, összevontabb formában *A bölcsesség tanulásáról* című orációjában is.

Az *Enciklopédia* mindenekelőtt tankönyv, kompendium. Semmiképpen sem eredeti mű, és még kevésbé önálló filozófiai alkotás. E könyv jelentősége a magyarnyelvű filozófiai műveltség számára nem csupán a korábban ismeretlen magyar filozófiai szaknyelv megteremtésében áll (ugyanis Apáczai szakkifejezései valójában nem is maradtak fenn a későbbi filozófiai terminológiában), hanem sokkal inkább abban, hogy a magyarnyelvű filozófiai irodalom e munka révén Descartes és az egész újkori filozófia egyik alpművének számító *Principia Philosophiae* gondolatainak közreadásával indulhatott. Ilymódon, annak ellenére, hogy korábban nem talált különösebb visszhangra, az a mű, amely bevezette a magyar irodalomba a filozófiai és a tudományos szaknyelvet, egyszersmind az egyéni filozófiai reflexió példáját, az „én gondolkodom” típusú filozófiát is meghonosította, bár csupán egy viszonylag kései utókor számára.

Az *Encyclopaedia* első fejezete, amely *A tudománynak kezdeteiről*, vagy e kifejezéseknek Apáczai értelmezéséhez közelebb álló jelentése szerint *A megismerés alapjairól* címet viseli, voltaképpen nem egyéb, mint a descartesi *Principia* első fejezete

²⁰ v.ö. *A bölcsesség tanulásáról* című beszéd tudományfelfogását és Descartes azon állítását mely szerint „...a tudományok mind olyannyira összefüggnek egymással, hogy sokkal könnyebb valamennyit egyszerre tanulmányozni...” lásd: *Szabályok az értelem vezetésére; Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről; Az igazság kutatása a természetes világosság által*. In: Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Bp. Akadémiai Kiadó, 1961, 88. o.

1., 4., 7. és 9. alfejezeteinek kivonatolt fordítása²¹. Ebben a részben olvashatók Descartes gondolatai a kételkedés jelentőségéről, az érzékekkel szembeni gyanakvás jogosságáról, valamint az a jólismert gondolat kísérlet, amely meggyőzte őt a gondolkodó én logikailag szükségszerű létezéséről. Az a tény hogy ez a karteziánus gondolatmenet az *Encyclopaedia* elejére kerül, mint a lét és a gondolkodás megalapozása, úgy is értelmezhető, mint Apáczai elkötelezettsége, kiállása az egyéni gondolkodás autonómiája mellett, mint arra irányuló buzdítás, hogy valamennyi ismeretet alá kell vetni a saját kételkedő és érvelőkészség szűrővizsgálatának. Ugyanakkor e részben arról is megbizonyosodhatunk, hogy Apáczai jól ismerte és tolmácsolta Descartes szándékait, amennyiben megragadta az eredeti mű megfelelő részének szinte minden lényeges gondolatát, kihagyott viszont minden bizonyítást, példát és érvelést. Ez az eljárás teljes összhangban áll a mű jellegével, illetve a tankönyvekkel szemben támasztott korabeli igényekkel, amelyek szerint a tankönyvnek csak a legfontosabb alapelveket kellett tartalmaznia, míg a példák és bizonyítások a tanár feladatát képezték²².

A karteziánus metafizika alapfogalmai közül nyilván nem hiányozhatott Apáczai kivonataiból az *Isten* fogalma sem, akit Descartes leginkább a gondolkodó szubjektum és a gondolataiban létező legtökéletesebb lény létezését igazoló, illetve tisztán és elkülönülten felfogott gondolatainak igazságát garantáló metafizikai tényezőként szerepeltetett. Ez a fogalom azonban az *Encyclopaediában* többféle értelmezésben fordul elő, karteziánus metafizikai jelentésétől, a Guillelmus Amesius *Medulla theologica* című művében előforduló puritán teológiai értelmezésig. Az itt említett két vonatkoztatási pont köré polarizálódik Apáczai enciklopédiájának egész tematikája.. egyrészt az értelem természetes fényénél megismerhető dolgokkal foglalkozó diszciplínák (fizika, asztronómia, orvostudomány, meteorológia), vagyis egy lehetséges természetfilozófia alapjai, illetve az isteni kegyelem fényénél megismerhető dolgokkal foglalkozó diszciplínák (teológia etika, jog, politika), vagyis egy lehetséges emberfilozófia alapjai. A két csoport között foglalnak helyet a formális tudományok mint pl. a logika, aritmetika, geometria és grammatika, továbbá egy vázlatos leírása a legfontosabb emberi alkotásféléknek (technika), ill. a legjelentősebb történelmi eseményeknek.

²¹ Az *Encyclopaedia* említett része és a descartesi mű megfelelő részei közötti szövegszerű megfeleltetést először Krenner Dezső végezte el. Lásd Krenner D.: *Apáczai Csere János*, Budapest, 1912, 39–47. o., idézi Bán Imre: i.m.

²² v.ö. Bán Imre i.m, 182. o.

Az első, megalapozó fejezet után, a legtöbb karteziánus hivatkozással élő fejezetek a 5., 6. és 7., vagyis a fizikát, asztronómiát és a természetrajzot tartalmazók. E fejezetek részben Descartes már említett műve a *Principia philosophiae*, részben a már ugyancsak bemutatott Le Roy (Regius) *Fundamenta physices* című műve alapján íródtak. Descartes fizikájának alapfogalmai a mennyiség, mozgás és a hely, amelyeknek tartalma szerint teljesen elégséges a kiterjedt dolgok magyarázatához. Ennélfogva az anyagi világ jelenségei végső soron mind visszavezethetők a tárgyak mechanikai mozgására. Az itt érvényesített szigorúan természettudományos megközelítés a metafizikai fejtegetések gondolatmenetéhez képest nem jelent tényleges szemléletbeli áttörést, ugyanis az *Enciklopédia* fizikával foglalkozó fejezetében megtalálhatók Descartesnak a mozgás eredetére vonatkozó gondolatai, amelyek újból megerősítik a korábban említett elméleti kettősséget. A mozgás két forrásból származik.. általános, legvégső forrása Isten, emellett pedig léteznek a mozgásnak sajátos, a dolgok egyes csoportjain belül érvényesülő forrásai is, amelyek tisztán természeti okokkal magyarázhatók. E gondolatmenet szerint mind a mozgást, mind pedig a nyugalmat Isten teremtetten, s ennélfogva e két tényező egymáshoz viszonyított aránya mindig ugyanaz marad. Descartes idevágó gondolatmenetét minden jelentősebb módosítás nélkül átveszi Apáczai is, akárcsak a mozgó testek ütközésére, illetve az egyes testek térbeli elhelyezkedésére és körülhatároltságára vonatkozó elképzeléseit, a belőle adódó összes következményekkel²³.

A földi dolgok fizikáját a *Principia* beosztásának megfelelően Apáczainál is az égi dolgok fizikája, vagyis az asztronómia követi. Az *Enciklopédia* e fejezetének karteziánus gondolatai közül az egyes égitestek, illetve az égitestek rendszereinek kialakulására vonatkozó örvény-elmélet jelenti a legérdekesebb mozzanatot. A kozmikus anyag örvényszerű, egy-egy állócsillag körüli forgása, és e forgás által meghatározott formákba való elrendeződése, olyan gondolat volt, amely Kopernikusz nyilvánvaló hatását mutatta, annak ellenére, hogy Descartes óvatosságból a kopernikuszi elméletet csupán a ptolemaioszi és a brahei elmélettel egyenrangú hipotézisnek ismerte el. Ez a rész az *Enciklopédiának* azon ritka helyei közé tartozik, ahol Apáczai tovább megy mesterénél és röviden, saját megfogalmazásában, és szerzőjét nevén nevezve, ismerteti Kopernikusz elméletét, anélkül azonban, hogy az előbbiekkal összekapcsolná, vagy elhatárolná, illetve anélkül, hogy

²³ Ilyen következmények Descartesnál pl. az oszthatatlanság lehetetlensége, a világ végtelensége és egyedisége stb.

bármilyen módon állást foglalna ebben a kérdésben. Az itt említett hivatkozás jelentőségét természetesen nem szabad túlbecsülni, ugyanis ez a kétségtelenül fontos tudományos elmélet beillesztése éppúgy Apáczai „műgyűjtő”, enciklopédista mentalitásához tartozik, mint az egyébként szép számban jelenlevő tudománytalan adatok és elméletek pl. a spekulatív fizika, az alkimia és az asztrológia területéről. Amint arra már korábban utaltunk, Apáczai kartezianizmusa nem tekinthető egységes és következetesen érvényesített álláspontnak. Számos gondolat, sőt az egész *Enciklopédia* egyes fejezetei (pl. a 6. és 7. részben, ill. a 8., 9., 10. és 11. teljes egészükben) más, nemkartezianus, sőt olykor éppen antikartezianus szerzők műveiből származnak. Magának az enciklopédiának az eszméje, modellje és számos részlete Johann Henrik Alstedt herborni, majd később gyulafehérvári professzornak Porcsalmi András kéziratos másolatában fennmaradt művéből való²⁴. Az említett részek és fejezetek szerzői közül pedig ki kell emelnünk Johannes Phocyllides Holwarda antikopernikánus csillagászt, Sethus Calvisius történészt és a korábban már többször is megidézett puritán teológust Guillelmus Amesius.

Amesius hatása az *Enciklopédia* egyes fejezeteinek szellemiségre meghatározó jelentőségű. Ha azt állítjuk, hogy a metafizikai és természetfilozófiai részek túlnyomórészt Descartes és Regius hatása alatt állnak, ugyanúgy el kell ismernünk Amesius döntő befolyását az emberi megvalósításokról, az etikai, jogi, politikai és teológiai kérdésekről szóló fejezetekre. Amesius főművének, a *Medulla theologica*nak eredeti szövegétől eltérően Apáczai az egyes problémák tárgyalásának sorrendjét megváltoztatta. Ilymódon az *Enciklopédia* először az igazságosságot, vagyis „az embertársakkal szembeni viselkedést” tárgyalja és csak ezután következik a kegyesség tárgyalása, azaz „az Istennel szembeni kötelességekre” vonatkozó rész. Ez az eljárás nyilván nem jelent valamiféle értékhangsúly eltolódást az evilágiság javára, de talán alátámasztja azt az életmű egészéből és az élettrajzi adalékokból is kiolvasható gondolatot, hogy Apáczai pedagógusi igyekezete elsősorban az emberek evilági magatartásának, állapotainak megváltoztatására, és nem annyira vallási szokásaik módosítására irányult. Következésképpen vállalt puritán meggyőződése, amelyért kénytelen volt elszenvedni Isaac Basirius²⁵ udvari intrikáit, elsősorban nem hittételekre vonatkozott, hanem az egyház-

²⁴ v.ö.: Apáczai Csere János: *Magyar Encyclopaedia*, Bukarest, Kriterion, 1977, 76. o.

²⁵ Az angol polgárháborúban kivégzett I. Károly udvari lelkésze, aki II. Rákóczi György közvetlen környezetéhez tartozott.

szervezet reformjára. Egyébként Amesius teológiája, amint arra Bán Imre idézett monográfiájában rámutat, szintén a hit emberi életvezetéssel kapcsolatos, azaz erkölcsi vetületét hangsúlyozta. Eszerint a teológia szerepe nem a dogmák rendszerezésében áll, hanem éppen abban, hogy az embereket Isten törvényeinek megfelelő életre tanítja. Isten törvényei egyaránt kiterjednek a háznépről való gondoskodás módozataira, a szent közösség belső rendjére és a polgárok társadalmának megszervezésére. Éppen ez utóbbi kitételek következetes követelése tette a puritánokat minden egyházi és világi hatalom szemében veszedelmes felforgatókká.

Az *Enciklopédia* fejezeteinek e vázlatos áttekintéséből is kiderül, hogy Apáczai eszmetörténeti forrásai a tárgyalt témakörök szerint váltakoznak, anélkül hogy igényt tartana a különböző álláspontok összehangolására vagy szintézisére. A rá jellemző ekletikusságon túlmenően, amely sok tekintetben az enciklopédizmus velejárója, kész elfogadni, amint azt a korábbiakban láttuk a megismerés forrásainak kettősségét. Az elme spontaneitásának tulajdonított ismeretek és azok, amelyek csakis az isteni kegyelem által válnak hozzáférhetővé, kölcsönösen feltételezik egymást. E kettősség feloldhatatlanságának és egymásrautaltságának érvei később más, eredeti Apáczai művekben is megtalálhatók, így például *A bölcsesség tanulásáról* című orációban, amelyben a descartesi alapelvek újabb összefoglalása és Descartes filozófiatörténeti jelentőségének tömör kiértékelése is egyben.

*A bölcsesség tanulásáról*²⁶ című oráció Apáczainak a gyulafehérvári kollégium poétikai osztályokat vezető rektorává történt kinevezése alkalmából mondott beköszöntő beszéde. A szónoki beszéd műfajai között az oráció az akadémiai beszéd sajátos típusa, amely hagyományos formai követelmények pontos betartásával készült²⁷. A beszéd célja: feltárni a bölcsesség mibenlétét, rámutatni eredetére, elsajátításának feltételeire útjaira és értelmére. Apáczai szerint a bölcsesség (sapientia) kifejezés háromféle értelemben használatos: a lélek gazdagodása érzéki tapasztalat (pl. ízlelés) által, az értelemnek az elvek és tételek értelmét (és egy-szersmind következményeit) felfogó tevékenysége, a tudni érdemes dolgok rendszeres összessége (vagyis az egyetemes enciklo-

²⁶ in: Apáczai Csere János: *Magyar logikácska és egyéb írások*, Bukarest, Kriterion, 1975.

²⁷ v.ö. Bán Imre i.m. Az Al. Săndulescu által szerkesztett *Irodalmi fogalomtár* (Dicționar de termeni literari, București, Ed. Academiei, 1976, 124. o.) tanúsága szerint az oráció részei: *exordium* (bevezetés), *propositio* (szerkezet), *narratio* (bemutatás), *probatio* (indoklás), *refutatio* (ellenvetések cáfolata), *peroratio* (megerősítés)

Ungvári-Zrínyi Imre

pédia). Az eddigiekből nyilvánvalóan kiderült, hogy Apáczait a bölcsesség különböző jelentései közül éppen ez utóbbi foglalkoztatta leginkább. Ami a tudni érdemes dolgok körét illeti, erre vonatkozólag a beszéd szövegében rendkívül érdekes felosztás található, amennyiben az ilyen dolgok két csoportját említi: a nyelvet és magukat a dolgokat. A nyelv itt még természetesen nem mint szimbolikus valóságkonstituáló tényező, hanem egyszerűen mint az ismeretek közvetítője jön számításba, mégpedig a héber, a görög, a latin és az arab nyelv kultúrahordozó jelentőségének bemutatása révén. A dolgokra vonatkozó ismeretek a korábban már ismertetett két csoportba tagozódnak. A természet világosságánál megszerezhető ismeretek közé tartoznak a logika, a matematika, az asztronómia, a fizika és a mechanika, míg az isteni kegyelem világosságánál megszerezhetők közé a teológia, az etika, a gazdaságtan, a politika és a jog. Nem minden ismeret egyformán fontos de mindegyikük hozzájárul a bölcsesség teljességéhez²⁸.

Az oráció tág teret szentel a fent említett tudományok történelmi fejlődésének, ismertetve mindegyik hozzájárulását a megismerés előrehaladásához. A felidézett szerzők között Descartes (Cartesius) neve kétségtelenül a legnagyobb megbecsülésnek örvend, mint aki „*az egész filozófia reformátora*”, illetve „*a század büszkesége*”. Apáczai szó szerint a következőket írja: „Mivel azonban sem egyetlen ember, sem egyetlen évszázad nem volt képes arra, hogy a filozófiai bölcsességet tökéletességre emelje, nem akarta a mindenható Isten, hogy a mi korunk is meg legyen fosztva jószágának tanújelétől. Ezért támasztotta a világnak e késő vén korában – úgy, hogy az előző évszázadok alaposan megirigyelhetik tőlünk – René Descartes-ot, az egész filozófia újjáteremtőjét, századunk páratlan ékességét és díszét, mind származás és család, mind műveltség és erények tekintetében oly nemes férfiút”²⁹. A bölcsesség tanulását és Descartes dicsőítését szorgalmazva Apáczai röviden összefoglalja a karteziánus filozófia alapelveit mint pl. az általános kételkedés, a gondolkodó ész logikailag szükségyszerű létezése, Isten létének szükségyszerűsége, a kiterjedt dolog létének elismerése stb. Az ilyen alapokon felépülő gondolko-

²⁸ pl. Apáczai szerint a teológia méltóságban, hasznosságban és szükségességben a többi tudomány fölött áll és nem szorul rá egyikre sem, mégis a Biblia felsőbbrendűsége csak az üdvözüléshez szükséges dolgokra vonatkozik, míg „*a valóságnak megfelelő értelmezése sok más tudomány ismeretét feltételezi*”. V.ö.: *A bölcsesség tanulásáról*, in: Apáczai Csere János: *Magyar logikácska és egyéb írások*, Bukarest, Kriterion, 1975.

²⁹ Apáczai: i.m., 65. o.

dásmód előnyeit már maga Descartes is megfogalmazta Picot abbéhoz írott előszavában. Erre épül Apáczai felsorolása is, amely szerint ezek az elvek 1. kis számúak és nagyon világosak; 2. alkalmazásukkal az ember hozzászokik ahhoz, hogy minden eléje kerülő dologban helyesebben ítéljen; 3. világosságuknál és bizonyosságuknál fogva minden vitaanyagot megsemmisítenek, és így egyetértésre és szelidségre hangolják a lelket; 4. alkalmazásuk által a lehető legtöbb igazság fedezhető fel. Az itt jelzett utalások révén az oráció Apáczai karteziánus filozófiai tájékozottságának, és Descartes eszmetörténeti jelentősége melletti elkötelezettségének bizonyosságaként is jelentős alkotás.

Apáczai utolsó műve a *Philosophia naturalis*, latin nyelvű, kéziratban maradt tudományos-filozófiai „kézikönyv”, amelynek karteziánus referenciái mind az *Enciklopédia*, mind pedig a *Bölcsesség tanulásáról* hivatkozásainál gazdagabbak és változatosabbak. Ezt az Apáczai-kutatás által hosszú ideig elhanyagolt munkát elemezve Bán Imre megállapította, hogy szerzője kettős célt tűzött maga elé: egyrészt szerette volna összefoglalni a karteziánus filozófia tudományos és filozófiai elveit, másrészt pedig kiteljesíteni az *Enciklopédiában* közreadott tudományos ismereteket. A töredékben maradt írás négy nagyobb fejezetből áll, amelyek sorra az általános filozófia, az aritmetika, a geometria és a fiziológia kérdéseit tárgyalják. Az első könyv értelmében a filozófia a bölcsesség tanulmányozása, míg a bölcsesség minden megismerhető dolog tudománya. Tudománynak Apáczai a dolgok első okainak ismeretét nevezi, ami tökéletesen megegyezik Arisztotelész álláspontjával, de a megismerés módszereinek kérdésében már Descartes módszerről írott *Értekezésének* alapelveit (1. a problémák felosztása; 2. az egyszerűtől az összetett felé való haladás; 3. az ugrások elkerülése; 4. a teljes felsorolás megvalósítása) tartja mérvadónak. Ilymódon ez a munka megvilágító erejű Apáczai karteziánus forrásainak tekintetében is, amelyek körét a kutatók többsége Descartes írásai közül mindössze a *Principia*-ra és a *Dioptri*ka egyes fejezeteire korlátozta. Az utolsó Apáczai-mű filozófiai fejezeteinek utalásai azonban az *Értekezés* ismeretét is valószínűsítik, mi több a munka említett elemzője, további hivatkozások, és egy időközben elveszett Apáczai-mű (*Disputatio de mente humana*) alapján arra a következtetésre jut, hogy *A lélek szenvedélyei* című Descartes-értekezés sem lehetett ismeretlen számára³⁰. Kezdetben megfogalmazott célkitűzésünkhöz ragaszkodva úgy gondoljuk, hogy ennek a kérdésnek az eldöntésénél is

³⁰ v.ö. Bán Imre: i.m., 188. o.

a mű (feltételezett) recepciójának lehetséges körülményeit kell megvizsgálunk, illetve össze kell vetnünk azokat Apáczai életrajzi adataival és szándékaival.

Az Apáczai által korábban nem idézett Descartes-műveknek e kései írásban való jelentkezésével kapcsolatban legalább két dologra gondolhatunk: (1.) az *Enciklopédia* előkészítése, szerkesztése-kiadása túlságosan elhamarkodottan, a kelleténél rövidebb idő alatt történt (és ennél fogva sok, Apáczai által már ismert karteziánus és másfajta gondolat nem kaphatott helyet benne), vagy pedig, (2.) a *Philosophia naturalis*ba felvett gondolatok – amelyek közreadásának célja az *Enciklopédia* kiegészítése lett volna – csak utólag, az Erdélybe való visszatérést követően váltak számára ismertté. A két feltevés közül egyik sem zárható ki egészen, de az életrajzi adatok az elsőt támogatják. Apáczai 1652 őszén kezdte el a mű szerkesztését, és ezzel szinte egyidőben kapta kézhez Csulai György püspök hazahívó levelét. Ettől az időponttól számítva a rendkívül aprólékos, sok esetben nyelvújítói ihletettséget, és tudományos-filozófiai rendszerezőképességet igénylő munka kevesebb mint egy évig tartott, ugyanis a kéziratot már 1653 nyarán átadta Johannes Waesberge utrechti nyomdásznak. Ez a rövid időszak nem kedvezett az elmélyült és alapos munkának, ami talán részben a mű heterogenitását, a különböző fejezetek közötti fogalmi egyenetlenségeket, illetve a kinyomtatott anyagban a kihagyások és helyesírási hibák nagy számát is megmagyarázza³¹. A hazahívó levél nyomasztó, határidőt szabó hatására következtethetünk az *Enciklopédia* dedikációjából is, amely első sorban Csulai püspöknek szól, másodsorban Johann Henrik Bisterfeldnek a Gyulafehérvári Kollégium teológia és filozófiatanárának, végül pedig magának a kollégiumnak. A dedikációban Apáczai újra kinyilvánítja a püspök iránti háláját és szolgálatkészségét, illetve utal művének az erdélyi magyar oktatásban betöltendő szerepére. Ez a tény önmagában is azt igazolja, hogy a mű kinyomtatására feltétlenül Hollandiában kellett sor kerüljön (ennek érdekében szerkesztője kész a püspökkel szembeni engedetlenség látszatának kockázatát is vállalni), ami egyszersmind csökkenti a második hipotézis valószerűségét.

Amennyiben feltételeznénk, hogy az *Enciklopédia* tartalmát kiegészítő információkat Apáczai Erdélybe való visszatérése után gyűjtötte össze, feltétlenül figyelembe kell vennünk, hogy a 17. századi Erdélyben a korabeli tudományos és filozófiai szakiroda-

³¹u.o.

lomban való tájékozódás esélye rendkívül csekély volt³². Mégis Apáczai életrajzi adatai azt mutatják, hogy fordítói és könyvkiadói tevékenysége Erdélybe való visszatérése után sem szűnt meg. E tevékenység eredményeképpen került kiadásra 1654-ben Gyulafehérváron egy az oktatást segítő magyar nyelvű logikatankönyv Petrus Ramus logikája alapján, *Magyar logikácska* címen, amelyhez kiegészítésként hozzátartozta a neves flamand humanista Joachim Sterk van Ringelberg (Fortius) a tanulás értelméről szóló értekezését ugyancsak magyar nyelven, párbeszédes formába átdolgozva. Hasonlóképpen, amint arra a korábbiakban már utaltunk, megírt és kiadott egy sor egyházpolitikai és teológiai művet, továbbá nyilvános előadásokban és beadványokban igyekezett felhívni az egyházi és világi hatóságok figyelmét az iskolaügy és a tudományszervezés halaszthatatlan problémáira. A kiadott művek, a kortársak feljegyzései és ránk maradt levelezése kiválóan bizonyítja Apáczai intenzív szellemi tevékenységét. Bármennyire is nagyra értékeljük e szellemi tevékenység hozadékát, megengedve esetleg egyes új, korábban ismeretlen eszmék elsajátítását is, az utolsó mű kéziratának gazdagsága, terjedelme és rendszeressége lényegesen túlmutat ezidőtájt született alkalmi írásainak színvonalán. Az *Enciklopédiáé*hez közel álló stílus, kiegészítve a fogalomhasználat nagyobb biztonságával és több egyéni gondolattal arra utal, hogy az anyag megismerése és feldolgozása sokkal kedvezőbb művelődési és társadalmi körülményekhez kapcsolódik mint amilyeneket a korabeli Erdély biztosíthatott volna.

Végezetül, Apáczai karteizianizmusát vizsgálva, figyelembe kell vennünk kultúrájának és tevékenységének legáltalánosabb sajátosságait. Gondolkodásmódja az egyházi reform által meghatározott ideológiai és intézményi átalakulás légkörében formálódott, és, bár némiképpen foglya maradt a korabeli, skolasztikus maradványokkal terhelt pedagógia egyes formális követelményeinek, kész elismerni az ész és az egyéni gondolkodói erőfeszítésből származó bizonyosság követelményét. E követelmények elfogadása Apáczainál a tanulás által megszerezhető bölcsesség kulturális felszabadító erejébe vetett hitéből származik, amely azonban,

³² A nyomtatványok forgalmára (kiadására és beszerzésére) vonatkozó történeti kutatások tanúsága szerint, a 16–17. században, az európai humanisták (mindenekelőtt Erasmus) művei beszerzésének, fordításának és kiadásának korábbi fellendülése után, számos protestáns szerző (Luther, Melancton, Kálvin, egyes antitrinitáriusok) művei mellett, alig néhány tudományos és technikai jellegű kiadvány szerepel az erdélyi gyűjteményekben. Ez a könyvek iránti relatív érdektelenség a 18. század közepéig tart. V.ö.: Dankanits Ádám: *16. századi olvasmányok*, Bukarest, Kriterion, 1974.

meggyőződése szerint, sohasem kerülhet ellentétbe a vallásos hittel, sőt, éppen a hit védelme, a legmegfelelőbb érvek és igazságok felfedezésének vallási indíttatású szükséglete az, ami nélkülözhetetlenné teszi. Descartes filozófiája az így megfogalmazódó elvárásokat a legmesszebbmenően kielégítette. Leginkább ezzel magyarázható, hogy Apáczai egyetlen filozófiai kérdésben sem törekedett a karteziánus elvek átértelmezésére, legfennebb egyfajta „kettős igazság” szellemében kiegészítette őket a puritanizmus teológiai és társadalmi-erkölcsi tételeivel. Ő maga sem tekintette magát filozófusnak. Művei jellegéből kitűnik, hogy sosem a tiszta filozófiát művelte, hanem mindig az elméleti tételek gyakorlati (pedagógiai, ill. társadalmi-politikai) következményei érdekelték. Jól bizonyítja ezt az a tény is, hogy legfontosabb művei vagy oktatási célt szolgáló kézikönyvek, vagy oktatás- és egyházpolitikai értekezések. Fő törekvése, hogy az *Enciklopédia* az erdélyi protestáns oktatás alaptankönyvévé váljon, nem valósult meg. A karteziánus eszmék nemcsak Franciaországban és Hollandiában, hanem Erdélyben sem váltak az oktatási intézmények elfogadott tananyagává, s Apáczai tankönyveit is legfennebb felvilágosultabb iskolamesterek, főképpen ismerősök, tanártársak, volt németalföldi egyetemjárók és tanítványok ismerték.

Apáczai életműve a maga nemében, akárcsak Descartesé is, túlmutatott ugyan alkotója és általában a kor társadalmi, politikai és kulturális viszonyain, de közvetlen hatását és utóéletét tekintve a meghaladni vélt viszonyok foglya maradt. Az egyéniségük, képzettségük, életkörülményeik és főként teljesítményeik közötti lényeges különbségek ellenére úgy tűnik, hogy Descartes eszméinek első magyarnyelvű erdélyi tolmácsolója némiképpen osztozott mestere sorsában. Tevékenységét, békés természete és konciliáns magatartása ellenére gyanakvás, szakmai irigység és intrika kísérte, amely végül üldöztetésbe csapott át, míg ő, méltatlan állapotát nemes sztoicizmussal viselve, nem saját helyzetének javításáért, hanem egy akadémia létesítéséért fordult beadvánnyal a fejedelelemhez³³.

³³ Lásd *A magyar nemzetben immár elvégtére egy Academia felállításának módja és formája* című tervezet (in: A. Cs. J.: *Magyar logikácska és egyéb írások*, Bukarest, Kriterion, 1975.), illetve a párhuzam kedvéért Descartes svédországi tartózkodása idején készített akadémiai tervezete, mint egymástól független, de lényegileg hasonló törekvéseket.

E számunk szerzői:

Muscă, Vasile – 1944-ben született. A kolozsvári Babeş–Bolyai Egyetemen filozófia oklevelet szerez, majd 1975-ben filozófiatörténetből doktorál. 1968 óta a Babeş–Bolyai Egyetem oktatója, ahol jelenleg professzori állást és tanszékvezetői tisztséget tölt be. Egy sor tanulmány, fordítás, esszé és könyv szerzője, melyek elsősorban az antik filozófiával, klasszikus német idealizmussal valamint történelemfilozófiával foglalkoznak.

Lovász Andrea – a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának IV. éves hallgatója.

Baumgarten, Alexander – 1972-ben született Szamosújváron. Filozófiát, majd klasszika-filológiát végez a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. 1995 óta rendszeresen publikál, románra fordította Canterbury Anselm *Proslogion*-ját, illetve Aquinói Szt. Tamás *Az értelem egységéről* című művét. Jelenleg a BBTE óraadó tanára, valamint a bukaresti egyetem doktorandusa.

Ciomoş, Virgil – 1953-ban született Déván, a kolozsvári Babeş–Bolyai Egyetem Történelem–Filozófia karán szerez filozófia oklevelet. Tanulmányait a francia kormány ösztöndíjasaként külföldön folytatja, majd a BBTE-n kerül oktatói állásba. Jelenleg is itt tölt be adjunktusi állást.

Gregus Zoltán – a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának VI. éves hallgatója.

Szilágyi Júlia – 1936-ban született Kolozsváron, iskolai és egyetemi tanulmányait szülővárosában végezte. Magyar nyelv és irodalomból szerez oklevelet, majd 1969-től 1991-ig a *Korunk* szerkesztője. Ebben az időben kritikusként is tevékenykedik, több kötet, tanulmány, esszé szerzője. Jelenleg magántanár a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. Munkásságáért 1990-ben Bethlen Gábor díjjal, 1997-ben pedig a Magyar Köztársaság Arany Érdemkeresztjével tüntetik ki.

Matthews, Garreth B. – Született Buenos Airesben 1929-ben. Tanulmányait a Franklin College diákjaként kezdi, majd a Harvard Egyetem hallgatója. 1965-ben doktorál, jelenleg a Massa-

chusetts-i Egyetem professzora. Legfontosabb műve: *Philosophy and the Young Child* (1980).

Ilyes Szilárd – 1997-ben végzett a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakán, jelenleg ugyanott doktorandus.

Szegő Katalin – 1933-ban született Nagyváradon. Történelmet végzett a Bolyai egyetemen, filozófiatörténetből doktorált 1977-ben, a '70-es évektől filozófiatörténetet tanít a Babeş–Bolyai egyetem magyar tagozatán. Számos tanulmány, esszé és könyv szerzője.

Popper, Karl R. – 1902-ben Bécsben született és tanult, majd Új-Zélandon, később Londonban tanított. Legkomolyabb eredményeit a tudományfilozófiában érte el. Legfontosabb művei: *A kutatás logikája* (1935), *A nyílt társadalom és ellenségei* (1945), *A historicizmus nyomorúsága* (1957).

Nagy Attila – a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem filozófia szakos hallgatója.

Demeter Szilárd – a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia szakának III. éves hallgatója.

Ungvári-Zrínyi Imre – 1960-ban született Marosvásárhelyen, iskolai tanulmányait szülővárosában végezte. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetemen szerez filozófia oklevelet, majd a marosvásárhelyi Bolyai líceum filozófiatanára lesz. 1992 óta a BBTE tanára, ahol jelenleg adjunktusi állást tölt be.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

