



# ÉLΠΙΣ

ELPIS Filozófiai folyóirat  
2007. I. évfolyam 2. szám

# ÉLPIΣ

E L P I Σ

2007. I. évfolyam 2. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.



Felelős szerkesztő:

Rosta Kosztasz

Szerkesztők:

Galba Zsolt

Rosta Kosztasz

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

Fotók:

Rosta Kosztasz

A szerkesztőség elérhetősége:

[filoszerk@gmail.com](mailto:filoszerk@gmail.com)

<http://phil.elte.hu/students/elpis.html>

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2007 szeptemberében 200 példányban.

Megjelent az ELTE Rektori Hivatala, az ELTE EHÖK, az ELTE BTK Kari TDT  
és az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.

Előszó / 3

GALBA ZSOLT: Szofia bűne / 4

MAROSÁN BENCE PÉTER: Passió-játék – Cselekvés és szenvedés  
Sartre műveiben / 24

MÉDER ZSOMBOR: Elgondolás és elképzelés / 66

ROSTA KOSZTASZ: Kalliklész / 90

TÓTH ZITA VERONIKA: Ockham és Ultricuria: a középkori és az  
újkori szkepszis / 116

VERES MÁTÉ: Egy lehetséges történet – Az akadémiai szkepticizmus  
platóni öröksége / 140

Pályázati felhívás / 175

## ◀ ELŐSZÓ

Ez év tavaszán jelent meg folyóiratunk, az Elpis első száma. A kötet sok tekintetben beváltotta a hozzá fűzött reményeket, hiszen kedvező fogadtatásban részesült diák-társaink és tanáraink körében. Többen építő kritikával és hasznos észrevételekkel illették az újságot, melyeket igyekeztünk azóta kamatoztatni. A sok buzdítás eredményeképp örömmel folytattuk az elkezdett munkát, s bizakodunk benne, hogy a folyóirat minél több számot fog megélni.

A jelen kötet különszám, szakunk hallgatóinak a 2007-es pécsi XXVIII. Országos Tudományos Diákköri Konferencián díjat nyert dolgozatainak gyűjteménye. A munkák a filozófia, az esztétika és a vallástudomány szekciókból kerültek összeválogatásra. A pécsi OTDK azon túl, hogy sokunknak felejthetetlen élményt nyújtott, igazi örömnappé változott tudományos diákkörünk számára, hiszen a filozófia szekcióban a lehetséges nyolc helyezésből ötöt megszereztünk. A kötet hátulján igyekeztünk néhány képpel bemutatni pécsi napjainkat.

Szeretnénk itt köszönetet mondani Orthmayr Imrének az állandó segítségért, Borsodi Csabának az anyagi támogatásért, és Kelemen Jánosnak folyóiratunk szívélyes fogadtatásáért. Külön köszönet illeti Áron Lászlót, aki lehetővé tette folyóiratunk első számának bemutatóját a Ráday Könyvesházban.

Kérjük szakunk hallgatóit és doktoranduszait, hogy bátran keressenek meg minket dolgozataikkal, hiszen a harmadik számot újra nyílt felhívás útján kívánjuk összeállítani. Ez a periodika azért jött létre, hogy a ti szárnybontásaitokat segítse elő – ehhez az alapelvhez továbbra is ragaszkodunk.

a Szerkesztők

## Galba Zsolt

1977-ben születtem Budapesten. 2001-ben nyertem felvételt az ELTE BTK filozófia szakára, ahol ez év tavaszi szemeszterében államvizsgát tettem. 2005 óta az ELTE BTK ógörög szakának is hallgatója vagyok. Az Erasmus Kollégium tagja vagyok, ahol a Vallás, Hagyomány, Modernitás (VHM) csoportban végzek kutatómunkát. Jelen írásom egyik szigorlati munkám átdolgozott variánsa, amelyet Geréby György segítségével készítettem. A dolgozat a XXVIII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia (OTDK), Társadalomtudományi szekciójában, a Vallástudomány témakörben második helyezett lett. Ugyanezen a konferencián *A gnóosztikus kozmogónia és kozmológia Plóinosz II. 9 Enneászának tükrében* című írásom harmadik díjat nyert a filozófia szekcióban. Érdeklődésem homlokterében jelenleg a középső és újplatonikus tradíció teológiája áll, különös tekintettel az istenhez hasonulás (*homoiószisz theó*) lehetőségére.

Galba Zsolt

## ◀ Szofia bűne

Prológus<sup>1</sup>

Szofia<sup>2</sup> mítosza megkerülhetetlen azok számára, akik az első századok gnóosztikus irányzatai iránt érdeklődnek. Jelen dolgozat az eredendő bűn gnóosztikus álláspontjának azon elemeit igyekszik felfejteni, amelyek kapcsolatba hozhatóak Szofia személyével és bukásának motívumával. Meggyőződésem, hogy Szofia bűne a gnóosztikus bűnfogalom kiindulópontja. E tézis alátámasztása, a vizsgált isteni eredetű entitás karakterjegyeinek kibontása és szerepének elemzése révén fog történni, azáltal, hogy megfestem Szofia – ha mégoly vázlatos – portréját, részletességre törekedve, ám a teljesség igénye nélkül.

Én vagyok az, aki a szajha és a szent. [...]

balga vagyok és bölcs. [...]

Mert én vagyok a görögök bölcsessége

s a barbárok tudása (gnóoszisz). [...]

Azok, akik nincsenek együtt (szünouszia) velem, tudatlanok felőlem,

és azok, akik lényegemben (ouszia) vannak, ismernek engem

Én vagyok az, aki lent van és ők hozzám

emelkednek. [...]

Én, én, büntelen vagyok;

és a bűn gyökere tőlem ered.<sup>3</sup>

A fenti homályos szöveghely találóan mutat rá a gnóosztikus mítosz egyik központi egyéniségének, Szofiának – a démiurgosz anyjának - különös és ellentmondásos karakterére.<sup>4</sup> Szofia paradox,<sup>5</sup> ám eredeti figurája roppant problematikus szerephez jut a gnóoszticizmus spekulatív rendszereiben, ugyanis ő tehető felelőssé az elhibázott teremtésért, ugyanakkor tevékeny részt vállal az ember megváltásában is, így gazdag természetében fellelhető a szótérikus dimenzió. Isteni származása ellenére, karaktere

1 Ehelyett szeretnék köszönetet mondani Ötvös Csabának a sok hasznos tanácsért és a fordítások ellenőrzéséért.

2 A Szofia nevet *A János apokrifon* fordításának megfelelően alkalmazom.

3 *Bront* 13, 18, 15, 29, 16, 3-5, 18.28-30, 19, 12-13, 15-16.

4 Az idézet illusztratív jellegű, hiszen nem hozható explicit összefüggésbe Szofiával, azonban az idézett aspektusok – amint azt látni fogjuk a továbbiakban – mégis fellelhetőek Szofia történetében. Az értekezés feminin entitásának paradox kijelentései, „szent bűnössége” megfelelően szemlélteti Szofia természetét. Vö.: Porta, 1997, 197. o. és Filoramo, 2000, 164. o.

5 Filoramo, 2000, 161. o.

már magán viseli a tökéletlenség jegyeit.<sup>6</sup> Jellemhibáit tekintve különös, hogy nevének jelentése: bölcsesség.<sup>7</sup>

Azok a gnóosztikus eszmerendszerek, amelyek színpadán előfordul, egy negatív bölcsességfogalommal operálnak. Esetükben a világi bölcsesség leértékelődött<sup>8</sup> és szerepét a szótérikus ismeret, a *gnóoszisz* foglalta el. A bibliai bölcsesség náluk az isteni tökéletlenség kiteljesítőjeként jelenik meg. Mítoszaikban a Bibliából ismert bűnbeesés a gnóosztikus interpretáció útján pozitív előjelet nyer, általa tehet szert az ember a megváltó tudásra, a teremtett világ és a démiurgosz ellenében.

Az eredendő bűn gnóosztikus felfogásában az ember alapvetően ártatlan, csupán a felsőbb hatalmak játékszereként vetetett a gonosszággal és bűnnel teli világba, amelyből menekülni kíván. Bűnfelfogásuk a kíváncsiság, a hiúság, valamint a szexuális vágy jellemzői köré csoportosul,<sup>9</sup> amelyek az isteni princípium egy darabja, Szofia prekozimikus bukásának okai, melynek következménye végső soron: maga a világ.

Elemzésem során elsősorban a *János apokrifon* című spekulatív gnóosztikus iratot<sup>10</sup> vizsgálom, ezenfelül *Az Arkhónok létezéséről* és *A világ eredetéről*<sup>11</sup> című iratokat. Mindhárom traktátus a szethiánus<sup>12</sup> gnóosztikus tradícióba illeszkedik.<sup>13</sup> Azért esett rájuk a választásom, mert mindegyikben hangsúlyos szerephez jut Szofia vétke és a bibliai bűnbeesés történet gnóosztikus értelmezése egyaránt. A *János apokrifon* a gnóosztikus metafizika talán legegységesebb és legérthetőbb kifejtése.<sup>14</sup> Örömrökre szolgálhat, hogy korrekt fordítása áll rendelkezésünkre.<sup>15</sup> Sajnos ez a másik két műről

6 Az említett karakterjegyek lehetőségét nyújtanak az ontológiai, pszichológiai és metafizikai elemzésre egyaránt.

7 „...Wisdom can be understood as both good and bad; she brings enlightenment, but she is also responsible for the creation of the material world whose luxury and delights are obstacles to enlightenment. If one conceives the world as an evil and seductive trap, then the wisdom that informs it is bad; but as the revealer of a higher existence, wisdom is good. Therefore it is logical to suppose two kinds of wisdom, a higher enlightening manifestation of wisdom such as is represented in the figure of Barbelo and who is in some sense the Mother of the Living, and a lower, fallen form of wisdom.” Turner, 2006, 13. o.

8 A problémát számos gnóosztikus irat tárgyává teszi. Vö.: *Zostr, Mars, EpPt, Ev Ver, LibTh, Rheg*; Ld.: rövidítések jegyzéke.

9 Jonas, 1970, 63. o.

10 Jonas, 1971, 46. o.

11 A szentíratnak egyébiránt nincs címe, gyakran egyszerűen „a cím nélküli iratként” hivatkoznak rá, de előfordul *De Origine Mundi* cím alatt is. Mindazonáltal *A világ eredetéről* elnevezés véleményem szerint találó.

12 „Sethian Gnosticism is presently the earliest form of Gnosticism for which we possess a great deal of textual evidence. (...) It had its roots in a form of heterodox Jewish speculation on the biblical figure of Sophia, the wisdom by which God created, nourished, and enlightened the world. The Sethian Gnostics distributed these biblical functions of Sophia among a hierarchy of feminine principles.” Turner, 2006, 10. o.

13 A Nag Hammadiban 1945-ban feltárt kopt nyelvű gnóosztikus korpusz tekerescsei között találtak rájuk a sivatagban.

14 Dillon, 1999, 72. o.

15 Egedi Barbara, Hasznos Andrea és Luft Ulrich munkája.

nem állítható, így esetükben számolnunk kell a magyar szöveg kétértelműségeivel, mivel a fordítás során súlyos szövegromlás történt.<sup>16</sup> Az is indokolja a három mű egymás mellé helyezését, hogy *Az Arkhónok létezéséről* és *A világ eredetéről* című traktátusok szoros kapcsolatba hozhatóak a *János apokrifon*nal. A szövegek összefüggései mellett meggyőzően érvelt Nils A. Dahl,<sup>17</sup> aki az általa vázolt hasonlóságok, és egyezések tíz pontja alapján hangsúlyozta a szövegek összetartozását. Felhasználok továbbá Lyoni Irenaeus *Adversus Haeresis*ének, és Hippolütosz *Refutatio*jának vonatkozó szövegrészeit is.

Vizsgálatomban végigkísérhetjük Szofia hányattatott útját, mely a létrejötté tökéletes állapotától bűnbeesésén át, megtéréséig és a teljesség világába való visszameltetéséig ível. Először elhelyezem Szofiát a plérómatikus hierarchiában, megtekintjük ambivalens személyiségét, ezután elemezzük kéjvágyó vonásait, melyek a pléróma megrendülését követően a világ teremtéséhez vezettek. Ezt követően bemutatom mindezek következményét: elemi nyugtalanságát, amely a megtérés kozmikus eseményében és visszaemmelkedésében tetőzik.

Szofia karakterének kifejtése után szemrevételezzük annak „örökségét,” mely fiában, a démiurgoszban él tovább. Megtekintjük létrejöttét, hiúságát és irigységét, melyek komoly befolyással vannak a gnóosztikus mitológia origójára, a gnóosztikus antropológiára. Ez a fényvilágból származó isteni Szofia cselekedetei következményének antitézise: a mélypont, mely az elvétett teremtésben kulminál.

Ezt követően megmutatom főhősnőnk arra irányuló erőfeszítéseit, hogy kijavítsa az általa okozott hibát, jóvátegye bűnét. E témakör szorosan összekapcsolódik a gnóosztikus bűnbeesés koncepcióval, az első emberpár ébredésével, amelynek megvalósításában a Bölcsesség tevékenysége komoly szerephez jut.

A vizsgálat során elemzésemben megpróbálom Szofia szerepét a figura – főként bibliai – eredetével megvilágítani. Végezetül összegezzük az analízis eredményét. Ám ehhez még hosszú utat kell bejárnunk.

## I. A bukás

Szofia, a gnóosztikus bölcsesség perszonalizált alakja, a kozmoszhoz képest preegzisztens, isteni létező. Személyét a szakirodalom a zsidó hüposztatizáló tendencia és az elterjedt

16 Emiatt *Az Arkhónok létezéséről* és *A világ eredetéről* művekből való idézeteket saját fordításomban közlöm, amelyet a rendelkezésemre álló angol fordítások felhasználásával készítettem. Fordításomban a sortörés megtartása mellett, a szövegűsége törekedtem, a közérthetőség miatt pedig feltüntettem az eredeti görög fogalmakat.

17 Dahl, 1980, 693. o. A három iratot George Macrae és Gilles Quispel is összefüggésbe hozza. Mindhárman együtt említik a szövegeket. Vö.: Quispel, 1978, 7. o. és Macrae, 1970, 88. o.



istennő kultuszok együttes eredményének tekinti.<sup>18</sup> Személyes karakterrel bír, aki a teremtés eszközeként a kozmológiában is fontos szerephez jut. A gnózis antropológiai aspektusára is hatással van, mivel természete az életadás aktusához is köthető. Ő az, aki közvetíti a felsőbb világ tudását az ember felé, következésképpen személye nem nélkülözi a revelatív dimenziót sem.

A gnósztikus irodalomban kétfajta előfordulásával találkozhatunk. Az egyikben a fényvilághoz tartozó transzcendens emanátum, akinek ereje az ősforrástól való távolságának függvénye. Szofia, vagy valamilyen hozzá köthető női princípium figurája már a kezdeteknél megjelenhet.<sup>19</sup> Ő az istenség első teremtménye,<sup>20</sup> vagy társa.<sup>21</sup> A *János apokrifon* első emanációja – a Barbéló – bizonyos szempontból Szofia korábbi formájának tűnik.<sup>22</sup>

A másik esetben – mellyel jelen esetben dolgunk van – Szofia az utolsó isteni emanáció. Alakja, tökéletlensége folytán két létezőre hasadhat.<sup>23</sup> Ez esetben a felső világ peremvidékén, a pléróma küszöbén helyezkedik el, a legutolsó isteni entitásként, mintegy összekötő kapocsként a szellemi szféra felé.

A gnósztikus univerzum felső birodalma – a *pléróma* – aiónokból áll, melyek az ősatyából áradnak ki és alatta terülnek el a világ tetején. Az aiónok megszemélyesült fogalmak, melyek mitológiai elképzelésekhez kötődnek. Aritmológiai elvek szerint rendeződnek el, átmenetet képezve az atya és a világ között. Az eredendő *anthróposz* akarati aktusainak és kognitív folyamatainak összessége, amelyek akkor keletkeznek, amikor az atya első gondolata meghaladja végső megvalósulásának útjában álló akadályokat. Az aiónok rendjének kibomlása az istenség önkinyilatkoztatása, a telítettség felől a hiányosság állapota felé. A plérómában tehát valamiféle megismerési folyamat történik, az istenség szükségszerű önmegismerése, ez a gnósztikus lelkében lejátszódó individuális folyamat égi tükörképe.<sup>24</sup>

18 Macrae, 1970, 87. o. Michael Williams kiemeli Isis istennőt, szerinte a Plutarkhosz-féle Isis figura a gnósztikus Szofia analógiája. Vö.: Williams, 1985, 120. o.

19 A *János apokrifon*ban ilyen az atya első emanációja, Ennoia (aki implicit módon, ám mégis kapcsolatos Szofiával), a valentinianizmusban pedig *khárisz* (báj), vagy más néven *szigé* (csend).

20 *Péld.*, 8: 22 Az azonban egyedülállóan gnósztikus elem, hogy a démiurgosz teremtett jellegű. Ez a motívum a bibliai szövegekben természetesen példátlan.

21 *Péld.*, 8: 30.

22 Porta, 1997, 195. o. A jelenség több gnósztikus traktátusban is párhuzamra talál. Mindazonáltal ez a rendkívül érdekes problematika előfordulásában egy korai szöveghez vezet minket, az *Eugnostosz*hoz. Itt az atyából egy androgün lény árad ki, amely női aspektusának neve: „a Tökéletes Bölcsességű Szülőanya, Szofia”, „Elsőként Fogant Szofia”, a „Világegyetem Anyja”, vagy „Szeretet.” Az említett összefüggésre Ötvös Csaba hívta fel a figyelmemet.

23 „Likewise, gnostic sources often distinguish two maternal figures, the Mother on high, the providential instrument of the supreme deity, and a lower and somewhat errant mother – usually called Sophia – who mistakenly gives birth to this creator Archon, but later becomes active in the lower world to assist in restoring the deficiency she had thereby produced.” Turner, 2006, 11. o.

24 Filoramo, 2000, 130. o. A valentinianizmusban az aiónok a gnósztikus sorsát mintázzák, drámai formában és mitikus megalapozottsággal.

A *János apokrifon*ban az emanációs sorozat folytán az atyából Barbélót és a felkentet (*khrisztosz*) követően négy fény-aión áramlik elő, melyekhez egy-egy *hatalom* tartozik; ezek Harmocel/Kegyelem (*kharisz*), Daveithe/Értelem (*szüneszisz*), Óroiaél/Észlelés (*aiszthészisz*) és Éléléth/Eszesség (*phronészisz*). Mindegyikük három további aiónon uralkodik a következők szerint:

<b>Harmocel</b>	Alak	Igazság	Kegyelem
<b>Daveithe</b>	Szeretet	Idea	Értelem
<b>Óroiaél</b>	Előretudás	Emlékezet	Észlelés
<b>Éléléth</b>	Tökéletesség	Békesség	<i>Szofia</i> /Bölcsesség

Amint a táblázatból látszik, az alárendelt aión-hármaságok záró tagjai (ld.: negyedik oszlop) az utolsó esetet kivéve megismélik nevükben saját fény-aiónjuk *hatalmát*. Az utolsó fény legutolsó emanátuma esetén nem történik meg az ismétlés,<sup>25</sup> ezzel pedig felborul a pléróma stabilitása. A pléróma ereje és energiája ugyanis a kiindulóponttól való növekvő távolsággal párhuzamosan gyengül, e folyamat végül Szofiánál ér el egy olyan fokot, ahol kérdésessé válik a pléróma egysége. Szofia pozíciója – bűnét tekintve – konzisztens az általa betöltött szerephez viszonyítva. Ugyanakkor az Irenaeus által leírt történetben a szentlélekkel azonosított Szofia az első angyal emanációja.<sup>26</sup> E tradícióban Szofia nem az utolsó helyen áll.

Amint látni fogjuk, az égi eredetű entitás szent és szűzies természetéhez elválaszthatatlanul kötődik a bűnre való hajlandóság, melyet szexuális terminológiával írnak le.<sup>27</sup> Ezzel elérkeztünk Szofia vétkéhez. E ponton az isteni valóság dinamikus kiterjedése során önállósult hüposztáziszok kezdeti nyugalomába hiányosság vegyül, ami *robbanásként* rázza meg a plérómatikus világ nyugalomát. A tipikusan gnósztikus jelenséget Armstrong találóan „*break in the middle*”-nek nevezte.<sup>28</sup> Ez a *törés* motívum nyomatékosítja Szofia romboló vonásait.

Nőtársunk Szofia, egy aión, gondolt magában egyet és a Lélek gondolata és az Első Elképzelés szerint akarata saját lényegét önmagából megjeleníteni, anélkül, hogy a Lélek erről értesült volna, vagy hozzájárult volna, vagy párja a hím Szűz Lélek megengedte

25 „*The reason for Sophia's location, (...) in a position in the system of aeons which makes her subsequent failure to appear understandable, namely, in the last place among the twelve aeons, as far away as possible from the Father. (...) Sophia causes a break in the expected pattern as the power Phronesis does not envelop the aeon Phronesis. This break emphasises the disruptive character of Sophia's appearance.*” Porta, 1997, 191-193. o.

26 „*Eκ de tou protou Aggelou probléthénai legouszi Pneuma hagion...*” Irenaeus, *AdvHaer*, I. 29, 2.

27 Filoramo, 2000, 165. o.

28 Armstrong, 1984, 45. o.

volna. Nem találta meg összhangját, amikor engedett a benne lévő vágnak, ragaszkodván ahhoz a Lélek jóváhagyása és saját ismerete nélkül. Gondolkodása nem nyugodott meg és műve tökéletlenül és csúnya formában jött elő, mert társa nélkül alkotta meg.<sup>29</sup>

A létesülés rendjében hím és nőnemű aión-párok helyezkednek el,<sup>30</sup> Szofia hímnemű nászpárja beleegyezése nélkül fog a teremtéshez,<sup>31</sup> s ezzel megsérti a pléróma androgün rendezettségét. Önakarató gondolata eredményezi a prekozmius katasztrófát, amely – amint Dillon is helyesen rámutat – belső jellegű hiba,<sup>32</sup> mely a világban fellelhető rossz eredetét a felső világ perifériáján helyezi el. Irenaeus tudósításában Szofia keresett valakit, akivel egyesülhetne, s mivel senkit sem talált, az alsóbb világba tekintett.<sup>33</sup> De mi az a tényező, amely zuhanásra készíti? Fogyatkozása *hübrisz*ének következménye, legyőzhetetlen *dünamisz* hajtja őt. Bukása végül karakterhibái következtében történt meg: az anti-bölcsesség alakhoz méltó instabilitása, önakarata, periférikus pozíciója és végül, de nem utolsó sorban *proneikosz* (kéjvágó) volta miatt.<sup>34</sup> A fenti idézetben ez a „*benne lévő vágy*”-ként szerepel. Ez az a defektus, ami végül megkülönbözteti Szofiát a fent említett *Phronésisz*től.

Az említett *proneikosz*-jelleg, Szofia legfontosabb karakterisztikuma. A terminus nem csak a kéjvágó-ledér vonás leírására használatos, egyfajta visszatartatlanságot is jelöl.<sup>35</sup> Hans Jonas interpretációjában szintúgy kiemeli Szofia azon vonását, ahogyan – végső soron a világot eredményező szenvedélyétől fűtve – magát legyőzve, átlépi működésének határait, meghaladja önnön érvényességi körét.<sup>36</sup> Ezen túlmenően Jonas a jelenséget különös mentális állapotnak tartja.

Sergio La Porta a *Példabeszédek Könyvének* egyik szöveghelyét jelöli meg a terminus lehetséges eredetéként.<sup>37</sup> A *Példabeszédek Könyve* a zsidó bölcsesség-irodalom egyik legfontosabb dokumentuma, bővebb elemzésétől ehelyütt el kell tekintenem, terjedelmi okokból és a téma nehézsége miatt. Mivel a probléma kifejtése önálló értekezést igényelne,

29 *AJ*, 36-37.

30 „*The multiplicity of God's thoughts is expressed as a Pleroma of male and female ideal aeonic entities, the last of which, usually named Sophia, becomes the mother of the actual creator of the perceptible universe.*” Turner, 2006, 12. o.

31 Ez a szethiánus gnózis általános jellemzője.

32 „...*the flaw is intern to the system; it is not provoked by any outside power, nor even by a refractory substrate of any sort.*” Dillon, 1999, 71. o.

33 Irenaeus, *AdvHaer*, I. 29, 4.

34 Porta, 1997, 194. o.

35 „*In a few words, it means somebody who cannot be held back (untamable or indomitable) because he is eager to spread as a peddler (his Power), thus provoking discord.*” Porta, 1997, 194. o.

36 Jonas, 1971, 48. o.

37 „*Mert a parázna asszony (porné) miatt jut az ember egy darab kenyérre, és más férfi felesége drága életet vadász!*” *Péld.*, 6: 26 Vö.: 2: 16-19, 5: 1-23, 6: 20-29.

erre most nem vállalkozhatom. Dahl, aki alapos tanulmányban elemezte a kifejezés lehetséges eredetét, az említettekhez még hozzáteszi *Ézsaiás könyvének* egy versét.<sup>38</sup>

*Az Arkhónok létezéséről* című szövegben az önálló teremtés szintén megismétlődik, némileg eltérő formában.

Szophia [...] akart | teremteni valamit, egyedül, társa nélkül; és | alkotása (ergon) mennyei (égi) dologgá változott. | Egy függöny létezik a felsők | és az alsó aiónok között és | a függöny (katapetasma) alatt árnyék keletkezett: | és az árnyék anyaggá (hülé) alakult; | és az árnyék félredobott. | S az alkotott | anyagi művé lett, mint egy torzszülött.<sup>39</sup>

Itt az önkaratú aktus a démiurgosz és az anyag létrejöttéhez vezet. Mindez a függöny elemének bevezetésével történik, mely kettős funkcióval rendelkezik. Egyrészt elválasztja, másrészt össze is kapcsolja a felső és az alsó világot. Ennek árnyékából lesz végül a matéria, amely bűnbakként lökődik ki a szellemi világból.

Hippolütosznál egy újabb motivációs tényezőre bukkanhatunk. Nála Szofiát az ósáta megismerésének vágya vezérli.<sup>40</sup> Itt egy libidinózus mozgatóerő fedezhető fel az esemény hátterében, mégpedig az atyával való egyesülés vágya. A Szofia-féle cselekedet, amint látjuk, itt alapjaiban sérti meg a szülői reláció szabályait, miszerint a férfiúi princípium mindenkor a formaadó, a női passzív-befogadó princípium pedig az anyagi komponens szolgáltatója,<sup>41</sup> ezért vétkének gyümölcse szükségképpen tökéletlen. Amikor Szofia tudatlanságtól és szenvedélytől vezetve világra hozza groteszk gyermekét, már érzi, hogy hibát követett el. *A János apkrifon* így tudósít erről:

Elűzte maga mellől, nehogy egy halhatatlan meglássa, mert tudatlanságban szülte. Fényfelhőbe zárta, a felhő közepére egy trónust tett, hogy senki se lássa őt, a Szent Lélek kivételével, amelyet életnek, mindenki anyjának hívnak, és Jaldebaóthnak nevezte el őt.<sup>42</sup>

Korábban már utaltunk rá, hogy Irenaeus explicit módon azonosította Szofiát a szent lélekkel. E helyen is egy hasonló paralellizmussal van dolgunk, amely kiemeli az alak paradox mivoltát. A szent lélek–anya konnotáció a későbbiekben még elő fog kerülni.

Szofia, önkaratú tettének következményével szembesülve rádöbben esendő voltára. E döbbenet jelenti bűnbánatának és megtérésének kezdőpontját.

38 „És most halld meg ezt, bujjálkodó (truphera), a ki bátorságban ülsz, a ki ezt mondja szívében: Én vagyok és nincs senki több, nem ülök özvegységben, és a gyermektelenséget nem ismerem!” *Iz*, 47: 8; Dahl, 1980, 710. o.

39 *HA*, 94. 5-15.

40 Hippolütosz, *Ref*, VI. 30. 7.

41 Hippolütosz, *Ref*, VI. 30. 8.

42 *AJ*, 38.

Az anya nyugtalankodni kezdett. Felismerte hiányosságát fénye csökkenésében és abban, hogy párja nem értett vele egyet.<sup>43</sup>

Itt drámai leírást találhatunk:

...az anya látta a gonosztságot és az elpártolást, amely fiával történt. Megbánta és a tudatlanság sötétségében járva szégyenkezni kezdett és nem mert visszatérni, hanem járkált. Cél nélküli járkálása a nyugtalankodás.<sup>44</sup>

Amint a fenti idézet mutatja, Szofia, mikor ráismer gyermeke természetére, és arra, hogy eddig a sötétségben tévelygett, szégyenében nem mer visszatérni a szellemi világba. Kétségbeesik és megbánja vétkét.<sup>45</sup> Elkeseredettségének jele a nyugtalan „járkálás,” amely Williams szemében a tudatlanság egyértelmű bizonyítéka.<sup>46</sup> E szöveghelyet kapcsolatba hozza a platóni *Timaiosz* egy fontos passzusával.<sup>47</sup> Macrae inkább a *Téremtés könyvének* 1. 2-versét hangsúlyozza, mint a mozgás lehetséges eredetét. Ehelyütt a szentlélek „lebegését” hozza viszonyba Szofia bukásával és bűnbánatával.

A bűnös, megtérését követően visszaemeltetik égi hazájába,<sup>48</sup> ahonnan vétetett.

Pisztisz Szophia *visszahúzódott (anakhorein)*, fel, – fényéhez<sup>49</sup>

Ám ezzel még nincs vége történetének, hiszen csak most kezdődnek hányattatásai, amint megkísérli hibáját orvosolni. Mielőtt azonban szembesülnénk erőfeszítéseivel, vegyük szemügyre szörnyszülött gyermeke, a démiurgosz karakterét! Szofia vétke ugyanis a valóság alsóbb szintjein is megismétlődik.<sup>50</sup> Jóllehet azt végig szem előtt kell tartanunk, hogy Szofia alakja a gnóosztikus traktátusokban mindvégig sokkal pozitívabb szereplő, mint fia.<sup>51</sup>

43 *AJ*, 45.

44 *AJ*, 45.

45 A valentinianizmusban e ponton merül fel a tudás, amely a beavatott lelki folyamatainak mintája. Véleményem szerint a szethiánus gnózisban is hasonló a döbbenet szerepe, habár implicit formában. Sajnos e probléma mélyebb elemzésére itt nem kerülhet sor.

46 Williams, 1980, 822. o.

47 *Timaiosz*, 42 a-b, Vö.: Williams, 1985, 115. o. Itt a démiurgosz által lélekkel ellátott test kettős mozgása révén egy sor szenvedély keletkezik.

48 A *János apokrifonban* nem Szofia, hanem a szintén női princípium, Pronoia emelkedik vissza hazájába. Amint a későbbiekben kiderül majd, a szöveg nőnemű entitásai – Ennoia, Epinoia és Pronoia – nem explicite, de mégis valamiféle távoli kapcsolatban állnak egymással. Macrae, 1970, 90. o.

49 *OM*, 100, 28-29.

50 Filoramo, 2000, 179. o.

51 Dahl, 1981, 712. o.

## II. Az „örökség”

Ebben a fejezetben az alárendelt és torzszülött világteremtő kézművesről esik szó, aki anyján keresztül a plérómára vezetheti vissza származását, ő az első *arkhón* (fejedelem), aki anyja erejével is rendelkezik. Sok néven nevezik,<sup>52</sup> alakját az Ószövetség teremtőjével azonosítják. Ennek megfelelően ószövetségi szózatokban szól: féltékeny és irigy isten. Anyja bűne megalapozta a démiurgosz, az arrogáns arkhón hiúságát és tudatlanságát.<sup>53</sup>

A démiurgikus princípium, amelynek aktivitása a tökéletességből való alábukás, mindhárom szövegünkben megtalálható. Létrejött a legrendezettebb formában talán a *De Origine Mundī*-ben olvasható. Alakja mindhárom szövegünkben Szofiától ered, néhol a kozmikus fátyol közbeiktatásával. Az anya és fia között feszülő differenciát a legkönnyebben úgy ragadhatjuk meg – Hippolütossal szólva –, ha Szofiát a *pneumával*, gyermekét pedig a *pszichével* rokonítjuk.<sup>54</sup> A Szofia képviselte *pneuma* a felsőbb világ erejét hordozó isteni szubsztancia, ezzel szemben a lélek egy alsóbbrendű entitás, amely a szellemi *pneumából* lesüllyedt produktum.

A gőgös kézműves alakja a vizsgált szöveg-hagyományban hasonlóképp kerül feldolgozásra. Az esetek többségében egy theriomorf szörnyeteggel van dolgunk, amelyekre általában jellemzőek az oroslánra és kígyóra utaló elemek.

Nem hasonlított az anyjára, mivel más alakú volt. Elgondolkodva nézte, hogy másfajta lett, mert *kígyótestű* és *oroszlán* arcú, (szemei) tüzesen fénylettek.<sup>55</sup>

Külseje kialakulásában számos hagyomány közrejátszhatott. Mindenekelőtt az orfizmus Phanész alakját lehet kiemelni, de ugyanilyen fontos lehet a Mithrász-kultusz negatív teremtő aspektusa, Arimanius, vagy az egyiptomi oroslánfejű Sekhmet istennő.<sup>56</sup> Alakja a tűz asszociációtól terhes, ez az ószövetség haragvó „tűzistenét” juttathatja eszünkbe. Az *Arkhónok létezéséről*-ben szintén felbukkan az oroslán motívum.

Képlékeny, árnyékból formált alakot (*tüposz*) öltött és | oroslánhoz hasonló, gőgös *fenevaddá* lett. | *Androgün* volt...<sup>57</sup>

52 Néhol ősarkhónnak, másutt Yaldebaóthnak, Samaélnak, vagy Saklának nevezik.

53 Dahl, 1981, 707. o.

54 Hippolütosz, *Ref.* VI. 34. 1.

55 *AJ*, 37-38.

56 Quispel, 1978.

57 *HA*, 94. 16-18.

Itt a fátyol árnyékából előlépő alkotó fenevadnak, vadállatnak nevezetik. A bestiális jelleg vélhetően az irracionalitás kihangsúlyozása végett fontos. Androgün-volta és gőgje gnóosztikus mitológiai toposzok.

Létrejöttét követően, az anyjától származó hatalommal felővezve, a démiurgosz magára marad.

Ő az első arkhón. Sok erőt nyert anyjától. Eltávolodott tőle és elfordult a helytől, ahol létre jött.<sup>58</sup>

Bukott anyjához hasonlóan ő is alkotni kíván. Anyja által elhagyatottan a teremtéshez kezd, elfordulva a tökéletesség világától. Az általa teremtett világ ennél fogva: nemtudás és szenvedély eredménye. Így a keletkezett *koszmosz* a tudás tagadásának manifesztációja,<sup>59</sup> jóllehet a teremtett koszmosz jobb magánál a teremtőnél. Irenaeus tudósításában a mindenséget teremtő gnóosztikus princípium, maga is az elpártolás gyümölcse.<sup>60</sup> Az alkotó megrészegül hatalmától. A *János apokrifon*ban ekkor hangzik el híres kijelentése, amellyel a mindenség egyeduralkodójává kiáltja ki magát.

Meglátta a teremtést, amely körülötte volt, és az angyalok seregét, akik belőle lettek. Így szólt hozzájuk: *Féltékeny Isten vagyok, rajtam kívül senki sincs*, aki már jelet adott volna a vele lévő angyaloknak, hogy létezik más isten.<sup>61</sup>

*Az Arkhónok létezéséről* párhuzamos szöveghelyén pedig ezt olvashatjuk:

Uruk (az arkhónoké) vak. | Ereje, tudatlansága és gőgössége miatt szólt, | fennhangon: „Én vagyok az, aki Isten és nincsen más (rajtam kívül)”. | Mikor ezt kimondta, vétkezett a mindenség ellen.<sup>62</sup>

Azonban mindez pusztán öncsalás. A fenti szöveghely a démiurgikus nemtudást a vakság metaforával szemlélteti.<sup>63</sup> Hatalmának e szélsőséges kinyilvánításával az alkotó vét a teljesség világa, a *pléróma* ellen. Akárcsak anyja esetében, a felsőbb világ elleni bűn ezen az alacsonyabb ontológiai szinten is megismétlődik.

58 AJ, 38.

59 Jonas, 1999, 134. o.

60 Irenaeus, *AdvHaer*, IV. 33. 3. Az elpártolás jellegzetes gnóosztikus terminus, amely a felső világtól való elfordulást hivatott érzékelteni. Ez Szofia bűnére utal.

61 AJ, 44.

62 HA, 86. 27-32 Vö.: 94. 21-23.

63 Ez egy jellegzetes gnóosztikus metafora a tudatlanság leírására.

A fennhéjázó kijelentés eredetére nézve számos lehetséges magyarázat áll a rendelkezésünkre. A legelterjedtebb nézet szerint, amelynek tekintetében az interpretátorok között konszenzus van, a démiurgosz felkiáltása az *Is*, 45: 6 gnóosztikus értelmezése. Ez tudatlanságának bizonyítéka. A kevély mondatra több helyen is rátalálhatunk.<sup>64</sup> Az értelmezés ezenkívül támaszkodhat még a gőgös uralkodó népszerű példájára is, valamint a bibliai sátán-alak bukásának motívumára.<sup>65</sup> Az interpretációk közül a legérdekesebb Nils A. Dahl koncepciója, aki Babilon lányának mondatát<sup>66</sup> tünteti fel az első arkhón szózatának eredetéként.

A teremtő jellemábrázolásának van még egy fontos eleme, amelyre e helyen csak utalhatunk: ez pedig irigysége. E tulajdonságát számos gnóosztikus traktátusban nyomatékosítják. Amikor tudomást szerez arról, hogy van valamely hatalom, amely meghaladja őt, és az általa teremtett emberi ivadék is – az anyja által beléccsempészett pneumatikus szikra miatt – nála tökéletesebb, irigysége ellenlépésekre sarkallja. Dűhe az ember ellen irányul, a test börtönébe zárja Ádámot, mert hatalmában áll, annak ellenére, hogy ő magasabb rendű létező, mint a démiuros.

### III. A hiba kiküszöbölése

Ebben a fejezetben Szofia azon erőfeszítéseit igyekszem bemutatni, amelyek bűne kijavítására irányulnak. A bibliai bűnbeesés történet gnóosztikus interpretációjáról is szó lesz az alábbiakban. A gnóosztikusok számára a *Ter*, 3 mítosza ugyanolyan kiemelt jelentőségű, mint az ortodox keresztényeknek, ám a bűnbeesés történetet fordított módon értelmezték. Természetesen ez durva leegyszerűsítés, tudniillik a gnóosztikus íratok, mind jellegükben, mind tartalmukban rendkívüli sokszínűséget mutatnak, így lehetetlen egységes gnóosztikus felfogásról beszélni.

A *János apokrifon*ban a fentiekben már láttuk Szofia bűnét és szembesültünk vétkéből adódó elemi nyugtalanságával. Ezt követően bűnbánóan hozzákezd „félrelépése” következményeinek kijavításához.

Miután az anya felismerte a sötétség fattyában, hogy nem tökéletes, mivel párja nem értett vele egyet, megbánta és nagyon sírt. Párja meghallgatta bűnbánatát, [...] A Lát-

64 Irenaeus, *AdvHaer*, I. 30. 6; *2Móz*, 20: 5; *Is*, 46: 9.

65 Vö.: *Is*, 14: 12-15; *Ez*, 28: 2, 6, 11.

66 *Is*, 47: 8, 10 Vö.: Dahl, 1981, 710. o. Ebben az értelmezési körben a démiurgikus mondat a kéjsóvár anya kijelentésének reminiscenciája. A feltételezés azért különösen figyelemreméltó, mivel ez biztosítaná az anya-fű közötti kontinuitást, ez pedig a démiurgosz-kutatás egyik kényes és mindmáig vitatott pontja. A kontinuitás-problémának ez azonban csak egy eleme. A bővebb kifejtésre ezúttal nem vállalkozhatom. A magam részéről az álláspontot védhetőnek tartom, mivel az önálló teremtés, a tudatlanság és szenvedély mindkét entitásnál szembeötlő.



hatatlan Szent Lélek megkönyörült rajtuk. Miután a Láthatatlan Lélek (pneuma) beleegyezett, lelket öntött rá a teljességből. Azért jött le párja hozzá, hogy *kijavítsa hibáit*.<sup>67</sup>

Szofia paráznságában önálló teremtésre vetemedett, de párja megbocsátja ballépését, és segítségére siet, hogy a hiba kiküszöbölthessék. Feladatában, amint az alább olvasható, további mennyei segítők is akadnak. Ők segítenek ráébreszteni a bűnös cselekedete súlyára.

A dicsőséges Atya, a könyörületes jötevő megkönyörült az anya erején, amelyet kihoztak az Első Arkhónból, [...] óriási könyörületével elküldte a jó szellemet segítőként, aki elsőként jött le, [...] aki munkálkodik az egész teremtésen, és azon fáradozott, hogy *teljes templomát visszaállítsa*.<sup>\*</sup> Továbbá felnyitotta szemét arra, hogyan jött le hiányossága, és felvilágosította a felfelé vezető újáról. A fény elgondolása el volt rejtve benne, nehogy az arkhónok megtudják, de nővérünk, Szofia, aki hozzánk hasonló *a fény elgondolása révén ki tudja javítani hiányosságait*.<sup>68</sup>

Anyja hatalma – az isteni pneumatikus szikra – némi mesterkedés után a démiurgosztól Ádámhoz kerül. Az erre adott démiurgikus ellenlépés, az ember bebörtönzése.

A fentiekben Szofia nővérként olvasható, e megközelítés vélhetően bibliai eredetű lehet.<sup>69</sup> Irenaeus egy párhuzamos szöveg helyén a Bölcsesség szintén nővérként, mégpedig Krisztus nővéreként bukkan fel.<sup>70</sup>

A fény elrejtett elgondolása voltaképpen ugyancsak egy isteni entitást takar, Epinoiát. A Szofiával kétségtelenül kapcsolatban álló teremtményt azonban nem azonosíthatjuk egyértelműen a gnosztikus Bölcsesség-alakkal. A felsőbb hatalmasságok küldötte, Epinoia eljövételének az az oka, hogy kijavítsa a vétkes bűnét, így nyilvánvalóan ugyanazon forrás inspirálja minkét női entitást.<sup>71</sup>

A mítosz színpada ekkor megváltozik, a cselekmény a Paradicsomban folytatódik. A teremtő ide zárja az első emberpárt. A paradicsomi kertben található az élet és a tudás fája.

Gyümölcssei keserűek és szépségük bűn. Bájuk csalás. Fájuk a romlottságuk, gyümölcsük ellenszer nélküli méreg, ígéretük számára halál. Fájuk, amit ültettek, az *élet fája* [...] gyökérzete keserű, ágai a halál árnyéka, levelei gyűlölet és csalás, balzsama a gonoszságé,

67 *AJ*, 46-47.

68 *AJ*, 52-54 \*Egy másik kódex szövegvariánsában ez áll (NHC II): „... visszaállítva őt teljességébe.”

69 *Péld*, 7: 4.

70 Irenaeus, *AdvHaer*, I. 30. 11-12.

71 A rokonságról Porta és Macrae is említést tesz. Vö.: Porta, 1997, 199. o. és Macrae, 1970, 92. o.

gyümölcse halálvágy, magja a sötétségből iszik [...] A fa, melyet úgy hívnak 'A Jó és Rossz megismerése', a fény elgondolása, melyről azt parancsolták, hogy senki se ízlelje meg. Ennek nem szabad engedelmeskedni, mivel ellene adták ki ezt, hogy ne tekintsen felfelé, teljessége felé, ne tudja meg, hogy teljességéből ki lett zárva.<sup>72</sup>

A *János apokrifon*ban az élet fáját az arkhónok ültették, ennek megfelelően, amit az ember várhat tőle, csak szenvedés, bűn és halál. Ellenben a tudás fája az álruhába rejtőzött elgondolás: a fény Epinoiája. A *De Origine Mundi* plasztikus leírásában mindkét paradicsomi fa pozitív létező, míg *A Példabeszédek könyvében* a Bölcsesség és az Élet fája azonosak.<sup>73</sup> Az értelmezések Szofiát egyértelműen az élet fájához kapcsolják.

A gnósztikus mítoszokban a paradicsomi kígyónak általában pozitív szerep jut, megváltó tanítóként tűnik fel. *A János apokrifon*ban azonban megtartja megszokott negatív szerepét, alakját megkülönböztetik az isteni tanítótól. A kígyó itt az eredendő gonoszsgot képviseli, aki a vágy, a tisztátalanság és a rombolás terjesztéséről tanít, így inkább a démiurgossal hozható összefüggésbe. Irenaeus tudósításában<sup>74</sup> ellenben Szofia a tudás fájának kígyója, aki ráveszi az embert, hogy egyék a fa gyümölcseiből, így derülhet ki a démiurgosz hazugsága, amint a megváltó tudás felvillantja az ember számára az igazságot.

Az *Arkhónok létezéséről* című írásban is hasonló leírással találkozhatunk, a női szellemi princípium változik szótérikus tanítóvá, ugyancsak kígyó képében: ő az, aki figyelmezteti az emberpárt a démiurgosz irigységére és alsóbbrendű voltára. Elmondja nekik, mit kell tenniük, hogy felszabadulhassanak alkotójuk uralma alól, hogyan válhatnak jó és rossz tudóivá, olyanokká, mint az istenek.

De eljött a szellemi (*pneumatiké*), a kígyó, a tanító; és oktatta őket, mondván: [...] „Halállal | nem fogtok halni, mert irigységből (*phthoncin*) mondta ezt nektek; inkább megnyílnak majd a ti szemeitek és olyanná lesztek, mint az istenek, ismervé | rosszat és jót.”<sup>75</sup>

A *De Origine Mundi*ban is hasonló helyzettel találkozhatunk, ahol Éva Szofia leánya.

... Szofia | elküldte lányát, Zoét, akit Évának neveznek, mint tanítót, hogy emelje fel Ádámot, akinek nem volt lelke (*pszükhé*), | azért, hogy akiket ő nemz majd, a fény edényeivé (*aggeia*) válhassanak [...] Bement | a tudás (*gnószisz*) fájába és ott maradt.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> *AJ*, 56-58.

<sup>73</sup> *Péld.*, 3: 18.

<sup>74</sup> Irenaeus, *AdvHaer.*, I. 30. 7.

<sup>75</sup> *HA*, 89. 31-33 és 90. 6-10.

<sup>76</sup> *OM*, 115. 31-36 és 116. 28-29.

Ehelyütt Szofia-Zoé, Éva válik a tanító szereplővé. A leány a tudás fájába költözve segít a démiurgosz által tökéletlenül teremtett Ádámnak, hogy felemelkedhessen, és tudásra tegyen szert, amelyet pedig örökölhetnek majd leszármazottai.

A fentiekben szoros párhuzamokat láthatunk az isteni eredetű Szofia és Éva között. Macrae kimerítő tanulmányában úgy véli, hogy Szofia bukásának leginkább egyértelmű eredete minden bizonnyal a bibliai Éva-mítosz lehetett.<sup>77</sup> E mítoszt jelöli meg Szofia bukásának fő forrásaként. Porta interpretációja szerint ugyanakkor Éva teremtése mellékes a hiba orvosolásának szempontjából, ő azért jött létre, hogy Ádámnál tarthassa a szellemi szubsztanciát.<sup>78</sup>

A bűn mindkét esetben a női nemhez kötődik. Mindkét szereplő lázadó karakter, akiktől elválaszthatatlan a szexuális dimenzió. Mindketten egyszerre kötődnek a szűzi és a parázna jelleghez. Bukásuk motivációja is megegyezik, amennyiben a titkos tudás utáni vágy hajtja őket. Ezen kívül mindkét személyhez kapcsolódik az élet princípiuma is, amint azt az alábbiakban látjuk majd. A hasonlóság a transzcendens és a teremtett világ közötti korrespondencia megértése által még inkább világossá válik.<sup>79</sup>

Aki megízleli a tudás gyümölcseit, az ráébred kozmikus helyzetére, és kikerülhet a démiurgosz igájából. Az alkotó ezért tiltja el az embert a tudás fájától, irigysége mondatja vele: nem szabad tudnod! E parancs a féltékeny démiurgikus hatalom tilalma, annak áthágása pedig e hatalom fennhatósága alól való szabadulás. Miután az ember szakított és evett a tudás fájáról, a démiurgosz újabb ellenlépésre ragadtatja magát. Álomot bocsát az emberre, a tudatlanság mámorát, amely képzelenné teszi az érzékelésre. Ebben az álomban akarja az alkotó megkaparintani a benne lévő fényszikrát, de kudarcot vall. A fény elgondolása ugyanis számára megfoghatatlan.

(Ádám) azonnal kijózanodott a sötétség mámorából. A fény elgondolása felemelte a szívét takaró fátylat.<sup>80</sup>

Ádám minden élet anyjának nevezi megmentőjét, Évát, aki ugyancsak erősen kötődik az élet princípiumához.<sup>81</sup> Az *Arkhónok létezéséről*ben is egy szellemi eredetű női entitás végzi az ember felélesztését.

77 Macrae, 1970, 99. o. A tézissel Porta messzemenően egyetért. Szerinte az Éva mítosz sokkal valószínűbb kötődése lehet a Szofia alaknak, mint a Barbéló. Vö.: Porta, 1997, 196. o.

78 Porta, 1997, 198. o.

79 „One would miss an essential insight into the Gnostic myths if he failed to realize that a close correspondence is intended there between the celestial world of the Pleroma and the material world of men.” Macrae, 1970, 99. o.

80 *AJ*, 59-60.

81 *Ter*, 3: 20.

S a szellemi (*pneumatiké*) asszony | odament hozzá, és mondta neki, mondván: | „Kelj fel, Ádám!” És amikor (Ádám) látta őt, | mondta: „Te vagy az, aki életet adott nekem. | Az élők anyjának neveznek majd.”<sup>82</sup>

Itt, a szellemi eredetű női princípium felébreszti Ádámot, Ádám pedig anyjának nevezi őt. A felébresztési aktus egyben élet-adásként jelenik meg. A szellemi asszony ajándéka egy új élet, a megváltó tudást birtokló magasabb létforma.

Az ember magasabbrendűsége a továbbiakban radikális ellenlépésekre sarkalja az ősrakhont. *A János apokrifon* szerint arkhónjai társaságában elcsábítja anyját, Szofiát, vérnászó nászukból pedig megszületik az ember életét rabláncba verő vak végzet (*heimarmené*).<sup>83</sup> Az incestus gyümölcse minden felejtés, tudatlanság, káromlás, félelem, és felejtés forrása. Az arkhónok általa vakítják meg az egész teremtést, nehogy felismerhessék az ősatyát, a felsőbb istenséget. A végzet a tudás végső akadálya, amely alól csak a megváltó tudás felismerése szabadíthat fel.

Éz azonban kevésnek bizonyul a kiválasztottak ellen, így az alkotó özönvizet zúdít az elhibázott teremtésre. De ez már egy másik történet.

## Epilógus

A fentiekben láthattuk, hogy a vizsgált gnóosztikus irodalom miként vélekedik Szofiáról. Pozícióját tekintve a felső világ periferiáján, az isteni világ legalsó lépcsőfokán foglal helyet. Szofia bűne így az ősforrástól a lehető legtávolabb történik. A világ története így módon függetlenedik az első princípiumtól. E tényezőnek tudható be, hogy az elvétett teremtés – a világ – az emberiség börtönként jelenik meg, amelyből a szellemi világ szótérikus ismerete válthat meg.

A szellemi világ megrendülése Szofia erotikus aktusával veszi kezdetét. A fentiekben szoros párhuzamokat láthattunk az isteni eredetű Szofia és a bibliai Éva között. Úgy vélem, Éva története bizonyosan fontos lehetett a gnóosztikus Szofia-mítosz kialakulásában, de szerepének nem tulajdonítanék kizárólagosságot. A gnóosztikus gondolkodás itt a bűn eredetét az emberről az isteni szférába emeli.

A rossz megjelenése a gnóosztikus gondolkodásban nem az ember vétkének köszönhető, hanem szellemi komponensüknél alacsonyabb rendű erők mesterkedésének tulaj-

82 *HA*, 89. 11-15.

83 A fenti *heimarmené*, amely a *heirmosz* (lánc, kötél) főnévből képzett alak, a fizikai kauzalitást hivatott betölteni a végzet-tudás oppozícióban. Ebből világosan látszik, hogy a végzet a kozmoszhoz köthető. Ennek ellentétpárja a megváltó tudás, amely a szellemhez kapcsolódik.

donítható. A rossz, nem mint erkölcsi bűn, hanem mint az eredeti állapot elvesztése, az anyagi világba bukás jelenik meg.

Amint láttuk, az általam vizsgált gnóosztikus iratok pozitív előjellel illették a jól ismert bibliai bűnbeesés-mítoszt. A tudás fája, náluk nem a bűnt, hanem a szabadító tudást közvetíti az ember felé. Esetükben a kiválasztott kevesek – a tudók – csoportja áll szemben a tudatlanokkal. A démiurgossal való ellenkezés pedig lázadás a tudatlanság ellen. A gnóosztikus beavatottaknak így nem a tudás, hanem ellentéte, a tudatlanság a bűn. Mégpedig nem az első emberpárra, hanem tulajdonképpen az isteni világra visszamenőleg. Számukra a világ az, amely bűnös, mégpedig eredendően.

## Rövidítések jegyzéke<sup>84</sup>

AJ	NHC ( <i>Nag Hammadi Codices</i> ) II. 1, III. 1, IV. 1; BG ( <i>Berolinensis gnosticus</i> ) 8502, <i>János apokrifon</i>
Bront	NHC VI. 2, <i>A Mennydörgés</i>
EpPt	NHC VIII. 2, <i>Péter levele Fülöphöz</i>
Ev Ver	NHC I. 3 és XII. 2, <i>Az igazság evangéliuma</i>
HA	NHC II. 4, <i>Az Arkhónok létezéséről</i>
LibTh	NHC II. 7, <i>Tamás könyve</i>
Mars	NHC X., <i>Marsanes</i>
OM	NHC II. 5 és XIII. 2, <i>A világ eredetéről</i>
Rheg	NHC I. 4, <i>Rheginushoz a feltámadásról</i>
Zostr	NHC VIII. 1, <i>Zosztrianosz</i>

## Felhasznált Irodalom:

### Elsődleges források:

- János apokrifon*, fordította: Egedi Barbara, Hasznos Andrea, Luft Ulrich, in: Luft Ulrich (szerk.), *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2003
- Apochryphon of John*: Nag Hammadi and Manichean Studies XXXIII, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1995
- Hippolütosz: *Refutations of all Heresies*, <http://www.gnosis.org/library/polem.htm> (2006-11-20)
- Irenaeus: *Against All Heresies*, <http://www.gnosis.org/library/polem.htm> (2006-11-20)
- Layton, Bentley: *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York, 1987
- Platón összes művei*, Európa Kiadó, Budapest, 1984
- The Nag Hammadi Library in English*, fordították: Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, E. J. Brill, Leiden, 1977
- The Hypostasis of the Archons*, fordította: Ballard, Roger Aubrey, Walter de Gruyter & CO., Berlin, 1970
- Szent Biblia*, fordította: Károli Gáspár, Kiadja a Boldog Élet Alapítvány, Budapest, 2002
- Újfordítású Újszövetség*, A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1991

<sup>84</sup> A rövidítések jegyzéke nem tartalmazza a bibliai hivatkozásokat, mivel azok általánosan ismertek.

## Másodlagos irodalom:

- Armstrong, A. H.: „Dualism, Platonic, Gnostic and Christian”, Free University Press Amsterdam, 1984, in.: *Hellenic and Christian Studies*, Variorum, 1990
- Chadwick, Henry: *A korai egyház*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003
- Dahl, Nils A.: „The Arrogant Archon and the Lewd Sophia”, in. *The Rediscovery of Gnosticism II, Studies in the History of Religion XLI*, E. J. Brill, Leiden, 1980
- Dillon, John: „Monotheism in the Gnostic Tradition”, in Polymnia Athanassiadi and Michael Frede (szerk.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999
- Dodds, E. R.: *A görögség és az irracionális*, Palatinus Kiadó, Budapest, 2002
- Filoramo, Giovanni: *A gnoszticizmus története*, Kairosz, Győr, 2000
- Geréby György: „A tudás fénye”, *Café Babel*, 26., Budapest, 1997
- Jonas, Hans: *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 1970
- Jonas, Hans: „The Soul in Gnosticism and Plotinus”, in. *Le néoplatonisme*, Paris, 1971
- Jonas, Hans: „Gnózis, egzisztencializmus és nihilizmus”, *Pro Philosophia*, 20, 2000  
<http://www.c3.hu/~prophil/profi994/JONAS2.html> (2006-11-20)
- Jonas, Hans: „Gnózis, egzisztencializmus és nihilizmus”, *Pro Philosophia*, 21–22, 19-28. o., 2000
- Kákósy László: *Fény és Káosz, A kopt gnosztikus kódexek*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1984
- Macrae, George W.: „The Jewish background of the Gnostic Sophia myth”, *Essays on the Coptic Gnostic Library*, E. J. Brill, Leiden, 1970
- Pagels, Elaine H.: „The Demiurg and his Archons- A Gnostic view of the bishop and presbyters?”, *HTR*, 63, 3-4, 1976
- Pesthy Monika: *A csábítás teológiája*, Kairosz Kiadó, Budapest, 2005
- Porta, Sergio La.: „Sophia-Méter: Reconstructing a Gnostic myth”, in. *The Nag Hammadi Library after fifty years, Nag Hammadi and Manichean Studies XLIV*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1997
- Quinn, Philip L.: „Sin and original sin”, in. *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford, 1999
- Quispel, Gilles: „The Demiurg in the Apokryphon of John”, *Nag Hammadi Studies XIV*, E. J. Brill, Leiden, 1978
- Rugási Gyula: „A Démiurgosz képmása, A mitológia-filozófia sötét arca”, in. *Örök romok*, Latin betűk Könyvkiadó, Debrecen, 1997
- Rugási Gyula: „Irenaeus és a történet-teológia születése”, in: *Eszkhatológia és történet-teológia*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004
- Schneider, Theodor (szerk.): *A Dogmatika kézikönyve I-II.*, Vigilia Kiadó, Budapest, 2002
- Somos Róbert: *Az Alexandriai Teológia*, Paulus Hungarus/Kairosz Kiadó, Budapest, 2001
- Stead, Christopher: *Filozófia a keresztény ókorban*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002
- Szlezák, Thomas A.: *Hogyan olvassunk Platón?*, Atlantisz, Budapest, 2000
- Taubes, Jacob: *Nyugati eszkhatológia*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004

- Turner, John D.** : The Gnostic Sethians of middle platonism: interpretations of the *Timaeus* and *Parmenides*, *Vigilia Christianae* 60, 9-64, 2006
- Taylor, A. E.**: *Platón*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999
- Vanyó, László**: *Theologia Graeca*, Budapesti Pázmány Péter Római Katolikus Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya, Budapest, 1992
- Wallis, R.T.**: *Az újplatonizmus*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002
- Williams, Michael Allen**: „Stability as a soteriological theme in Gnosticism”, in. *The Rediscovery of Gnosticism II, Studies in the History of Religion XLI*, E. J. Brill, Leiden, 1980
- Williams, Michael Allen**: *The Immovable Race, Nag Hammadi Studies XXIX*, E. J. Brill, Leiden, 1985
- Rudolph, Kurt**: *Sophia und Gnosis bemerkungen zum Problem „Gnosis und Frühjudentum”*, *Nag Hammadi Studies XLII*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996
- Stroumsa, Gedaliahu A.G.**: *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology, Nag Hammadi Library XXIV*, E. J. Brill, Leiden, 1984

**Internetes segédlet:** <http://www.gnosis.org/>



## Marosán Bence Péter

1978. április elsején születtem Budapesten. Középiskolai tanulmányaimat az Anna Frank Gimnáziumban végeztem 1993 és 1997 között. Egyetemi tanulmányaimat 1997-ben kezdtem meg az ELTE Bölcsészettudományi Karának filozófia szakán. 2000-ben második szakként esztétikát kezdtem el tanulni. Filozófián 2004-ben államvizsgáztam középkori filozófiából, diplomamunkámat Johannes Scottus Eriugena IX. századi filozófus műveiből írtam. 2006 óta doktorandusz hallgató vagyok a filozófia szakon, esztétika szakon most írom diplomamunkámat filmelméletből. Főbb érdeklődési területeim közé tartozik a klasszikus német idealizmus filozófiája, a fenomenológia, a hermeneutika és a marxizmus. Intenzíven foglalkozom még vallástörténettel is. Egy fontosabb publikációm jelent meg eddig: Variációk az élettörténetre, Magyar Filozófiai Szemle, 2004/4 (Husserl és Heidegger szubjektivitás-fogalmának összehasonlító elemzése). Jelenleg Husserl Logikai vizsgálódások című művének magyar fordításán dolgozom. Az itt olvasható dolgozatommal a 2007-es OTDK-n az esztétika szekcióban első helyet értem el.

Marosán Bence Péter

## ◀ Passió-játék

Cselekvés és szenvedés Sartre műveiben

### Bevezetés

Ebben a tanulmányban Sartre szépirodalmi és filozófiai munkássága közötti kapcsolattal szeretnék foglalkozni. Azt az álláspontot fogom képviselni, hogy életművének ez a két része nem választható el egymástól, hanem filozófiai és irodalmi művei mögött ugyanaz a gondolati rendszer mozog. Ez a megközelítés azt az általánosabb kérdést veti fel, hogy hogyan jelenhetnek meg filozófiai problémák művészileg legitim módon, illetve, másfelől, hogy egy filozófiai gondolatmenet milyen mértékig ölthet irodalmi formát, anélkül, hogy megszűnne filozófiának lenni; anélkül tehát, hogy az utóbbi elvesztené a speciálisan rá jellemző argumentatív karaktert és bizonyító erőt. A kérdés tehát a két terület egyensúlyi pontjára vonatkozik, ahol megőrzik saját arcukat, és mégis olyan egységet képeznek, hogy egyfajta szimbiózisban egymást erősítik és támogatják.

Noha szimbiózisról beszéllek, szeretnék kísérletet tenni egy erősebb állítás bizonyítására is. Meggyőződésem szerint Sartre irodalmi munkái nemcsak legitim módon jelenítettek meg bizonyos filozófiai problémákat, de ezeknek a problémáknak adekvátabb kibontását adták, mint a szerző filozófiai művei. Sartre filozófiai munkásságát számtalan bíráló érte. A legfontosabbak az egzisztencializmus heideggeri bírálata az úgynevezett *Humanizmus-levél*ben, és a természetnek egynemű létrégióként való kezelésének bírálata részint Merleau-Ponty, részint pedig a különböző marxista orientációjú szerzők részéről. Az előbbi szerintem részben megkérdőjelezhető. Az utóbbit sajnós részben megalapozottnak tartom. Az önmagában–való, a fizikai realitás létezése Sartre-nál differenciálatlan és homogén. A differenciát és a heterogenitást a létbe az önmagáért–való viszi bele. Irodalmi műveiben, a testiség naturalista ábrázolásaiban, ez a természetkép időről időre megtörik.

A természetnek radikális idegenségként történő felfogásával kapcsolódik össze egy további lehetséges kritikai pont: Sartre az emberi tudatot és az emberi egzisztenciát tökéletesen átvilágíthatónak, tiszta aktivitásnak tartotta. A teljes áttetszőség igénye húzódott meg a transzcendentális ego husserli felfogásának kritikája, illetve az érzelmekről mint az ember egy negatív-irracionális (bár alapvető) létezési módjáról adott beszámoló mögött. A totális transzparencia vágya tagadja az embernek önmaga előtti alapvető átlátszatlanságát: ez a vágy voltaképpen nem más, mint az emberi létezés eredendő *phüszisz*-karakterétől való elfordulás. Sartre irodalmi munkái annyiban bizonyultak filozófiai tekintetben eredményesebbeknek, amennyiben ezekben a narratívákban

többször megtörik az áttetszőségnek ez a vágya, és megmutatkozik bennük az emberi egzisztencia sötét és átvilágíthatatlan alapja, az emberi valóság passzív oldala is.

### A szakirodalom

A Sartre munkásságára vonatkozó szakirodalmat első megközelítésben aszerint lehetne kétféle osztani, hogy probléma-centrikus vagy kronologikus rendben haladnak. Mindkét módszer igazolható; a probléma-központú elemzés az értelmezőt egy kicsit jobban előtérbe engedi, mint a kronologikus.

Sartre filozófiai és szépirodalmi műveinek kapcsolatára vonatkozóan az értelmező- és kommentárirodalomban két alapfelfogás alakult ki. Az egyik szimmetrikusnak, a másik aszimmetrikusnak látja Sartre-nál filozófia és irodalom viszonyát. Amelyik aszimmetrikusnak, ott további két felfogás figyelhető meg. Az egyik szerint Sartre-nál a filozófiai attitűd a domináns, és irodalmi írásai csupán filozófiai tételeinek illusztrációjául szolgálnak (noha művészileg vitathatatlanul értékes illusztrációkként). Ilyen jellegű nézetet fogalmazott meg Sartre-ról például Köpeczi Béla.<sup>1</sup> Az ezzel ellentétes nézet szerint éppen az irodalom az, ami teljesen áthatja és uralja Sartre filozófiai gondolkodását. Az ír fenomenológus, Dermot Moran szerint Sartre éppen hogy a fenomenológiai filozófia egyfajta irodalmias kiüresítésével vádolható. „Sartre nagyban kiterjesztette a fenomenológia területét, miközben egyszersmind bizonyosan vétkes a fenomenológiai módszer kiüresítésében, mivel ez többé nem több nála a kreatív intuíció egy formájánál, vagy a világ lényegébe való művészi jellegű betekintésnél” – írja.<sup>2</sup>

Ennek az egész gondolati építménynek a középpontjában a szabadság eszméje áll. Akik Sartre filozófiáját és irodalmi munkásságát egyetlen, egymást átható egységben látták, azok valamennyien ebből az eszméből kiindulva vázolták fel ezt az egységet. Igaz, ennek az eszmének a kibontásánál mindenkinél máshová kerültek a hangsúlyok. Fehér M. István monográfiájában a hangsúly a fenomén létének ontológiájaként felfogott fenomenológián van, mely úgyszólván lírai érzékenységgel irányul az emberi egzisztenciát érintő jelenségekre, és az élettörténet alapszituációira. Arthur C. Danto felfogása szerint Sartre olyan tradicionális metafizikai problémákat tárgyal irodalmi köntösben, illetve irodalmi színezetű filozófiában, mint valóság és képzet viszonya; nyelv és tudat egyenértékűsége egy ontológiai elkötelezettségű perspektívából; az önmagában–való világ és a világ, ahogyan az strukturálódik az önmagáért–való cselekvésén keresztül; én és másik-én egymástól való kölcsönös függősége; és a tényszerű

1 Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmusról és irodalmi hatásáról*, Uő.: *Az egzisztencializmus filozófiájának és esztétikájának fő vonásai*.

2 Dermot Moran: *Introduction to phenomenology*.

hiedelmek, valamint az értékrendszerek között fennálló viszonyok kérdése.<sup>3</sup> Mészáros István szerint Sartre életművének belső motorját az a fáradhatatlan igény képezi, hogy a gondolkodó a létezés alapidenzióira kérdezzen rá.<sup>4</sup> Mészáros szerint a szerző számára filozófiai érvelés és irodalmi elbeszélés csupán arra szolgáló eszközök, hogy ezt a kérdést minél erőteljesebben kifejezésre juttathassa. „Sartre munkásságát a kezdetektől fogva filozófia és irodalom kombinálására irányuló tudatos törekvés jellemzi, annak érdekében, hogy elmélyítse a meggyőzés és a bizonyítás erőit”<sup>5</sup> – olvashatjuk monumentális, kétkötetes monográfiájában. Végül, de nem utolsó sorban, Nik F. Fox a posztmodern szemszögéből elemzi Sartre filozófiai műveit, azt vizsgálva, hogy az önmagáért-való mint detotalizált totalitás koncepciója milyen viszonyban áll a felvilágosult ráció által a világot egyetlen egyetemes igazság birodalmaként megragadó modernitást a lét- és igazságregiók megzabolázhatatlan pluralitásába szétrobbantó posztmodernnel.<sup>6</sup>

Sartre életrajzírója, Annie Cohen-Solal, biográfiájába több helyütt filozófiailag is értékes fejtegetéseket iktatott be; melyeket, töredékes és felszínesnek tetsző voltak miatt hiba lenne mégis figyelmen kívül hagynunk.<sup>7</sup> A hölgy elsősorban életrajzi jellegű munkája értelemszerűen kronologikus vonalat követ. Ebben megegyezik Fehér M. István és Mészáros István monográfiájával. Danto és Fox művét ezzel szemben a tisztán probléma-központú elemzés jellemzi.

### Egy korai szárnybontás

Annie Cohen-Solal olyan szerves egységben látja Sartre életművét, melynek eredetpontjában problémák egy jól körülhatárolható együttese áll. Ezen problémák együttese alkotta feszültségtér tartja azután állandó mozgásban a sarthe-i gondolatok kompakt, mindig egészes rendszerét. Ennek a probléma-együttesnek a megjelenése meglepően korai időre datálható: Sartre huszonegy éves korában megírja *A vereséget (Une Défaite)*, egy laza cselekményszövésszerű regényt. A kiforrott művek központi témái már ebben az elbeszélésben felvonulnak: a szorongás, a szabadság, a Másik, a tekintet, a rosszhiszeműség és az undor.<sup>8</sup>

A regény egy szerelmi háromszög történetét meséli el (mely alapötletét Nietzsche, Wagner és Cosima viszonyából meríti). A szegény sorból származó Frédéric elszegődik házitanítónak az Organte-házaspárhoz, hogy Richard és Cosima Organte három gyer-

3 Vö. Arthur C. Danto: *Sartre*. 3. o.

4 Istvan Meszaros: *The work of Sartre*. Volume. I. 88-89. o.

5 Istvan Meszaros: I.m. 12. o.

6 Nik Farrell Fox: *The new Sartre*.

7 Annie Cohen-Solal: *Sartre. (1905-1980)*.

8 Vö. Annie Cohen-Solal: I.m. 124. o.

mekére vigyázzon, és tanítsa őket; a házitanító pedig beleszeret Cosimába. A később kibontott problémák korai csírái a legtisztább formában a regény egyik betéttörténetében jelennek meg: anya és lányai számára Frédéric egyszer elmond egy maga költötte mesét.

A mese egy távoli országban uralkodó hercegről szól, aki nem hitt a lélek létezésében. Nem bánt kegyetlenül alattvalóival, de azok mégis zsarnoknak tekintették őt, mivel a herceg dolgoknak látta őket és dolgokként bánt alattvalóival. Birodalma igazgatását miniszterek sokaságára bízta, akiket egy gigantikus gépezet működését megkönnyítő ügyes szerkezeteknek vélt.

Egyszer a herceg hosszú lovaglásra indult ki az erdőbe, és ahogy vágatott hirtelen hatalmába kerítette a szorongás: úgy érezte, hogy minden irányból tekintetek szegeződnek rá, és minden él, ami csak ölkörülte van, még a kövek és a fák is. Az élet mindenütt jelenvalósága elviselhetetlen súllyal nehezedett rá. A herceg elvesztette eszméletét, és leesett a lováról. Mikor magához tért, meggyógyult; tudta, hogy lelkek sokasága veszi körül.

Minisztereit elcsapta, és a hercegség ügyeinek intézését saját kezébe vette. Felfedezi a szerelmet is: beleszeret egy pásztorlányba, akit feleségül vesz, és akit megtesz tanácsadójának is. Az erdőbeli lovaglás élményében, a szerelem eseményében saját esendősége, egy másik életnek való kiszolgáltatottsága az, amit a herceg megtapasztalt.

Az emberi létezés alapszituációinak ezeken a kezdetleges kifejtésein túl megjelenik ebben a szövegben egy olyan csíra is, amely – sajnos – később elhal: ez az élet mindent átható, egyetemes voltának az eszméje. Az érett Sartre-nál a fizikai világ halott – természeti realitás önmagában–valósága és az emberi egzisztencia önmagáért–valósága úgy különülnek el egymástól, mint olaj a víztől.

### Kávéházi redukciók

A fenomenológia a mindennapi élet álláspontját szeretné érvényre juttatni. Ez az értelme Husserlnek a *Logikai vizsgálódások*ban tett híres kijelentésének: „Vissza magukhoz a dolgokhoz!”. Sartre pontosan ezért érezte úgy, hogy a fenomenológiában megtalálta az önnön gondolatainak megfelelő kifejezési módot. Filozófiai rangra akarta emelni a mindennapi létezés alapszituációit és hangulatait, a hétköznapi világot benépesítő dolgokat. Ehhez nyújtott eszközt neki a fenomenológia.

„Sárgabarackkóktél vagy csak egy pohár sör? Simone de Beauvoir állítja, hogy amikor Aron Párizsban átutazóban találkozott Sartre-ral és Beauvoirral, és előadta nekik legújabb filozófiai felfedezéseit, sárgabarackkóktélt ittak. Aron azt írja, hogy csak sört. Tudomásom szerint Sartre az ital dolgában nem foglalt állást” – írja Cohen-Solal.<sup>9</sup> Azt mindenesetre tudjuk, hogy Sartre képzeletét egy olyan filozófia lehetősége gyűjtötte fel,

9 Annie Cohen-Solal: I.m. 154. o.

mely éppen a létezésnek arra a területére és azokra a tárgyaira irányult, amelyek addig filozófiailag közömbösnek számítottak.

Sartre-nál a hétköznapi élet problémája szorosan összefonódott egy hagyományos metafizikai problémával is: próbált középutat találni a szubjektumot eldologiasító realizmus, és a világot egy szubjektum árnyékvilágává degradáló idealizmus között. A hétköznapi létezés és ennek a létezésnek a kalandjai lettek hivatva arra, hogy szubjektum és világ között olyan kényes egyensúlyt létesítsenek, mely a kettő viszonyát intim kapcsolatban láttatja, mégis oly módon azonban, hogy mindkettő megőrzi a maga autonómiáját

„Látod! Amennyiben fenomenológus vagy, ha erről a kottétről beszélsz, akkor is filozofálsz!” – szól Beauvoir beszámolója a fenomenológiával való nagy találkozásra. „Sartre elsápadt az izgalomtól, évek óta erre vágyott, pontosan erre: beszélni a dolgokról, pontosan úgy, ahogy azok léteznek, s hogy ez filozófia legyen. Aron meggyőzte, hogy a fenomenológia pontosan megfelel törekvésének: annak, hogy túljusson idealizmus és realizmus ellentétén, egyszerre bizonyítsa a tudat felsőbbrendű voltát és a világ jelenlétét – úgy, ahogyan az megmutatkozik”.<sup>10</sup> A kávéház a szerző élettörténetének egyik visszatérő színtere volt; egy olyan rituális hely, melyen immár a husserli fenomenológiai redukciók segítségével próbált betekintést nyerni a létezésnek a kávéscsészék és beszélgetőtársak képezte környezetén keresztül megnyilvánuló mélyebb értelmébe.

### A fenomenológiai gyökerek

Sartre, Raymond Aron biztatására, 1933-ban megpályázta a berlini Maison Académique Française ösztöndíját, melyet szerencsésen el is nyert, és 1933 szeptemberétől 1934 júliusáig tanulmányozta Berlinben a fenomenológiát – és, nem mellesleg, a hely éjszakai életét is. 1934-ben elkezdett dolgozni első nagyszabású filozófiai munkáján, *Az ego transzcendenciája* című esszéjén.

A fenomenológia tapasztalat-elmélet, és elsősorban a maga természetes, filozófián kívüli életét élő ember tapasztalatának az elmélete. A fenomenológiai mozgalom alapító művének számító *Logikai vizsgálódások*ban Husserl egy meglehetősen elvont, látszólag csupán egy szűk szakmai közönség érdeklődésére számot tartó probléma-csoporttal foglalkozik. Ez az 1900-1901-es első megjelenésekor kettő, majd 1913-as (és 1921-es) újrakiadásában háromkötetesre duzzadó, absztrakt jel- és jelentéselméleti fejtegetésekkel teli könyv mégis akkora hatást gyakorolt a huszadik századi filozófia történetére, hogy érdemben csak Heidegger *Lét és idője*, Sartre *A lét és a semmije* és Wittgenstein *Tractatusa* mérhető hozzá.

<sup>10</sup> Simone de Beauvoir: *A kor hatalma*. Budapest, 133. o.

A *Logikai vizsgálódások*, saját célkitűzése szerint, a logikai formák és a nyelvi jelenségek ontológiai státuszával foglalkozik. A kétkötetes mű első kötete, a *Prolegomena*, kritikai célzatú, a második (és később a harmadik), a tényleges vizsgálódásokat magában foglaló kötet pedig a pozitív kifejtéseket tartalmazza. Husserl célpontja a XIX. század végén Európa- és Amerika-szerte széles körben elterjedt pszichologizmusnak nevezett filozófiai irányzat. A pszichologizmus szerint a logika és a matematika törvényei levezethetők az emberi psziché működésének törvényeiből, az empirikus pszichológia kutatási körébe tartoznak.

Husserl – és sok más kortársa – szerint ez a felfogás relativizmushoz vezet, mivel a logika és a matematika igazságait antropológiai esetlegességekké teszi. Tudományelméletileg ez a nézet önromboló, hiszen amikor a pszichológus megkezdí kutatásait, akkor már előfeltételez egy tudat-független igazság- és jelentés-fogalmat, lévén ilyen nélkül nem is beszélhetne szilárd kutatási eredményről.

Nem tartja viszont kielégítőnek az újkantiánusok megoldási kísérletét sem, akik közül Natorp úgy bírálta a pszichologistákat, hogy a pszichológia azt vizsgálja, hogy ténylegesen hogyan gondolkodik az ember. A logika viszont azt mondja meg, hogyan *kell* gondolkodnia az embernek ahhoz, hogy helyesen gondolkodjék. Egy pszichologista, veti ellen Husserl, erre azt felelné, hogy a helyes gondolkodás csak a tényleges gondolkodás egyik alelete. A kiutat az jelenti, hogy az elmélet mint elmélet csak azáltal válik lehetségessé, hogy előfeltételezzük a jelentések és a következtetések formájának valamiféle önálló szféráját.

Ezek nyomán viszont Husserlt többen platonizmussal vádolták. A szerző erre joggal mondhatta, hogy akik ezt mondták, azok nem olvasták művének második kötetét. Ott ugyanis részletesen kifejti, hogy a jelentés és igazság nem létezik a tudati életen kívül, hanem a gondolkodó szubjektum tudati aktusaiban *konstituálódik*. A fenomenológia feladata ezeknek a konstitúciós folyamatoknak a leírása.

A *Logikai vizsgálódások* korszakában a tudati élet alanya az empirikus ego: az ember a maga mindenkori konkrét voltában. Ennek a tapasztalat-elméletnek a kulcsfogalma az *intencionalitás*. Ez a fogalom a tudat természetére vonatkozik, jelesül arra, hogy a tudat mindig tranzitív, tárgyias viszony; mindig *valaminek* a tudata, *valamire* irányuló tudat. Az intencionális aktus egy ideális jelentést és igazságot céloz meg, mely a maga ideális voltában csak a tudatban létezik.

A mindennapi tapasztalás leírásakor Husserl erőteljes támadást intéz a korban szintén nagyon divatos érzet-adat elméletek ellen. A közvetlenül adott nem mindenféle érzet, szín és alak, hanem mindig konkrét tárgy. Nem hang-komplexumokat hallok, és nem szín-forma kombinációkat látok, hanem hallok az utcán tovarobogó autót, látom magam előtt az asztalt, amelyre éppen írok stb. Ebben a művében Husserl még úgy gondolta, hogy a tudati élet öngeneráló, önmagát egyesítő és egyesítő folyamat.

Később Husserl úgy gondolta, hogy a tudati folyamat egységesüléséhez nem elég maga a tudat: egy külön alanyra van szükség, mely a tudatfolyamatot generálja és egységesíti. Ez lett a transzcendentális ego. Husserlben 1907 óta érlelődött az a fordulat, mely a második főmű, az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című könyvének 1913-as megjelenésében teljesedett ki. Ezt a könyvet a szerző az első műnek az ugyanabban az évben történő újrakiadásához írta mintegy bevezetőként. A *Logikai vizsgálódások* második kiadását megváltozott koncepciójának megfelelően jelentősen átdolgozta.

A *Logikai vizsgálódások*ban az intencionális aktus még közvetlenül a létre vonatkozik. Ennyiben ez egy nem-reprezentacionalista intencionalitás-fogalom. Az *Eszmék*ben az intencionális aktus által megcélzott tárgy objektív magja – amelyre a tárgyat értelmező felfogások és a tárgyat ábrázoló hületikus adatok úgyszólván rárakódnak – kívül esik a tudati életen. Az intencionalitás így egy reprezentációs karakterre tesz szert.

Sartre és Merleau-Ponty egyformán használja a tudat öngeneráló jellegére vonatkozóan a „felfakadási pont” husserli terminusát – amit Husserl az idő-előadásában használt.<sup>11</sup> Ezt a terminust nyugodtan alkalmazhatjuk a transzcendentális ego jellemzésére is: voltaképpen nincs másról szó, mint a tudat egy állandó, rögzített eredetpontjáról.

Husserl azért akarja, hogy ez az eredetpont rögzített legyen, mert a tiszta tudat álláspontjáról az empirikus ego sem több egy örökké változó konstitutívumnál. Az empirikus ego változásai természetesen befolyásolhatják a tudati élet többi tárgyiségének, vagy a többi ember konstituálásának hogyanját, de azt nem, hogy *én* vagyok az, aki végső soron mind az empirikus valóságot, mind a többi embert, mind pedig saját létezésem empirikus vetületét konstituálom. A tudati életnek ez a szakadatlan áramlása pedig nem mutat alapvető törést, amikor a konstituálás struktúrái módosulnak.

A transzcendentális ego koncepciójában semmi többről nincs szó, mint hogy az intencionalitás nem csak *valaminek* a tudata, hanem *valakinek* a tudata is. Abszurd olyan fájdalomról beszélni, melyek senkinek sem fájnak, olyan érzésekről beszélni, melyeket senki sem érez, vagy olyan emlékekről beszélni, melyekre senki nem emlékezik. A gondolat rászorul egy alanyra, aki azt elgondolja. A tudati élet pedig az enyém marad akkor is, ha radikálisan megváltozik az a mód, ahogyan azt élem. Számomra immanens marad.

Az intencionalitás a tudat mögötti, mindig elrejtőző eredetpont (mely úgyszólván megszökik a tudat tekintete elől) és a tudaton túli, a tudat által megcélzott tárgy közötti viszonyra válik. A tudati élet két transzcendens faktor – a tiszta én és a tudaton túli lét – között kialakuló feszültségterben játszódik le.

---

11 Edmund Husserl: *Előadások az időről*.



A transzcendentális fordulata utáni Husserl fenomenológiájában a lét a tudaton kívüli elérhetetlen távolságba helyeződött át. A tárgy egy elérhetetlen vágyakozás tárgya lett. A jelenség a létnek a tudati élet immanenciája felületén tükröződő távoli visszfény. A természetes tapasztalás közegében az ember az észlelésben előálló tárgyakat és embereket létezőknek veszi. Ahhoz, hogy a tárgyakat és az embereket jelenségeként engedjük megjelenni, fel kell függesztenünk a természetes beállítódás generáltézisét: azt a tézist, hogy az észlelés a léttel szembesít bennünket.

A cél az, hogy megértsük a természetes beállítódás generáltézisét, hogy megértsük, miként lehetséges valaminek tőlünk független létezőként való megtapasztalása. Ez viszont csak több lépcsőben lehetséges. A tárgynak és a másiknak a meztelen jelenségre való redukciója, a transzcendentális redukció ennek egyik lépcsőfoka. Annak előfeltétele, hogy megértsük az immanencián túli transzcendencia létezésébe vetett, állandóan jelenlévő hitet, az hogy elismerjük azt a tényt, hogy az immanencia burkán csak ennek a létezésnek a visszfényét tapasztaljuk meg közvetlenül. A lét-tapasztalás megértéséhez az út a jelenségekre vonatkozó redukciók sorozatán keresztül vezet.

A fenomenológiai mozgalom vezéralakjai (Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Lévinas) kivétel nélkül negatívan viszonyultak Husserl transzcendentális fordulatához. Az eredeti tájékozódási pont náluk továbbra is a mindennapi tapasztalat volt, melynek transzcendentális pozícióból történő reflexióját valamennyien elutasították.

Husserl egyik legelső követője, Max Scheler volt az, aki a transzcendentális filozófia későbbi fenomenológiai bírálatainak legfontosabb támadási pontjait rögzítette. Scheler elutasította a tiszta én képzetét, az intencionalitást mint reprezentációt és a redukciókat mint a léttételezés zárójelezéseit. Scheler szerint a *személy* az az abszolútum, amely megelőzi mind a fizikai, mind a pszichikai realitást; és amit Husserl transzcendentális egónak nevez, az pusztán az a mód, ahogyan a személy pozícionálja magát a többi emberrel és a fizikai realitással szemben. Az intencionalitás lényegi természetéhez hozzátartozik az, hogy tudati vonatkozásként magára a létre vonatkozik, azt a maga hús-vér valóságában teszi jelenvalóvá. A mindennapi tapasztalatban érvényesülő léttételezést felfüggesztő redukciók ezt a tapasztalatot alapjaiban hamisítják meg.

Heidegger Husserl-kritikájának nagy részét Schelertől veszi át. Sartre és Lévinas később részint Heideggerhez, részint Schelerhez nyúlnak vissza kritikájuk során. Heidegger és Scheler még tisztelettudóak a mesterral szemben: kifogásaikat nem személyesen Husserlnek címezik, hanem a Husserlnek tulajdonított nézetet Kant (Scheler részéről), illetve Descartes (Heidegger részéről) szájával szólaltatják meg, és úgy bírálják. Sartre és Lévinas már közvetlenül Husserlt támadja.

### A lakatlan tudat és a világ lakója

Az *ego transzcendenciájában* a szerző a fenomenológiában látja annak lehetőségét, hogy idealizmus és realizmus eredményezte képtelenségeket elkerüljük. A fenomenológia, mint tapasztalat-ontológia, mindenekelőtt a hétköznapi ember tapasztalatának, a prereflexív *cogito* élményeinek az ontológiája. Ennek az írásnak a szemléletét már uralja Sartre egyik legfontosabb filozófiai igénye: a tökéletes transzparencia utáni vágya.

A tudat lakójaként felfogott transzcendentális ego megtöri a tiszta tudat áttetszőségét. A tiszta én tömör magként ékelődik a tudatfolyamba, elnehezíti és átlátszatlanná teszi a tudatot.<sup>12</sup> A tárgy a létező és a tudat nem-létező. A tudat pontosan semmi-voltából nyeri transzparenciáját és abszolút pozícióját. „A fenomenológia minden eredményét a rombadőlés fenyegeti, ha az Én nem ugyanolyan rangú, relatív létező, mint a világ, azaz, ha nem egy tárgy a tudat számára”.

Már ebben a korai munkában megjelenik *A lét és a semmi*nek az az alapgondolata, hogy a tudat, szigorúan véve, nem-létező. A tudat „valamiképpen *semmi*”, mert minden tárgyiság, amire irányul, rajta *kívül* helyezkedik el.<sup>13</sup> Önmaga tiszta vonatkozás, és ebben a tiszta vonatkozás–jellegében teheti önmagát jelenvalóvá a maga számára. Ha az Én nem a tudat lakója, hanem *tárgy* a tudat számára, akkor nem a tudat mögött, hanem a tudaton *túl*, valamilyen módon *kint a világban* kell hogy létezzék. Énem, a többi ember énjéhez hasonlóan, egy létező „a világ forgatagában”; létezése pedig semmivel sem bizonyosabb a tudat számára, mint a többi ember énjének léte.<sup>14</sup>

Az *ego transzcendentális*, transzcendenciája azonban a tudaton túlról, a világból érkezik vissza a tudathoz. Az *ego* kettős struktúrájú: az én (*je*), mint a cselekvések egysége, és a magam (*moi*), mint állapotok és minőségek egysége építi fel. Egységről van itt szó, és nem pólusokról. A szerző szerint az *ego* egy konkrét, konstituált totalitás. Sartre bírálja Husserlnek azt az elképzelését, mely szerint a tudati életbe pólusok ékelődnének; jelesül az én-pólus, és a tárgyi pólusok mint az én által végső soron meg-célzottak. A világban található tárgyak részekből és aspektusokból összeáll totalitások; nincs szükség külön olyan pólusra, amely összetartaná vagy egyesítené ezeket a részeket és aspektusokat.<sup>15</sup>

Az *ego* a reflexív tudat szintjén konstituálódik, a nem-reflexív tudat nem ismer ént. Az *ego* pszichikai entitás; a magam pedig pszichofizikai, amennyiben a fizikai világhoz tartozó része van: a test. Énemet ugyanúgy ismerem meg, mint a többi ember énjét; és nincsen a többi emberhez képest kizárólagos hozzáférésem énemhez. Ezen a

12 Sartre: *Az ego transzcendenciája*. 23. o.

13 Sartre: I.m. 66. o.

14 I.m. 77. Ld. továbbá. Dermot Moran: I.m. 376. o.

15 I.m. 50-51. o.

ponton Sartre valóban olyan támadási felületet talált Husserlen, amit adekvátnak tartok: ez pedig az önreflexióba mint apodiktikus érvényű ismeretforrásba vetett feltétlen bizalom. Az önreflexió mozgásterre bizonyosan korlátozottabb, mint Husserl gondolta, az általa szolgáltatott, a szubjektivitás természetére vonatkozó apriori ismeretek köre pedig nagyon is szűk.<sup>16</sup>

Élettörténetem során számos meglepetés kiderülhet énemről. Olyan cselekvések indulhatnak ki az énből, és olyan állapotok alanyként mutatkozhat meg, hogy az teljesen hihetetlennek tűnhet fel előttem. Sartre példái: „*Én* meg tudtam ezt csinálni!”, „*Én* képes vagyok utálni az apámat!”<sup>17</sup> Az egonak, mint magasan strukturált és differenciált entitásnak a képzete nagyon közel áll Scheler személy–fogalmához; Sartre ténylegesen onnan is merít. Csak míg Schelernél a személy abszolút, addig Sartre-nál az ego tárgyi-relatív adottság. Énem kiszolgáltatott a Másik számára, a Másik ítélkezhet rólam. Ahogy a Másik énjét gesztusaiból, mozdulataiból, habitusaiból ismerem meg, ugyanezekből ismer meg a Másik is engem. Minden ügyetlenségemben, szótévesztésemben, figyelmetlenségemben énem valamely titkos vonását nyilvánítom meg a Másik számára. Elszólásaim elárulnak engem.

Ennek az elemzésnek az alapvető problémája a passzivitás genezisében van. Sartre szerint a transzcendentális tudat az abszolútum, amely nem más, mint tiszta spontaneitás.<sup>18</sup> Ugyanakkor arról is beszél, hogy a tudat véges, és önmagát határolja (oly módon azonban, hogy határai, akár a horizontnak, nem látszódnak).<sup>19</sup> Hogyan képes azonban arra, hogy önmagát határolja, milyen módon lehet saját végességének eredete? Dermot Moran is ebben látja a tanulmány leggyöngébb pontját.<sup>20</sup> Pedig Sartre beszél a tudattal kapcsolatban passzivitásról.

Amit ebben az írásban a vágyról, a mágikusról és a pszichoanalízisről elmond, már későbbi fenomenológiai kutatásainak eredményeit és eszmefuttatásait előlegezik, ugyanakkor a passzivitás problémája mentén bomlanak ki. Amikor arról beszél, hogy a tiszta tudatban nincsen én, csak egy esemény vagy egy cselekvés tudata, ami valahogy a világból jön és a világba tart, akkor szinte szépirodalmi igényű leírásokban vetíti előre

16 I.m. 31–32. o. „Tehát több mint bizonyos, hogy a *Gondolkozom* Énje nem tárgya sem egy apodiktikus, sem egy adekvát evidenciának. Apodiktikus nem lehet, hiszen, ha azt mondom, *Én*, sokkal többet állítok, mint amennyit tudok. Adekvát sem lehet, mert az *Én* valami átlátszatlan valóságnak mutatja magát, melynek tartalma kifejtésre szorul”.

17 I.m. 56. o.

18 I.m. 69. o.

19 I.m. 20. o.: „A tudatot (akárcsak Spinoza szubsztanciáját) csak önmaga határolhatja”.

20 Dermot Moran: I.m. 378. o.: „Sartre rámutat arra, hogy Husserl, a belső időtudatról szóló elemzéseiben, elismeri a jelen és a múlt tudatát összekapcsoló szintézis szükségességét, felhívja a figyelmet azonban arra is, hogy ez lehetséges az éennek, mint szintetikus erőnek a bevezetése nélkül is. Ebben az értelemben ragaszkodik Sartre ahhoz, hogy a tudat önmagát korlátozza. Ez azonban nem kielégítő. Feltételezzük, hogy a tudat egy olyan, tisztán negatív erő, mely az önmagában–valóhoz kapcsolódik. Hogyan lehet képes birtokolni a tudat egy ilyen önkorlátozó erőt? Sartre képtelen választ adni erre a kérdésre”.

azt az állapotot, amelyben Antoine Roquentin fog feloldódni és nyomtalanul eltűnni magányos sétái során.

Ebben a reflexió előtti állapotban csak a másik segítségre-szorulása, csak a sietség tudata van jelen; az, hogy „Péter *«segítve–kell–legyen»*”,<sup>21</sup> vagy „a villamos *«elérve–kell–legyen»*”. Ahhoz azonban, (és erről Sartre nem vet számot), hogy a segítségre-szorulás és a sietség, illetve a késésben-lét tudata egyáltalán előálljon, szükség van egy nagyon összetett intencionális altalajra: a felszín alatt meghúzódó emlékezetre, mely lehetővé teszi, hogy felismerjem és értelmezem a szituációkat. Egyedül ezáltal válik lehetségessé az, hogy átadjam magamat ezeknek az eseményeknek és cselekvéseknek, és maradéktalanul beléjük olvadjak. A reflexió előtti tudat a világ bővületében él; a tárgyakkal való foglalatalkodás, ismerőseinkkel való fecsegés megbabonáz bennünket. A világ elvárásol minket. A világnak ezzel a varázshatalmával szemben a tudat eredendően passzív.

A *mágikus* mozzanata Sartre későbbi munkássága során is meghatározó szerepet játszik majd. A mágikus kifejezése kettős értelmet hord: jelenti egyfelől az alapvetően különböző kategóriába tartozó létezők közötti közvetlen oksági (vagy, ezzel összefüggésben, emocionális síkon az ál–okszági) viszonyt,<sup>22</sup> másfelől azt a kábult tudatállapotot, amikor engedjük, hogy spontaneitásunkat a mágikus módon előálló világ vezesse: a megbabonázottságot. A mágikus tudat felforgatja a valóságos világ viszonyait: az ön-magában–való saját, a racionális tudat számára feltáruló oksági rendjének helyébe a szimbólum és az analógia módján létező törvények lépnek.

Noha az érzelmek, a tanulmány példáiban a vágy és a gyűlölet, *Az ego transzcendenciájában* is a tudatot elvárásoló erőkként jelennek meg, még nem kapnak olyan negatív interpretációt, mint amelyet az *Egy emóció–elmélet vázlatában* fognak kapni az emocionális viselkedési módok. Később ezek a viselkedési típusok egy implicit leértékelést szenvednek el, amennyiben Sartre – a racionális-akarati viselkedéssel szembeállítva – az irracionális–emocionális viselkedést okságilag nem-hatékony magatartásként értelmezi. Ez a felfogás 1939-től kezdve végig uralni fogja érzélem-felfogását.

A vágy ekkor még tiszta és áttetsző, úgyszólván szűzies. A reflexió rontja meg. „A reflexió *«megmérgezi»* a vágyat” – írja a szerző.<sup>23</sup> Azáltal, hogy beleviszi az ént, egoistává teszi a vágy tudatát. „Többé már nem Péter vonz, hanem az én könyörületes tudatom, amely számomra úgy jelenik meg, mint ami *«megörökítve–kell–legyen»*”;<sup>24</sup> noha ter-

21 Sartre: I.m. 38. o., 35-38. o.

22 I.m. 46. o.: „Szívesen elfogadjuk, hogy a gyűlölet viszonya egy partikuláris ellenszenv-*Erlebnis*hez nem logikus. Bizonyára mágikus kapcsolatról van szó”. Ld. uo. Sylvie le Bon kommentárját: „Sartre itt jegyzi meg elsőként a mágikus folyamatok megjelenését a tudatban. Később tanulmányozza majd (1939-ben) azt a kivételes mágikus magatartást, ami az emóció, egy tudat nem-reflektált szökése egy olyan világ elől, amely erőszakosan hatalmába keríti, és amelyet meg akar semmisíteni”.

23 I.m. 38. o.

24 Uo.

mészteresen nem altruista reflektálatlan tudat is létezik. Ugyanilyen módon fogja megmérgezni a vágyat *A lét és a semmi*ben a kéjhajhász reflexiója, aki eltárgyasítja a maga számára vágyát.<sup>25</sup> De ekkor még a gyűlölet és a vágyakozás, mint viselkedési formák nem homályosítják el a tudatot, hanem annak természetes állapotait alkotják.

Hozzá kell ehhez tenni, hogy amikor ebben az írásában Sartre gyűlöletről és vágyról beszél, akkor érzelmileg áthatott tudatállapotról és az ezzel összekapcsolódó cselekvésekről egyszerre van nála szó. A későbbiekben elválnak egymástól az érzelem, mint specifikus viselkedési mód, mint emocionális magatartás (ez lesz majd az emóció–elmélet tulajdonképpeni témája), és a létet feltáró és megnyilvánító hangoltság, amilyen például az undor, az unalom, a szorongás és a vágy. Ezekben a hangulatokban a lét alaptermészete az, ami megmutatkozik: az abszurditás és az esetlegesség; a *vágy* az önmagáért–valót hiánylényként, semmisként és létében a Másikra–utaltként, másikért–valóként nyilvánítja meg. A vágy felmutatja a távolságot, mely engem önmagamtól, az önmagában–valótól és a Másiktól elválaszt. Az emocionális magatartás viszont elhomályosítja a tudatot, amennyiben a világ reális összefüggéseit képzetes kapcsolatokkal helyettesíti.

A „tudattalan” pszichoanalitikus koncepciójának kritikája már itt is előkerül, hasonló megfontolásokból, mint az egonak a tudatból való kilakoltatása. A tudattalan átlátszatlanságot visz a tudatba. Ezt a koncepciót az emóció–elmélet is élesen bíráltni fogja, mondván, hogy a pszichoanalitikus felfogás eldologiasítja a tudatot. Már *Az ego transzcendenciájában* megjelenik annak a fogalomnak a csírája, melyből *A lét és a semmi* a pszichoanalitikus elmélet alternatíváját szeretné kibontani, az egzisztenciális pszichoanalízist. Ez a fogalom a *rosszhiszeműség*.

A rosszhiszeműséget, mely *A lét és a semmi* egyik legfontosabb fogalma, Sartre itt még nem nevezi nevén. Lehetősége abból adódik, hogy az ego képes elrejtteni a tudat elől saját spontaneitását.<sup>26</sup> A pszichoanalitikus praxisból idézett példákban Sartre azt szeretné bizonyítani, hogy nincs semmiféle tudattalan, csak az alany szeretné megtagadni saját eredeti döntéseit. „A tudat megretten spontaneitásától, mert azt a szabadságon *túlinak* gondolja”.<sup>27</sup> A szabadság itt speciálisan az etikai szférájára vonatkoztatott cselekvés.<sup>28</sup> *A lét és a semmi*ben szabadság és spontaneitás fogalmai összeshövődnek, de ebben a kapcsolatban a szabadság lesz az alapvetőbb. Az önmagáért–való léte minden reflexió és fogalmi megragadás előtt egy „nyers”, egy „vad” szabadság.<sup>29</sup>

25 Sartre: *A lét és a semmi*. 459. o. „Csak egy romlott ember jeleníti meg magának saját vágyát, csak ő kezeli tárgyként, gerjeszti fel, csillapítja le, különíti el a kielégüléstől stb.”

26 Sartre: *Az ego transzcendenciája*, 73. o. Ld. továbbá Sylvie le Bon lábjegyzetét ugyanott: „Ebből adódik a rosszhiszemű magatartásmódok ontológiai lehetősége”.

27 L.m. 72. o.

28 Sylvie le Bon 73-as és 74-es lábjegyzete ugyanott.

29 Sylvie le Bon: Uo. 73-as lábjegyzet: „*A lét és a semmi*ben a szabadság és spontaneitás összefonódtak. A szabadság a teljes tudattal azonos kiterjedésűvé lett. Természetesen a szabadság etikai fogalom is – sőt az etika alapfogalma – amennyiben aktusom a szabadság kifejeződése. De a szabad aktus egy nyersebb

Fentebb, Beauvoir-t idézve arról írtam, hogy Sartre a fenomenológia által próbálta meghaladni idealizmus és realizmus hamisnak tartott ellentétét. A tanulmány végén Sartre azonban azt mondja, hogy „már évek óta nem érezhettünk a filozófiában ennyire realista áramlatot”.<sup>30</sup> De ez egyfelől a „szélsőbaloldali teoretikusoknak” szól, akik idealizmussal vádolták meg a fenomenológiát, másfelől arra vonatkozik, hogy a fenomenológia az, ami képes felmutatni a valóban létező dolgokat: ezek pedig a hétköznapi tapasztalat adottságai.

A fenomenológia Sartre-nál is tapasztalat-ontológia. Dermot Moran összefoglalóan a következőképpen értékeli az ebben a korai esszében kirajzolódó fenomenológiát: „Ebben a szövegben Sartre Husserl ego–fogalmának, mint <szubjektum–pólusnak> jó kritikáját adja, és helyesen vet számot a tudatos tapasztalat lényegi passzivitásáról, éppúgy, ahogy a konstitúció természetéről is. De világosan látja azt is, hogy Husserl egy új ontológiát hirdetett meg – a dolgok ontológiáját, és a velük korreláló tudatok ontológiáját.”<sup>31</sup>

Korábban már több alkalommal megneveztem ennek az írásnak az egyik meghatározó vezérmotívumát: a transzparencia utáni vágyat. Ennek jegyében tisztítja meg a tudatot a transzcendentális egótól, mint ami „elnehezíti” és „átlátszatlanná teszi” az előbbit,<sup>32</sup> és ezért veti el már ekkor a tudattalan koncepcióját. A másik alapvető motívum a társadalmi érdeklődés. Sartre tagadja, hogy a tudat–tárgy korrelációból kiinduló tapasztalat–ontológia idealista módon kivonná a tapasztaló alanyt a világ politikai és társadalmi történéseiből. Éppen ellenkezőleg: az a tudat, hogy a világra hatást kifejtő és azt megváltoztató spontaneitás vagyok, nem pedig passzív entitás, alapozhatja meg teoretikusan adekvát módon az ilyen megváltoztatások kivitelezésére irányuló törekvéseket. „Nem szükségesetiek több ahhoz, hogy filozófiailag megalapozzunk egy merőben pozitív erkölcsöt és politikát.”<sup>33</sup>

### Képek, érzések

Útban az első nagy szintézis, *A lét és a semmi* felé, Sartre módszeresen körbejárta a fenomenológia nagy problémáit, amilyenek a kép-tudat és az emóció-tudat. Noha ezek az elemzésesei egy nagyon száraz, helyenként szinte analitikus nyelven íródnak, melyet csupán néha törnek meg az egyes konkrét példa-szituációk csaknem lírai jellegű leírásai,

---

szabadságon alapszik, amely nem más, mint a tudat struktúrája a maga tiszta áttetszőségében. A szabadság több mint fogalom: <a létem szöve>, amely teljes egészében behálóz engem”.

30 Sartre: I.m. 77. o.

31 Dermot Moran: I.m. 378-379. o.

32 Sartre: I.m. 22-23. o.

33 I.m. 78. o.

mégis ezek az analízisek húzódnak meg szépirodalmi alkotásainak mélyén, a drámai és prózai művek elbeszélései képezte hús alatt csontvázként elrejtőzve.

Az 1936-ban íródott, *A képzeletről* című tanulmányban Sartre részben a képzeletről szóló filozófiai munkákat elemzi, Berkeley-t, Hume-ot, és Bergsont, részben pedig olyan szakpszichológiai kutatások eredményeinek filozófiai konzekvenciáit vizsgálja, mint Bühler, Titchener, Köhler, Wertheimer és Koffka munkái.<sup>34</sup> Az 1940-es, *A képzeletbeli* címet viselő hosszabb könyv két részre oszlik.<sup>35</sup> Az első része *A bizonyosról* címet viseli, a második pedig *A valósínűről*. Az egyes részek címadásának kartéziánus ihletettségét Dermot Moran külön kiemeli.<sup>36</sup> Sartre, a kép-tudatot feltérképező munkáinak alapkoncepciójában, Husserl és Eugen Fink kép-értelmezését követi: a kép a tudat aktusa; egy mód, ahogyan a tárgyhoz viszonyul; méghozzá olyan módon, hogy tudatában van a tárgy nem-valóságos, vagy távollevő voltának; tehát alaptermészete szerint *fikatív*.<sup>37</sup> A képre, mint fizikai és mentális reprezentációra vonatkozó fejtegetéseiben, Sartre továbbhalad saját fenomenológiai filozófiája fogalmi keretének kimunkálásában. A képet úgy ragadja meg, mint ami *semmisként* állítja magát a tudat elé.<sup>38</sup>

Mindkét írásában Sartre elsőszámú célpontja a tradicionális empirizmus kép-fogalma. A klasszikus brit empirizmusban a képet rendre „elhalványult benyomásként”, „gyöngé képzetként” fogták fel. A tárgy a kép-„ben” van jelen; „erőtlenebb” módon, mint ahogyan az érzet-„ben” megjelenik. Ebben a felfogásban a kép a tudat-„ban” van „benne”, a tárgy pedig a kép-„ben”. A szerző az „immanencia illúziójának” nevezi azt, amikor a pszichikai viszonyok jellemzésekor térbeli viszonyokra utaló fogalmakkal operálunk.<sup>39</sup> A tudat-kép, kép-tárgy viszonyt térbeli analógiákkal való modellezése Locke idea-elméletében, a „tabula rasa” hasonlatban különösen érzékletesen megjelenik. Ezt a típusú modellt akarja lerombolni Sartre, amikor a képet egyfelől aktusként határozza meg, másfelől fundamentális, az érzékelésre visszavezethetetlen aktusként.

A kép tehát eredendően kép-aktusként vagy képalkotó-aktusként adott. Ez az aktus kvázi-megfigyelésszerű; az észleléssel rokon, amennyiben vizuális természetű, és egy tárgyra irányul. Az észleléssel szemben azonban a képi aktust lényegi szegénység jellemzi: nem bővíti ismereteinket. A képből semmi olyat nem tudunk meg, amit előzetesen ne tudtunk volna. Ez csak első hallásra tűnhet meglepőnek (ha arra gondolunk, hogy emlékképeinkből igenis megtudhatunk olyan plusz információt, amit eddig nem tudtunk, és visszaemlékezés felülírhat visszaemlékezést, amikor rájövünk, hogy vala-

34 Sartre: *L'Imagination*.

35 Sartre: *L'Imaginaire*. Magyarul: *A kép intencionális szerkezete*. (Részlet). In.: *Kép – fenomen – valóság*. 97-141. o.

36 Dermot Moran: I.m. 379. o.

37 *Kép – fenomen – valóság*, Edmund Husserl: *Fantázia, képtudat, emlékezet*, Eugen Fink: *Megjelenítés és kép*.

38 Vö. Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. 104-106. o.

39 Sartre: I.m. 98. o.

mire „rosszul emlékeztünk”). Sartre azonban a képpel elsősorban mint konstrukcióval, és nem mint rekonstrukcióval foglalkozik; az emlékkép problémája kívül esik *A képzeletbeli* érdeklődésének homlokterén.

A tárgyat nem-megismerésszerűen, de kvázi-megfigyelő módon megcélzó, képalkotó-aktus ezt a tárgyat semmisként állítja elő; a képi tudat, mint olyan, mindig fiktív. Minden intencionális aktus egy sajátosan rá jellemző módon tételezi tárgyát. Az észlelés a tárgyat létezőként tételezi. A képet előállító tudat is tartalmaz egy pozicionális vagy hit-aktust, mely a kép-tudatban négyféle módon lehet jelen: a tárgyat nem-létezőként, vagy távollevőként, vagy máshol-létezőként teszi adottá, végül pedig semlegesítheti az eredetileg létezőként megjelenő tárgyat, oly módon, hogy nem mint létezőt tételezi azt (a negyedike például az, amikor egy panoptikumban az elsőre tévesen élőnek vélt alakról felismerjük, hogy viaszbábú). A kép-tudat önmagának nem-tétikus tudata. A perceptív tudat, az észlelés, természetéből fakadóan *passzív*. Konstruktív, tárgyát semmis-fiktívnek tételező tudat lévén a képalkotó-aktus lényegileg *spontán*. A kép-aktus tiszta, szabadon áramló spontaneitás.

A tapasztalat értelem-betöltő aktusok alkotta szövedék. A hületikus adatokban, a nyers érzetanyagban reflektálatlanul is keressük az értelmet; úgy töltjük fel világunkat értelemmel, hogy eredendő értelem-adó spontaneitásunknak nem is vagyunk tudatában. Egyszerűen ha valami nem mint valami jelenik meg, akkor önkéntelenül is megpróbáljuk tárgyasítani: a zörejekre odafigyelünk, hogy valamire-utaló hangokká tegyük őket; a távolban látott foltokat megpróbáljuk beazonosítani: hunyorgunk, hogy a folt meghatározott alakká váljék. A mindennapi élet képalkotó aktusai is az értelem-keresésnek és értelem-betöltésnek ezzel a reflektálatlan (vagy kevésbé reflektált) természetességével mennek végbe.

A kép családfáját Sartre a fogalmi elvontságtól a tiszta vizualitásig vezető út mentén rajzolja fel. A jelben nem látjuk a jelet, csak a jelentettet. A betűben betűt látunk és nem alakzatot, a szó feloldódik a jelentésében, a mondattá összeálló jelsorozat megszólal és beszélni kezd. A karikatúrában keressük az eredetit, hogy mosolyoghassunk vonásainak eltúlzásán, vagy azon a – valamilyen szempontból jellemző – szituáción, melybe a rajzoló belerajzolta a kifigurázottat. Az imitáció paródiába hajlik. Az imitáló felveszi az imitált gesztusait, esetleg az imitáltra jellemző használati tárgyakat (szemüveg) vagy ruhadarabot (szalmakalap) igénybe vesz, hogy megkönnyítse az imitált felismerését. Ha nem nevezik meg az imitáltat, akkor a néző tekintete jelentést keres a mozdulatokban és az imitáló játékában előkerülő tárgyakban: az imitáció célpontját keresi. Ha rátalálunk az imitáltra, akkor az imitált úgyszólván rátelepszik a játékban őt megcélzó mozdulatokra és tárgyakra. Mégis feszültség jön létre az imitáló és az imitált között: a mozdulatokon és tárgyakon átszűrődő jelenlét csak kiemeli a testi távollétet; ami egyfajta megszállás-jelleget kölcsönöz az imitáció aktusának: az imitált személye, ha



az imitáció sikeres, egy bizonyos értelemben megszállja az imitálót. A paródia játéka jelenlétnek és távollétnek ugyanezt a dialektikáját valósítja meg. A paródia azonban nem egyszerűen neveltségessé tesz, hanem, a karikatúrához hasonlóan, a már eredetileg is neveltségessé vonásokat hangsúlyozza ki, melyek neveltségessége azonban elrejtőzik a hétköznapi egymással-lét semlegességében. A paródia, azáltal, hogy az előtérbe tolja a létezés neveltségességeit, egy nagyon is ősi rituálénak a továbbélése: szatírájáték.

Jelenlétnek és távollétnek az imitációban és a paródiában megvalósuló dialektikája összefonódik közvetítés és közvetettség dialektikájával, mely ugyanilyen lényegi módon jellemzi a kép–tudatot, mint olyat. A kép–aktus tárgyát közvetlenül látjuk, ugyanakkor ebbe a közvetlenségbe, a tárgy máshol–létének tudatán keresztül, beleszövődik a tárgynak a kép által történő közvetítődésének az implicit tudata is. A VIII. Károlyt ábrázoló portré magát az ábrázoltat teszi jelenvalóvá, azonban csak mint ábrázoltat, és nem mint testileg is jelenlét. <sup>40</sup> Jelenlét és távollét, közvetlenség és közvetettség játéka mágikus színezetet ölt. A mitikus tudat közvetlen megfelelést létesít kép és leképezett között. A kettő közötti analógia alkotja számos mágikus rituálé eszmei alapját. Minél tökéletesebb kép és leképezett hasonlósága, annál kínálkozóbb a kettő mágikus összekapcsolása. A modern okkultizmus számos praktikához fényképet használ. A mitikus tudat ebben a jellegzetességében is szívósan továbbél a modern gondolkodásban. <sup>41</sup> Gondoljunk csak arra, hogy még a modern társadalom csoport–konfliktusaiban is gyakori, hogy az egyik csoport elégeti vagy valamilyen formában megsemmisíti a szembenálló csoport valamely szimbólumát, illetve valamely vezetőjének bábuját vagy fotóját!

Ahol a képzelőerő készen kapja anyagát, ott nincs is akkora mozgásteret, mint amikor saját magából kellene megszülnie az anyagot és a formát is. A kristálygömbben kavargó füstből, a kávézacban összeálló formákból kiolvasott alakok még a játékos értelem–betöltés, értelem–teremtés szintjén mozognak – mint amikor a felhőkbe vagy a lángokba próbálunk alakokat belelátni. Az álom és az ébrenlét között lebegő állapot, elmosódott hipnagogikus vízióinak képeit a képzelőerő már saját magából, saját természete szerint szüli. A mentális képek létrehozása azonban már tiszta spontaneitás és kreativitás.

Az *Egy emóció–elmélet vázlatában* Sartre az érzelem következetes fenomenológiai interpretációjára tesz kísérletet. Értelmezését az érzelem pozitivisták szemléletű magyarázatainak bírálatával készíti elő. Az érzelmre vonatkozó pozitivisták beállítottóságú kutatások elszigetelt tények sokaságának összegyűjtésén keresztül próbálnak meg eljutni

40 Sartre: I.m. 114. o.: „Őt látjuk, nem a képet, ugyanakkor úgy feltételezzük, mint nem ott levőt: csupán képen kapjuk, a festmény közvetítésével. Látható, hogy valósággal mágikus kapcsolatot hoz létre a tudat a kép és ábrázolta között”. „Az eredeti modellnek ontológiai elsőbbsége van. Azonban megtestesülve leszáll a képbe”

41 Uo.: „Ez a fajta gondolkodásmód a mai napig sem tűnt el. A kép szerkezete megmaradt irracionálisnak; s e téren is, csakúgy, mint majdnem mindenütt, beértük azzal, hogy prelogikus alapokra racionális konstrukciókat emeljük”

az érzelem lényegéhez. A tény azonban maga az eseti, az esetleges. Tények összegén keresztül nem állhat össze semmi lényegi. Éppen a lényeginek kellene megalapoznia a tények összefüggését. Pozitívista természettudósunk bármily sok tényt gyűjtsön is egybe, ha nem előfeltételezi a lényegit soha nem is juthat el hozzá.<sup>42</sup>

A fenomenológia a tény és a lényeg összemérhetetlenségéből indul ki. Az egyes tények megértését mindig valamiféle lényeg előzetes feltételezése vezérli. Az emóció jelenségeinek vizsgálatához nem tudnánk hozzáfogni, ha nem rendelkezünk már eleve valamilyen elképzeléssel az emóció lényegére vonatkozóan. A pszichológia által kutatott jelenségek az embernek a világra adott reakciói. Ilyen formában tehát nem lehetnek elsődlegesek: előfeltételezik ugyanis az ember és a világ eszméjét. Ezeknek az eszméknek a pontos megértéséhez a világ, az ember és a pszichikai forrásához kell visszatérnünk: a tiszta tudathoz, melyből a tapasztalat egésze úgyszólván kiárad. A tiszta tudat struktúrái szervezik egységes egészebe a tapasztalat szövedékét. A tapasztalat egységeinek a tiszta tudat struktúrái felől történő megértésének az ad apodiktikus evidenciát, hogy ez a tudat mindenkor az *enyém*; vagyis a tudat ön-vonatkozása.<sup>43</sup> Ennek a tudatnak az alanya az emberi valóság, a maga mindenkori konkrét voltában. Az emóciót tehát nem egyes, elszigetelt emóció-élményekből, hanem a tapasztalat egésze felől, mint szervezett tudattípust tudjuk megérteni.<sup>44</sup>

Az érzelem jelentéssel bír. Jelentéses-voltában az emberi valóság egésze az, amire utal. A természettudományos-pszichológiai megközelítések azáltal, hogy az emóciót fiziológiai folyamatokra igyekeznek redukálni, a pszichikai kiiktatásával nem is adnak arra lehetőséget, hogy az emóció specifikus értelme szóhoz jusson. A fizikaira való pozitívista redukció sartré-i bírálata Fehér M. István ennek az emóció-elméletnek a kardinális pontjaként emeli ki.<sup>45</sup> Ez a redukció ugyanis a tudat eldologiasítását hajtja végre.

42 Ld. Sartre: *Egy emóció-elmélet vázlatja*. In.: *Módszer, egyén, történelem*. 30. o.: „A tényre várni per definitionem annyit jelent, mint az elszigeteltre várni, vagyis azt jelenti, hogy pozitívista megfontolásból elébe helyezük az esetlegest a lényeginek, a véletlenszerűt a szükségszerűnek, a zűrűt a rendnek; azaz a lényegit elvileg a jövőre halasztjuk: «későbbre, amikor már elegendő tény gyűjtöttünk össze»”.

43 I.m. 34. o.: „Ha valamely pszichológiát akarunk megalapozni, túl kell nyúlunk a pszichikain, túl az embernek a világbeli szituációján, egészen az ember, a világ és a pszichikai forrásáig: addig a transcendentális és konstituáló tudatig, amelyhez a «fenomenológiai redukció» vagy a «világ zárójelbe tétele» révén juthatunk el. Ezt a tudatot kell vallatónak fogni, és válaszainak az ad értéket, hogy ez a tudat éppenséggel az *enyém*.”

44 I.m. 35. o.

45 Fehér M. István: I.m. 26. o.: „A Wundtra visszanyúló empirikus pszichológia alapvető fogyatéksége az, állapítja meg Sartre az 1939-ben megjelent *Egy emóció-elmélet vázlatában*, hogy a pozitívista tudományosság szellemében, alapvetően természettudományos módszereket alkalmazva, a pszichikai jelenségeket fizikai tényekre redukálja, s ezáltal a felismerhetetlenségig eltorzítja őket. Megfigyelni a fizikai természetben lejátszódó folyamatokat és megfigyelni a pszichikai jelenségeket – ez alapvetően két különböző dolog”

William James koncepciója jellegzetes példája az ilyen típusú redukcionizmusnak. Nála az emóció pusztán egy fiziológiai folyamat passzív tudata, egy epifenomén. Nem azért szövik fel bennünk az adrenalin, mert haragszunk, hanem egy ellenszenves alak láttán megemelkedik az adrenalin-szintünk, *tehát* haragszunk. Ennek az elméletnek azonban két buktatója is van: egyfelől ugyanahhoz a fiziológiai állapothoz több eltérő tudatállapotot és viselkedési reakciót is hozzárendelhetünk, másfelől (az előbbivel szoros összefüggésben) ez az interpretáció kiiktatja az emóció *inherens finalitását*, azt, hogy az emóció nem pusztán egy külsődleges tudat, hanem tudatként valamifajta belső célszerűséggel is rendelkezik.

Janet úgy gondolta, hogy visszahelyezi jogaiba a pszichikait, ha az emóciót nem pusztán egy fiziológiai folyamat, hanem egy kudarcviselkedés aktív tudatává teszi. Ha egy feladat megoldhatatlannak bizonyul számunkra, akkor előnt minket az indulat: sírni kezdünk vagy tombolunk. Janet az emóciót elégtelen alkalmazkodásként fogja fel. Az érzelemnek is egy specifikus alesete az, amivel foglalkozik: az érzelmi sokk jelensége. Az érzelmi sokként felfogott emócióból szintén hiányzik a rá jellemző célszerűség; elégtelen alkalmazkodásként való értelmezése pedig még biologizálja is az emóciót.

Ezekkel az elméletekkel szemben a pszichoanalízisnek az a hatalmas előnye van, hogy az érzelem jelentésségét a középpontba állítja: a pszichoanalízis abból indul ki, hogy az érzelem mindig jelent valamit. Ennek a jelentésnek a jelentettje azonban a freudi elméletben a tudatalatti; valami *per definitionem* nem-tudatos. Ebben az elméletben az emóció–tudat a tudattalan külsődleges megnyilvánulása volna. A jelentő, a tudat, teljesen elszakad a jelentettől, a tudattalantól. Ebben az elszakadásban a tudat dologiként konstituálódik a tudattalanhoz képest. Ha nem akarjuk a tudatot olyan típusú létezőnek tekinteni, „mint egy követ vagy egy ponyvát”,<sup>46</sup> akkor a tudatnak ez a fajta eldologiasítása elfogadhatatlan.

Mit jelent ezzel szemben az emóció Sartre-nál? Magának, az emberi valóságnak a világban–való létét. Az emóció annak egy lehetséges módja, ahogyan az ember világához viszonyul. Az ember mindenekelőtt cselekvő lényként viszonyul világához. Az emóció is egy cselekvő (gondoskodó) világban–való létnek a tudata. A világ az emberi valóság számára eszközök szervezett együtteseként, mint egy utalás–rendszer áll elő. A világhoz való akarati–racionális viszonyulás a világot eszközök átlátható rendszereként szervezi meg. Amikor az eszközök felmondják a szolgálatot, amikor a mindennapi tevés–tevés fogaskerekei megakadnak, akkor lép elő az emóció jelensége, mint ezt a szervezett eszköz–együttest és utalás–rendszert felforgató *mágikus* tudat.

Az érzelem logikája különbözik az akarati–racionális világban–való lét logikájától. Mágikus tudat lévén szimbolikus és analogikus módon alakítja át a világot és a cselekvést.

46 Sartre: I.m. 58. o.

Amikor elájulok a félelemtől, akkor jelképesen megsemmisítem rettegésem tárgyát. A hipnagogikus vízió által megbűvölt tudatot *fogoly tudatnak* fogja nevezni *A képzeletbeli*.<sup>47</sup> Az emóció ugyanígy elbűvöli és foglyul ejti a tudatot és a cselekvést. Az eszköz–egész valóságos logikájától elforduló emotív viselkedés azonban nem–hatékony.<sup>48</sup> Ezáltal viszont Sartre gyakorlatilag az érzelemnek kudarcviselkedésként való értelmezését hozza vissza. Abban, hogy az emóciót „degradált tudatnak” is nevezi, ez az implicit leértékelés még hangsúlyosabban kifejezésre jut.<sup>49</sup>

Sartre ekkor (és ez lesz később *A lét és a semmi* álláspontja is) hitt benne, hogy az ember megválaszthatja, hogy érzelmi vagy akaratlagos módon viszonyul a világhoz. Az emocionális tudat burkolt leértékelésének hátterében jelen van negatív természetképe is. Az érzelmek az emberi valóság természeti oldalához tartoznak. Meggyőződésem szerint Sartre figyelmen kívül hagyta, hogy nem rendelkezhetünk korlátlan ellenőrzéssel a bennünk rejlő természeti felett. Szabadságunk csak ezzel az oldallal való összjátékban bontakozhat ki. Ebben a tekintetben Schelling Istenére hasonlítunk, Aki önmagát egy Tőle magától különböző, és Benne mégis lényegileg immanens természeti alapon bontakoztatja ki.<sup>50</sup> Szépirodalmi műveinek egyik különleges érdekessége az, hogy bennük az érzelemre és a természetre vonatkozó filozófiai felfogása is tovább árnyalódik.

### A meztelen létezés kalandjai

Sartre irodalmi műveinek egymásutánjában nyomon követhető filozófiai érdeklődésének alakulása is. A fenomenológiai attitűd jól kitapinthatóan van jelen a novellák és regények sajátosan lírai hangulatú leírásaiban. Ezekben az elbeszélésekben megjelennek a szerző filozófiájának olyan jellegzetes témái, mint a választás jelentősége, a létezés abszurditása, a szorongás, a rosszhiszeműség, a szexus, a kaland, a mágikus és az örület. Absztrakt metafizikai fejtegetéseit ezek a történetek töltik meg valódi élettel.

Sartre nem egyszerűen irodalmi alkalmazását adja filozófiai elképzeléseinek: ugyanazokat a gondolatokat fejt ki egyszer a filozófiai érvelés módján, másszor pedig konkrét narratívákba ágyazva. Ahogy Mészáros István is kiemeli: a bizonyítás másféle megvalósításáról van itt szó. „Sartre munkásságát a kezdetektől fogva filozó-

47 Ld. Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. 133. o.

48 Sartre: *Egy emóció–elmélet vázlata*. 68. o.

49 Vö. Sartre: I.m. 79. o.

50 Vö. Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. 56–58. o. Ld. továbbá. Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. 233. o.

fia és irodalom kombinálására irányuló tudatos törekvés jellemzi, annak érdekében, hogy elmélyítse a meggyőzés és a bizonyítás erőit”.<sup>51</sup>

Antoine Roquentin az életéből hiányzó kalandot másvalaki életéből szeretné pótolni *Az undorban*. Könyvet ír a tizennyolcadik századi kalandorról, Rollebon márkiról, hogy általa élje át a kalandot. Könyvének megírásához Párizsból egy kisvárosba, Bouville-ba költözik; remélve, hogy a hely viszonylagos ismeretlensége elősegíti a hétköznapi rutinjának megtörését, a kaland, a csoda megszületését.

A vidék varázsa persze hamar eltűnik; kialakul az önként vállalt munka, a kisvárosi életmód rutinja. Roquentin ugyanúgy dolgozik és szórakozik, eszik és iszik, ürit és alszik, társalog és szeretkezik, mint a többi ember. Testi életének naturalisztikus leírásai kiemelt szerephez jutnak a regény szempontjából: a létezés testi aspektusának problematikája jut szóhoz ezekben a leírásokban. Az emberi valóság, mint egzisztencia, alapvetően testi, így a létezésnek a testi élettel összefüggő elemei ugyanolyan jelentőséggel bírnak, mint a választáshoz és a lét esetlegességéhez kapcsolódó mozzanatok.

Roquentin unja magát. A kaland utáni kétségbeesett hajsza ezt a mindig jelenlévő, makacs unalmat akarja elűzni. Az unalmat alkalmasint megszakító felszínes újdonságok azonban csak háttérbe tudják szorítani azt, felszámolni soha. Az unalom ott lapul a kalandok felszíne alatt, és lassú, türelmes munkájával mindig beszűríti a létezést. A kalandok soha nem igazán mélyek ahhoz, hogy ezt az eredendő unalmat megszüntessék. Az unalom nem engedi megenni magát.

Ebben a konok unalomban tör felszínre újból és újból a lét esetlegességének élménye. A lét, mint esetleges, nem tud bizonyosságot és biztonságot nyújtani az önmagáértvaló módján létezőnek. A világ fenyegetőként jelenik meg az emberi létezés tekintetében. A tárgyak világa éppúgy kiszámíthatatlan, mint a többieké világa. Ez a világ nem tud otthont és hajlékot nyújtani az önmagáértvalónak, radikális *idegenség*ként jelenik meg. *Idegen* vagyok a világomban, és a többi ember szemében. A radikális idegenségnek ez a világa viszolygtató. Ezt az idegenséget megnyilvánító unalom a viszolygásban undorba megy át.

Ezek a hangulatok egymásból folynak és egymásba folynak; Roquentin pedig nem más, mint ezeknek a hangulatoknak az áradó folyamának a felszínén magatehetetlenül lebegő hínár. Nem megteremti ezeket a hangulatokat: azok úgy törnek rá, mint éjjeli tolvaj, hogy foglyul ejtsék. *Elszenvedi* ezeket az élményeket.

Danto kiemeli, hogy esetlegességnek és abszurditásnak ezek a lírai leírásai már *A lét és a semminek* azt a tételét előlegezik, hogy a létezés megelőzi a lényegét, és esetleges hozzá képest. „Az én abszurditásom, hasonlóan a gesztenyefa, vagy egyáltalán bármi abszurditásához, közös feleslegességünkön alapul, azon a tényen nevezetesen, hogy

51 Istvan Meszaros: I.m. 12. o.

egyikőnk létezését sem teszi szükségsszerűvé a lényegünk (annál kevésbé, ha egyáltalán nem is volna lényegünk).<sup>52</sup>

A hétköznapi élet fecsegéseiben és csellengéseiben, hangulataiban és képeiben Antoine önmagát elveszejtve oldódik fel. Az emberi egzisztencia ön-referenciája teljesen megszűnik a mindennapi gondoskodás forgatagában. Az önmagáról mit sem tudó prereflexív *cogito* kalandjaiban a regény *Az ego transzcendenciájának* az üres tudatra vonatkozó felfogását ismétli. *Az undort* Fehér M. István kifejezetten az imént tárgyalt, korai írás fényében elemzi.<sup>53</sup>

„A tudat tisztán, mozdulatlanul, siváran áll a falak között; most örökkévalósítja magát. Immár senki sem lakik benne. Az imént még azt mondta valaki, hogy *én*, azt mondta, hogy *az én tudatom*. Ki volt az?”<sup>54</sup> Az önmagára reflektáló mindennapi tudat, Sartre elképzeléseinek megfelelően, tiszta áttetszőségben jelenik meg maga előtt. „A tudatnak is van tudata. A tudat átlát önmagán, látja magát békésen és üresen a falak között: megszabadult az embertől, aki lakott benne, és most iszonyatos – mert már senki.”<sup>55</sup> Az emberi egzisztencia diaszporikus természete tárul itt fel Antoine számára.

Antoine alapvetően gyöngye lény. Aki megválthatná a létezés unalmától és abszurditásától az egykori szerelme, Anny. Ő a regény másik hőse. Alakja összefonódik Antoine alakjával, akit végigkísér a történeten. Távollétének ugyanakkora jelentősége van a férfi életében, mint jelenlétének. Az elvált szerelmesek találkozása az elbeszélés egyik csúcspontja. Apró utalások készítik elő ezt a találkozást, melyben a lány mintegy epifániában jelenik meg a férfi számára. Az elbeszélés sejteni engedi: kettejük kapcsolata a férfi hibájából ért véget (még ha, esetleg, Anny is volt az, aki szakított); amiatt, hogy Roquentin képtelen volt az igazi elköteleződésre.

Az egész sartre-i életművet végigkísérő alapprobléma, hogy vajon lehetséges-e tulajdonképpen egymással-lét, már itt megjelenik. A kölcsönös elköteleződés ebben a műben csupán lehetőségként vetődik fel, amelyre Roquentin képtelennek bizonyul. A főhős saját gyöngeségének épp úgy a tudatában van, mint a többiek rosszhiszeműségének. A létezéshez való jogba vetett hit: ez a rosszhiszeműség egyik alapformája. A bouville-i Helytörténeti Múzeumba tett látogatása során Roquentin a kép intencionális szerkezetéről szóló leírásokat idéző módon merül alá a város híres embereit – politikusokat és gyártulajdonosokat – ábrázoló portrékban megalvadt történelmi világban.<sup>56</sup>

Rosszhiszemű a regény harmadik központi alakja, az Autodidakta is. A közerkölcs által megbélyegzett, bűnösnek nyilvánított hajlamait önmaga előtt is leplezni próbálja.

52 Arthur C. Danto: *Sartre*. 13. o.

53 Fehér M. István: I.m. 31-33. o.

54 Sartre: *Az undor*. In.: *Regények és elbeszélések*. 228. o.

55 I.m. 229. o.

56 I.m. 115. o. „Mindenhez joguk volt: az élethez, a munkához, a gazdagsághoz, a parancsoláshoz, a tisztelthez – legvégül pedig a halhatatlansághoz”.

Az autodidakta ugyanis homoszexuális és pederasztá. Antoine kezdetben viszolyog az Autodidakta hóbortjaitól, néha kissé esetlenül toladó viselkedésétől, naiv humanista rajongásától. Később megenyhül az irányában, és megkedveli ezt a szürke, szerény kis embert. A regény második (Anny és Antoine elválását követő) csúcspontját az a jelenet alkotja, amikor az Autodidakta pederasztá hajlamai lelepleződnek a nyilvános könyvtárban: a könyvtáros rajtakapja az Autodidaktát, amint egy kamasz fiút simogat félreérthetetlen színezetű mozdulatokkal. A könyvtáros erre majdnem összeveri a pederasztát; Antoine siet a segítségére. Az általánostól eltérő meghatározottságú egzisztencia másságát elfogadni képtelen, a társadalmi előítéletekben megnyugvást leő rosszhiszeműség gyűlöletes a számára.

### Flört az elköteleződéssel, flört az örülettel

Sartre-t az 1939-ben megjelent, *A fal* című novelláskötet tette széles körben ismert és elismert íróvá. (*Az undor* is kedvező fogadtatást kapott, de az igazi hírnevet ez a kötet hozta meg). A könyv négy novellát tartalmaz, és az *Egy vezér gyermekkkora* című kisregényt. Az elbeszélések egyfelől a rosszhiszeműséggel (*Egy vezér gyermekkkora*, *Hérosztratosz*, *Intimitás*), másfelől a létezés határszituációival<sup>57</sup> foglalkoznak (*A fal*, *A szoba*).

Az *Egy vezér gyermekkkora* nem egyszerűen egy fasisztát mutat be, hanem azt, hogyan válik valaki meggyőződéses fasisztává. A történet a gyermekkorból indul. A kisregény első felében Sartre körültekintően építi fel azt a filozófiai kérdést, hogy mit jelent gyermeknek lenni. A válasz egy szolipszista módon zárt, a szimbólum és az analógia törvényei szerint működő mágikus világ mentén körvonalazódik. A felnőttek ezen a világon kívül, a gyermektől végtelen távolságban élnek. Minden szavuk, gesztusuk és mozdulatuk kiszámíthatatlan és valószínűtlen. Olyan, mint ennek a zárt világnak valamennyi eseménye. A csoda jellegével bír. Ahogy a gyermek cseperedik, világa úgy olvad bele a felnőttek világába. Mint amikor sejtek egyesülnek.

Lucien Fleurier, a kamaszkori válságon keresztül fasisztává érve nem egy elkerülhetetlen sorsot teljesít be. Az egész regényt behálózzák a véletlenek. A gyermeket ugyan gyártulajdonos, felső-középosztálybeli apja kifejezetten „vezérnek” próbálja nevelni. Apja iránymutatásait azonban a kamasz Fleurier szabadon veszi át. Politikai kalandjaival egyenesen túl is teljesíti a vele szemben állított elvárásokat, anyját kissé meg is remítve velük. Az elbeszélés távolságtartó és tárgyilagos módon festi le az egzisztencia autonómiájának kibontakozását, hogy azután a kiérlelődött autonómia rosszhiszeműséggént valósuljon meg.

<sup>57</sup> Fehér M. István megfogalmazása. I.m. 34. o.

Fleurier megmerevíti magát rosszhiszeműségében. A zsidókkal szembeni, közszájon forgó előítéleteket meggyőződésévé teszi, és másokkal szemben forgatható fegyverrel kovácsolja azokat. Az önvizsgálat képességét megbélyegzi: következetesen eltorlaszolja az ebből a rosszhiszeműségből visszavezető utakat. „Első szabály: az ember ne akarjon belelátni önmagába, mert ez a lehető legveszedelmesebb tévelygés – szögezte le Lucien”.<sup>58</sup>

A fasizmushoz az út alternatívák ösvényein vezet keresztül. Lucien következetesen a többiek szemén át tekint önmagára, a többiekhez méri magát. A Bergére-rel való homoszexuális viszonyban az a lehetőség rémíti meg leginkább, hogy meleggé válva elveszítheti tekintélyét a gyár munkásai előtt, és azok nem fogadnák el parancsait. Szüzessége elvesztése a felnőttek világába való belépést biztosító feladatként, a felnőtt világ felől megfogalmazódó követelményként jelenik meg. A házi szolgálólányt, Berthét azért nem csábítja el, mert ezzel esetleg „súlyos kellemetlenséget okozhat apjának.”<sup>59</sup> Maud-dal való kapcsolatának elsősorban a többiek világába való betagozódás a célja. Amikor barátja, Pierrette születésnapj partiján visszautasította a zsidó Weill kézfogását, akkor az lebegett a szeme előtt, hogy mit szólnának hozzá sovíniszta barátai, ha esetleg elfogadná.

A bouville-i Helytörténeti Múzeum portréin megörökített polgárokhoz hasonlóan Fleurier-nek is meggyőződésévé vált, hogy joga van saját létezéséhez. „Sokáig azt hitte, hogy csak véletlenül létezik, hányódik összevissza: de csak azért hitte, mert nem gondolkozott rajta eleget. Már jóval születése előtt kijelöltetett a helye a nap alatt s Férollesban.”<sup>60</sup> A rosszhiszeműség egyik alapmódja az is, ha átengedjük szabadságunkat a nyilvánosságnak, és engedjük, hogy szabadságunkat a többiek alkotta nyilvánosság vezesse. A rosszhiszeműségnek ez a fajtája szoros rokonságot mutat a nem-tulajdonképpeniség heideggeri fogalmával, és Fehér M. István monográfiája tudatosan közelíti is egymáshoz ezt a két kifejezést.<sup>61</sup> Erre Sartre annak ellenére alapot ad, hogy a nem-tulajdonképpeniség heideggeri koncepcióját – annak moralizáló felhangjai miatt – élesen bírálja.<sup>62</sup>

Az *Hérosztratosz* című novella főszereplője, a hivatalnok Paul Hilbert, az emberi létezés egy szélsőséges típusát testesíti meg. Sartre filozófiájának számos kedvelt témája összpontosul alakjában: szexuális perverzió (szadizmus), rosszhiszeműség (kisebb-

58 Sartre: *Egy vezér gyermekkkora*. In.: *Regények és elbeszélések*. 580. o.

59 I.m. 552. o.

60 I.m. 581. o.

61 Vö. Fehér M. István: I.m. 34.: „A felelősség, a lelkiismeret, a saját személyiség kiküzdése előli menekülést leíró sartre-i kategória, a rosszhiszeműség, sok hasonlóságot mutat Heidegger *das Manjával*”. I.m. 48. o.: „[A] szorongás előli menekülés pusztán egy – persze inautentikus – módja annak, ahogy a szorongás tudatosodik bennünk”.

62 Ld. Sartre: *A lét és a semmi*. 624–625. o.: „Később majd Heideggerhez hasonlóan azt is megállapíthatjuk – bár az általa használt <tulajdonképpen> és a <nem-tulajdonképpen> kifejezések implicit morális tartalmuk miatt meglehetősen kétségesek és kevésbé őszinték –, hogy az elutasítás és a menekülés, ami mindig lehetséges marad, szabad felvállalását jelenti annak, ami előli menekül”



rendűségi érzés), örület. Hilbert egy pisztollyal arra kényszeríti egy bordélyház örömlányait, hogy meztelenül meneteljenek végig a szobákon; nem akar közöszlenni velük, pusztán élvezzi, hogy megalázhatja őket. A hivatalnok eltökéli, hogy életét a tökéletes gyilkosság kidolgozásának szenteli, de a döntő pillanatban meghátrál. „Azt kérdeztem magamtól: ›Miért is kellene megölnöm ezeket az embereket, akik már amúgy is halottak› – és szerettem volna nevetni” – mondja, amikor pisztollyal a zsebében kilép az utcára.<sup>63</sup> Ekkor azonban megállítja egy nagydarab ember, hogy útbaigazítást kérjen. A gondolataiból felzavart Hilbert agyonlövi a kérdezőt, majd menekülni kezd; lakására érve öngyilkosságot kísérel meg.

Az *Intimitás* hősnője, Lulu meg akarna szökni a szeretőjével, de mindig visszaretten a tettel járó felelősségtől, ezért mindig úgy intézi a dolgokat, hogy ne kelljen belevágnia a dologba. Pierre, *A szoba* főszereplőjének, Éve-nek a férje, egyre súlyosbodó elmebajban szenved; hamarosan teljesen el fogja nyelni őt az örület. Éve a kettejük elválasztó örületen keresztül próbál meg utat találni Pierre-hez, hogy akár a tébolyban is társa lehessen választottjának. Megpróbál teljesen azonosulni férje vízióival és különbejáratú mítoszával. De tartania kell a kapcsolatot az épelméjük világával is; el kell látnia utasításokkal a szolgálólányt, ki kell fizetnie a gázszámlát. Éve vállalkozása reménytelen: Pierre lassan bezáródik az örület világába, és ezen a világon az asszony szükségképp kívül reked.

„Jó könyv ez a *Lét és idő*, csak épp az abszurd hiányzik belőle” – mondta Sartre Heidegger művéről. *A lét és a semmi*nek a halállal foglalkozó fejtegetései külön kiemeltek, hogy az abszurditás a halálnak épp oly alapvető jellemzője, mint a létezés egészének, magának.<sup>64</sup> Ezt a filozófiai gondolatot dolgozza ki irodalmilag *A fal* című novella. A spanyol fasiszták által elfogott köztársaság-párti katonát, Pablo Ibbietát, harmadmagával együtt a fasiszták rögtönítélő bírósága halálra ítéli. A szűk cellában, a kivégzésére várva azután Pablo a halálhoz viszonyuló lét összes szakaszán keresztül megy. A halál különösen a halál árnyékában tűnik förtelmesnek és elfogadhatatlannak. A novella különösen aprólékos naturalizmussal tárgyalja a halál borzadályával eltöltött létezésnek a testi síkon megjelenő önkéntelen tiltakozását.

Hajnatra Ibbietának sikerül megbékélnie az elfogadhatatlannal. Két társát, akik közül az egyik még gyermek (ráadásul a testvére helyett lett elítélve), előtte végzik ki. Neki haladéket adnak. Felkínálják, hogy meghagyják az életét, ha elárulja, hol tartózkodik a felettese.

63 Sartre: *Le mur*. 97. o.

64 Sartre: *A lét és a semmi*. 627. o.: „Először is a halál abszurd jellegére kell felhívni a figyelmet. Ebben az értelemben minden olyan kísérletet szigorúan el kell kerülnünk, amely egy dallam záróakkordjának mintájára próbálja elgondolni. Gyakran állították, hogy egy olyan elítélt szituációjában vagyunk más ugyanilyen elítéltek között, aki nem ismeri kivégzése időpontját, viszont minden nap tanúja rabtársai kivégzésének. Ez nem teljesen pontos: inkább egy olyan halálraítélthez kellene hasonlítanunk magunkat, aki komolyan készül kivégzésére, aki minden erejével arra törekszik, hogy megállja a helyét a verpadon, ám eközben elviszi a spanyolnátha”

Pablo úgy dönt, hogy űz még egy utolsó tréfát életében: mondj egy nyilvánvalóan hamis információt. Az információ azonban mégis helyesnek bizonyul – felettesét Ibbieta akarátán kívül elárulta, és ezzel megmentette a maga életét. A halál megfutott előtte.

### Repedések a sziklában

Sartre-nak a fenomenológiai mozgalom történetében betöltött különleges szerepét Dermot Moran egy nem-egologisztikus fenomenológia teoretikus alapjainak lerakásában látja.<sup>65</sup> Nik Farrell Fox a sartre-i és poszt-strukturalista szubjektum–elmélet összehasonlító elemzésében némiképp hasonló módon az önmagáért–való diaszporikus jellegét helyezi előtérbe, Sartre felfogását posztmodern és poszt-strukturalista kritikáinak szubjektum–értelmezéséhez közelítve ezáltal.

Ezek a megközelítések annál is inkább jogosultak, mivel *A lét és a semmi* kiindulópontja a minden homályosságtól megtisztított tudat, és a fenomén, amire a tudat vonatkozik. Noha két ontológiai régió szembenállása jelenik meg itt, Sartre tagadja, hogy lételmélete dualisztikus lenne. A transzcendentális egotól megtisztított tudat ugyanis, szigorúan véve, nem is létező, hanem *semmi*. A tudat fenomenológiája ebben a tekintetben nem is ontológia, a szó hagyományos értelmében véve, hanem *me*-ontológia: a semmi elmélete. Ebben a metafizikában az önmagában–való egy olyan mozdulatlan, egynemű sziklatömb, melybe a tudat semmije hasít repedéseket.

Tudat és fenomén tehát egymásra vonatkoznak, létük azonban nem merül ki ebben az egymásra–vonatkozásban. Ha a fenomén léte kimerülne fenomén–voltában, akkor a tudat teremtené a tárgyat. Ez egy Berkeley-féle idealizmust eredményezne. A fenomenológiai tapasztalatban azonban a tárgynak mindig van egy homályba rejtőző, a tudat létét radikálisan meghaladó aspektusa. Másfelől, amennyiben a tudat léte az intencionális aktusban merülne ki, akkor azzal egy determinista realizmushoz jutnánk, mely szerint a tudatot egyoldalúan határozná meg tárgya, a tudat mintegy a tárgy rabja lenne. A fenomenológiai tapasztalatban azonban a tudat olyanként tárul fel, mint ami állandóan meghaladja önmagát és a tárgyat is. Tudat és tárgy léte egyaránt transz-fenomenális.

A tudat létét tiszta áttetszőség és önmagánál való jelenlét jellemzi. Minden tematikus tárgy–tudatot egy aтемatikus öntudat kíséri. Ennek az állandóan jelenlévő, reflektálatlan ön-referenciának a vonatkozási pontja az emberi valóság, mint olyan. A tárgy léte áthatolhatatlan és tömör: önmagában–való lét. A tudat léte, önmagánál való jelenléte folytán, önmagáért–való lét. A tárgy önmagával való egybeesés; a fenomén önmagának

65 Dermot Moran: I.m. 390. o.: „Sartre legnagyobb hozzájárulása a fenomenológiához a tudat nem-egologisztikus koncepciójának nagyon tiszta védelme, az imaginatív tudat különböző fajtáinak gondos tárgyalása, valamint az interszjektív élet dinamikájáról adott, csodálatosan eleven beszámolója”

az alapja. A tudat soha nem esik egybe önmagával, soha nem lehet alapja önmagának. Ez teszi lehetővé, hogy a tudat mindig lehessen más, mint ami. A tudat ennél fogva lényegileg kontingens.

A tudat, mint semmi, mindig egy máshol. Nem az, ami, és az, ami nem. Állandó önmeghaladás. Mint önmaga elől elillanót, csak oldalvást tudjuk megragadni; indirekt módon, akár a látást lehetővé tévő vakfoltot. A tudat rendelkezik a tagadás képességével. Ez egy semmitő hatalom, mely képes radikálisan megváltoztatni az önmagában–való arculatát. A tudat egyszerre önmaga semmije, amennyiben kibújik minden meghatározás és kategória alól, és egyszerre a tárgyak semmije, amennyiben képes meghaladni a világ egy fennálló állapotát, egy elképzelt, nem–létező állapot felé.

Az önmagáért–való méhében hordja a semmit, hogy azt a tagadás formájában világra hozza. Ehhez meg sem kell változtatnom a tárgyak egy nyugodt elrendeződését. Ha belépek a kávéházba, tekintetemmel Pétert keresve, akkor tekintetem semmisnek nyilvánítja a helyet, egy feszültséggel teli háttérre változtatva azt, amelyben Péter jelenlétét keresem. Tekintetem nyilvánítja ki Péter távollétét, akit a kávéházban *nem* találok meg.

A tudat, noha létében az önmagában–valón alapul, levezethetetlen abból. Az önmagával soha egybe nem eső tudatnak ez a tulajdonsága *szabadságként* jelenik meg. A tudat önmeghaladásának irányát az önmagában–való nem határozhatja meg, csakis önmaga. Kivetülését választások összefonódó együttesében valósítja meg. Ha engedi, hogy mások döntsenek helyette, akkor ezt az önállótlanyságot is szabadon választja és valósítja meg. Mindig dönthet úgy, hogy nem követi a mások parancsait és tanácsait.

Az önmagáért–valónak az a tulajdonsága, hogy esetleges, és döntéseiben egyedül magára van utalva, a *szorongásban* táruul fel. A szorongást Sartre, Heideggert követve, nyomatékosan megkülönbözteti a félelemtől. A félelem mindig konkrét dolgokra vonatkozik. A szorongás az önmagáért–való saját szabadságától szorong. Egy katona félhet attól, hogy elesik a csatában. Viszont amikor szorong, akkor attól szorong, hogy vajon elég erős lesz-e ahhoz, hogy kitartson az ellenséges tűz alatt.

Az ember szabadságra ítéltetett, és ez gyakran gyötrelmes terhet jelent neki. Előfordul, hogy menekülni próbál szabadsága és szorongása elől; különböző módokon próbálja magát tehermentesíteni. Megpróbál önmagán kívül kerülni, hogy önmagát dologként ragadhassa meg. A szabadságot eldologiasító determinizmus kényelmes felmentést ad a cselekvés felelőssége alól. A *pszichoanalízisben* a kezelőorvos jelenti számomra azt a kerülőt, akin keresztül külsőként ragadhatom meg magam. A tudatban azonban nincs semmi, ami benne magában külsőként jelenne meg, számára tudattalan volna: értelmetlen lenne azt mondani, hogy Péter örül, bár nem tud róla; Júlia szomorú, bár nincs tudatában szomorúságának.

A szabadságnak önmaga elől való elleplezése, vagy választásainknak magunk elől történő elrejtése az, amit Sartre *rosszhiszeműségnek* nevez. A rosszhiszeműség fogalma helyettesíti nála azt, aminek a pszichoanalízisben a cenzúra és a tudattalan felel meg. A pszichoanalitikus felfogást Sartre nem tartja alapvetően elhibázottnak, csak egyfelől ki akarja iktatni belőle azt, ami átlátszatlanságot vinne a tudatba, vagyis a tudattalant, másfelől fel szeretné számolni azt a skizofrén helyzetet, hogy a páciensnek szüksége van egy pszichiáterre, aki által közel jut önmagához. Beteget és orvosát Sartre egyesíti. Nekünk magunknak kell felderítenünk az önmagunk elől elrejtett választásainkat. A mű negyedik részében kibontott *egzisztenciális pszichoanalízis* egyik fő feladata ez lenne; (a másik – az előbbivel összefüggő – feladata pedig az, hogy csoportosítsa és elemezze a rosszhiszeműség legfőbb típusait).

A szabadság nem hagyja magát eltárgyasítani. Amikor a pederasztá tiltakozik ellene, hogy őt pederasztának bélyegezzék, akkor csak részben motiválja ezt a tiltakozást az a rosszhiszeműség, hogy elrejtje maga elől a fiatal fiúk iránti szexuális vonzalmát. Másrészt viszont éppen az a homályos sejtés ad neki motivációt, hogy ő nem dolog, és nem lehet oly módon kategorizálni, ahogyan azt az élettelen tárgyakkal tesszük. Az őszinteség bajnoka azt követeli a pederasztától, hogy ismerje be, hogy ő pederasztá. Éppen ez az, amit a pederasztá szabadsága eldologiasításaként él meg. Az őszinteség bajnoka azt követeli tőle, hogy essen egybe a saját lényegével, hogy legyen az, ami. Ez azonban ellentmond a tudat lényegének. Az őszinteség bajnoka maga is rosszhiszemű, hiszen olyan ideált állít a pederasztá elé, amely megvalósíthatatlan. Az önmagáért–valót az őszinteség bajnoka önmagában–való halott tömbjébe fagyasztaná bele. „A jóhiszeműség létem belső megbomlásából afelé az önmagában–való felé próbál menekülni, amivé lennie kellene, de egyáltalán nem az. A rosszhiszeműség az önmagában–valótól próbál létem belső megbomlásába menekülni.”<sup>66</sup>

A tudat üres, melyben nincs semmiféle, világtól elzárt én. Ürességével a tudat a világ megjelenésének ad helyet. Sartre átveszi Scheler intencionalitás–felfogását: az intencionalitás közvetlenül a létre irányul. A tudat prezentáció és nem reprezentáció. A tudatban a lét úgy jelenik meg, ahogyan az önmagában van: maga az önmagában–való jelenik meg számára. Az igazság, mint a lét feltárulkozása, azonban mindig az emberi valóságnak való feltárulkozás. Az igazság, mint Heideggernél, itt is emberi igazság; az intencionalitás magát az abszolútumot jeleníti meg, az abszolútum azonban emberi módon jelenik meg. A megismerés folyamata azonban már a többi emberre utal. A megismerés a legprimitívebb szinten sem mehet végbe a többiek segítségével és együttműködése nélkül; a gyermek környezetére szorul, mikor elkezd belakni világát.

66 Sartre: *A lét és a semmi*. Id. kiadás. 111. o.

## Tekintetek keresztútjában

Moran meggyőződése szerint Sartre nem annyira fenomenológiát, mint inkább egy hagyományos értelemben vett, karteziánus ihletettséggű metafizikát művel.<sup>67</sup> Kifejezetten vitatkozik Gregory McCulloch-hal, aki szerint Sartre a világban–való létezés szabatos, *fenomenológiai* leírására törekedett.<sup>68</sup> E két szembenálló álláspont között Arthur C. Danto felfogása közvetíthetne. Sartre filozófiájában Danto szerint is megőrződik a fenomenológia eredeti módszertani attitűdje. Viszont minden, amit Sartre akár Husserltől, akár Heideggertől kölcsönvesz, azt egy utánozhatatlanul újszerű gondolati építmény részévé teszi, amiben ezek az elemek a korábbi kontextustól radikálisan különböző értelemre tesznek szert.<sup>69</sup>

*A lét és a semmi* alapkonceptiója valóban jellegzetesen metafizikai orientációjú. Ennek a tradicionális metafizikai keretnek a kialakítása azonban a fenomenológiai szemléletet hűen követő, egymásba illeszkedő leírások során keresztül megy végbe. Ahogy *Az undornak*, láthatóan és láthatatlanul, állandó szereplője Anny, ugyanúgy *A lét és a semminek*, az előtérben vagy a háttérben, mindig jelenlévő alakja a Másik. A másikért–való leírásai a fenomenológiai módszer legtisztább alkalmazásai a mozgalom egész történetében.

A szolipszizmus szerint csak a saját létezésemben lehetek bizonyos, a Másiknak mint másiknak a léte mindig kétséges; mindig kiderülhet, hogy álommal vagy érzécsalódással van dolgom. Sartre szerint ahhoz, hogy egy jelenség számomra a Másik megnyilvánulásaként tárulhasson fel, már rendelkeznem kell magamban a Másik létezésének bizonyosságával. A szolipszizmuson csak úgy léphetünk túl sikeresen, ha a Másikat a saját létem egyik alapstruktúrájává teszem.

Ezt lényegében megtette már Hegel, Husserl és Heidegger is. Megoldásukkal Sartre mégis elégedetlen. Husserl és Hegel a kérdést a megismerés körén belül intézte el; Husserlnél a Másik a jelentés objektivitásának biztosítója, Hegelnél pedig a szellem kibontakozásának egy átmeneti mozzanata. A Másik azonban számomra elsősorban gyakorlati valóság. Heidegger az együttlét létmódjának leírásakor már a gyakorlati dimenzióból indul ki. Az együttlét nála mégis az ittlét egy inautentikus létmódjának minősül: a Másik Heideggernél az «*akárki*»; egy elvont létező. Ennélfogva Heidegger képtelen megmagyarázni akárcsak egy konkrét, társas viszonyt is.

Sartre, miként Heidegger is, a természetes beállítódás tapasztalatából, a prereflexív *cogitóból* indul ki. A Másikkal *találkozunk*, nem konstituáljuk őt – írja Sartre.<sup>70</sup> Ez Heidegger véleménye is. Sartre azonban bírálja Heideggert, hogy megkerüli a *cogito*

67 Dermot Moran: I.m. 358. o.

68 Gregory McCulloch: *Using Sartre. An analytical introduction to early Sartrean themes.* 3. o.

69 Arthur C. Danto: I.m. 2-3., 70-71. o.

70 Vö. Sartre: *A lét és a semmi.* 311. o.

tényét, mondván, hogy nem hagyhatjuk figyelmen kívül az intencionális aktusoknak azt az altalaját, mely a találkozást, mint olyat lehetővé teszi, a találkozás eseményének finomszerkezetét alkotva.<sup>71</sup> A Másik létezésében való bizonyosság magának az önmagáért–valónak az alapszerkezetében gyökerezik, aki maga is csak másikért–valóként lehet önmagáért–való.

A szégyen élményében a másikért–való alapvető módon mutatkozik meg. A szégyenben magamat tárgyként észlelem, és tudatában vagyok egy Másiknak, akinek a szemében én tárgy vagyok. Szégyellem magam a Másik előtt. A szégyen ugyanakkor elismerés is: elismerem, hogy olyan vagyok, amilyenek a Másik előtt megjelenek; és ez a Másik független tőlem, és hatalma van felettem.

A Másik an-archikus, kezdet-nélküli hatalomként tör be világomba. Lyukat üt világomon, felforgatja a tárgyak körém szerveződő, nyugodt rendjét. Kipenderít világom közepéből. Amikor meglátom a Másikat, akkor a tárgyak felőlem Őfelé kezdenek áramlani. Megpróbálom elszigetelni ezt a szivárgást: tárgyiasítom a Másikat, „ez csak egy ember, aki olvas a parkban”. Egy tárgy a többi tárgy között. Amikor azonban a Másik odalép hozzám, és megszólít, akkor ez a törékeny egyensúly helyreállíthatatlanul megbomlik: a Másik nem engedi magát eltárgyasítani; rám szegeződő tekintetében én magam válok tárggyá; feltáruul számomra, hogy a létezés valódi központja nem az önmagáért–való, hanem a másikért–való.

A Másik fenyegető hatalomként jelenik meg, akinek ki vagyok szolgáltatva. A másikért–való léte ugyanúgy transzfenomenikus, mint az önmagáért–való és az önmagában–való léte. Túllép a jelenségeken, van egy eltárgyasíthatatlan, kifürkészhetetlen arca. Amikor egy kulcslyuknál leskelődök, és a Másik meglát engem, akkor a Másik tekintetében tárggyá válok. Ez az én ek-sztázisa: kívül kerülök önmagamon, tárgy leszek a világban. A Másik tekintete a másikért–való alapstruktúrája. Nem engedi magát tárgyi fenoménekre redukálni. Ha a Másik szemgolyóit nézem, a tekintet eltűnik. A tekinteten keresztül a Másik semmítő hatalma áramlik be a világba. A Másik tekintete ítélkezik felettem; meghaladja és behatárolja lehetőségeimet. Szabadságomat a Másik szabadsága határolja.

Gabriel Marcel viszi be a francia fenomenológiába azt a gondolatot, hogy az ember nem „birtokol egy testet”, hanem „mint test létezik”. Ezt a gondolatot átveszi tőle Merleau-Ponty és Sartre. Sartre-nál a test azonban a másikért–való leírásában jelenik meg. Saját testem akkor kezd igazán létezni a számomra, amikor megfürdik a Másik tekintetében. A Másikkal keressük annak módját, hogyan illeszkedjünk egymáshoz; keressük a helyzethez illő szavakat, gesztusokat. Érintjük egymást a másik létében, súroljuk egymás testét. De ez a viszony eredendően aszimmetrikus. Míg én lecsupaszítva állok a Másik előtt, addig a másikért–való elrejtí tekintetem elől a maga visszáját.

---

71 I.m. 305. o.

Azáltal, hogy tárgy vagyok a Másik előtt, úgy érzem, hogy a Másik birtokolja létezésem titkát.<sup>72</sup> Amikor a Másikat megpróbálom magamba olvasztani, akkor ezt a titkot próbálom meg feltörni.

Az önmagáért–való különböző utakon próbálja meg elsajátítani a Másikat; végső soron azonban minden próbálkozása kudarcra van ítélve. A szerelemben az önmagáért–való, mint másikért–való a Másik szabadságát akarja rabul ejteni; azt akarja, hogy a Másik egyszerre szabadságánál fogva és szükségszerűségből szeresse. A viszonzott szerelemben a szerelmesek világa egymásba ömlik; kölcsönös áradássá változik egymás számára a másikért–való és a Másik. Létüket mégsem lesznek képesek megalapozni egymásban; a legbensősegebb egymást–áthatásban is megőrzik egymással szembeni másságukat és esetlegességüket. A megvalósíthatatlan szerelem a Másik szubjektivitását mazochizmusként kísérel meg asszimilálni; a másikért–valónak a Másikkal szembeni totális ön–alávetésében. Az engem tárgy–voltomban kiélvező Másik azonban előbb–utóbb rám un, és ez az unalom megszüli az egymás iránti közönyt. A közönyben a másikért–való szolipszista módon külön el a Másiktól.

De a Másiktól mégsem tudok teljesen elkülönülni. Létezésének tudata belehasít a húsomba: a Másikat, mint testet, a szexuális vágyban kívánom. A szexuális vágy mégsem pusztán a testre vágyik, hanem arra a testre, melybe alászállt a tudat. A szexusban felébred a mágikus tudat. A szeretők ek–sztázisa: szubjektivitásuk egymásban–léte. Ez az egymásban–lét a testnek test általi megbabonázottsága, „a hús hús általi igenlése”.<sup>73</sup> A szexualitás fenomenológiája a könyv leggyönyörűbb és legköltőibb része. Abban a pillanatban azonban, ahogy a Másik általam birtokolt testében megpróbálom megpillantani a Másik szubjektivitásának visszáját, az eltűnik, ahogy a tiltott pillantás következtében Eurüdiké eltűnik az Alvilágban. Az egymásban–lét csak a szexualitás bűvöletében él. Az elillant Másikat a szadizmusban próbálhatom meg ismét a magamévá tenni.

A szadizmus a Másik szabadságát akarja egyesíteni önmagával. Amikor a kínzott megtörik, akkor a kínzó számára elveszti jelentőségét. Ha viszont ellenáll a kínzásoknak, akkor a szadista kívül reked a megkínzott szabadságán, és kénytelen elszenvedni, hogy ő maga az, aki tárggyá válik a másik tekintetében. A Másik szabadsága zárt, néma erődként magasodik a másikért–való fölé. A bejutás lehetetlenségébe betörődni képtelen másikért–valót ekkor előnti a gyűlölet, és a Másik elpusztításával próbálja meg bevenni ezt az erődöt. A Másik halála által azonban nem hogy bejutnék

72 I.m. 355–356. o.: „Valójában ahhoz, hogy saját tárgy–létemet, amit vállalok, élvezzem is, azt tárgyként kell megpróbálnom visszanyerni; s mivel a Másik jelenti ennek kulcsát, hatalmamba próbálom keríteni a Másikat, hogy clárujla nekem létezésem titkát”

73 I.m. 472. o.

szabadságába, hanem végérvényesen kívül rekedek azon. A másikért–való „ha most éppen el tudja tüntetni a másikat, azt nem tudja elérni, hogy a másik múltját is eltüntesse. Sőt ahhoz, hogy a másik eltűnését a gyűlölet győzelmének éljük meg, annak explicit elismerése szükséges, hogy a másik létezzet”.<sup>74</sup>

A másikért–valónak a Másik szabadsága elsajátítására irányuló viselkedés-alakzatai körbe rendeződnek; az egyik struktúrája a másiktól keletkezik; ez a keletkezés azonban nem időbeli, hanem logikai természetű. A másikért–való és a Másik szabadságának egymásba oladására azonban mégis van egy sajátos lehetőség: ez a Harmadik jelenléte, akinek szemében én és a másik „mi” vagyunk; csoportot alkotunk. Az osztálytudat keletkezése csak egy osztálykülönbségekkel rendelkező társadalomban jöhet szóba: az elnyomott osztály tagjaiként az elnyomó osztályok tagjaival, mint „ők”-kel szemben jelenünk meg „mi”-ként.

Ezzel *A lét és a semmi* már előrevetíti *A dialektikus ész kritikájának* problémáit. Az együtt–lét struktúráival a csoporttudat geneziséét írja le Sartre; pontosan azt, aminek részletes kidolgozását *A dialektikus ész kritikája* fogja céljául kitűzni.

A könyv negyedik részében a szerző a szabadság megvalósulásának szituációhoz kötöttséget írja le; azt, hogy a szabadság mindig egy meghatározott mozgástéren belül nyer értelmet. A *cselekvés* kapcsolódik a megismeréshez. Tudnom, kell, hogy tetteimmel milyen oksági sorokat indítok el. Magam választhatom meg, hogy a világ reális kéznél–léte szerinti oksági rend, vagy az emóciók mágikus világában létező okság szerint cselekszem. Azonban a világ reális oksági összefüggéseire alkalmazkodó cselekvés a cél–racionális.

De a racionális–akarati viselkedésnek sem láthatjuk előre valamennyi következményét. Nagy Konstantin császár nem láthatta előre, hogy a Római Birodalom székhelyének Rómából Konstantinápolyba való áthelyezése évszázadokkal később egyházszakadást fog előidézni. Ebben már megjelenik a második főmű koncepciója praktiko–inercikusról: minden tett rejthet magában olyan következményeket, melyek az eredeti tett intenciója ellen fognak fordulni.

A világ ellenállása és a többiek ellenállása nem akadályát, hanem feltételét jelentik cselekvésem szabadságának. Csak ahol ellenállás adódik, ott haladhatja meg az adott állapotát a szabadság valami nem–létező felé, egy elképzelt állapot felé; ott mutatkozhat meg semmítő hatalomként. Helyezkednem kell a tárgyak és a többiek világában. Ellenállás és szabadság összetalálkozása alkotja a *szituációt*. A szabadság mindig szituációhoz kötött; a tárgyak és a többiek egy adott elrendeződéséhez van kötve, melyen belül a szabadság magát szituálhatja.

---

74 I.m. 489. o.



### A szabadság színe és visszája

Sartre-nál, mint már korábban is említettem, szabadság és természet élesen elkülönülnek egymástól. A természet nála halott és egynemű. Az ember ugyan testi lény ebben a felfogásban, aki testének anyagát a természet anyagából meríti, mégis egy olyan különleges test, aki szállaként ékelődik a természeti világ húsába.

Természet–fenomenológiájában Merleau-Ponty a természetnek ettől a mechanisztikus koncepciójától élesen különböző képet rajzolt meg. Természetfilozófiai előadásiban a „filigrán” példájával szemlélteti szellem és természet viszonyát:<sup>75</sup> ahogy az arannyal–ezüsttel áttört ékszerben egymáson futnak a fémzálak, a világban úgy szövődnek egymásba szellem és természet szálai. Összefonódást, *khiazmust* alkotnak, ahogy később *A látható és a láthatatlanban* mondani fogja.

Sartre-nak a *test* fogalmán keresztül lett volna rá lehetősége, hogy egy ilyen természetfelfogáshoz közelítsen. Merleau-Pontynál a test az *én* húsa, ami által az én a világa húsába ágyazódik bele. Sartre ezzel szemben tiszta áttetszőségében akarta látni az önmagáért–valót, melybe nem visz homályt az önmagában–való eredendő sötétsége. A transzparencia vágya azonban éppen abban akadályozta meg Sartre-t, hogy feltárja az emberi valósághoz szükségszerűen hozzátartozó passzivitást, a szubjektivitás lényegi *phüszisz*-karakterét, ahogyan az a testi létezésben vagy a másikért–valóban megnyilvánul.

Merleau-Ponty szerint az intencionalitás spontaneitás, Sartre szerint szabadság.<sup>76</sup> A terminus különbsége pontosan jelzi a két koncepció különbségét: a spontaneitásban benne van az aktus saját tehetetlenségi ereje, nem–reflektált mozgató rugói. Ez Sartre-nál megjelenik a praktiko–inercikus, és az emocionális viselkedés gondolatában. Csakhogy ő óvakodik attól, hogy a passzivitást a tudaton belülré helyezze, hogy azt a tudat lényegéhez tartozónak nyilvánítsa. Ezért nála a passzivitás genezise végső soron homályban marad. A tökéletes transzparencia illúziójának kritikája Merleau-Pontynál *A látható és a láthatatlanban* a dolgoknak „földre szálló” („survol”) reflexió naivitásának kimutatásában valósul meg.<sup>77</sup>

Amíg Sartre-ral szemben, úgy vélem, jogosan lehet érvelni azzal, hogy a tudat nem válhat teljesen áttetszővé önmaga előtt, addig Heidegger ellenvetéseit nem tartom minden szempontból megalapozottnak. A *Humanizmusról* írott híres levelében Heidegger azt veti Sartre szemére, hogy félreértette lényegi mondanivalóját, amikor azt a tanítást tulajdonította neki, hogy „a létezés megelőzi a lényegét”. Ő, Heidegger, ugyanis azt mondta, hogy az emberi jelenvalólét lényege a létezés,<sup>78</sup> és amit Sartre

75 Merleau-Ponty: *La nature. Notes de cours du Collège de France*. 275. o.

76 Vö. Annie Cohen-Solal: I.m. 544. o., Sartre: *Merleau-Ponty vivant*.

77 Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. 35-37. o.

78 Heidegger: *Lét és idő*. 140. o.: „A jelenvalólét «lényege» az egzisztenciájában rejlik”.

csinált, az nem más, mint egy metafizikai tétel megfordítása, miközben esszencia és egzisztencia megőrzi hagyományos, metafizikai jelentéstartalmukat. „De egy metafizikai tétel megfordítása megmarad metafizikainak”.<sup>79</sup>

Heidegger nemcsak hogy olvasta *A lét és a semmit*, de kezdetben lelkesedett is érte.<sup>80</sup> Később már taszította Sartre erőteljesen metafizikai gyökerezettségű filozófiai módja. Heidegger a kategóriákban való gondolkodást a metafizikai tradíció egyik lényegi jellegzetességének tartotta; „Az egzisztencializmus humanizmus” című 1945-ös előadásban, melyre Heidegger levele hivatkozik, pedig szinte burjánzanak a különböző gondolkodási áramlatokat megjelölő kategóriák, melyekkel szemben Sartre az egzisztencializmust körvonalazza. Nem árt látni azonban, hogy Sartre maga is vonakodva vállalta fel az „egzisztencializmus” megnevezést.<sup>81</sup> Sartre ugyan antropológiában gondolkozott, de az ember lényegét olyan módon gondolta el, hogy az szétfeszítette az összes hagyományos metafizikai kategóriát. A szabadságnak Sartre szerint nincs is a hagyományos értelemben vett lényege; a szabadság lényege éppen struktúráképző és lényegteremtő hatalmában van; abban, hogy általa az ember bármivé teremtheti önmagát.<sup>82</sup> Ezzel viszont már Sartre – Heideggerhez közelítve – messze maga mögött hagyta az ember tradicionális metafizikai interpretációit.

### Játékok a történelem színpadán

Mészáros István szerint Sartre filozófiája különösen erősen jelenik meg drámai alkotásaiban. Sartre filozófiája alapvetően drámai filozófia, drámai filozófiai drámák. Ezzel összefüggésben kiemelt jelentősége van gondolkodásában a mítosznak; és specifikusan a drámai mítosznak, vagyis a tragédiának. A drámai mítosz „a mindennapi létezés *eidosza*” – mondja Sartre.<sup>83</sup> Egyetlen erővé szintetizálja az irodalmat, a filozófiát és a mítoszt.<sup>84</sup>

Míg azonban az antik görög mítoszban az ember rajta kívül álló, vele elnyomó lényben lévő hatalmakkal kerül szembe, addig Sartre drámáiban ezek a mitikus hatalmak magából az emberi egzisztenciából lépnek elő. A létezésnek ilyen hatalmai a szorongás, a szabadság, az undor és a rosszhiszeműség. Sartre-nál a szabadság egy létezésen túli hatalomnak a létezésbe való betörése. E hatalom megnyilvánulásának közege az ember. A filozófiai leírások e hatalom megnyilvánulásait a szabadság mítoszaiaként beszéljük el.

79 Heidegger: *Levél a «Humanizmus»-ról*. In.: „...Költőien lakozik az ember” – válogatott írások. 132. o.

80 Ld. Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. 496-497. o.

81 Ld. erről: Fehér M. István: I.m. 83. o.

82 Sartre: *A lét és a semmi*. 520. o.

83 Idézi: Istvan Meszaros: I.m. 44. o.

84 I.m. 65. o.

Míg a novellákban és kisregényekben a létezés apró nüanszai és lírai hangulatai jobban szóhoz juthattak, és ezek leírásaiban a szerző fenomenológiai látásmódja is jobban érvényesülhetett, addig drámáinak középpontjába a szabadság szituációkhoz kötöttsége, illetve szituációkban történő kibontakozása került; a második főmű, *A dialektikus ész kritikájának* számos problémáját megelőlegezve.

*A legyek*, a *Zárt tárgyalás* és *A tisztességtudó utcalány* (és később, bizonyos mértékig, *A főbelövendők klubja* [Nekrassov] is) a rosszhiszeműség problémakörében mozog, míg *Az ördög és a jóisten*, *Az altonai foglyok* és (megint csak bizonyos mértékig) *A temetetlen holtak* már a történelmi létezés kérdésének különböző vonatkozásait járják körül.

Az 1943-ban született *A legyek* történeti beágyazottságával részletesen foglalkozik Fehér M. István.<sup>85</sup> Ahogy a darabban az egész argoszi népet kollektív büntudat tartja foglyul egy olyan bűn miatt, amit nem ők, hanem az Agamemnónt orvul meggyilkoló Klütaimnésztra és Aigiszthosz követett el, ugyanúgy a megszálló németekkel kollaboráló vichy-i kormány is állandó bünbánatra szólítja fel a francia népet egy olyan bűnért, mely csak a hatalom szemében volt bűn: a háború előtti frivol és liberális életmódért, a szabadgondolkodásért és toleranciáért. Az argosziak kollektív rosszhiszeműségével áll szemben Elektra individuális rosszhiszeműsége. Oresztész húga egész életében az apja halálát megtorló bosszúra készül, de amikor erre lehetősége nyílna, akkor meginog. A szabadság valóban isten és ember felett álló, pusztító hatalomként robban be a drámába: Oresztész döntése úgyszólván a semmiből szakad fel; korábban senki nem akarja igazán ezt a gyilkosságot, Oresztész talán a legkevésbé. Tettével megváltja az argosziakat a kollektív büntudattól; a gyilkosság után elmegy a városból, a legyekben testet öltő, büntudatból élő Erinnüszökkal a nyomában. A legyek sejtik: az egész város büntudata a bosszúálló Oresztész körül összpontosult; akit azonban páncéllként véd tettének szabadon vállalt volta, és önmaga előtti őszintesége. De az őszinteség páncélja is megtörhet egyszer, és akkor egy egész városnyi büntudatból lakmározhatnak.

Oresztész félelmetes titka az, hogy a szabadság hatalmát még egy isten sem törheti meg. Ennek a szabadságnak van visszája is, aminek nem is kell a Másik pusztulására törnie, hogy vele szemben idegen, hátborzongató hatalommá váljék. A mítosz levegőjét árasztja a *Zárt tárgyalás* világon túli szállodája, melynek szobái az elkárhozott lelkek örök időkre szóló szállását jelentik. Ez a darab Sartre túlvilág-járó víziója, ahol a kárhozottak egymást kínozzák.

Három főszereplője mind rosszhiszemű. Garcin, egy brazil származású, dezertálásért kivégzett újságíró, aki feleségét nyíltan csalta, és azt gyöngeségénél fogva kínoztta. Inés, egy lesbikus lány, egymás ellen fordította unokatestvérét és annak feleségét, Florence-t, amikor megtetszett neki a nő. A férjet elütötte a villamos, és Inés a bűn-

85 Fehér M. István: I.m. 75-76. o.

tudatánál fogva kínozza szeretőjét; amíg az egy éjjel rá nem nyitotta mindkettejükre a gázcsapot. Estelle nagyvilági nő volt; akit tüdőgyulladás vitt el. Pénzért ment hozzá nála sokkal idősebb férjéhez, akit egy fiatal fiúval csalt rendszeresen. Bűne a megalkuvás (pénzért ment férjhez), és kegyetlenség (szeretője szeme láttára ölte meg tőle fogant gyermekét). Ők hárman a szadizmus játékaikat úzik egymással: ebben a Pokolban nincs szükség rostélyokra; egymás számára jelentenek poklot.

*A tisztességtudó utcalány* a társadalmi előítéletek kollektív rosszhiszeműségét ábrázolja. Zsarolással, lelki terrorral majd szép szóval próbálnak meg rávenni egy örömlányt, egy gyilkosság szemtanúját, hogy a gyilkos fehér fiú helyett (akinek, nem mellesleg, befolyásos szenátor a nagybácsija) egy ártatlan feketére valljon. A nő végül is megtörik: a szenátor szelíd és meggyőző szavai rábírák Lizzie-t, hogy aláírja a bűnöst felmentő vallomást. A Mások diktatúrája az, ami hatalmába keríti és elnyeli a kezdetben ellenkező lányt.

*A főbelövendőkl klubja* az ötvenes évekbeli Franciaország kommunista-ellenes hisztériáját figurálja ki egy könnyed vígjátékban. A szélhámos Georges de Valera az eltűnt szovjet belügyminiszter, Nyekrasszov imázsát magára öltve csavarja az ujjá köré az ország jobboldali elitjét. A dráma légkörét Sartre jellegzetes fanyar humora uralja. A vígjáték Sartre-nál egy ősi műfajt idéz: a szatírájátékot. Az a meggyőződés jut kifejezésre benne, hogy nevetségesnek lenni nem csupán a létezés egy degradált állapotát jelenti, hanem a komikusság az emberi egzisztencia alapstruktúrájához tartozik. A nevetségessé válás, mint korlátoltként való lelepleződés, az egzisztencia eredendő korlátokkal bírásának faktumát nyilvánítja meg.

*A temetetlen holtak*ban az elfogott partizánokkal a kollaboráns franciák a szadizmus játszmáit úzik: a játék tétje a foglyok ellenállásának megtörése, szabadságuk elsajátítása. Ez a dráma már jelzi *A dialektikus ész kritikájának* a csoportról szóló gondolatmeneteit. A megkínzottak „mi”-t alkotnak, a kínzó „ők”-kel szemben. Amikor a csoport legfiatalabb tagja közel kerül a megtöréshez, akkor a csoport megsemmisíti őt; egyik társa megfojtja a gyermeket, így téve őt végérvényesen a közösség részévé.<sup>86</sup>

Közösségi létemben egyszerre vagyok aktív és passzív lény. A közösség, melynek tagja vagyok, egyszerre jelenik meg velem szemben befogadó–oltalmazó és fenyegető–pusztító hatalomként. Ez a felfogás szemléletesen tükröződik például annak elbeszélésében, ahogy Lucie tevélegesen kiszolgáltatja öccsét, François-t, a csoport ítéletének; majd, miután a fiút megölték, gyöngéden az ölébe veszi és simogatja a halott gyermek fejét. Lucie gesztusa nem csupán abból az ambivalens szituációból magyarázható, hogy benne a csoportkötődés a meghatározó, de lélektanilag természetyszerűleg kötődik

86 Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*. 454. o.: „Az árulót nem zárják ki a csoportból; noha ő maga ténylegesen nem tud szabadulni belőle. Ő továbbra is a csoport egy tagja marad, amennyiben az áruló által fenyegetett csoport helyreállítja önmagát a vétkes tag megsemmisítése által; jobban mondva azáltal, hogy a maga teljes erőszakát az árulóra bocsátja.”

öccséhez is: ebben a gesztusban a magának a csoport-létnek az eredendően ellentmondásos jellege ábrázolódik.

A tett praktiko–inercikus természete válik témává *Az ördög és a jóistenben*; az, hogy egy tettben elválaszthatatlanul összefonódik egy világalapító, kozmikus aspektus és egy világ-bomlasztó, előreláthatatlan, kaotikus mozzanat. A dráma hőstét, a XVI. századi zsoldosvezért, Götz von Berlichingent száznolcva évvel korábban már Goethe is megénekelte. Sartre-nál a darab kezdetén Götz individuális lázadó, aki Isten és az általános normák elleni lázadásán keresztül akarja kikovácsolni saját személyiségét. Majd lázadásának helyébe ezeknek a normáknak a kérlelhetetlen következetességgel való alkalmazása lép. Birtokán kommunisztikus közösséget alapít, a Napállamot; amely azonban a késő középkori történelmi körülmények között nem bizonyul életképesnek; és egy parasztfelkelés katalizátorává válva iszonyatos vérfürdő kibontakozását segíti elő.

A dráma kérdésfeltevése a tulajdonképpeni egymással-létre irányul. Götz a színjáték végén eljut a kollektív felelősség-vállalásig. Megérti, hogy nincsenek abszolút normák, és a cselekvés mindig történetileg meghatározott, konkrét szituációhoz kötött. Épp ezért negatív és pozitív következményei elválaszthatatlanok egymástól.

Sartre egész filozófiai gondolkodásáról is átfogó képet nyújt *Az altonai foglyok* című monumentális darab. A történet két központi témája a rosszhiszeműség és a kollektív felelősségvállalás. A dúsgazdag német hajógyáros, Albrecht von Gerlach idősebb fia, Franz több mint tíz éve él elzárta a család villájában; vezekelve azért, hogy a második világháborúban feltételezett partizánokat kínozta meg. Csak hűgával, Lenivel tartja a kapcsolatot, akivel egyszer vérfertőző viszonyt létesített. Kiepipítette a maga magán-mitológiáját és álomvilágát. Nem akar szembesülni a ténnyel, hogy bűneit a semmi miatt követte el – a Führer bukása után Németország nemhogy nem tűnt el a történelem süllyesztőjében, de vezető gazdasági hatalommá nőtte ki magát.

Franz rosszhiszemű: képtelen felvállalni, hogy a náci Németország hadseregének tisztjeként elkövetett bűnei ugyanolyan értelmetlenek voltak, mint az egész világháború. Kísértet a drámában; sógornője, az ifjabb nemzedékhez tartozó Johanna próbálja meg visszahozni az élők világába. Johanna a közvetítő apja és fia között. A darab fordított passió-játékban csúcsondik ki: a fiú vétkeit önként átveszi az apa, aki közös vétkeiket egy halálba vezető autózásban törli el.

### A dialektikus ész könnyei

Sartre irodalmi művei értelmezőinek többsége kiemeli a szerző politikai elkötelezettségét, és külön figyelmet szentelnek ezekben a művekben elhelyezett aktuál-politikai

utalásoknak (így például Fehér M. István rámutat *Az altonai foglyok*ban az algériai háborúra utaló célzásokra). A tanulmány orientációjánál fogva ez a réteg nálam háttérbe szorult. Érdeklődésem homlokerében e művek filozófiai vonatkozásai álltak: az, hogy az emberi egzisztencia amennyire aktív, legalább annyira passzív, testi voltának és érzelmeinek kiszolgáltatott, szenvedő lényként tárul fel ezekben az elbeszélésekben.

Ennyiben ezek a művek továbbbírták szerzőjük fenomenológiai–filozófiai gondolatait. Ugyanakkor a politikai dimenzió kétségkívül nem elhanyagolható aspektusa irodalmi alkotásainak. Teoretikus szinten ezt a dimenziót *A dialektikus ész kritikája* bontja ki a maga részletgazdag és szerteágazó jellegében. Ez a könyv minden további nélkül felfogható a közösségi tudat konstitúciós típusainak fenomenológiájaként, ennyiben tekinthető Sartre fenomenológiai munkásságának folytatásaként is.<sup>87</sup>

Ahogy *A lét és a semmiben*, úgy itt is az ember szabadsága a kiindulópont. Sartre meggyőződése szerint a mechanikus determinizmus nem hogy a forradalmi tettet és a közösségek földcsuszamlásszerű átalakulását, de még az elnyomás mibenlétét sem képes értelmezni. Elnyomás ugyanis csak ott van, ahol van egy szabadság, amit el lehet nyomni. Az ember semmítő hatalomként van jelen a történelem születésénél is.

A történelmet ellentmondások alkotta feszültségtér tartja mozgásban. Az ellentmondásokon keresztül történő fejlődés logikája a *dialektika*. Valóságos ellentmondás azonban csak ott képzelhető el, ahol egy olyan egység van, mely külsővel és belsővel rendelkezik, amellyel tehát szembekerülhet valami, mint vele szembenálló. Ez csak az organikus természetben belül fordulhat elő. Hibát követünk el, mondja Sartre, ha Engelshez hasonlóan univerzális természettörvényt csinálunk a dialektikából.

*A Materializmus és forradalom* című tanulmányhoz képest a szerző álláspontja némiképp mérséklődött: ott határozottan elutasított a dialektikának az emberi világon túlra történő kiterjesztését. Itt már csak az *anorganikus* világra való kiterjesztés tévességéről beszél. Ezzel némiképp közelebb kerül Merleau-Ponty természet-fenomenológiájához, sajnálatos módon azonban az organikus fenomenológiája Sartre-nál kifejtetlen maradt.<sup>88</sup>

De a dialektika *par excellence* birodalma mégis az emberi *praxis*. Hegel úgy tudta a valóságnak, mint olyanak a törvényévé tenni a dialektikát, hogy azonosította a valóságot és a gondolkodást. Mivel azonban a megismerés a praxis egy különös mozzanata, és nem fordítva, ezt az azonosítást mi semmiképp sem fogadhatjuk el. A valóság elsajátítása távolról sem gondolati mozgás, hanem keserves, gyakorlati folyamat. De el kell utasítanunk a „tényekből” kiinduló, magát pártatlannak mutató pozitív-

87 Szemben Dermot Moran véleményével. Ld. i.m. 356. o.

88 Sartre és Merleau-Ponty természetfilozófiájának viszonyáról lásd Zuh Deodáth tanulmányát. *Sartre és Merleau-Ponty szakítása*.

ta történetírást is. A tények külsődleges egymáshoz illesztése már súlyos módszertani előfeltevéseken alapul. A dialektika, mint a történetírás módszertani alapvetése, távolról sem önkényes feltételezés: a dialektika magának a történelmi mozgásnak az *apriori* struktúrájaként tárul fel.

Az ember hiánylény. Önmagát az organikus és anorganikus természet anyagából kénytelen folyamatosan reprodukálni. Ember és ember közötti első közvetítés ezen a természeti közegen keresztül történik meg, mint csere és kölcsönösség. A természeti erőforrások azonban végesek: a környező világ a szűkösség világa. A közösség közösen próbál meg gazdálkodni a véges készletek felett és próbál meg újabbakat szerezni. A másik közösség embere veszélyt jelent az erőforrásokra. A közösségen kívüli Másik idegen és fenyegető hatalomként jelenik meg, aki nehezíti, hogy a létemet újratereimő anyaghoz hozzájussak. Ő a nem–ember, az ellen–ember. A szűkösség világában minden ember lehetséges túlélő vagy fölösleg.

Részben a szűkösség miatt, részben a praxis és ismeret közötti hiátus miatt, de ebben a világban tesz szert az emberi egzisztencia és közösség tette tehetetlenségi erőre, amely a tettet szembefordítja annak eredeti intencióival. Ez a praktiko–inercia mozzanata. Sartre példája: amikor a kínai parasztok erdőirtásba fogtak, nem tudták, hogy ezzel a folyóvizeket megkötő és mederben tartó akadályokat távolítják el, és tetteikkel megteremtik annak lehetőségét, hogy falvaikat és házaikat árvíz pusztítsa el.

Annak idején *A lét és a semmi*ben az önmagáért–valóra Sartre a „detotalizált totalitás” fogalmát alkalmazta, jelezve, hogy az emberi egzisztencia állandó alakulásban van. Itt a közösségi létet egy hasonló kifejezéssel jellemzi: a „totalizáció”. A csoport, noha törekszik rá, nem válhat totalitássá, legfeljebb csak elhalhat egy bürokratikus gépezetben.

A szűkösség világán belül a csoportképződést és a csoportbomlást a negáció indítja el. Noha a csoportok egymásba való átalakulásai alapvetően hasonló struktúrákat mutatnak, ezek a folyamatok a közösség egészét spirális mozgásban tartják; egyetlen csoport sem hal meg hiába, mindegyik csoport létevel elősegíti a társadalmi komplexitás kibontakozását.

A közösségi lét, amennyire biztonságot nyújt nekem, annyira veszedelmessé is válhat. Az önmaga kétségbeesett fenn- és egybetartására törekvő, a pusztta egymásmellettség szerialitásába való visszahullás ellen küzdő csoport, terrorba fulladva, árulónak bélyegezhet, és megsemmisíthet engem. A tett magán a közösségen belül is önmaga ellentétébe fordulhat, és a halálatot jelentő Másik érkezik a saját közösségemből is.

A szűkösség egyszerre teszi világotat emberivé és embertelenné. Nem csak a természeti erőknél, de tulajdon közösségemnek is áldozatává válhatok. Tettemben kinyilvánított létemben passzivitás és aktivitás elválaszthatatlanul egybefonódnak.

Szenvedő alanyává válhatok saját cselekedetemnek. A dialektikus észnek a szűkösség világában és világa által szenvedőkért hullatott könnyei azonban mégsem meddők: a talaj, amit feláztatnak, termékenyvé válhat egy újabb, emberibb közösség számára.



## Felhasznált irodalom

### Primer szövegek

- Jean-Paul Sartre: *Critique de la Raison Dialectique*. Paris, Gallimard, 1960.
- Jean-Paul Sartre: *Drámák*. Budapest, Európa, 1968.
- Jean-Paul Sartre: *Egy emóció-elmélet vázlatja*. In: *Módszer, egyén, történelem*. Budapest, Gondolat, 1976.
- Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Debrecen, Latin betűk kk., 1997.
- Jean-Paul Sartre: *A kép intencionális szerkezete*. In: Bacsó Béla szerk., *Kép – fenomenén – valóság*. Budapest, Kijárat, 1997.
- Jean-Paul Sartre: *Le mur*. Paris, Gallimard, 1998.
- Jean-Paul Sartre: *Regények és elbeszélések*. Budapest, Európa, 2001.
- Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan, 2006.

### Szekunder szövegek

- Simone de Beauvoir: *A kor hatalma*. Budapest, Magvető, 1965.
- Annie Cohen-Solal: *Sartre*. Budapest, Európa, 2001.
- Arthur C. Danto: *Sartre*. London, Fontana Press, 1991.
- Nik Farrell Fox: *The new Sartre*. London - New York, Continuum, 2003.
- Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre*. Budapest, Kossuth, 1980.
- Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmusról és irodalmi hatásáról*. In: *Társadalomtudományi szemle*. 1964/11.
- Köpeczi Béla: *Az egzisztencializmus filozófiájának és esztétikájának fő vonásai*. In: *Kritika*. 1965/5.
- Gregory McCullogh: *Using Sartre. An analytical introduction to early Sartrean themes*. London, Routledge, 1994.
- Istvan Meszaros: *The work of Sartre*. The Harvester Press, Sussex, 1979.
- Dermot Moran: *Introduction to phenomenology*. London, New York. Routledge, 2000.

### Fenomenológia

- Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat, 1989.
- Martin Heidegger: *„...Költőien lajkozik az ember...” – válogatott írások*. Budapest – Szeged, T-Twins, 1994.
- Edmund Husserl: *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest, Gondolat, 1972.

- Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Budapest, Atlantisz, 1998.
- Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2000.
- Edmund Husserl: *Előadások az időről*. Budapest, Atlantisz, 2002.
- Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2002.
- Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
- Maurice Merleau-Ponty: *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris, Seuil, 1995.
- Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Budapest, Európa, 2000.
- Max Scheler: *Formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Budapest, Gondolat, 1979.
- Zuh Deodáth: *Sartre és Merleau-Ponty szakítása*. In: Pro Philosophia Füzetek. 2006/2.

## Méder Zsombor

1984-ben születtem Nagyváradon. Szülővárosomban végeztem a gimnáziumot az Ady Endre Líceumban, matematika-informatika szakon. 2002 óta az ELTE-n filozófiát, 2004 óta pedig a Corvinus Egyetemen gazdaságmatematikát hallgatók. 2003 óta Eötvös Collegium bentlakója vagyok. 2006-ban fél évet töltöttem Liverpoolban Erasmus-ösztöndíjasként. Jelen dolgozat a XXVIII. Országos Tudományos Diákköri Konferencián különdíjat kapott a filozófia szekcióban. Megírásában az motivált, hogy az az érzésem, a Berkeley-féle idealizmus lényegében helyes – bár nem gondolom, hogy a dolgozat erről bárkit meggyőzne vagy meggyőzhetne.

Méder Zsombor

## ◀ Elgondolás és elképzelés

### Berkeley győzedelmes argumentumáról<sup>1</sup>

Berkeley mai olvasójának feltétlenül meg kell küzdenie egy súlyos trilemmával, ugyanis filozófiája legalább három irányból közelíthető meg: egyrészt lehet Locke legtehetségesebb kritikusaként olvasni, másrészt ötletes metafizikusként, harmadrészt pedig a józan ész védelmezőjeként, aki egyben a szkepticizmus elleni harc bajnoka is. A szakirodalom hol az egyik, hol a másik oldalra helyez komolyabb hangsúlyt, a mélyebb szintézis mindmáig hiányzik.<sup>2</sup> Különösen a második és harmadik értelmezési szál összeegyeztethetlensége szembeötlő. Minél eredetibbnek látjuk Berkeley metafizikáját, annál nehezebb megérteni, hogyan tekintheti önmagát a józan ész védelmezőjének, és megfordítva: ha elfogadjuk saját filozófiájának pozicionálását, ontológiája idegennek, érvei érthetetlennek, rosszabb esetben triviálisnak tűnnek föl. Sajnos Berkeley stilisztikai bravúrai csak fokozzák a bajt, mivel az érvek tömör megfogalmazása sokszor még enigmatikusabbá teszi őket.

Az alábbi dolgozat tárgya egy olyan érv, melynek vonatkozásában a metafizikai álláspontok fent említett inkonzisztenciája meglehetősen nyilvánvaló. Mindennapi intuíciónk kézenfekvő abszurditásként utasítja el a győzedelmes argumentumot<sup>3</sup> – talán ezzel magyarázható, hogy a XX. század közepéig lényegében nem is méltatták diszkusszióra.<sup>4</sup> Valóban, még ma is azt láthatjuk, hogy még a Berkeleyval egyébként szimpatizáló szerzők is meglehetősen triviális hibákat vélnek felfedezni az érvben. Az viszont tény, hogy az utóbbi időben megnőtt az érdeklődés iránta és több neves kutató is vizsgálata tárgyául választotta. A filológusok és az elemzők figyelmét az érv elsősorban azzal érdemelte ki, hogy Berkeley igen komoly elvárásokat fogalmaz meg vele kapcsolatban. A releváns passzusok (T22-23 106-107, HP1 181)<sup>5</sup> egyértelművé teszik: a győzedelmes argumentumnak önmagában is biztosítania kell az idealizmus – specifikusan az „*esse est percipi*” elvének – érvényét. Az

1 Szeretnék köszönetet mondani Faragó-Szabó Istvánnak rendíthetetlen türelméért. Ha van valami, amiért érdemes filozofálni, az az ilyen türelem megszerzése. Természetesen a dolgozat hibáiért őt csöppet sem lehet felelősségre vonni.

2 Luce (1945) ambiciózus értelmezési kísérlete pl. a józan ész filozófiájának megalapítóját, Tipton (1974) vagy Pitcher (1977) inkább az immaterialistát akarja Berkeleyban látni.

3 A „master argument” kifejezés Gallois (1974)-től származik. A Diodórosz Kronoszra való utalás miatt a „győzedelmes argumentum” tűnik a legmegfelelőbbnek a magyar terminológia számára.

4 A hagyományos hozzáállás legtisztább megfogalmazója Wisdom (1953), aki szerint az érv egyetlen pillanatnyi akadémiai diszkussziót sem ér meg.

5 A hivatkozások a *Tanulmány*nál paragrafusra, *Hülsz és Philonusz három párbeszéde* esetében pedig a 2006-os magyar kiadás oldalszámára vonatkoznak. A hivatkozás nélküli idézetek a fent idézett két hely (T22-23 106-107, HP1 181) valamelyikéből származnak.

értelmezők pedig majdnem egyöntetűen egyetértenek abban,<sup>6</sup> hogy az érv hibás, és igen változatos magyarázatokkal szolgálnak azt illetően, hogy pontosan miért is. Az alábbi dolgozat nem titkolt célja, hogy kidolgozzon egy olyan interpretációt, melynek fényében a győzedelmes argumentum erőre kaphat, és nem tűnik majd annyira természetellenesnek és a józan ésszel ellentétesnek. A kísérletet az teszi érdekessé, hogy a győzedelmes argumentum filozófiai problémák sokaságának metszéspontjában fekszik.

Mielőtt az értelmezés részleteibe belevágnánk, néhány dolgot előzetesen tisztáznunk kell. Az érv publikált változataiban Berkeley így fogalmaz: „kész vagyok mindent a következőktől függővé tenni” (T22 106), illetve „Ám (hogy mellőzzük és semmisnek tekintjük mindazt, amit eddig mondtunk, ha úgy kívánod) beleegyezem, hogy az egész dolgot erre az egy kérdésre tegyük fel”. Nyilvánvaló, hogy Berkeley intenciói szerint az érv önmagában is megáll. Csakhogy nem egyértelmű, mit jelent ez az „önmagában”, és mennyire vehető komolyan, hogy az érvnek egyetlen, filozófiailag levezetett vagy levezethető előfeltevése sincs. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy nem lehet – á lá Desireé Park<sup>7</sup> – az egyes művekben korábban levezetett tételekre ötletszerűen hivatkozni, hiszen pl. a *Tanulmány* első hat paragrafusára már bizonyítja az „*esse est percipi*”-t.<sup>8</sup> Viszont valószínűtlen, hogy Berkeley szó szerint gondolná, hogy az érv minden más berkeleyánus megfontolástól független volna. Pl. a *Tanulmány* esetében a *Bevezető a Tanulmányhoz* egy olyan, strukturálisan is elkülöníthető rész, amelyre a főszöveg folyamatosan visszaüt és támaszkodik.

Fontos még megjegyeznünk, hogy az érvhöz egy filozófiai „gyakorlat” is hozzátartozik. Berkeley másutt is elvárja az olvasótól az együttgondolkodást,<sup>9</sup> de a győzedelmes argumentum esetében ez különösen fontos: „Ha Önök egyáltalán el tudják gondolni, hogy (...), akkor én azonnal feladom álláspontomat” – azaz az érvet Berkeley bukottnak tekintené, ha egy bizonyos mentális aktus – valaminek az elgondolása – végrehajthatónak bizonyulna. Első látásra annak legjobb bírójára, hogy elgondolható-e *x*, a gondolkodó szubjektum. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy elvonatkoztathatunk az elgondolhatóság kritériumainak vizsgálatától.<sup>10</sup>

6 Kivételt jelent pl. Park (1991), ill. Hacking (1975).

7 Vö. Park (1991), ill. Tipton (1987).

8 L. Smith (1988). Vö. T7 102: „Az elmondottakból következően nincs más szubsztancia, mint a *szellem*, vagyis az, ami észlel.”

9 BT 25 99: „Aki tehát eltökélte magát az itt következő sorok elolvasására, azt arra kérem, hogy szavaimat csupán alkalomnak tekintse az önálló gondolkodásra, és igyekezzék olvasás közben ugyanolyan gondolatmenetet követni, mint amilyent én követtem írás közben.”

10 Ezen csak azt értjük: vannak olyan szükségességi feltételek – pl. a konzisztencia – amelyek teljesülését megkívánjuk egy gondolattól, hogy azt mondhassuk rá: elgondolható. Ha valaki egy inkonzisztens gondolatról állítja, hogy elgondolta, akkor azt mondjuk: mi nem ilyen értelemben használjuk a „gondolkodás”, „elgondolni” szavakat.

Végül pedig: ezen kritériumok arra szolgálnak, hogy egy, az elgondolás aktusában rejlő valamilyen önellentmondást hozzanak felszínre. Az érv a *reductio ad absurdum* kategóriájába tartozik, és olyan értelmezést keresünk, amely ezt a formát tiszteletben tartja.

Az előbb említett három szempontot így foglalhatjuk össze: Berkeley egy filozófiai kihívással fordul hozzánk. Ez a kihívás előfeltétel nélküli, és – elvben – egyaránt szól a filozófiailag művelt és a képzetlen elméhez. A kihívás tárgya egy tárgy elgondolhatósága; Berkeley érve pedig a kihívásra válaszolni kívánónak szól és azt állítja: minden lehetséges válasz egy fontos értelemben önfelszámoló.

Lássuk a konkrétumokat! A *Tanulmány*beli változat így kezdődik: „Ha Önök egyáltalán el tudják gondolni, hogy egy kiterjedt mozgó szubsztancia vagy általában bármely idea, vagy hozzá hasonló dolog másként is létezhet, mint az őt észlelő elmében, akkor én azonnal feladom álláspontomat.” Összevetve ezt a HP1 változatával arra a következtetésre juthatunk, hogy a következő terminusok szinonimaként kezelendők:

- bármely idea / bármely ideához hasonló dolog (pl. hang, alak, mozgás vagy szín)
- tulajdonságok bármely vegyülete vagy kombinációja
- érzékelhető tárgy / érzékelhető testi dolog
- kiterjedt, mozgó dolog

illetve

- önmagában létezés
- elmén kívüli létezés
- minden szellemi lény elméjén kívüli létezés / létezés anélkül, hogy akár egyetlen elme is észlelné
- észleletlen létezés
- másként létezés, mint az őt észlelő elmében

Bár a második lista elemeinek azonosítása vélhetően veszélytelen,<sup>11</sup> úgy tűnhet, mintha az első lista szinonimitási viszonyai előfeltételeznék a konklúziót: ha pl. leszögezzük, hogy érzékelhető tárgyakon ideák bizonyos halmazát értjük, akkor eleve kizárunk minden reprezentacionalista kísérletet.<sup>12</sup> Természetesen semmi ilyesmiről nincs szó – az érv triviális, ha úgy tekintjük, hogy ideákra vonatkozik, viszont akkor is érvényes, ha „érezhető dolgok”-at írunk az „ideák” helyére. Hogy minden kételyt

11 Azt a kritikát, hogy a győzedelmes argumentum túl sokat bizonyít, mert nem azt igazolja, hogy érzékelhető tárgyak nem létezhetnek *minden szellemi lény* elméjén kívül, hanem azt, hogy érzékelhető tárgyak nem létezhetnek *a gondolkodó szubjektum* elméjén kívül, később tárgyalom.

12 Bár itt Locke-ot reprezentacionalistaként említjük, ezzel nem kívánjuk elkötelezni magunkat a bevett értelmezés mellett, csupán annyit teszünk fel, hogy Berkeley reprezentacionalistának tekintette őt.

eloszlassunk, a továbbiakban csak az érv legerősebb és legismertebb változatával foglalkozunk, azzal, amelyik az érzékelhető tárgyakra vonatkozik. Viszont érveléstechnikailag teljesen helyénvaló, hogy Berkeley itt szinonimaként kezeli ezeket a szerkezeteket, ugyanis, mint látni fogjuk, az érv szempontjából az a lényeges, hogy hogyan jelentkezik egy-egy tárgy az elgondolás mentális művelete számára. Ilyen értelemben az érv befogadását megkönnyíti, ha az elgondolandó tárgyakra eleve mint ideák halmozására gondolunk.

A győzedelmes argumentum szerint tehát:

(1) Nem lehet elgondolni egy érzékelhető tárgy elmén kívüli létezését.

(2) Amit nem lehet elgondolni, az lehetetlen.

∴ (3) Egy érzékelhető tárgy elmén kívüli létezése lehetetlen.

Ehhez még hozzávéve, hogy:

(4) Anyagi szubsztancián egy érzékelhető tárgy elmén kívüli létezését értjük

(5) Ami lehetetlen, az nem létezik.

∴ (6) Nem létezik anyagi szubsztancia.<sup>13</sup>

Lássuk az egyes premisszákat! (4) tulajdonképpen egy definíció. (5) egy modális logikai állítás, mely kellően erős kalkulusokban érvényes; ontológiai tárgyalási kontextusban elfogadható. (2) egészen Parmenidészig vezethető vissza, és önmagában is hatalmas irodalma van, jelen dolgozat keretei között nem vállalkozhatunk önálló tárgyalására<sup>14</sup>. Elégedjünk meg annyival, hogy Berkeley és kortársai valószínűleg igaznak tekintették. A győzedelmes argumentum azon áll vagy bukik, hogyan értelmezzük (1)-et; a továbbiakban ezt a kérdést fogjuk vizsgálni.

Ha (1)-et a fentiek szerint kihívásként tekintjük, akkor a mindennapi ész első reakciója pontosan olyan, amilyennek azt Berkeley leírja: „Ámde bizonyára mi sem könnyebb, mint fákat elképzelni például a parkban, noha senki sincs ott, aki észlelné őket”. Hogy megértsük, Berkeley szerint ez miért nem jó válasz, vizsgáljuk meg, hogy mi is történik a képzelőerő egy ilyen aktusakor! Amikor elképzelek egy tölgyfát a Városligetben, a következő események zajlanak le az elmémben:

13 Ettől a konklúziótól akkor léphetünk tovább az „*esse est percipi*”-tétel felé, ha figyelembe vesszük, hogy a Berkeley számára a rivális ontológiai álláspont megtestesítője Locke. Locke nem mondja meg, hogy mi is volna az *esse*, viszont ontológiájának triviális következménye, hogy akármi is az, nem a *percipi*, nem is a *posse percipi* (Hogy az elmék *esséje* lehet-e a *percipere*, az egy fontos és nehéz kérdés. Úgy gondolom, az E II.1.10-25. Descartes ellen irányuló támadásai pontosan azt próbálják igazolni, hogy *nem*.) A *posse percipi* csak mintegy véletlenszerűen rakódik rá az *essére*. Az *esse* valami érzékeléstől független, megmagyarázhatatlan adottság, amelynek semmi köze elmékhez. Vagyis Locke ontológiájának minden bírálata (a győzedelmes argumentum is) közvetve alátámasztja az *esse* és a *percipi* azonosítását, mint az egyetlen lehetséges alternatívát. Az absztrakt ideák kritikája és az „*esse est percipi*”-tétel viszonyának egy formális megközelítéséhez l. Pappas (1991).

14 A probléma egy modern tárgyalásához l. Chalmers (2002).

- Vizuálisan felidézek két mentális reprezentációt; az egyik egy fa, a másik egy park reprezentációja<sup>15</sup>
- Vizuálisan összekapcsolom a két ideát, az így alkotott képet esetleg kitöltöm néhány szükséges vagy mellékes részlettel (a Városliget fűvének jellegzetes színével, egy gereblyével, amely a fának van támasztva).
- Egyúttal szert teszek egy meglehetősen összetett diszpozícióra: ha valaki megkérdezi éppen, hogy „mit csinálsz?“, azt válaszolom neki, hogy „éppen elképzelek (elképzelttem) egy öreg tölgyfát a Városliget közepén”; továbbá képes vagyok leírni mindazt, amit elképzeltem.

Az „elképzelni” igének (legalább) kétféle használata lehetséges:

(7) *Elképzelek egy öreg tölgyfát a Városligetben.*

(8) *Elképzelem, hogy Tony Blair Franciaország királya.*

Az első típusba eső mondatokat az „elképzelni” ige nominatív, a második típusba sorolhatókat az „elképzelni” ige propozicionális használatának fogom nevezni.<sup>16</sup> Nyilvánvaló, hogy sok esetben találhatunk transzformációt a kétféle használat között. Nevezetesen, a nominatív használat a létige segítségével sokszor átalakítható propozicionálissá: az „*Elképzelek egy öreg tölgyfát a Városligetben*” első látásra ekvivalens azzal a mondattal, hogy: „*Elképzelem, hogy egy öreg tölgyfa van a Városligetben*”. Ellenben pl. az „*Elképzelek egy kentaurt*” már első olvasatra sem ekvivalens az „*Elképzelem, hogy van egy kentaur*” mondattal. Vizsgáljuk most meg a propozicionális formát!

Az „*Elképzelem, hogy Tony Blair Franciaország királya*” nem ekvivalens azzal, hogy „*Elképzelem Tony Blairt mint Franciaország királyát*”. A különbség a mondat fókuszában van. A nominatív használat esetében Tony Blair lényeges eleme annak a struktúrának, amelyet elképzelek, és semmi más nem az. A propozicionális formájú mondatban szinte bármi lényeges lehet, ami a mondatból (egyéb tudásunkat hozzávéve) következik: az, hogy Franciaország immár nem köztársaság, hanem királyság, hogy hogyan reagálna a francia nép, ha egy angol uralkodna fölöttük stb. Már látható, hogy a nominatív forma elemzésekor tévedés volt azt mondani, hogy az „*Elképzelek egy öreg tölgyfát a Városligetben*” ekvivalens az „*Elképzelem, hogy egy öreg tölgyfa van a Városligetben*” mondattal; ugyanis utóbbiban szintén nem egyértelmű a fókusz. Ebből következően a nominatív és a propozicionális használat közötti különbség episztemológiailag lényeges – a propozicionális használat arra a logikai kontextusra utal, amelyben a mondat (és logikai következményei) elhelyezkednek.

15 Berkeley szóhasználatában: egy „idea”. A továbbiakban ebben az értelemben használom az „idea” szót.

Ennek azonban semmiféle interpretációs következménye nincs, vagyis nem akarok olyasmit állítani, hogy Berkeley szerint egy idea *valaminek* a reprezentációja volna. L. Winkler (1989) pp.14-21.

16 A megkülönböztetés Gallois (1974)-től eredeztethető.



Fontos különbséget jelent még, hogy a nominatív forma esetében a tárgy, a propozicionális forma esetében a beágyazott mondat alanya individuumnévvel (esetleg határozott leírással) vagy határozatlan leírással van-e megadva. Különbséget kell tennünk tehát a következő mondatok között:

Nominatív használat esetében:

*Elképzelem Marylin Monroe-t ruha nélkül.*

*Elképzelek egy jó zsíros bécsiszeletet.*

Propozicionális esetben pedig:

*Elképzelem, hogy a szomszéd lány boldogtalan.*

*Elképzelem, hogy egy csésze tea kiömlik az asztalomra.*

Egy, az elképzelés tárgyára határozottan referáló mondat ugyanis preszupponálja, hogy az elképzelt tárgy létezik. Ezzel szemben az „Elképzelem, hogy egy kentaur átdöfi a mellem” lehet igaz vagy hamis akkor is, ha kentaurok nem léteznek

A félreértések elkerülése végett meg kell jegyeznünk, hogy – az angol nyelvhez hasonlóan – az „elképzelni” igének időnként van egy olyan zöngéje, amely azt implikálja, hogy amit elképzelünk, az hamis vagy nemlétező. Itt ettől a mellékhangtól teljesen eltekintünk, tekintettel arra, hogy az „Azt képzelem, hogy van előttem egy pohár” vagy az „Elképzelek egy poharat magam elé” mondatok lehetnek igazak vagy hamisak, függetlenül attól, hogy ténylegesen van-e előttem egy pohár – legfeljebb kevésbé természetesnek hangzanak, ha valóban van.

### Berkeley képzelet-fogalma

Mind a jegyzetfüzetek, mind a T és a HP is gyakran használják az „imagine” terminust. A T2 100 az elme négy funkcióját említi, a megismerést avagy észlelést, az akarást, a megismerést és az emlékezést. Mindezen funkciók természetesen az ideákra vonatkoznak – ezekből ugyancsak négy típusút sorol fel Berkeley: érzékek által aktuálisan észlelteket, az elme indulatainak és műveleteinek megfigyelésével észlelteket<sup>17</sup>, az emlékezet által kialakítottak, végül pedig a képzelet által összeállítottak (T1 100). Az elme tehát aktív a képzelet működése során, és képes a passzívan szerzett ideákat összetenni vagy szétválasztani.

Az első kérdés, hogy vajon ideák vagy ideákat tartalmazó propozíciók jelentik a képzelet objektumát. Az a néhány szöveghely, ahol Berkeley a képzeletről beszél, egyértelművé teszi, hogy csakis az előbbiről lehet szó. Csak hogy két példát említsünk, T5 100: „elképzelek egy emberi törzset végtagok nélkül, vagy egy rózsa illatát [...]”, ill.

<sup>17</sup> Azaz – Locke terminológiájával szólva – reflexiós ideák.

HP1 184: „Ha [...] egy vörösen izzó vasrudat látunk, a vas szilárdsága és forrósága nem a látás tárgya; de ezt sugalmazza képzeletünknek.”<sup>18</sup>

Az elme aktív képességeinek spontaneitása korlátozott; a képzelet csak azon ideákon operálhat, amelyeket a külső vagy a belső érzék szállított az elmének.<sup>19</sup> Ugyanakkor ez a szigorúan korlátozott fakultás különbözteti meg az embert az állattól;<sup>20</sup> sőt, ennél is többről van szó. Berkeley az absztrakció locke-i doktrínáját a képzelőerő elméletével helyettesíti.<sup>21</sup> Az absztrakt ideák kritikájának egy ritkán kiemelt megfogalmazásában Berkeley úgy nyilatkozik, hogy egyszerűen nem igaz, hogy a szavak mindig egyetlen ideát jelölnek (stand for): „[A]ki tudja, hogy a nevek nem mindig ideák helyett állnak, megtakaríthatja magának a fáradságot, hogy ideákat keressen ott, ahol nincs mit keresni.” (BT22 99). Pontosabban fogalmazva: a szavak mindig ideák egy meghatározatlan számoosságú halmazát jelölik (BT18 96). Egy hangsor meghallásakor a képzelőerő felidézi az adott hangsor extenziójának valamelyik elemét, és a továbbiakban a szubjektum ezt az elemet tartva szem előtt tehet állításokat az egész halmazról. Vagyis a nyelvhasználatban a képzelőerőnek kettős szerepe van: egyrészt kapcsolatot teremt két (többnyire különféle típusú) ideahalmaz között – pl. a „karosszék” hangsor különféle módokon (hangsúly, sebesség, ritmus) történő kimondásainak megfelelő ideahalmaz és az összes karosszéknek<sup>22</sup> megfelelő ideahalmazok halmaza között.<sup>23</sup> Másrészt felidéz egy meghatározott<sup>24</sup> ideát az utóbbi halmazból, és lehetővé teszi az elme számára, hogy a felidézett karosszék tulajdonságai reprezentálják az összes karosszékét.<sup>25</sup>

18 További példák találhatók a JF 254. LJ1 32, JF 341-341a. LJ1 41, JF 417-418. LJ1 52 bejegyzéseiben. Azon helyeknél, ahol Berkeley propozíciók elképzeléséről beszél, nem-filozófiai értelemben használja az „imagine” igét, hanem a lehetőség/lehetetlenség ellentétpárt fejezi ki retorikusan (pl. HP1, LJ181, LJ184 stb.); a JF 657a LJ 80 pedig perdöntő: „Properly speaking Idea is the picture of the Imagination's [...]”.

19 JF 582. LJ1 72.

20 JF 753. LJ1 92.

21 „Azt, hogy vajon mások rendelkeznek-e ideáik elvonatkoztatásának ezzel a csodálatos képességével, ők tudják megmondani. Ami engem illet, úgy találom, hogy valóban megvan az általam észlelt egyes dolgok ideáinak elképzelésére [...] szolgáló képességem.” (BT 10 91)

22 Nem világos, hogy itt az összes lehetséges vagy az összes valaha észlelt vagy az összes észlelt és elképzelt karosszék halmazára gondoljunk-e.

23 A megfogalmazás azért nehézkes, mert egy karosszék maga is egy ideahalmaz. A továbbiakban úgy beszélünk, mintha csupán egyszerű idea lenne.

24 Természetesen nincs szükség arra, hogy a szó minden használatakor ugyanaz az idea kerüljön fel: „Mert egy dolog egy nevet állandóan ugyanahhoz a *definióhoz* sorolni, és egészen más azt mindenütt ugyanannak az *ideának* a helyébe állítani: az egyik szükséges, a másik haszontalan és kivihetetlen.” BT 18

25 A *Tanulmány* első vázlata tömören és világosan foglalja össze az elméletet ld. LJ1 255 illetve *A látás elméletének védelme és magyarázata* 39. paragrafusát. A szöveg olyan, amit akár Hume is írhatott volna: „Azokat az ideákat, amelyekről megfigyeljük, hogy más ideákhoz kapcsolódnak, jeleknek tekintjük; ezek érzékiileg valóságosan nem észlelt dolgokat jeleznek vagy sugallnak a képzeletnek, amelynek ők a tárgyai, s amely egyedül észleli őket. És ahogyan a hangok sugallhatnak más dolgokat, úgy a betűk sugallhatják a hangokat, és általában a jelek a jelölt dolgokat; mert nincs olyan idea, amely ne idézhetne fel az elmében egy vele gyakran társult másik ideát. Bizonyos esetekben a jel képként, másokban okozatként, ismét másokban okként sugallja korrelátumát.”

Mivel a képzelőerő az érzékek megszabta lehetőségeken belül korlátlan autoritással bír,<sup>26</sup> felmerül annak kérdése, hogy milyen episztemológiai és ontológiai következményekkel jár egy tárgy elképzelése. A következőket állapíthatjuk meg:

- Egy tárgyról való értelmes beszéd szükséges feltétele, hogy elképzelhető legyen (JF 417 LJ 52)<sup>27</sup>.
- Egy tárgy kétféle értelemben létezhet: lehet érzékelt és lehet pusztán elképzelt.<sup>28</sup>
- Amennyiben a képzelőerő produktív fakultás, azt mondhatjuk, hogy használata révén új dolgokat teremthetünk, azaz bővíthetjük a létezők körét. (JF LJ 99)<sup>29</sup>
- A képzelet által alkotott képek a valódi ideákra, vagyis magukra a dolgokra hasonlítanak és vonatkoznak. (JF 657a LJ 80 és JF 823 LJ 98)
- A valódi ideák és a képzelet által alkotott ideák közötti különbség abban áll, hogy előbbiekre vonatkoznak a természettörvények, míg utóbbiakra nem. (JF 843 LJ 100)
- Amint azt Tipton (1987) megjegyzi,<sup>30</sup> nagyon nehéz megmondani, milyen kapcsolat fűzi össze a képzelet tárgyait az érzékek tárgyaival.

Mint láthatjuk, Berkeley nominatívan használja az „elképzelni” igét; azaz elképzelni – a szó elsődleges értelmében – *ideákat* képzelünk el.<sup>31</sup>

A kihívás eredeti megfogalmazásában egy határozatlan leírással adott objektum elmén kívüli létezéséről van szó – vagyis ha azt mondom, hogy „Elképezlek egy fát a parkban, amely [...]”, az nem preszupponálja, hogy létezik ilyen fa (vagy hogy létezik fa egyáltalán). Ennek nemsokára látjuk majd a jelentőségét – Berkeley-nak sokkal könnyebb dolga volna, ha azt akarná igazolni, hogy valamely határozott leírással megadott objektumról lehetetlen elgondolnunk, hogy minden elmén kívül létezzen.

Elképzeltünk egy tölgyet a Városligetben. Milyen többletet jelent ennek az aktusnak a szempontjából, ha hozzátesszük, hogy „senki sem észleli”? A következő kézenfekvő válasznak tűnik: ez a hozzátétel nem változtatja meg az elképzelés fókuszát – a

26 „The objects therefore of all the senses may become objects of imagination, which faculty represents all sensible things.” LJ1 255.

27 Azt a kérdést, hogy hogyan beszélhetünk mégis elmékről, itt mellőzzük. A tétel csak az érzéki dolgokra vonatkozik.

28 „But say you then a Chimaera does exist. I answer it doth in one sense. i.e it is imagin'd. but it must be well noted that existence is vulgarly restrain'd to actual perception. & that I use the word Existence in a larger sense than ordinary.” JF 473 LJ1 59.

29 Mindennek fényében Berkeley megjegyzése, miszerint az ember – Istenhez hasonlóan – a semmiből terem amikor képzelőerejét alkalmazza, legalábbis meghökkentő.

30 p. 97.

31 Fontos, de jelen dolgozat keretei között nem megválaszolható kérdés, hogy az elképzelés második, propozicionális módja visszavezethető-e ideák elképzelésére – ez annak az általánosabb interpretációs problémának a lesete, hogy hogyan kezelendők a propozíciók a kor empirista kontextusában; pl. egy propozíció igazságát elgondolni annyit jelent-e, hogy leolvassuk egy ideáról egy tulajdonságát, vagy egy ideapárt tekintetbe véve megvizsgáljuk a köztük fennálló viszonyt. Ezzel kapcsolatban Locke *Értekezésének* IV. könyve számos interpretációs tartalmat tartalmaz.

tölgyfát –, hanem azt a módot adja meg, ahogyan ki kell egészítenem a képet: tölgyfa – Városliget – emberek (és további elmék) nélküli Városliget. Ez a kiegészítés ettől a pillanattól kezdve pedig az aktus lényeges elemévé válik. Lehet, hogy eddig is egy üres Városligetre gondoltam; mostantól viszont tudatosan vissza kell tartanom magam attól, hogy elmét képzeljek a Városligetbe, vagy legalábbis az adott tölgyfa közelébe. Ha Berkeley azt akarná állítani, hogy a képzelőerőnek egy ilyen mozgása lehetetlen, akkor a győzedelmes argumentum abszurdításba fulladna.

A győzedelmes argumentum talán leghíresebb kritikusa, Bernard Williams pontosan egy ilyesfajta abszurditást tulajdonít Berkeleyynak.<sup>32</sup> Értelmezése szerint Berkeley nem veszi észre, hogy az elképzelő és az elképzelt nem feltétlenül tartoznak egy világhoz. Amikor például egy darabot nézünk a színházban, nyilvánvaló, hogy a színészek által megtestesített történet nem azonos a színpadon történő eseményekkel: abból, hogy Hamlet elmondja híres monológját, nem következik, hogy egyedül van. Ily módon Hamlet monológját nem tudnánk monológként tekinteni, ugyanis képtelenek volnánk elvonatkoztatni attól, hogy mi magunk a darab nézői vagyunk – vagyis az eredeti érveléssel analóg módon azt is mondhatnánk, hogy lehetetlen elképzelni, hogy valaki monológot mond, mivel mi magunk aktuálisan észleljük (halljuk) az általa mondottakat. Williams ott téved, hogy Berkeley-nak olyasmit tulajdonít, amit ő sohasem mondott, nevezetesen hogy a győzedelmes argumentum azon múlna, hogy nem tudjuk *elképzeln*i, hogy egy érzékelhető tárgy minden elmén kívül létezzék.

Itt az ideje, hogy elemezzük az „elgondolni” („conceive”) terminus jelentését. Itt azonban egy komoly problémába ütközünk: Berkeley ugyanis sehol sem tisztázza, pontosan mit is ért alatta, mi több, nem is használja túl gyakran. Természetesen észrevehető, hogy ennek a szónak is létezik nominatív és propozicionális használata, olyan jellegű strukturális különbségekkel, mint amilyeneket az „elképzelni” vizsgálatoknál találtunk stb. A vonatkozó szöveghelyekből annyi bizonyos, hogy az elgondolás tárgya mindenképpen egy propozíció, vagyis – ahogyan a természetes nyelvben is – a propozicionális használat minősül elsődlegesnek.

Ha ennyiben maradnánk, az „elgondolás” egyfajta retorikai segédterminusnak is tűnhetne. Azt nem lehet elgondolni, ami abszurd, lehetetlen, ami szükségszerűen hamis. „Nem lehet elgondolni, hogy x” ezek szerint csak annyit jelentene, hogy „x lehetetlen”. Ekkor viszont az általunk tárgyalt érv triviálisan körben forgó: az anyagi szubsztancia létezése lehetetlen, csak elképzelni tudjuk ugyanis, elgondolni nem; elgondolni nem tudni pedig annyit tesz, mint lehetetlennek lenni. Q.e.d.

Úgy hiszem, van egy termékenyebb értelmezési lehetőség is. Az *Értekezés a Módszerről*-ben közvetlenül a cogito után a következőt olvashatjuk: „Azután figyelmesen megvizsgáltam, hogy mi vagyok én; láttam, hogy el tudom képzelni, hogy nincs testem,

32 L. Williams (1973) pp. 35-37. Vö. Pitcher (1977) p.114.

hogy a világ nem létezik, hogy nem létezik tér, amelyben vagyok; de el nem tudom képzelni, hogy magam nem létezem.” A francia eredetiben itt az elképzelni helyett a „feindre” szerepel, amit angolra „suppose”-nak fordítottak. Hogy el tudok-e *képzelni* egy olyan világot, amelyben én magam nem létezem, ez vitatható; én úgy érzem, igen; de a cogito érvénye ezen nem múlik. Hogy Descartes jól érvel-e, az attól függ, el tudok-e *gondolni* egy ilyen világot. Márpedig ha az elképzelés esetében ontológiailag elválasztható az elképzelt dolgok szintje az elképzelő szintjétől, akkor pontosan ez a distinkció hiányzik az elgondolás esetében. Elgondolásom aktusa és tárgya úgyszólván egy logikai térben helyezkedik el. Ha ellentmondást találok közöttük, akkor nem tudom elgondolni az adott proposíciót – amit végrehajtottam, azt hívhatjuk talán tudatomba idézésnek vagy fontolgatásnak. Az elgondolás folyamata ilyen értelemben egy előzetes logikai ellenőrzést kíván meg; az elgondolás aktusát kifejező proposíció, maga a proposíció, és bizonyos, szubjektíve, egy adott időben megingathatatlan háttérhitek konzisztenciáját. Viszont, teljesen értelmes azt mondani, hogy „valaha nem tudtam elgondolni, hogy x, de immár képes vagyok rá” – mégpedig azért, mert a szilárdnak gondolt háttérhiteink halmaza változékony. De előfordulhat, hogy tudhatjuk valamiről, hogy most sem tudjuk elgondolni, és soha a jövőben sem: ilyen az, hogy nem létezem, nem vagyok. Ha úgy tetszik, antropológiai sajátosságunk, hogy az elgondolás folyamatában nem tudjuk elválasztani az elgondolás aktusát az elgondolttól – vagy, ahogy a győzedelmes argumentum legkeményebb kritikusa Berkeley szemére vetik, a gondolat-eszközt (thought-vehicle) a gondolat-tartalomtól (thought-content). Persze itt pszichológia és logika veszedelmesen összekeveredik – de ha az, hogy mit vagyunk képesek elgondolni, mond valamit egyáltalán a világról, akkor a *cogito* igazsága a világ igazsága. A „lehetséges” szónak talán lehet olyan értelmet adni, hogy több minden lehetséges, mint ami elgondolható, csakhogy ezzel minden racionális ontológia-szűkítés legitimitását vonjuk kétségbe – ami, mondjuk ki, nem más, mint a szkepticizmus egy válfaja.

Még nem távolítottuk el az utolsó akadályt a győzedelmes argumentum elől. A ránk váró feladat az, hogy gondoljuk el, hogy egy tölgyfa a Városligetben létezik, mégpedig észleletlenül (unperceived). Egy hagyományos vád szerint Berkeley azért tartja ezt lehetetlenségnek, mert félrevezeti, hogy az ideákat képszerűnek gondolja, s ezért minden intencionális aktust az észlelés módján kezel; márpedig (a kritika szerint) gondolni valamire nem tesz annyit, mint észlelni azt. A valódi kérdés azonban nem az, hogy *in abstracto* minden gondolkodás észlelés-e; ehelyett vizsgáljuk meg, hogy mi az „egy tölgyfa”, ami a következő proposícióban szerepel: „egy tölgyfa létezik észleletlenül a Városligetben”. Ha egy olyan kifejezésről van szó, amelyben szerepel az „egy tölgyfa” szerkezet, akkor egy tölgyfára is gondolok; egy tölgyfára gondolni pedig annyit tesz, mint felidézni egy mentális reprezentációt, egy ideát. Nem a tölgyfa absztrakt ideáját, hanem egy bármilyen tölgyfáét. Mit idézek fel, amikor egy tölgyfa ideájára gondolok

(vagy azt egy propozícióban használom)? Színeket: a tölgyfa gyökereinek sötétbarna árnyalatát, a sárguló levelek színkavalkádját; hangokat: egy száraz ág reccsenését, azt, ahogyan megrezgeti a leveleket stb. Bármelyik tölgyfára is gondolok, amikor azt mondom „egy tölgyfa létezik észleletlenül a Városligetben”, arra éppenséggel akkor és ott *gondolok*, azaz – ha figyelek arra, hogy gondolkodásom tárgyai pontosan meghatározottak legyenek – felidézem ezeket a színeket és hangokat. És pontosan ezekről lehetetlenség azt mondani, hogy észleletlenül, azaz minden elmén kívül létezzenek.

Azt mondtam korábban, hogy Berkeleynek egyszerűbb dolga lenne, ha határozott leírással vagy individuumnévvel adott objektumról akarná igazolni, hogy nem tudjuk elgondolni minden elmétől független létezését. Képzeljük el az Eiffel-tornyot, úgy, hogy senki sincs Párizsban, aki észlelné. Idézzük fel, mi is történik a képzelet működésbe lépésekor! Első lépésben fel kell idéznem az Eiffel-torony mentális reprezentációját, azaz ideáját, ehhez pedig rendelkeznem kell effélével. Honnan származik ez az idea? Az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy valaha valódi tapasztalatokat szereztem az Eiffel-toronyról, azaz nem pusztán olvastam vagy hallottam róla; utóbbi esetben ugyanis nem tudhatom, hogy az a leírás, amelyet az Eiffel-toronyról szereztem, valóban határozott-e (azaz hogy pontosan egy tárgy felel meg neki). Milyen elemekből áll össze ez az idea? Nyilvánvalóan azokból az érzéki tulajdonságokból, amelyeket az Eiffel-toronyral való találkozásom során szereztem – lehetséges, hogy nem emlékszem minden részletre, de Eiffel-torony-ideám biztosan nem tartalmaz többet, mint amit ténylegesen észleltem. A kérdés mármost az, hogy elgondolható-e ennek az ideának minden elmétől független létezése. Könnyű belátni, hogy nem; az érvelés teljesen analóg a fentivel, csak itt könnyebb látnunk, hogy pontosan melyek azok az érzéki tulajdonságok, melyek elmémben vannak.

Néhány értelmező<sup>33</sup> szerint a győzedelmes argumentum előfeltételezi az absztrakt ideák kritikáját (azaz a *Tanulmány* „Bevezetésének” huszonnégy centrális paragrafusát), és korábban – amikor azt mondtam, hogy egy tölgyfára gondolni annyi, mint egy meghatározott tölgyfa ideáját felidézni – úgy tűnhetett, én is előfeltételezem azt. A továbbiakban szeretném megmutatni, hogy bár ez az állítás bizonyos értelemben helytálló, ugyanakkor eltúlzott. Engedjük meg Locke-nak az absztrakt ideák létezését! Konkretizálva a problémát, tegyük fel, hogy minden értelmes kifejezés – az egyszerűség kedvéért minden névszói szerkezet – egy ideát jelöl! Következik-e ebből, hogy elgondolható egy ideának minden elmén kívüli létezése? Vegyük például a virág absztrakt ideáját. Nyilván ez azoknak a tulajdonságoknak az összességéből áll, melyek minden virágban közösek: a gyökérrel és szárral rendelkezés stb. – ezen kívül pedig sem nem háromszirmú, sem nem ötszirmú, sem nem vastag, sem nem vékony szárú stb., hanem

33 Pl. Bolton (1987), Pappas (1991).

egyik sem és mindegyik egyszerre.<sup>34</sup> Ezek a tulajdonságok (amelyekből a virág absztrakt ideája összeáll) pedig érzékiek (vagy megadhatók érzéki terminusokban, azaz érzéki tulajdonságokra redukálhatók). Könnyű belátni, hogy a győzedelmes argumentum ekkor is minden további nélkül keresztülmegy. Még a virág absztrakt ideájáról sem tudjuk elgondolni, hogy minden elmén kívül létezzon. Vagyis az absztrakt ideák tana sem rendíti meg Berkeley érvét – az valóban győzedelmes. Egyetlen lényeges kivételt találhatunk: ha egy tárgyat teljesen határozatlanul hagyunk, csak a létezés absztrakt ideáját kapcsoljuk hozzá. Ez is csupán azért jelenthet pillanatnyi fennakadást, mert ha így járunk el, tulajdonképpen előfeltételezzük az „*esse est percipi*” elvének hamisságát, leválaszthatónak gondoljuk az *essét* minden elmétől és észleléstől.<sup>35</sup>

Végül még két fontosabb ellenvetéssel kell foglalkoznunk, melyek nem kapcsolódnak az érv belső gondolatmenetéhez, hanem azt próbálják igazolni, hogy a győzedelmes argumentum *nem lehet* jó, mert kiterjesztései Berkeley részéről is abszurdnak tartott következményekhez vezetnek. Prior (1955) szerint az érv túl sokat bizonyít, mivel alkalmas a szolipszizmus igazolására – nem azt nem tudom elgondolni, hogy egy fa minden elmétől függetlenül létezzék, hanem azt, hogy az én elmémől függetlenül létezzon. Márpedig ha minden érzéki objektum az én elmémben létezik, akkor a többi elme nem lehet észlelő, tehát létező sem, vagyis a szolipszizmus igaz. Berkeley azonban hangsúlyozhatja azt, hogy személyem kiléte lényegtelen a tölgyfára vonatkozó proposíció elgondolásának aktusában. Tény, hogy szigorú értelemben sohasem fogom tudni elgondolni egy fa *elmémen* kívüli létezését – ahogyan szigorú értelemben más elméről sincs ideám. Azonban ha analógiás úton jogosult vagyok feltenni más elmék létezését, úgy ez az analógia feljogosít engem arra, hogy az elgondolás aktusában önmagában helyére *bármely* elmét helyezzem. Ha ez a válasz nem tűnik elfogadhatónak, akkor legalábbis annyit be kell látnunk, hogy ha Berkeley-nak problémái vannak a szolipszizmus-sal, akkor ezek a problémák mélyebben gyökereznek (nevezetesen az ideaelmélet élességében, és nem a győzedelmes argumentumban).

Tipton (1974) érvét<sup>36</sup> számos más értelmező is átveszi, lényegében azonos formában. Az érv problémája abban áll, mondja Tipton, hogy nem veszi figyelembe az objektumok különböző időkbeli létezését. Azaz ha  $t_0$  megelőzi  $t_1$ -et, a jelent, akkor  $t_1$ -ben minden további nélkül elgondolható, hogy egy objektum  $t_0$ -ban elgondolatlanul létezik. Csakhogy: mi köt össze egy  $t_0$ -beli tárgyat egy  $t_1$ -belivel? Amikor azt mondom:  $t_1$ -ben elgondolom  $x$ -et  $t_0$ -ban, akkor feltételezem, hogy van egy mindenkori hozzáférésem egy  $x$  objektumhoz, melyet különböző időbe tudok helyezni gondolatban. Ezt Berkeley tagadná. Természetesen minden további nélkül el lehet képzelni mondjuk egy tankot

34 L. BT 13 93-94.

35 Fontos látni, hogy a győzedelmes argumentum az „*esse est percipi*” erősebb, intencionális értelmezését támasztja alá, vagyis azt, hogy a két terminus *jelentése* ugyanaz.

36 p. 163.

a prehisztorikus korban (amint észleletlenül létezik) – ez csak azt jelenti, hogy fogom a tank jelenbeli ideáját és „rajzok” köré egy prehisztorikus környezetet. Viszont az adott tank  $t_0$ -beli elgondolásához szükségem lenne egy ideára, amely  $t_1$ -ben  $t_0$ -beli, ami nyilvánvaló ellentmondás<sup>37</sup>.

### Konklúzió

Az embernek Berkeleyt olvasva folyamatosan az az érzése, hogy éppen becsapják – mintha egy kivételesen tehetséges svindlerrel alkudoznánk, akinek a szövege gyanús, de a szavak olyan egyszerűek, a gondolatok olyan könnyedén pördülnek tova, hogy egyszerűen nem lehet kiszállni a játékból. Minél többször gondoljuk át a dolgot, látszólag annál érthetőbb minden. De az igazi csalás csak abban a pillanatban kezdődik, mikor az ember azt hiszi, hogy végre mindent kristálytisztán lát; hogy akik eddig le akartak beszélni az ügyről, azok a tulajdonképpeni csalók; hogy ez az ember előttünk nem is svindler, nem is alkupartner, hanem a barátunk, aki tiszta jóindulattal, kezünket fogva vezet át minket a pénz és az ingatlanok zavaros világán. S ahogy a svindler sikerrel jár – úgy, hogy tényleg kivezet minket a pénzügyek káoszából, ugyanis végül egyáltalán nem lesznek pénzügyeink –, úgy Berkeley is eléri a célját, kivezet a filozófiai fogalmak mocsarából egy tisztásra, ahol tisztább a levegő. Mindehhez pedig csak az kell, hogy belássuk: valamely problémáról nem lehet távolságot tartva gondolkodni. Ontológiánkat azokra a mindennapos mentális műveletekre hagyatkozva kell felépíteni, amelyek a prefilozófiai gondolkodás számára is hozzáférhetőek. Berkeley győzedelmes argumentuma a „józan ész” ezen felfejtett értelmében nagyon is természetes.

---

37 Locke szerint az elme a különböző időbeli ideák azonosságát közvetlenül észleli – különben nem lehetséges tudás. Viszont ilyen intertemporális azonosságkritériumot nem adott és nyilvánvaló okokból nem is adhattott.



## Függelék<sup>38</sup>

### Az angol eredeti<sup>39</sup>

*Ph.:* Either, Hylas, you are jesting, or have a very bad memory. Though indeed we went through all the qualities by name one after another; yet my arguments, or rather your concessions no where tended to prove, that the secondary qualities did not subsist each alone by itself; but that they were not *at all* without the mind. Indeed in treating of figure and motion, we concluded they could not exist without the mind, because it was impossible even in thought to separate them from all secondary qualities, so as to conceive them existing by themselves. But then this was not the only argument made use of upon that occasion. But (to pass by all that hath been hitherto said, and reckon it for nothing, if you will have it so) I am content to put the whole upon this issue. If you can **conceive** it possible for any mixture or combination of qualities, or any sensible object whatever, to exist without the mind, then I will grant it actually to be so.

*H.:* If it comes to that, the point will soon be decided. What more easy than to **conceive** a tree or house existing by itself, independent of, and unperceived by any mind whatsoever? I do at this present time conceive them existing after that manner.

*Ph.:* How say you, Hylas, can you see a thing which is at the same time unseen?

*H.:* No, that were a contradiction.

*Ph.:* Is it not as great a contradiction to talk of *conceiving* a thing which is *unconceived*?

*H.:* It is.

*Ph.:* The tree or house therefore which you think of, is **conceived** by you.

*H.:* How should it be otherwise?

*Ph.:* And what is **conceived**, is surely in the mind.

*H.:* Without question, that which is **conceived** is in the mind.

*Ph.:* How then came you to say, you **conceived** a house or tree existing independent and out of all minds whatsoever?

*H.:* That was I own an oversight; but stay, let me consider what led me into it. – It is a pleasant mistake enough. As I was thinking of a tree in a solitary place, where no one was present to see it, methought that was to conceive a tree as existing **unperceived or unthought of**, not considering that I myself **conceived** it all the while. But now I plainly see, that all I can do is to frame ideas in my own mind. I may indeed **conceive** in my own thoughts the idea of a tree, or a house, or a mountain, but that is all. And this is far from proving, that I can **conceive** them *existing out of the minds of all spirits*.

<sup>38</sup> *Kurzív* kiemelések az eredetiben, *félkövér* kiemelések tőlem – M.Zs.

<sup>39</sup> LJ2 199-200

*Ph.*: You acknowledge then that you cannot possibly **conceive**, how any one corporeal sensible thing should exist otherwise than in a mind.

*H.*: I do.

*Ph.*: And yet you will earnestly contend for the truth of that which you cannot so much as **conceive**.

### Az új kiadás magyar fordítása<sup>40</sup>

*Ph.*: Tréfálsz, Hülasz, vagy nagyon rossz az emlékezeted. Noha valóban név szerint egymás után sorba vettük az összes tulajdonságokat, az én érveim, jobban mondva a te engedményeid sehol sem bizonyították, hogy a másodlagos tulajdonságok nem léteznek külön-külön, önmagukban; csak azt bizonyították, hogy az elmén kívül *egyáltalán* nem léteznek. Az alakról és a mozgásról szólva valóban arra a következtetésre jutottunk, hogy az elmén kívül nem létezhetnek, mert még gondolatban sem tudtuk elválasztani őket az összes másodlagos tulajdonságoctól úgy; hogy önmagukban létezőknek foghassuk fel őket. De nem ez volt az egyetlen érv, amelyhez akkor folyamodtunk. Ám (hogy mellőzzük és semmisnek tekintsük mindazt, amit eddig mondtunk, ha úgy kívánod) beleegyezem, hogy az egész dolgot erre az egy kérdésre tegyük fel. Ha lehetségesnek **tartod**, hogy a tulajdonságok bármilyen vegyüléke vagy kombinációja, vagy egyáltalán bármilyen érzékelhető tárgy az elmén kívül létezzen, akkor a magam részéről elismerem, hogy ez valóban így van.

*H.*: Ha ennyire jutottunk, a kérdést hamar eldönthetjük. Mi lehet könnyebb, mint **elképzelni** egy fát vagy egy házat, amely önmagában létezik, bármely elmétől függetlenül, és anélkül, hogy akár egyetlen elme is észlelné? Ebben a pillanatban is úgy képelem el őket, mint amik ezen a módon léteznek.

*Ph.*: Hogyan mondd, Hülasz? Hát láthatsz olyan dolgot, amely ugyanakkor nem látott?

*H.*: Nem, ez ellentmondás volna.

*Ph.*: És nem ugyanilyen nagy ellentmondás egy olyan dolog **elképzeléséről** beszélni, amely *nem elképzelt*?

*H.*: De igen.

*Ph.*: Tehát a fát vagy a házat, amelyre gondolsz, **elképzelted**.

*H.*: Hogyan is lehetne másképp.

*Ph.*: Amit pedig valaki **elképzél**, az nyilvánvalóan az elméjében van.

*H.*: Kétségtelenül; amit valaki **elképzél**, az az elméjében van.

*Ph.*: Hát akkor hogyan mondhatod, hogy **elképzeltél** egy házat vagy egy fát, amely minden elmétől függetlenül és minden elmén kívül létezik?

*H.:* Elismerem, hogy ez tévedés volt. De várj csak, hadd vizsgáljam meg, miért estem bele. Elég mulatságos tévedés. Mivel olyan fára gondoltam, amely egy magányos helyen áll, ahol nincs senki, aki látná, hát úgy gondoltam, hogy a fát úgy fogom fel, mint ami **észleletlenül és elgondolatlanul** létezik; figyelmen kívül hagytam ugyanis, hogy én magam mindvégig **magam elé képzeltem**. De most már világosan látom, hogy semmi másra nem vagyok képes, mint ideák kialakítására saját elmémben. Tehát gondolatban valóban **elképzelhetem** egy fa, egy ház vagy egy hegy ideáját, de ez minden. Ez pedig távolról sem bizonyítja, hogy úgy **képzelhetem** őket, mint amik *minden szellemi lény elméjén kívül léteznek*.

*Ph.:* Tehát elismered, hogy nem tudod **elképzelni**, miképpen létezhet bármely érzékelhető testi dolog másként, mint valamilyen elmében?

*H.:* Igen.

*Ph.:* És mégis komolyan síkra szállsz annak az igazságáért, amit még **elképzelni** sem tudsz?

### A javított magyar fordítás

*Ph.:* Tréfálsz, Hülasz, vagy nagyon rossz az emlékezeted. Noha valóban név szerint egymás után sorba vettük az összes tulajdonságokat, az én érveim, jobban mondva a te engedményeid sehol sem bizonyították, hogy a másodlagos tulajdonságok nem léteznek külön-külön, önmagukban; csak azt bizonyították, hogy az elmén kívül *egyáltalán* nem léteznek. Az alakról és a mozgásról szólva valóban arra a következtetésre jutottunk, hogy az elmén kívül nem létezhetnek, mert még gondolatban sem tudtuk elválasztani őket az összes másodlagos tulajdonságoktól úgy; hogy önmagukban létezőknek foghassuk fel őket. De nem ez volt az egyetlen érv, amelyhez akkor folyamodtunk. Ám (hogy mellőzzük és semmisnek tekintsük mindazt, amit eddig mondtunk, ha úgy kívánod) beleegyezem, hogy az egész dolgot erre az egy kérdésre tegyük fel. Ha lehetségesnek **tudod gondolni**, hogy a tulajdonságok bármilyen vegyülete vagy kombinációja, vagy egyáltalán bármilyen érzékelhető tárgy az elmén kívül létezen, akkor a magam részéről elismerem, hogy ez valóban így van.

*H.:* Ha ennyire jutottunk, a kérdést hamar eldönthetjük. Mi lehet könnyebb, mint **elgondolni** egy fát vagy egy házat, amely önmagában létezik, bármely elmétől függetlenül, és anélkül, hogy akár egyetlen elme is észlelné? Ebben a pillanatban is úgy képzelem el őket, mint amik ezen a módon léteznek.

*Ph.:* Hogyan mondd, Hülasz? Hát láthatsz olyan dolgot, amely ugyanakkor nem látott?

*H.:* Nem, ez ellentmondás volna.

*Ph.:* És nem ugyanilyen nagy ellentmondás egy olyan dolog **elgondolásáról** beszélni, amely **nem elgondolt**?

H.: De igen.

Ph.: Tehát a fát vagy a házat, amelyre gondolsz, **elgondoltad**.

H.: Hogyan is lehetne másképp.

Ph.: Amit pedig valaki **elgondol**, az nyilvánvalóan az elméjében van.

H.: Kétségtelenül; amit valaki **elgondol**, az az elméjében van.

Ph.: Hát akkor hogyan mondhatod, hogy **elgondoltál** egy házat vagy egy fát, amely minden elmétől függetlenül és minden elmén kívül létezik?

H.: Elismerem, hogy ez tévedés volt. De várj csak, hadd vizsgáljam meg, miért estem bele. Elég mulatságos tévedés. Mivel olyan fára gondoltam, amely egy magányos helyen áll, ahol nincs senki, aki látná, hát úgy gondoltam, hogy a fát úgy fogom fel, mint **ami észleletlenül vagy elgondolatlanul** létezik; figyelmen kívül hagytam ugyanis, hogy én magam mindvégig **elgondoltam**. De most már világosan látom, hogy semmi másra nem vagyok képes, mint ideák kialakítására saját elmémben. Tehát valóban **elgondolhatom** egy fa, egy ház vagy egy hegy ideáját, de ez minden. Ez pedig távolról sem bizonyítja, hogy úgy **gondolhatom** őket, mint amik *minden szellemi lény elméjén kívül léteznek*.

Ph.: Tehát elismered, hogy nem tudod **elgondolni**, miképpen létezhet bármely érzékelhető testi dolog másként, mint valamilyen elmében?

H.: Igen.

Ph.: És mégis komolyan síkra szállsz annak az igazságáért, amit még **elgondolni** sem tudsz?

### Az angol eredeti<sup>41</sup>

22. I am afraid I have given cause to think me needlessly prolix in handling this subject. For to what purpose is it to dilate on that which may be demonstrated with the utmost evidence in a line or two, to any one that is capable of the least **reflexion**? It is but looking into your own thoughts, and so trying whether you can **conceive** it possible for a sound, or figure, or motion, or colour, to exist without the mind, or **unperceived**. This easy trial may make you see, that what you contend for, is a downright contradiction. Inasmuch that I am content to put the whole upon this issue; if you can but **conceive** it possible for one extended moveable substance, or in general, for any one idea or any thing like an idea, to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause: And as for all that *compages* of external bodies which you contend for, I shall grant you its existence, though you cannot either give me any reason why you believe it exists, or assign any use to it when it is supposed to exist. I say, the bare possibility of your opinion's being true, shall pass for an argument that it is so.

41 LJ2 50-51

23. But say you, surely there is nothing easier than to **imagine** trees, for instance, in a park, or books existing in a closet, and no body by to perceive them. I answer, you may so, there is no difficulty in it: but what is all this, I beseech you, more than framing in your mind certain ideas which you call *books* and *trees*, and at the same time omitting to frame the idea of any one that may perceive them? But do not you your self perceive or think of them all the while? This therefore is nothing to the purpose: it only shows you have the power of **imagining** or forming ideas in your mind; but it doth not shew that you can **conceive** it possible, the objects of your thought may exist without the mind: to make out this, it is necessary that you **conceive** them existing **unconceived or unthought of**, which is a manifest repugnancy. When we do our utmost to **conceive** the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas. But the mind taking no notice of itself, is **deluded to think** it can and doth **conceive** bodies existing **unthought of** or without the mind; though at the same time they are apprehended by or exist in it self. A little attention will discover to any one the truth and evidence of what is here said, and make it unnecessary to insist on any other proofs against the existence of material substance.

### Az új kiadás magyar fordítása<sup>42</sup>

22. Attól tartok, okot adtam rá, hogy azt gondolják, fölöslegesen szaporítom a szót e téma tárgyalásában. Mert mi célja hosszasan elidőzni olyasminél, ami a lehető legnyilvánvalóbban bizonyítható egy vagy két sorban bárki számára, aki képes akár a legcsekélyebb **gondolkodásra** is? Csupán bele kell pillantaniuk saját gondolataikba, megpróbálva, hogy egy hangot, alakot, mozgást vagy színt **fel tudnak-e fogni** az elmén kívül, vagyis **az észleléstől függetlenül**. E könnyű próba talán világossá teheti Önök előtt, hogy ami mellett lándzsát törnek, az kétségtelen ellentmondás. Olyannyira, hogy kész vagyok mindent a következőktől függővé tenni; ha Önök egyáltalán **el tudják képzelni**, hogy egy kiterjedt mozgó szubsztancia vagy általában bármely idea, vagy hozzá hasonló dolog másként is létezhet, mint az őt észlelő elmében, akkor én azonnal feladom álláspontomat, és elfogadom az Önök által védelmezett külső testek **összességének** létezését, habár Önök sem megokolni nem tudják, miért hisznek a létezésükben, sem azt nem tudják megmondani, mire jó, ha feltételezzük, hogy léteznek. Ismétlem: ha az Önök nézeteiről kiderül, hogy igazak *lehetnek*, ez az én szememben elegendő érv lesz amellet, hogy valóban azok.

23. Ámde – mondják Önök – bizonyára mi sem könnyebb, mint fákat **elképzelni** például a parkban, vagy könyveket egy dolgozószobában, noha senki sincs ott, aki észlelné őket. Erre azt felelem, hogy ezt valóban megtehetik minden nehézség nélkül; de hát, esedezem;

mi más ez, mint hogy elménkben bizonyos ideákat alkotnak, amelyeket *könyveknek* és *fákna* neveznek, közben pedig mellőzik egy olyan személy ideájának megalkotását, aki észlelheti ezeket a tárgyakat? De vajon Önök nem észlelik vagy gondolják-e őket mindvégig? Ez az eset tehát nem felel meg a célnak, s csak azt tanúsítja, hogy Önök képesek elménkben ideákat kialakítani vagy **elképzeln**i, azt azonban nem, hogy lehetségesnek **képzeltetn**ék gondolkodásuk tárgyainak az elmén kívüli létezését. Ehhez úgy **kell felfogni és elgondolni** őket, mintha **felfogás és elgondolás** nélkül léteznének – ami nyilvánvaló ellentmondás. Amikor erőnket megfeszítve el akarjuk **gondolni** a külső testek létezését, mindvégig csak a saját ideáinkat szemléljük. Az elme azonban, önmagát figyelmen kívül hagyva, **abba a csalódásba esik**, hogy az elmén kívül, **el nem gondoltan** létező testeket **gondol el**, holott ezek benne léteznek, ő maga fogja fel őket. Némi figyelemmel bárki beláthatja a mondottak igazságát és evidenciáját, szükségtelen tehát újabb bizonyítékokat hoznom az anyagi szubsztancia létezése ellen.

### A javított magyar fordítás<sup>43</sup>

22. Attól tartok, okot adtam rá, hogy azt gondolják, főlegesen szaporítom a szót e téma tárgyalásában. Mert mi célja hosszasan elidőzni olyasminél, ami a lehető legnyilvánvalóbban bizonyítható egy vagy két sorban bárki számára, aki képes akár a legcsekélyebb **reflexióra** is? Csupán bele kell pillantaniuk saját gondolataikba, megpróbálva, hogy egy hangot, alakot, mozgást vagy színt **el tudnak-e gondolni** az elmén kívül, vagyis **észleletlenül**. E könnyű próba talán világossá teheti Önök előtt, hogy ami mellett lándzsát törnek, az kétségtelen ellentmondás. Olyannyira, hogy kész vagyok mindent a következőktől függővé tenni; ha Önök egyáltalán **el tudják gondolni**, hogy egy kiterjedt mozgó szubsztancia vagy általában bármely idea, vagy hozzá hasonló dolog másként is létezhet, mint az őt észlelő elmében, akkor én azonnal feladom álláspontomat, és elfogadom az Önök által védelmezett külső testek *összességének* létezését, habár Önök sem megokolni nem tudják, miért hisznek a létezésükben, sem azt nem tudják megmondani, mire jó, ha feltételezzük, hogy léteznek. Ismétlem: ha az Önök nézeteiről kiderül, hogy igazak lehetnek, ez az én szememben elegendő érv lesz amellet, hogy valóban azok.

43 Megjegyzés: a „conceive” a fenti szövegrészekben nyilván terminusértékű, és következetesen kell fordítani. „Elgondolni”-ként való fordítása mellett T 23 szolgálat jó érvet, ahol Berkeley szinonimaként kezeli a „think”-kel („unconceived or unthought”). Mindazonáltal emiatt a következő szövegrészlet fordításában az „in my thoughts” redundánssá válik: „I may indeed conceive in my own thoughts the idea of a tree”. A javaslat másik buktatója ez: „methought that was to conceive a tree as existing unperceived or unthought of”, ahol Berkeley mintha azonosítaná az elgondolást az érzékeléssel/észleléssel. Talán ez a szerencsétlen megfogalmazás szolgálhatott azon vád alapjául, hogy Berkeley egybecsossa a gondolkodást az észleléssel – l. a főszoveget.

23. Ámde – mondják Önök – bizonyára mi sem könnyebb, mint fákat **elképzeln**i például a parkban, vagy könyveket egy dolgozósobában, noha senki sincs ott, aki észlelné őket. Erre azt felelem, hogy ezt valóban megtehetik minden nehézség nélkül; de hát, esedezem; mi más ez, mint hogy elméjükben bizonyos ideákat alkotnak, amelyeket *könyveknek* és *fákknak* neveznek, közben pedig mellőzik egy olyan személy ideájának megalkotását, aki észlelheti ezeket a tárgyakat? De vajon Önök nem észlelik vagy gondolják-e őket mindvégig? Ez az eset tehát nem felel meg a célnak, s csak azt tanúsítja, hogy Önök képesek elméjükben ideákat kialakítani vagy **elképzeln**i, azt azonban nem, hogy lehetségesnek **gondolhatnák** gondolkodásuk tárgyainak az elmén kívüli létezését. Ehhez úgy kell **elgondolni** őket, mintha **elgondolatlanul** (avagy **felfogatlanul**) léteznének – ami nyilvánvaló ellentmondás. Amikor erőnket megfeszítve **el** akarjuk **gondolni** a külső testek létezését, mindvégig csak a saját ideáinkat szemléljük. Az elme azonban, önmagát figyelmen kívül hagyva, **abba a tévhitbe esik**, hogy az elmén kívül, **el** nem **gondoltan** létező testeket **gondol el**, holott ezek benne léteznek, ő maga fogja fel őket. Némi figyelemmel bárki beláthatja a mondottak igazságát és evidenciáját, szükségtelen tehát újabb bizonyítékokat hoznom az anyagi szubsztancia létezése ellen.

## Bibliográfia

### Berkeley műveinek kritikai kiadása:

LJx= A. A. Luce & T. E. Jessop [ed.]: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Th. Nelson and Sons. Vol. 1-9. London, 1948-1957. (x a kötet számát jelöli).

JF= Berkeley jegyzetfüzetei. In: LJ1.

### Berkeley műveinek magyar kiadása:

T= *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*. Ford. Fehér Márta. In: Faragó-Szabó István [ed.]: *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, Budapest 2006, pp. 100-152.

BT= *Bevezetés a Tanulmányba*. uo. pp. 88-99.

HPx= Hülasz és Philonusz három párbeszéde. Ford. Vámosi Pál. in: uo. pp. 153-230. (x a párbeszéd sorszámát jelöli: első, második vagy harmadik)

### Locke:

E= *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Osiris, Budapest, 2003.

### Másodlagos irodalom:

Armstrong, D. M.: *Editors' Introduction to Berkeley's Philosophical Writings*. Collier - MacMillan, London, 1965.

Ayers, Michael: *Introduction to the Everyman Edition of Berkeley's Works*. Dent, London, 1975.

Bennett, Jonathan: *Berkeley and God*. In: Engle, Gate W. & Taylor Gabriele [ed.]: *Berkeley's Principles of Human Knowledge*. Wadsworth, Belmont California, 1968. pp. 146-160.

Bennett, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*. Oxford University Press, Oxford, 1971.

Berman, David: *Berkeley's Quad: The Question of Numerical Identity*. In: *Idealistic Studies* 1986 Ja No. 16 pp. 41-45.

Bolton, Martha Brandt: *Berkeley's Objection to Abstract Ideas*. In: Sosa, Ernest [ed.]: *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Dodrecht: Reidel, 1987. pp. 61-81.

Bracken, Harry M.: *Berkeley*. Macmillan, London and Basingstoke, 1974.

Bracken, Harry M.: *Berkeley's Realisms*. In: *Philosophical Quarterly* 1958 Ja No. 30 pp. 41-53.

Broad, C. D.: *Berkeley's Denial of Material Substance*. In: *Berkeley: Critical Assessments* Vol. 3. Routledge and Kegan Paul, London & New York, 1991. pp. 31-51.



- Brunton, J. A.: The *Absolute* Existence of Unthinking Things. In: *Berkeley: Critical Assessments* Vol. 3. Routledge and Kegan Paul, London & New York, 1991. pp. 137-150.
- Campbell, John: *Berkeley's Puzzle*. In: Gendler, Szabó Tamar & Hawthorne, John [ed.]: *Conceivability and Possibility*. Clarendon Press, Oxford, 2002. pp. 127-143.
- Chalmers, David: *Does Conceivability Entail Possibility?* In: Gendler, Szabó Tamar & Hawthorne, John [ed.]: *Conceivability and Possibility*. Clarendon Press, Oxford, 2002. pp. 145-200.
- Fleming, Noel: *The Tree in the Quad*. In: *American Philosophical Quarterly* 1985 Ja No. 22 pp. 25-36.
- Furlong, E. J.: *Berkeley and the Tree in the Quad*. In: Engle, Gate W. & Taylor Gabriele [ed.]: *Berkeley's Principles of Human Knowledge*. Wadsworth, Belmont California, 1968. pp. 161-167.
- Gallois, André: *Berkeley's Master Argument*. In: *Philosophical Review* 1974 Ja No.83 pp. 55-69.
- Gendler Szabó Zoltán: *Sententialism and Berkeley's Master Argument*. In: *Philosophical Quarterly* 2005 No. 220 pp. 462-474.
- Hacking, Ian: *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Lennon, T. M.: *Berkeley and the Ineffable*. In: *Synthese* 1988 No. 75 pp. 231-250.
- Luce, A. A.: *Berkeley's Immaterialism*. Thomas Nelson & Sons Ltd., London, 1945.
- Mackie, John Leslie: *Problems from Locke*. Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Marc-Wogau, Konrad: *Berkeley's Sensationalism*. In: Engle, Gate W. & Taylor Gabriele [ed.]: *Berkeley's Principles of Human Knowledge*. Wadsworth, Belmont California, 1968. pp. 57-74.
- McKim, Robert: *What is Berkeley's God doing in the quad?* In: *Philosophy Research Archives* 1987/88 No. 13 pp. 637-653.
- Muehlmann, R. G.: *Berkeley's Ontology*. Hackett, Indianapolis, 1992.
- Pappas, George S.: *Abstract Ideas and the 'Esse is Percipi' Thesis*. In: *Berkeley: Critical Assessments* Vol. 2. Routledge and Kegan Paul, London & New York, 1991. pp. 271-285.
- Pappas, George S.: *Berkeley and Scepticism*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 1999 No. 59 pp. 133-149.
- Pappas, George S.: *Berkeley's Thought*. Cornell University Press, Ithaca and London, 2000.
- Park, Desirée: *Prior and Williams on Berkeley*. In: Creery, Walter E. [ed.]: *Berkeley: Critical Assessments* Vol. 3., Routledge and Kegan Paul, London & New York, 1991. pp. 151-161.
- Peacocke, Christopher: *Imagination, Experience and Possibility: A Berkeleyian View Defended*. In: Foster, John & Robinson [ed.]: *Howard Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*. Oxford University Press, Oxford, 1988. pp. 19-35.
- Perry, R. B.: *The Ego-centric Predicament*. In: *Journal of Philosophy* No. 7., 1910. pp. 5-14.
- Pitcher, George: *Berkeley*. Routledge and Kegan Paul, London, 1977.
- Prior, Arthur: *Berkeley in Logical Form*. In: *Theoria* 1955 No. 21 pp. 117-122.
- Smith, A. D.: *Berkeley's Central Argument Against Material Substance*. In: Foster, John & Robinson [ed.]: *Howard Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*. Oxford University Press, Oxford, 1988. pp. 37-57.

- Sosa, Ernest: *Berkeley's Master Stroke*. In: Foster, John & Robinson, Howard [ed.]: *Essays on Berkeley: A Tercentennial Celebration*. Oxford University Press, Oxford, 1988. pp. 59-81.
- Thomas, George H. *Berkeley's God does not perceive*. In: *Journal of the History of Philosophy* 1976 No. 14 pp. 163-168.
- Tipton, Ian C.: *Berkeley: the Philosophy of Immaterialism*. Methuen, London, 1974.
- Tipton, Ian C.: *Berkeley's Imagination*. In: Sosa, Ernest [ed.]: *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Dordrecht, Reidel, 1987. pp. 85-102.
- Urmson, J. O.: *Berkeley*. Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Williams, Bernard: *Imagination and the Self. Problems of the Self*. Philosophical Papers 1956-1972. Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- Wisdom, J. O.: *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*. Hogarth Press, London, 1953.
- Winkler, Kenneth P.: *Berkeley: an interpretation*. Clarendon Press, Oxford, 1989.

## Rosta Kosztasz

1981 januárjában születtem Budapesten. 1999-ben érettségiztem a budapesti Szent István Gimnáziumban, s két év műszaki tanulmányok után 2001-ben nyertem felvételt az ELTE BTK filozófia szakára, amit 2005 óta az ógörög szak egészít ki. 2006 tavaszán Erasmus ösztöndíjjal egy szemesztert Freiburgban töltöttem. Filozófiai érdeklődésem középpontjában Platón és Friedrich Nietzsche áll, de komolyan foglalkoztat Szophoklész, Jan Patočka és Emil Cioran gondolkodása is. A 2007-es OTDK-n második helyezést értem el klasszika-filológiából, és különdíjat kaptam a filozófia szekcióban. Az itt olvasható dolgozat a pécsi OTDK-ra készült abban a reményben, hogy sikerül rámutatnom a Gorgiaszban szereplő Kalliklész kulcsfontosságára a platóni életművön belül, illetve felhívnom a figyelmet az alak szellemtörténeti szerepére. A munka Bene László konzulensi közreműködésével íródott.

Rosta Kosztasz

## ◀ Kalliklész

„Azt hiszem, szíves örömet lennék zsarnok, különösen valamennyi, de legalábbis a lehető legtöbb ember zsarnoka – mint ahogy szerintem te is, és az összes többi ember szintén. Sőt, talán még szívesebben lennék isten!”

(*Theagész* 126a)

### 1. Bevezető

A Platón *Gorgiaszában* szereplő Kalliklész a platóni életművet tekintve több szempontból is kivételes. Először is egyetlen dialógusszereplő személye sem olyan tisztázatlan, mint Kalliklészé: kérdéses, hogy mi volt a voltaképpeni szándék az alak megalkotásával, de már az is, hogy létezett-e egyáltalán a történeti Kalliklész. Másodsor Kalliklész az, akinek az álláspontja a leginkább továbbélt, önállósult, az egyik „legmodernebb” platóni figurává téve a dialógusszereplőt. Mi sem támasztja ezt jobban alá, mint az a tény, hogy Kalliklészt a filológusok többsége Nietzsche felől interpretálja – Taylor például nemes egyszerűséggel a „hatalom akarásának” képviselőjét látja az alakban.<sup>1</sup> Az igazi kitüntettség azonban akkor jelentkezik, ha a dialógus drámai megkomponáltságára tekintünk. Kalliklész ugyanis az egyetlen olyan platóni dialógusszereplő, aki lényegében meggyőzhetetlen, azaz a *Gorgiaszban* először és utoljára lehetünk szemtanúi annak, hogy Szókratész és vitapartnere egyenesen elbeszélnek egymás mellett. Ez a dramaturgiai kitüntettség messze túlmutat önmagán, s meggyőződésem, hogy a platóni filozófia negatív önmeghatározása felé vezet el bennünket. A kettő, a nietzschei utóélet és a platóni gondolkodás öndefiníálása, azonban nem véletlenül jár együtt. Annak érdekében, hogy ezt megértsük, hosszú utat kell megtennünk.

### 2. Kalliklész személye

Kalliklészről semmilyen történelmi feljegyzés nem maradt fent, személyéről egyedül Platón számolt be. Dodds emiatt négy lehetőséget vázolt fel.<sup>2</sup> Elképzelhető, hogy Kalliklész pusztán maszk, álarc, aki mögött esetleg Alkibiadész húzódik meg, azonban

1 Taylor 1999, 172. o.

2 Dodds 1959, 6-18. o.

Dodds ezt a változatot spekulatív jellege miatt elvetette. A második lehetőség szerint Kalliklész kitalált karakter, de Dodds szerint Platónra alapvetően nem jellemző szereplők kitalálása. Ezt támasztja alá, hogy a kitalált szereplők alkalmazása kifejezetten modern vonás, illetve hogy Platón feltüntette a dialógusban Kalliklész családi vonatkozásait. A harmadik változat Kalliklészt valós, történelmi személyként fogja fel. Többek közt Taylor is erre az álláspontra helyezkedett, a történelmi feljegyzések hiányát pedig Kalliklész korai halálával magyarázta, melyet éppen elvetemült nézetei idézhettek elő.<sup>3</sup> Bár a filológusok többsége ezt a verziót fogadja el, Dodds vázol egy negyedik lehetőséget is, amely szerint Kalliklész Platón egyik lehetséges éneje, az, akivé akkor vált volna, ha nem találkozott volna Szókratésszal. Ha arra gondolunk, hogy a *Gorgiasz* Szókratésza és Kalliklész a súlyos ellentétek közepette egyaránt egyetért a polisz tömegével és politikájával való radikális, arisztokratikus szembehelyezkedéssel, akkor Dodds elképzelése elfogadható. Ám úgy gondolom Dodds érvelése több ponton is támadható. Nem igaz például, hogy Platón nem alkalmaz kitalált szereplőket. A *Törvények*ben szereplő Athéni vagy a *Laqoma* Diotimája egész biztosan kitalált alak. Ha pedig Kalliklészt Platón lehetséges énejként fogjuk fel, akkor nem teljesen világos, hogy a kitalált személy hipotézise miért nem fogadható el.

Összegezve az eddigieket, nagyon nehéz biztosat állítani Kalliklész személyéről, hiszen minden kétséget kizáró érvelést egyik lehetőség sem biztosít. Semmiképpen sem elégséges Kalliklész létezését egy platóni dialógusra alapozni – főleg ha Platón igen gyümölcsöző költői vénájára gondolunk –, ahogy Taylor magyarázata is inkább az angol filológus morális rosszállását, mint a megalapozott tényeket közli. A családi vonatkozás feltüntetése sem vonhat magával komoly meggyőzőerőt, hiszen ezek is könnyedén lehetnek kitaláltak. Véleményem szerint azonban döntő, hogy egy ilyen ambiciózus és Gorgiaszhoz, illetve Szókratészhoz közel álló személyről egyáltalán nem maradt ránk történelmi feljegyzés.<sup>4</sup> A kitalált személy hipotézisét húzza alá Grote is, amikor a szofistákat védve arra figyelmeztet, hogy a szofisták nyilvánosan sohasem hangoztattak olyan szélsőséges tanokat, amelyeket Platón Kalliklészszel vagy Thraszümakhosszal mondat ki.<sup>5</sup>

A mi szempontunkból azonban teljességgel lényegtelen, hogy létezett-e Kalliklész vagy sem. Bár Kerferd amellet érvelt, hogy Kalliklész létezett, idézném itt egy fontos gondolatát: „A platóni dialógusokon belül a szereplők soha nem valódi személyek. Többé-kevésbé persze figyelembe veszi Platón azoknak az embereknek a nézeteit és személyiségét, akikről szereplőit mintázza. Dialógusainak gondolatmenetét azonban,

3 Taylor 1999, 153. o.

4 A dialógus szerint előbbi a mestere és háza vendége, utóbbit pedig régóta ismeri és baráti szálak kötik hozzá.

5 Idézi Kerferd 2003, 17. o.

nagyon kevés kivétellel, ő maga alkotja meg és a háttérből ő maga irányítja a szereplőket.”<sup>6</sup> Ha elfogadjuk az elhangzottakat, akkor többé nem kell Kalliklész történelmi létezésén gondolkodnunk, hanem csakis azon, hogy mit jelent Kalliklész a platóni kontextuson belül, hogy mi Platón szándéka Kalliklész megalkotásával. Véleményem szerint Olümpiodórosz jutott a legközelebb az igazsághoz, amikor arra figyelmeztetett, hogy Kalliklészhez mint valaminek a szimbólumához szükséges közelednünk.<sup>7</sup> Már csak az a kérdés, hogy Kalliklész mit szimbolizál. A válaszok, unitárius módon,<sup>8</sup> az *Állam* felől értelmezik a dialógust, s feltételezik, hogy Platón már rendelkezett a lélek hármas felosztásának elméletével: Olümpiodórosz a vágyakozó lélekrész megtestesülését látta a szofistában és hasonlóan gondolkodott Szlezák is, míg Hobbs – e bevett nézettel ellentétben – az indulatos lélekrész szimbólumaként fogta fel Kalliklészt.

Olümpiodórosz érvelését itt nem kívánom kibontani a maga teljességében. Az alexandriai filozófus kommentárjában végig tényként kezeli, szemben a modern elemzőkkel, hogy Kalliklész alsóbbrendű, elítélendő karakter, akinek minden megnyilvánulása – legyen az dramaturgiai, vagy filozófiai – a nyers vágyakozás eredménye. Két döntő érvet mégis bemutatnék. Olümpiodórosz, egyedül a kommentátorok közül, a kezdő sor igazán mély elemzését adja.<sup>9</sup> Szerinte Platón itt rögtön jelezni akarta Kalliklész morális alsóbbrendűségét azzal, hogy gyávaságát, az élethez való görcsös ragaszkodását tüntette fel. Aki ugyanis kibújni igyekszik az életveszély alól és mindig csak a testét tartja szem előtt, abban egyértelműen a pusztá vágyakozás az úr. Kalliklész tehát magát tünteti fel rossz színben, amikor az erény parancsával ellentétben, gyáva módon a haza szolgálatának elmulasztását tartja megfelelőnek.<sup>10</sup> Hasonlóan sokat mondó Kalliklész nyelvhasználata, hiszen a szofista többször is a vágyakozni igét használja.<sup>11</sup> Az „én arra vágyom” (ἐπιθυμῶ) kifejezés használatát Olümpiodórosz pedig a vágyakozó (ἐπιθυμητικόν) lélekrészhez kötötte, világossá téve Kalliklész szimbólumának egyértelműségét. Ahogy már korábban említettem, Szlezák hasonlóan értelmezi az alakot, amikor úgy ír, hogy Kalliklész egyenlő vágyaival, ösztöneivel.<sup>12</sup> Szlezák azonban feladatának tekintette azt is, hogy megmagyarázza a tudás visszatartásának motívumát. Platón a jelen dialógusban azért nem

6 Kerferd 2003, 148-49. o.

7 Olympiodorus 1998, 56. o.

8 Unitáriusnak nevezzük azt a felfogást, mely szerint Platón kezdetektől fogva rendelkezett fő tanaival. Ez a megközelítés a fejlődéselmélettel szemben alakult ki.

9 *Gorgiasz* 447a: „Csatába érdemes ilyenkor érkezni, a legvégre, ahogyan mondani szokás, kedves Szókratész.”

10 Az ellentét akkor válik teljessé Kalliklész és Szókratész között, ha a *Lakoma* Alkibiadész beszámolójára gondolunk, mely Szókratész hősiességét, a hazát védő háborúban való dicső részvételét mondja el (220a-221c).

11 447b, 481b.

12 Szlezák 2000, 18. o., ill. Szlezák 1985, 201. o.

vállalkozik pszichológiai elméletének kibontására, mert a beszélgetőpartner filozófiai felkészültsége és érettsége, illetve jellemének korlátai ezt nem teszik lehetővé. Kalliklész oly elvetemült és korlátolt, hogy nem volna értelme beavatni a „nagyobb misztériumokba”, a lélek hármasság felépítésébe, ahogy más, bonyolultabb gondolatokba sem. Platón mégis jelzi, hogy pszichológiai elmélete már készen áll – bár ezt többen vitatják –, de ebben a dialógusban a filozófia befogadásának feltételeit tartja szükségesnek tisztázni.<sup>13</sup>

Hobbs, a vágyakozó lélek rész nyilvánvaló dominanciája ellenére, arra tett kísérletet, hogy az alakot az indulatos lélek rész megvalósulásaként mutassa be.<sup>14</sup> Bár Hobbs nem tagadta – nem tagadhatta – a karakter kapcsolatát a vágyakozáshoz, mégis úgy gondolta, hogy inkább az indulatosság benne a mérvadó. Ezt úgy tette világossá, hogy Kalliklést a homéroszi gondolatvilág képviselőjeként fogta fel. Hobbs szerint Kalliklész „erős ember” ideálja főleg Akhilleuszra támaszkodik, aki a görög irodalomban a harag, a nyers indulat par excellence megtestesítője.<sup>15</sup> A dialógusban szereplő Héraklész utalás is ezt az elképzelést erősíti, hiszen Héraklész híres volt vak, megfőkezhetetlen indulatáról.<sup>16</sup> A Kalliklész által kifejtett φύσις-morál, mely az erősebb jogát mondja ki, hasonlóan homéroszi gyökerekkel bír.<sup>17</sup> Ami pedig a homéroszi héroszt viselkedésében döntően meghatározza az a θυμός, mely feltűnően összecseng az indulatos (θυμοειδής) lélek rész nevével. Az itt újra felelevenített homéroszi arisztokratamorál tehát Hobbs elképzelése szerint feltétlenül összefügg az indulatos lélek részszel.

A két álláspont (az olümpidóroszi és a hobbsi) természetesen szemben áll egymással, amennyiben Hobbs szerint az alak inkább az indulatos lélek rész megtestesülése, mint a vágyakozóé. Az igazság azonban az, hogy a két megközelítés könnyedén kibékíthető, ha arra gondolunk, hogy a két lélek rész egyaránt a lélek irracionális feléhez tartozik.<sup>18</sup> Olümpidórosz nagyon nehezen vitatható tézisének tehát nem alternatívája, hanem inkább kiegészítése a hobbsi elképzelés. Így azt állíthatjuk, hogy Kalliklészben a lélek irracionálisát pillanthatjuk meg, s ez esetben még az unitárius felfogás védelmét sem

13 Szlezák 2000, 90-91. o.

14 Hobbs 2000, 139. o.

15 Kalliklész híressé vált sora így szól (483e): „mi a legerősebbeket s legkiválóbbakat már gyerekkoruktól fogva nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, és ráolvasásokkal és varázslatokkal szolgává tesszük őket.” Hobbs arra figyelmeztet, hogy az oroszlán alak Akhilleuszra utal, akit Homérosz számtalan helyen az oroszlánhoz hasonlít (Hobbs 2000, 199-200. o.).

16 A Héraklész utalás: *Gorgiasz* 484a. Euripidész tragédiájában, *Az őryöngő Héraklészben*, annak lehetünk szemtanúi, hogy a hőst úgy elvakítja saját haragja, olyan téboly szállja meg, hogy a vérfürdő közepette saját gyermekeit gyilkolja meg.

17 Hasonlóan vélekedik Steiger Kornél is (Platón 1998, 86. o., 97. o., ill. 150. o.).

18 Itt főleg a *Timaios*z tipológiájára gondolok (70a), mely a lelket először hallhatatlan és halandó (irracionális) részre osztja fel, majd utóbbin belül elkülöníti az indulatot és a vágyakozást.

szükséges ellátnunk.<sup>19</sup> De valóban ilyen egyszerű volna a megoldás? Meggyőződésem, hogy nem. A fenti két javaslat, ahogy az összevonásuk is, súlyos leszűkítést hajt végre, s túlságosan is ragaszkodik a platóni pszichológiához, melynek felhasználása egyáltalán nem indokolt. Semmilyen érv nem szól ugyanis amellet, hogy miért éppen ez az optika szükséges a szofista megítéléséhez. Emellett a Kalliklész alakja sokkal több réteggel rendelkezik annál, minthogy ilyen könnyedén le lehessen egyszerűsíteni. A fenti elemzésekről azonban nem szeretném azt állítani, hogy hibásak, csak azt, hogy beilleszthetők egy másik, magasabb nézőpontba, melyet magából a szövegből olvashatunk ki, s így nincs szükség más dialógusok elméleteinek beemelésére. Mielőtt azonban ezt bemutatnám, szükségesnek tartom ismertetni Kalliklész téziseit.

### 3. Kalliklész tézisei és azok értékelése

1. A természet (φύσις) és a törvény vagy konvenció (νόμος) ellentétesek, s ellenkező módon gondolják el az igazságosságot.
2. A törvény természetellenes.<sup>20</sup> A törvényt a tömeget képező gyengék alkotják meg félelemből.<sup>21</sup> A gyengék azért ragaszkodnak a törvények által biztosított egyenlőséghez (τὸ ἴσον), mert a törvény nélkül ki lennének szolgáltatva az erőseknek. Mindebből már következik, hogy a törvény szerint rosszabb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, sőt a legrosszabb az igazságtalanság elkövetése.
3. A természet az erősebbnek biztosít több jogot, melyet a kiválóság támaszt alá. A természet szerint a legrosszabb az igazságtalanság elszenvedése. Az erős ember ezért minden erejével azon van, hogy ne szenvedjen el igazságtalanságot, vagy ha el is szenved, azt nem tűri el, és nem hagyja megtorlatlanul. „Egy férfiúhoz nem is

19 Az olümpidóroszi és a hobbsi elképzelés összehangolhatósága ellen szól, hogy a homéroszi arisztokrata-morál egyenesen ellentmond egy gyáva, harcot kerülő felfogásnak. Akhilleusz kész meghalni a barátság és a hír miatt, és tudja is, hogy meg fog halni. Ha azonban az *Állam* Akhilleusz képét elevenítjük fel (386c), akkor azt láthatjuk, hogy Platón elfeledkezik minderről, s a hérosz halálfélelmére, testhez való ragaszkodására koncentrálna. A homéroszi morál ilyen platóni interpretációja tehát lehetővé teszi a két tézis összekapcsolását.

20 Steiger Kornél szerint ez nem pusztán azt jelenti, hogy a törvény ellentétes a természettel, hanem a „beteges”, az „elfajzott” értelmével is bír (Platón 1998, 86. o.).

21 A tézis, amely szerint a νόμος lényegében emberi termék, ebben az időben már gyakran visszatérő motívum a görög gondolkodásban (Kahn 1981, 94., ill. 105. o.). Mégis itt először lehetünk szemtanúi annak, hogy a νόμος magyarázatául egy szociálpszichológiai jelenség szolgál. Ez azért fontos, mivel a νόμος nem csak azért válik élitelendővé, mert esetleges az állandó φύσις morállal szemben, hanem azért is, mert a megalkotók emberi minősége, illetve a motiváló affektus (a félelem) kalliklészi, negatív megítélése is döntően meghatározza a produktum milyenségét (itt silány, hitvány emberek alkotnak törvényt gyávaságból, a törvény tehát az erőtlenség jele). Ijesztően modern karakter tehát Kalliklész, hiszen az ilyen pszichológiai beállítódás nem jellemző a görög gondolkodásra.



illik a más jogtalan cselekedeteit eltűrni, ez csak a rabszolgának való, akinek jobb meghalni, mint élni, mert ha igazságtalanul megtámadják s lábbal tiporják, nem tud segíteni sem magán, sem más on, aki a szívéhez közel áll.”<sup>22</sup>

4. Az erős ember lerázza a törvény rabláncait és megszerzi azt, amire szüksége van, szabad folyást biztosítva ösztöneinek, vágyainak: „Bujaság, féktelenség, szabadosság, ha van mód kiélni őket – ebben áll az erény, ebben a boldogság.”<sup>23</sup>
5. A gyengék félelemből arra is törekszenek, hogy ne születhessen meg az erős ember. A törvények szándékos célkitűzése, hogy gyermekkortól kezdve az esetleges erős embert meggyengítsék, rabszolgalelkűvé változtassák (καταδουλοῦν).<sup>24</sup>
6. A filozófia alapvetően káros, kész veszedelem, csak fiatal korban hasznos, akkor is művelődés céljából. A filozófia varázsigéhez, ráolvasáshoz hasonlatos: a befogadót elgyengíti, szelíddé és férfiatlanná teszi, éppen a természettel állítja szembe.<sup>25</sup> A filozófus elvonul egy sarokba – az ilyet bárki büntetlenül arcul ütheti.

Tekintsük most át hogyan értékeli a kommentárok Kalliklész álláspontját. Az első, s talán legfontosabb kérdés az, hogy Kalliklész egy immorális álláspontra helyezkedett-e vagy sem. Több értelmező is hajlamos arra, talán figyelmen kívül hagyni a morális rosszallásból fakadóan, hogy Kalliklész nézeteit immorálisnak bélyegezze meg. E felfogás tarthatatlansága mellett érvelt Dodds és Taylor is. Dodds arra figyelmeztetett, hogy bár Kalliklész a νόμος-morál esküdt ellensége, mégsem magának a morálnak az elutasítója. Kalliklész igenis hisz a morálban, csak egy másik, alternatív morálban, melynek törvényeit a φύσις diktálja. Taylor hasonlóan vélekedett, s arra is felhívta a figyelmet, hogy a *Gorgiasz*-ban a filozófiatörténetben először szerepel a természettörvény kifejezés.<sup>26</sup> Ezen a ponton már világos, hogy Kalliklész nézetei távol

22 *Gorgiasz* 483b.

23 *Gorgiasz* 492c: „τροπή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία.” Berman a következőképp magyarázza ezt a gondolatot (Berman 1991, 122. o.):

(C) A mértékletesség összeférhetetlen a boldogsággal;

C igaz, mivel:

- (1) Szolga az, aki nem teheti meg azt, ami éppen jónak tűnik neki, mivel egy úr mondja meg, mit tegyen.
- (2) A mértékletesség olyan úr az emberben, mely megtiltja, hogy az azt tegyék, ami éppen jónak tűnik.
- (3) A boldogság feltétele a szabadság, szolgák nem lehetnek boldogok.

24 Berman magyarázatát úgy fűzhetjük tovább, hogy ha a törvény lényege a tiltásban, korlátozásban, illetve e tiltás korai elfogadtatásában van, akkor a törvény egy belső urat helyez az emberbe, azaz rabszolgává tesz.

25 A dialógusban nem szerepel az az állítás, hogy a filozófia ráolvasáshoz, varázsigéhez hasonlatos. Kalliklész többnyire a törvényről állítja ezeket. Olümpiodórosz kommentárjában (190. o.) egy *Phaidón* párhuzamra hívja fel a figyelmet, mely szöveghely (78a) a filozófiát metaforikusan a halálfélelemtől megszabadító ráolvasásnak nevezi. Ezért úgy gondolom, hogy a ráolvasás és hatása vonatkoztható a filozófiára, főleg azért is, mert jól láthatóvá válik a két felfogás súlyos ellentéte (ami Kalliklésznek rabszolgává silányítás, az Szókratésznek megszabadítás, felszabadítás).

26 Taylor 1999, 169. o.: κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως (*Gorgiasz* 483c).

állnak a történeti szofista mozgalom erkölcsi relativizmusától, s itt egy Platón által megkomponált alternatív erkölcsi abszoluzizmust láthatunk kibontakozni.

Hasonló tévedésnek tartom azt a megközelítést, mely Kalliklész álláspontját egoista kihívásként értelmezi.<sup>27</sup> Számomra teljesen érthetetlen, hogy a platóni dialógusban hol vélik felfedezni ennek a felfogásnak a gyökerét. Szókratésznek eszébe sem jut Kalliklész szemére vetni egoizmusát. Ennek oka voltaképpen egyszerű: a dialógusban ugyanis minden szereplő a saját javát kívánja maximálisan előmozdítani. Egoista a nép minden egyes tagja, amikor félelemből és önvédelemből alkot törvényt, egoista Szókratész, amikor saját lelke üdvét tartja szem előtt, s mindent csak afelől szemléli, és egoista természetesen Kalliklész is, amikor több jogot kíván magának biztosítani. A Szókratész által felvázolt morál nem együttérzés morál, s roppant távol is áll attól. Szókratész egyszerűen azért nem kíván igazságtalanságot elkövetni, mert számára így hasznos. Az egoizmus így egyáltalán nem lehet megkülönböztető szempont egy platóni mű szereplői kapcsán. A később, az *Államban* felbukkanó filozófus, mely visszaereszkedik a barlangba a többi ember érdekében, nem szívesen cselekszik így, pusztán az isteni parancsot tartja szem előtt, s ahogy lehet, visszatér az ideák közé.<sup>28</sup> Ez világossá teszi, hogy a filozófust nem altruista mozgatórugók hajtják. S éppen az egoizmus problematikájának tisztázása után válhat világossá a dialógus téje: Berman szerint a *Gorgiasz* feladata éppen abban áll, hogy Platón be tudja-e mutatni, hogy a konvencionális morál és az egoizmus nem feltétlenül zárják ki egymást, sőt, összeegyeztethetők.<sup>29</sup> Szókratész és Kalliklész egyformán egoista, ám Szókratész egoizmusa tiltja a másokkal szemben megvalósuló igazságtalanságot.

Minden elemző egyetért abban, hogy Kalliklész a hedonizmus képviselője. Hasonlóan az egoizmushoz, a kérdés itt is az, hogy a kalliklészi hedonizmus milyen szerepet tölt be a dialógusban. A *Gorgiasz* hordó hasonlata nyomán az a benyomásunk támadhat,<sup>30</sup> hogy Szókratész egy antihedonista pozíciót vesz fel. Berman ugyanakkor amellett érvelt, hogy Kalliklészhez hasonlóan Szókratész is hedonista, csak egy másik értelemben.<sup>31</sup> Szókratész tehát csak a kalliklészi értelemben vett hedonizmust támadja, magát a hedonizmust nem. A hordó hasonlat során Szókratész ugyanis úgy törekszik az élvezet maximalizálására, hogy a fájdalokat a lehető legnagyobb mértékben visszaszorítja, azaz nem az élvezet mértéktelen halmozását tekinti céljának, hanem az élvezet és a fájda-

27 Hobbs „egoist challenge”-ről beszél (Hobbs 2000, 137. o.).

28 Érdemesnek tartom itt feleleveníteni Arisztotelész egy gondolatát. Arisztotelész szerint az erkölcsös ember éppen olyan önzőnek tekinthető, mint az erkölcstelen, ha nem önzőbbnek. Minden ember a jóra vágyik, pusztán a jóról alkotott elképzelések különbözőnek (Arisztotelész 1997, 1169a). Természetesen a minden ember a jóra törekszik tétele platóni eredetű.

29 Berman 1991, 117. o.

30 *Gorgiasz* 493b.

31 Berman 1991, 118. o.

lom minél nagyobb pozitív eredőjét. A komoly különbségek ellenére tehát Kalliklész és Szókratész közössége mérvadó: arisztokratizmus, egoizmus, hedonizmus és erkölcsi objektivizmus szempontjából a két személy édestestvérnek tűnik. Tekintetbe véve a fentieket Kalliklész álláspontja felfogható a gondolkodás egy lehetséges útjának, mely szerkezetében azonos a szókratészzal, ám alapelveiben különböző. Dodds negyedik verzióját, mely Kalliklészt Platón egyik lehetséges énjeként fogta fel, e gondolatmenet felől megalapozottnak tekinthetjük.

Fontos abban a kérdésben is állást foglalni, hogy konzisztens-e Kalliklész tétélei felállítása során. A kommentárok többsége szerint nem, s ezt két pontban követhetjük nyomon. Woolf szerint Kalliklész álláspontja alapvetően ellentmondásos, amikor a következő két állítást teszi:

- (1) A törvény és szokás elutasítandó.
- (2) A rétornak ki kell szolgálnia a tömeget, azaz Kalliklész arra tesz javaslatot hogyan kell a törvényen és szokáson belül hatékonyan élni.<sup>32</sup>

Woolf szerint Kalliklész tehát ellentmondásba kerül önmagával, amikor először a törvény elvetésére buzdít, majd másodszer elfogadja a törvény adta kereteket: az a radikalizmus, mely Kalliklészt belépésekor jellemezte, később szertefoszlik. Úgy gondolom Woolfnak igaza van. Egy társadalomellenes álláspont keveredése egy társadalmi állásponttal semmiképpen sem tűnik *logikailag* konzisztensnek. Ahogy Kalliklész Szókratésznek adott válaszai (például arra a kérdésre, hogy ki az erős ember) sem azok. A másik fő ellentmondás a φύσις-morál és Kalliklész későbbi, Szókratész hatására megfogalmazott szélsőséges hedonista álláspontja között húzódik meg. Több értelmező szerint, mint például Kerferd és Deleuze,<sup>33</sup> a kettő igen nehezen egyeztethető össze; a homéroszi arisztokratamorál, mely a φύσις-morál ősképe, ugyanis elég távol áll egy szélsőséges és tudatosan vállalt hedonizmustól.

A fentiek tükrében a következő kérdés merül fel: ha Kalliklész tézisei logikailag inkonzisztensnek bizonyultak, mi ösztönözte Platón arra, hogy egy ilyen, eleve ellentmondásos alakot alkosson meg? Irwin szerint a platóni teljesítmény ugyanis éppen emiatt, az ellenfél zavaros álláspontja miatt, megkérdőjelezhető.<sup>34</sup> E kételyek azonban könnyedén szertefoszthatóak, ha Kalliklész téziseinek összetartóerejét nem a logikában, hanem valami másban keressük. Véleményem szerint tehát Kalliklész személyét nem a logika hatja át – ami különben furcsa is volna, tekintettel arra, hogy

32 Woolf 2000, 1. o.

33 Kerferd 2003, 148. o., ill. Deleuze 1999, 98. o.

34 Irwin 1979, 9. o.

eddig az irracionálist fűztük hozzá.<sup>35</sup> Természetesen ez az álláspont vitatható. Felfoghatóak a kalliklészi nézetek úgy is, hogy végső soron visszavezethetőek a hedonizmus álláspontjára, hiszen a dialógus struktúrája erre enged következtetni. Emellett szól az *Állam* azon szakasza, mely a homéroszi hősök hedonizmusát festi meg, s ezzel összekapcsolja a homéroszi morált a hedonizmussal.<sup>36</sup> Ugyanezt sűríti magába a *Kratülosz* hérosz-erész szójátéka is.<sup>37</sup> Körvonalazható tehát egy átfogó platóni elképzelés, mely összefogja Kalliklész bizonyos téziseit, mégis úgy gondolom, hogy a kalliklészi nézetek logikai konzisztenciájának elképzelése tarthatatlan, hiszen a kapcsolat hedonizmus és φύσις-morál között nem feltétlenül logikai. Woolf, Irwin, de Kerferd és Deleuze is amellet érvelt, ráadásul különböző szempontok alapján, hogy logikai konzisztencia nem fedezhető fel, s úgy gondolom, hogy az elemzők ilyen egyetértése meggyőző. Platón feltehetőleg indokkal kapcsolt össze különböző, logikailag inkonzisztens téziseket, feladatunk pedig abban áll, hogy megértsük e gondolatok összekapcsolásának okát. Következő értelmezésemben Kalliklész alakjának olyan átfogó magyarázatára teszek kísérletet, melyben a logikai inkonzisztencia többé nem jelent problémát.

#### 4. Platón szándéka Kalliklészszel

Kalliklész személyének megértéséhez a következő kérdést kell megválaszolnunk: mi a szándéka Platónnak Kalliklészszel? Mi indokolja egy ilyen szélsőséges, velejéig filozófia-ellenes álláspont felvillantását? Természetesen több válasz ismeretes. Irwin szerint a szélsőséges, antiszókratikus álláspont rendeltetése éppen a szókratészi-platóni gondolkodás próbája: ha egy ilyen elementáris erejű támadást képes kivédeni a filozófia, akkor önmagát igazolja.<sup>38</sup> Ha azonban a kalliklészi tézisek korábban említett logikai inkonzisztenciájára, továbbá Szókratész érvelésének hibáira gondolunk, akkor ez a célkitűzés zárójelbe tehető – kritizálja Irwin saját felvetését.

Szlezák szerint a dialógus arra figyelmeztet, hogy a filozófia befogadásának elengedhetetlen jellembeli feltételei vannak.<sup>39</sup> A dialógus azért fut zátonyra, mert Kalliklész jelleme nem teszi lehetővé a nyílt, őszinte, igazságra irányuló beszélgetést. Szlezák szerint Szókratész egyértelműen ironikus, amikor Kalliklésznek tudást, jóindulatot

35 Berman szerint Kalliklész tételeinek logikai inkonzisztenciája éppen hedonista álláspontjával magyarázható (Berman 1991, 127. o.). A kalliklészi hedonizmus lényege a csapongó vágyakozás kielégítésében van, azaz annak a vágynak a kielégítésében, amely éppen jónak *tűnik*. Tehát a gondolatok világában is az kap megfogalmazást, ami éppen felmerül, jónak tűnik.

36 *Állam* 390b.

37 *Kratülosz* 398c.

38 Irwin 1979, 9. o.

39 Szlezák 2000, 17. o.

és őszinte, nyílt beszédet tulajdonít,<sup>40</sup> ugyanis Kalliklész éppen ezeknek van híján.<sup>41</sup> Szókratész tulajdonképpen végig ironikusan és becsmérően nyilatkozik Kalliklészről, s Szlezák számára kétség sem férhet ahhoz – ahogy az újplatonista Olümpidórosz, s valószínűsíthetően minden platonikus számára sem –, hogy Platón Szókratész pártján áll. Minden platóni dialógus sajátja ugyanis a dialektikus (*der Dialektiker*) magasabbrendűsége és kikezdetlen fölénye, azaz legyőzhetetlensége,<sup>42</sup> s ez alól a *Gorgiasz* sem kivétel. Szlezák a dialógus egy másik célkitűzését is rögzíti, mely hasonlít Irwin fel fogására: Kalliklész cáfolata Platón számára az etika megalapozásának sarkköve.<sup>43</sup> Úgy vélem azonban, hogy a második értelmezés ellentmondásba keveredik az elsővel. Ha ugyanis Kalliklész valóban egy megalapozás feltétlen kelléke, akkor szükségképp komolyan kell őt venni, s nem lehet egy átfogó szókratészi ironia tárgya. Csakis egy komolyan vett ellenfél az, akire érdemben építeni lehet. Szlezák álláspontja így csak olyan módon tartható fenn, ha Szókratész kezdeti, alapvető viszonyában nem ironikus Kalliklésszel szemben, ellenkező esetben a dialógus tétjét veszti. A győzelem nem állhat a pusztá iróniában, hiszen ez esetben Szókratész olyan volna mint Pólosz, aki a vitapartner kinevetésével igyekszik feltüntetni fölényét.<sup>44</sup>

Kalliklész alakjának igen figyelemreméltó értelmezését nyújtotta Vajda Mihály.<sup>45</sup> Vajda szerint Szókratész győzelme egyáltalán nem mondható ki, s a beszélgetés kimene tele döntetlen. A két ellentétes szereplő két ellentétes, összeférhetetlen, egymást megszó lítani képtelen valóságot vagy nyelvjátékot jelenít meg, melyek egy szinten helyezkednek el – az egyiknek úgy van igaza, hogy a másiknak is igaza van. Vajda szerint Platón célja a dialógussal az, hogy rámutasson: egyszerre, egymás mellett többféle nyelvjáték, valóság, logika van. Vajda értelmezését semmiképpen sem tudom elfogadni, amennyiben a pla tóni szándék a tárgy. Semmi sem áll ugyanis távolabb Platóntól, minthogy egyenrangúvá tegyen filozófiái és filozófiaellenes álláspontokat. A filozófia a platóni dialógusokon belül mindig felsőbbrendű, amelynek nyilvánvaló megtestesülése a Szlezák által már hangsú lyozott beszélgetést irányító dialektikus fölénye. Kétségtelen azonban az, hogy a platóni életművet tekintve a *Gorgiasz*ból érezhető ki ez a legkevésbé. Vajda interpretációját azzal magyarázhatjuk, újra Szlezákkal élve, hogy a modern szemlélet nem platóni módon kö-

40 *Gorgiasz* 487a.

41 Szlezák 1985, 197. o. Deleuze teljesen máshogy értelmezi a beszélgetőpartnerek viszonyát (Deleuze 1999, 98-99. o.). Olvasatában Kalliklész agresszív, de nem neheztel, inkább felhagy a beszéddel, míg Szókratészt űzi-hajtja a dialektikus neheztelés, a *ressentiment*. Természetesen nem gondolhatjuk azt, hogy Platón Szókratészt kívánta ilyen módon lejárítani, inkább arról lehet szó, hogy az utólagos nietzschei értékelés tökéletesen illeszthető a beszélgetésre. A dialógust záró szókratészi túlvilágmítosz, mely az igazságtalan emberek bűnhődését eseteli, ezt az illeszkedést csak fokozza.

42 Szlezák 2000, 21-22. o.

43 Uo. 18. o.

44 *Gorgiasz* 473e.

45 Vajda 2005.

zelít a szöveghez, s hajlamos a szereplőket demokratikus, pluralista módon felfogni.<sup>46</sup> Platónról azonban jól tudjuk, hogy arisztokrata létére a demokrácia igazi elutasítói közé tartozott. Vajda felfogása azonban tanulságos, mert rámutat a platóni és a modern hozzáállás között feszülő ellentétre.

Bár Irwin és Szlezák bizonyos állításai kétségbevonhatatlanok (gondolok itt elsősorban az alak próba vagy megalapozó szerepére és a jellemábrázolás relevanciájára), Kalliklész figurájának rendeltetését alapvetően másban látom. Ahogy azt már a bevezetőben is állítottam, véleményem szerint Platón Kalliklészen keresztül hajtja végre a filozófia *negatív* önmeghatározását. Szükséges hangsúlyozni a negatív jelleget, hiszen a *Gorgiasz* már olyan dialógus, mely pozitív tanításokat is tartalmaz. Teljesen egyetérttek Vajdával abban, hogy Szókratész és Kalliklész vitája két ellentétes valóság összecsapását jelenti. Szókratész a filozófia képviselője, amennyiben azonosítja magát a filozófiával: „amit tőlem hallasz, kedves barátom, azt mindig ő [a filozófia] mondja”.<sup>47</sup> Míg Kalliklész egy szélsőséges filozófiaellenes álláspontot képvisel, amennyiben a filozófiát nemcsak elutasítja, hanem egyenesen károsnak, a legveszedelmesebb dolgok egyikének tartja. Ennyiben tehát a két szereplő abszolút ellentétet alkot – s éppen ez az abszolút ellentét biztosítja a filozófia öndefinícióját. Ami ugyanis az egyik oldalon jelen van, az biztos nem szerepel a másikon, ugyanakkor a másik tartalmainak tagadása és átfordítása magával hozza az önmeghatározást.

A fentieket két kardinális szöveghelyből bonthatjuk ki. Az egyikben Szókratész afőlött fejezi ki örömét, hogy olyan kivételes kincsre, próbaköre (λυσία λίθος) talált, mint Kalliklész.<sup>48</sup> Szlezák szerint semmi okunk arra, hogy Szókratész dicséretét komolyan vegyük, ugyanis a filozófus gúnyolódik.<sup>49</sup> Korábban amellett érveltem, hogy az átfogó szókratészi irónia feltételezése éppen a platóni dialógus morális tanításának komolyságát veszélyezteti. De az itt bemutatott mondat is jóval mélyebb annál, minthogy pusztán irónia volna. Az említett λυσία λίθος fekete kvarckő volt, melyet arra használtak, hogy az aranyhoz dörzsölve a hátrahagyott nyomok alapján megbizonyosodjanak az arany eredetiségéről. A hasonlatban Szókratész lelke az arany, míg Kalliklész a fekete próbakő.<sup>50</sup> A hasonlat először is tisztázza, hogy Platón melyik álláspontot tartja az értékesebbnek – az aranyét. Másodszor viszont mintha éppen Kalliklész szerepét magyarázná. Kalliklész az, akin keresztül a filozófia érté-

46 Szlezák 2000, 22. o.

47 *Gorgiasz* 482a, a [...] betoldás nem az eredetiben.

48 *Gorgiasz* 486d.

49 Szlezák 1985, 196. o. Sőt Szlezák Dodds és Irwint is elmarasztalja, amiért kommentárjaikban elsiklottak a dicséret ironikus jellege fölött.

50 A kő rendeltetését Dodds ismerteti (Dodds 1959, 280. o.). A hasonlat első pillantásra is több későbbi, igen fontos tanításhoz köthető. A fekete kő ugyanis a *Phaidrosz* lélekfogatának fekete lovát idézi fel, míg az *Államban* egy tipológia keretén belül olyan embereket rajzol le Platón, akik lelkükben aranyat viselnek.

ke tisztázódhat, amennyiben a próbát kiállja. Most tehát úgy tűnik, hogy Irwinnek kell igazat adnunk, aki Kalliklész próba szerepét hangsúlyozta. A próba mibenléte azonban még mindig tisztázatlan, s éppen ezt a félhomályt igyekeznek eloszlatni egy másik szöveghely. Itt már Kalliklész beszél: „mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem *fordított életet* élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell.”<sup>51</sup> A fordított élet (*βίος ἀνατετραμμένος*) kifejezés úgy gondolom az egész dialógus legfigyelemreméltóbb alkotóeleme. Ugyanis itt tisztázza Platón, hogy a két ellentétes valóság viszonya nem akármiben áll, hanem a *megfordításban*. Nem szimpla negációról van tehát szó, hanem abszolút, egymást kizáró ellentétekről. Ebből már magától értetődően következik, hogy mi fűzi össze a „legrosszabb dolog igazságtalanságot elszenvadni” tételét a „legrosszabb dolog igazságtalanságot elkövetni” tételével, a féktelenséget a józansággal, a diszharmóniát a harmóniával, a zsarnokot az igazi államférfival, a retorikát az igazságszolgáltatással, az árnyképet az igazsággal. Kalliklész tehát úgy próbakó, úgy mutat rá a filozófia arany voltára, hogy benne sűrűsödik össze minden, ami megfordítottja, ellentettje a filozófiának.<sup>52</sup> S Kalliklész ekkor már nem szimpla próbakó, hanem a filozófia negatív önmeghatározása, melynek le van fektetve a negatív tartalma és a pozitívhoz való viszonya – Kalliklész a „legkitűnőbb próbakó”. Összefoglalva: a Kalliklész karakter nem valami próbatételt jelent, hanem minden negatív, filozófiaellenes egységes foglalata, amelytől el kell *fordulnia* a lélek tekintetének és az ellentétet kell meglátnia. Szókratész szembenállása és elhatárolódása Kalliklészétől voltaképpen a filozófia tisztázása, azaz jóval több mint egyszerű „etikai megalapozás”.<sup>53</sup> Az itt felmerülő kalliklészi témákat később újra láthatjuk az *Államban*, ahol Platón azokat részletesen kibontva nem pusztán alsóbbrendűségüket, filozófiaellenességüket tünteti fel, hanem egyértelműen cáfolja is őket. Az alsóbbrendű Kalliklész itt meggyőzőhetetlen, s ez a tény inkább a két valóság radikális szembenállását, mint az átjárás lehetőségét tünteti fel.<sup>54</sup> Kalliklész ilyen felfogása megoldja a korábban felmerült logikai inkonzisztencia problémáját is. A negatív téziseket ugyanis nem egy logikai váz tartja össze, hanem a filozófiaellenesség. Ellenségeink logikailag nem összefüggőek.

51 *Gorgiasz* 481b.

52 Ez az eljárás mód nem idegen Platónról. A *Szofisztában* hasonlóan negatív módon nyer meghatározást a filozófus (lásd Frede 2000).

53 Etikai megalapozásról (ezek Szlezák szavai) azért is értelmetlen beszélni, mert Platón nem rendelkezik „etikával”. Platónnál a filozófia részterületei szerves egységet alkotnak, s még nem választódnak szét. Kalliklész jellemábrázolása, mely Szlezák szerint központi szereppel bír a dialóguson belül, a két valóság szembenállásának egyik eszköze.

54 E probléma platóni megoldását később még ismertetem.

Töltsük meg most tartalommal a Kalliklész szimbólumot: mit foglal magába a szofista? Hobbs arra hívta fel a figyelmet, hogy a homéroszi arisztokratamórálon és a „felsőbbrendű ember” ideálján túl,<sup>55</sup> az ezeket megszüelő tragikus világlátást is magába sűríti a figura.<sup>56</sup> Ezt igazolja, hogy a dialógusban már megfogalmazódik egy rövid tragédiakritika is.<sup>57</sup> A múlttal együtt azonban a jelen is idetartozik. Így használja fel Platón Kalliklészt arra, hogy az athéni polisz romlottságát feltüntesse, illetve hogy a politikai élet és fő eszközének, a retorikának az értéktelenségét bizonyítsa. S mindezen túl, Kalliklész még egy szélsőséges hedonista, illetve egy „test-szerető” álláspontot is képvisel, s a görögség zsarnokok iránti tiszteletében kifejezett hatalommániáját is megszólaltatja.<sup>58</sup> Roppant nagy gazdagság tehát az, ami elénk tárul, amit Kalliklész hordoz. Úgy gondolom, hogy Kalliklész szimbolikus jellege ezen a ponton már vitathatatlan, hiszen a szofista egy óriási eszmeiséget karol fel.

Végül egy kérdést szeretnék feltenni. Valóban Kalliklész az, ahogy Platón mondatja vele, aki megfordított életet él? Ha a dialógus korára, a peloponészoszi háború vérgőzös folyamára gondolunk, a kalliklészi ideál az igazságtalanság kezelése kapcsán jóval közelebb áll a valósághoz, mint a szókratészi. Az, aki a görög világban nem akarna minden eszközzel az őt ért igazságtalanság ellen küzdeni, s elégtételt venni, másodpercekig sem létezhetne. Platón mégis arra törekszik, hogy a Szókratész által bemutatott értékek felől a kalliklésziek tűnjenek megfordítottak. Platón ugyanis nem mondhatja ki, hogy ő az, aki a megfordítást az orrunk előtt éppen elvégzi, hanem bemutatott értékeit, dialektikával és transzcendenciával (gondoljunk itt a dialógust záró mítoszra) alátámasztva, objektív és örök érvénnyel ruházza fel. Objektív értékekkel pedig nem lehet csatába szállni: „Az igazságot nem lehet megcáfolni” – mondja Szókratész.<sup>59</sup> Platón tehát éppen úgy tereli el a figyelmet saját átfordító tevékenységéről, hogy Kalliklész értékeit bélyegzi megfordítottak. De a beszélgetést záró mítoszban mégis fény derül az igazságra, amikor is a felvázolt világfolyamatban egy igazságtalan, kronoszi korszakot egy igazságos, zeuszi korszak váltja fel. Platón így jelzi, hogy a kalliklészi valóság felett „eljárt az idő”.

Hátramaradt egy megválaszolatlan kérdés. Ha az alsóbbrendű valóság lényegében meggyőzhetetlen, akkor a filozófia korlátokba ütközik, s egyik legfontosabb célkitűzése, a *πραϊδεία* eszménye megvalósíthatatlan. A következő fejezetben ennek megoldását ismertetem.

55 Az angol superman kifejezést fordítom így. A superman ideált Kalliklész Akhilleusz (*Gorgiasz* 483e) és Héraklész (*Gorgiasz* 484b) utalásai alapozzák meg (Hobbs 2000, 139-141. o.).

56 Hobbs 2000, 210. o.: „If Socrates wishes to combat the untamed thumos of Achilles, therefore, he must confront and counter this tragic vision.”

57 *Gorgiasz* 502b.

58 *Gorgiasz* 470d. Bár Arkhelaosz zsarnok példáját Pólosz hozza fel, Kalliklész az, aki társa nézetét kibontja.

59 *Gorgiasz* 473b.



## 5. Kalliklész és Thraszümakhosz: út az Állam felé

Platón bizonyára aggaszthatta a *Gorgiaszban* felmerülő probléma, ezért alkothatta meg az *Állam* Thraszümakhosz alakját. A szakirodalom egyetért az ügyben, hogy Thraszümakhosz Kalliklész alteregójának tekinthető.<sup>60</sup> Az álláspontok csak a hasonlóság mértéke kapcsán mutatnak eltérést. Bizonyos hasonlóságok szembeűnőek, például Thraszümakhosz belépője után Szókratész így válaszol: „az igazságosságot, ezt a sok-sok aranyánál becesebb dolgot keressük”.<sup>61</sup> Szókratész itt újra az arany hasonlatot használja a szofistával beszélgetve, mint ahogy azt a *Gorgiaszban* is láthattuk. De ennél jóval feltűnőbb a két szofista jellemábrázolásának azonossága: mindkét alak indulatos, gőgős, s a filozófiáról, a filozófusokról és főleg Szókratészről negatívan nyilatkozik. További egybeesés, hogy mindkét szereplő a konvencionális igazságosság esküdt ellensége. Bár vannak eltérések az „erősebb” fogalma kapcsán (Thraszümakhosznál ez szigorúan politikai, míg Kalliklésznél politikán túli elképzelés), Hobbs szerint igazi közösségük abban rejlik, hogy mindkét karakter az emberi érdek könyörtelen és hatásos megvalósításának híve, mely főleg materiális javakra, teljes szabadságra és a mások fölötti hatalomra irányul.<sup>62</sup> A vita az elemzők között azon folyik, hogy Thraszümakhosz pozíciója magában foglalja-e a νόμος-φύσις megkülönböztetést, avagy pusztán antikonvencionális. Dodds és Taylor szerint az utóbbi áll fenn, hiszen Thraszümakhosz egyáltalán nem használja a φύσις kifejezést.<sup>63</sup> Kerferd és Hobbs azonban arra hívta fel a figyelmet, hogy amikor Glaukón később újrafogalmazza a thraszümakhoszi álláspontot, akkor Platón már egyértelműen a νόμος-φύσις ellentétet használja, tehát Thraszümakhosz kijelentései implicit tartalmazzák azt.<sup>64</sup>

A két dialógus, a *Gorgiasz* és az *Állam* összefüggésére is többen rámutattak. Dodds szerint a szerkezeti egybeesés egyértelmű, hiszen könnyedén párhuzamot vonhatunk a *Gorgiasz*-Pólosz-Kalliklész és a *Kephalosz*-Polemarkhosz-Thraszümakhosz trió között.<sup>65</sup> Ezt erősíti meg az igazi politika és az igazi államférfi felbukkanása a *Gorgiaszban*,<sup>66</sup> amely az *Államban* nyer érdemi kibontást, továbbá a mindkét dialógust záró túlvilágmítosz. Véleményem szerint Thraszümakhosz nem más, mint a meggyőzhető Kalliklész, s az *Államban* az zajlik le, ami a *Gorgiaszban* Kalliklész meggyőzhetlensége miatt nem valósulhatott meg. A *Gorgiasz* ebből a szempontból felfogható az *Állam* előmunkálatának, munkafüzetének vagy problémajegyzetének. Ezt húzza

60 Már Olümpiodórosz is együtt említi a két szofistát.

61 *Állam* 337c.

62 Hobbs 2000, 169. o.

63 Dodds 1959, 16. o., ill. Tavlör 1999, 376. o.

64 Kerferd 2003, 152. o., ill. Hobbs 2000, 169. o.

65 Dodds 1959, 4. o.

66 *Gorgiasz* 510a: „Szerintem a város vezetőjének vagy zsarnokának kell lennünk, vagy a hatalom hívének.”

alá az, hogy Kalliklész egyik alapgondolata, amely szerint az igazi férfi képes a hozzá közelállókat támogatni, ellenségeinek pedig ártani, az *Állam* kezdő gondolata az igazságosság kapcsán.<sup>67</sup>

Figyelemreméltó az is, rátérve az előző fejezet végén feltárt kérdésre, hogy hogyan oldja meg Platón az *Államban* a *Gorgiasz* fő problémáját. Ha az alsóbbrendű valóság lényegében meggyőzhetetlen, akkor a filozófia képtelen azt áthatni, s így a παιδεία eszménye megvalósíthatatlan.<sup>68</sup> A Thraszümakhoszban újra felbukkanó Kalliklész első pillantásra ebben a dialógusban is hajthatatlannak tűnik. Thraszümakhosz úgy robban be a beszélgetésbe, mint egy vadállat (θηρίον),<sup>69</sup> s ezzel Platón azt hangsúlyozza, hogy a szofista még elődjénél is elvetemültebb. Ám a beszélgetés végén Thraszümakhosz „megszelídül”,<sup>70</sup> azaz belátja Szókratész igazát. A dialógus e pontja adja meg tulajdonképpen a kezdő lökést ahhoz, hogy Szókratész eljuthasson a jó ideájának bemutatásához, illetve a többi fontosabb tételének megfogalmazásához. S ami talán a legfontosabb: Thraszümakhosz egyáltalán nem távozik megszeliődése után, hanem végig ott ül Szókratész körében és végighallgatja az egész beszélgetést.<sup>71</sup> Thraszümakhosz megszeliődését ezért kulcsfontosságú momentumnak tartom. A *Gorgiasz* problematikájának feloldása ugyanis éppen a filozófia pozitív kifejtését eredményezi. Ennek a kifejtésnek lesz az az eredménye, hogy Platón a filozófiát „a lélek átfordításaként” (ψυχῆς περιστροφή) definiálja.<sup>72</sup> Éppen ennek az átfordításnak lehetünk tehát szemtanúi akkor, amikor Szókratész meggyőzi Thraszümakhoszt, s rajta keresztül Kalliklészt.

Talán világos már az összefüggés, mely Kalliklész „megfordított életétől” a „lélek átfordításáig” ível. Kalliklészt úgy értettük meg, mint negatív pólust, akinek megfordított élete

67 332d.

68 Ez a probléma visszatérő, hiszen hasonló gond jelentkezik a lélekreszek közötti kommunikáció, vagy a *Timaios* teremésmítosza kapcsán. Kérdéses, hogy az alsóbbrendű, irracionális valóság hogyan szólítható és győzhető meg.

69 *Állam* 336b. A θηρίον motívum több szálon köthető Kalliklészhez. Először is a szofista a φύσις-morál bemutatása során kitér az állatokra: rájuk is hasonló törvények vonatkoznak, a hatalmasabbaknak több van, mint a gyengéknek (483d), éppen erejük, vadságuk folytán. Másodsor a *Gorgiasz* mítoszában Kalliklészhez köthető Kronosz korszaka több hasonló leírással is rokonítható. A *Prótagorasz* mítoszában (322b) a zeuszi törvény (νόμος) odaadományozása előtt az embereket egy állati szinten látjuk. Ezt az állapotot Szókratész hasonló mítoszában, a *Nikóklészben* (6) θηριωδῶς ζῆν-nek nevezi. Kalliklész tehát amennyiben a νόμος ellenfele egy régi, vadállati kort idéz, Thraszümakhoszban itt ez explicit kifejezést nyer.

70 *Állam* 354a. Megjegyezném, hogy a *Gorgiasz* egy szakasza (516a-d) az athéni politikának azt rója fel, hogy állampolgárait vadabbá, azaz rosszabbá tette. Platón az *Államban* éppen azt prezentálja, ezzel ellentétben, hogy az igazi államférfi dolga a megszeliődítés. Megjegyezném, hogy a megszeliődítés motívuma tisztázatlan, Platón nem magyarázza el, hogy pontosan mit jelent a folyamat.

71 Azaz megvalósulnak azok a jellembeli feltételek, melyek szükségesek a magasabb misztériumokba való beavatáshoz. A beszélgetést ugyanakkor más, filozófiában jóval képzetebb társakkal folytatja Szókratész.

72 *Állam* 521c. A magyar fordítás (Platón 1984) a „lélek átvezetéséről” szól, azonban úgy gondolom, hogy az „átfordítás” filozófiailag indokoltabb. Ezt igazolja, hogy Szlezák könyvének fordításában (Szlezák 2000, 65. o.) Lautner Péter a „lélek átfordítása” kifejezést használja.

minden filozófiaellenes foglalat. A platóni főműben, az *Államban* egyaránt visszatérnek a korábban felmerült problémák, ahogy Kalliklész személye is. Amikor Kalliklész végül áttételesen megszelídül, megfordított élete összekapcsolódik a lélek átfordításának elképzelésével, s az a zűrzavar és erkölcstelenség, mely jellemezte, eltűnik. Így válik Kalliklész gátlás nélküli (ἀκολάστως) élete rendezetté (κοσμίως).<sup>73</sup> Platón tehát a Kalliklész–Thraszümakhosz pároson keresztül mutatta be az alsóbbrendű valóság meggyőzésének problémáját és megoldását, ugyanakkor a filozófia negatív és pozitív meghatározását. A Kalliklészben megvalósuló negatív önmeghatározás természetesen összecseng a pozitív definícióval, hiszen a kettőnek ugyanazt kell állítania, csak egy másik, egymástól idegen úton haladva.

Végül egy érdekesség. Kalliklész mintha óva intené Thraszümakhoszt a Szókratésszel való beszélgetéstől akkor, amikor a filozófiát ráolvasásnak, varázsigének nevezi. Kalliklész azért nem beszélget, mert nem akar a filozófia bűvöletébe esni, Thraszümakhosz azonban belemegy a játékba. Így lehetséges az, hogy rendelkezésünkre áll a lélek átfordításának ellentétes, negatív megítélése – a rabszolgaelkűvé változtatás (καταδουλοῦν). Kalliklész értékelése azonban, ellentétben a platóni szándéktól, nem pusztult el, hanem továbbélt.

## 6. Kalliklész, az athéni Nietzsche

Ahogy korábban említettem, a platonista és a modern Kalliklész-olvasatok között komoly ellentét feszül. A platóni felfogás szerint Kalliklész alsóbbrendű, és mind személyiségét, mind intellektuális képességeit illetően elmarasztalható. A modern szemlélet számára azonban korántsem egyértelmű a szókratészi diadal, így a modern elemző hajlamos arra, hogy Kalliklész pártját fogja, illetve a dialógust eldöntetlenként értelmezze. De vajon miben rejlik ennek oka? A választ a szókratészi elenkhosz Vlastos-féle vizsgálata nyújtja:<sup>74</sup>

- (1) Kalliklész p tézist állítja fel,
- (2) Szókratész elfogadhatja Kalliklésszel q és r állításokat,
- (3) Szókratész kimutatja, hogy q és r következménye nem-p,
- (4) Szókratész figyelmezteti Kalliklést, hogy ha nem-p igaz, akkor p hamis.

Kahn szerint éppen az a probléma a szókratészi elenkhosszal, hogy hatására Kallikléssznek esze ágában sincs megváltoztatnia téziseit, hanem inkább visszavonja q

<sup>73</sup> *Gorgiasz* 493c.

<sup>74</sup> Idézi Kahn 1983, 111. o.

és r állításokat. Vlastos úgy mélyítette tovább ezt a kritikát, hogy rámutatott: Szókratész pusztán p, q és r inkonzisztenciáját bizonyítja be, de az igazságról semmit sem szól. Az elenkhosz elégtelenségén túl azonban más hiányosságok is mutatkoznak. Kerferd véleménye szerint Szókratész csupán a hedonizmus álláspontját cáfolta meg kielégítően, mely korántsem tekinthető azonosnak Kalliklész más téziseivel.<sup>75</sup> Fontos azt is észrevennünk, hogy Szókratész Kalliklész számos tézisére, főleg a pszichológiai jellegűekre, egyáltalán nem is reagál.<sup>76</sup> Végezetül a kommunikációs úr is ahhoz járul hozzá, hogy Szókratész és Kalliklész egyenrangú felekként tűnnek fel.<sup>77</sup>

A fenti problémák sora oda vezet, hogy Kalliklész kilép a dialógusból és életre kel. Az önállósodás folyamatát az is fokozza, hogy Nietzsche morálkritikájában számos olyan gondolatot fogalmazott meg, melyek ősképeknek a kalliklézi tételeket foghatjuk fel. Ez abban csúcsonylik ki, hogy számos elemző a Kalliklész figurát Nietzschével együtt vagy Nietzsche felől értelmezi, így Kalliklész álláspontjának tisztázása során gyakran Nietzsche kifejezései kerülnek felhasználásra. De a legfontosabb kérdést, az egybeesések felismerésén túl, valójában senki sem tette fel: hogyan lehetséges, hogy Platón egy olyan alakot alkotott, kinek álarca mögött Nietzschét pillantjuk meg? S mi a kalliklézi elképzelések forrása Platónnál? Mielőtt ezt megválaszolnám, vegyük számba a párhuzamokat.<sup>78</sup>

1. A Kalliklész által felvázolt νόμος-φύσις ellentét megfeleltethető a nietzschei *Skllavenmoral* és *Herrenmoral* szembeállításnak.<sup>79</sup>
2. Kalliklész szerint a gyengék azért alkotnak törvényt, hogy a mögé bújva biztonságban lehessenek. Az egyenlőséget a gyengék akarják, ezért ők alkotják meg félelemből. Nietzsche szerint a társadalom a gyengék számára az erők egyensúlyát adja.<sup>80</sup> Egy radikális megfogalmazásában: csakis rabszolgák lehetnek egyenlők. A törvények megalkotása során a *ressentiment*, az erősek iránti alattomos bosszúvágy lesz alkotóvá.<sup>81</sup> Bár Kalliklész nem beszél a gyengék bosszújáról, de a félelem hasonlóan egy teremtő, reaktív affektus.

75 Kerferd 2003, 149. o.

76 Kahn szerint lehetséges, hogy a dialógusban olvasható pszichológiai megállapítások azon arisztokrata körök nézeteit tükrözik, melyek az athéni demokrácia miatt kiszorultak a hatalomból (Kahn 1981, 108. o.). Platón jól ismerte ezeket a köröket, s lehetségesnek tartom, hogy azért nem akart e nézetek ellen érvelni, mivel a tömeget hasonlóképp megvetette. Ezt erősíti a *Prótagoras*, ahol a szofista és Szókratész tökéletesen egyetértenek a tömeg alávalóságában.

77 Irwin szerint lehetséges, hogy Platón maga is tisztában volt érvelésének, eljárásának elégtelenségével, s ezt indokolja a dialógus végén olvasható mítoszt (Irwin 1979, 250. o.).

78 Az itt olvasható párhuzamokat Dodds appendixe (Dodds 1959, 387-391. o.), ill. Hobbs megjegyzései (Hobbs 2000, 151. o.) alapján állítottam össze. Dodds párhuzamait az 1., 2., 3., 5. és 8., Hobbsét pedig a 6., 7. és 8. pontok tartalmazzák. A többi pontban a listát magam bővítettem.

79 Nietzsche 2000a, 260. szakasz.

80 Nietzsche 1988, 22. szakasz.

81 Nietzsche 1996, I. 10. szakasz.

3. Kalliklész szerint a gyengék meg akarják akadályozni az erősek megszületését, ezért neveléssel mindenkit rabszolgalelkűvé tesznek. A νόμος lényegében természetellenes. Nietzsche felfogásában a civilizáció célja az erős emberből, a ragadozó vadállatból „embert” szelídíteni.<sup>82</sup> Az eredmény a meggyengített beteg-állat.<sup>83</sup>
4. Kalliklész szerint a gyenge embert bárki arcul ütheti. Ez egybeesik a Nietzsche által megfestett „veszélytelen emberrel” vagy „érzelgős emberrel”.<sup>84</sup>
5. Dodds szerint a nietzschei schlecht és böse szétválasztásnak megvan a kalliklészi megfelelője: schlecht = τὼ φουσεῖ ἄδικον, böse = τὼ νομῶ ἄδικον.<sup>85</sup>
6. Kalliklész a νόμος-morál alternatíváját nyújtja a φύσις-morálban, melynek homéroszi gyökerei vannak. Nietzsche egy új morált fogalmazott meg, mely szintén Homéroszt tartotta szem előtt,<sup>86</sup> s melynek fő direktívája a természetellenesség levetkőzése.
7. Kalliklész leírásában az erős ember bátor, ösztöneinek szabad folyást biztosít, és híján van a lélek gyengeségének (μαλακία τῆς ψυχῆς).<sup>87</sup> Nietzsche hasonlóan nyilatkozik, amikor az emberfeletti embert keménységgel, vitézséggel, veszélyes étellel és a maximális hatalomérzés érdekében az ösztönök teljes kiélésével jellemzi (ami nem azonos a hedonizmussal).<sup>88</sup>
8. Kalliklész a φύσις-morál megfogalmazása során végig szem előtt tartja a felsőbbrendű ember ideálját. Szinte minden kommentár megjegyzi, hogy az Übermensch összecseng Kalliklész megfogalmazásaival. Sőt, Kalliklésznek Akhilleuszra történő utalását is párhuzamba állítják a szóke bestiával vagy a nevető oroszlánnal.<sup>89</sup>
9. Bár magáról a logikáról nem nyilatkozik, nyíltan elutasítja a logika kicsinyességét, szórszálhasogatását. Kalliklész nem tartja finom viselkedésnek a szókratészi dialektikát. Nietzsche szerint a gyengék, a *ressentiment* emberei szeretik a köntörfalazást, a bűvőhelyeket, s a logika éppen ilyen dolog. Az életképtelen gyengének nincs más választása, mint az okosság, de az erős ember undorral fordul el ettől, mivel az a hatalom kifejezésének leggyengébb formája.<sup>90</sup>
10. Mind Kalliklész, mind Nietzsche erőteljesen filozófiaellenes. Kalliklész szerint a filozófia olyan, mint a ráolvasás, mely elgyengíti, szolgává teszi az embert. Amikor Nietzsche a vadállat, a szóke bestia megszelídítéséről szól, s ezt mélységesen elítéli, akkor könnyen lehet, hogy Platón Thraszümakhoszról alkotott koncepciójára

82 Nietzsche 1996, I. 11. szakasz.

83 Nietzsche 2004, VII. 2. szakasz.

84 Nietzsche 2002, 933. szakasz.

85 Nietzsche 1996, I. 11. szakasz: a böse és a schlecht különbségéről.

86 Nietzsche 1996, III. 25. szakasz.

87 *Gorgiasz* 291b.

88 Nietzsche 2001, III. 12/29., ill. IV. 3/2.

89 Nietzsche 2004, VII. 2. szakasz (szóke bestia), ill. Nietzsche, 2001, IV. 11. szakasz (nevető oroszlán).

90 Nietzsche 1996, I. 10. szakasz

válaszol. A filozófia ebben az értelemben megrontás, megbetegítés, s ezen folyamat irányítója, a filozófus a „bűnözők bűnözője”.<sup>91</sup>

11. Kalliklész pszichológiai megközelítése egybecseng a nietzschei pszichológiával, mely az értékeket, a morált, a gondolatokat megalkotóik ösztönei, hajlamai felől ítéli meg.

Az egybeesések ilyen hosszú sora után Dodds és Hobbs is azt állítja, hogy Nietzsche gondolkodásában a jól ismert kalliklészi tézisek köszönnek vissza. Dodds azonban továbbmegy, és Nietzschével szemben egy súlyos plágium vádat fogalmaz meg: Nietzsche filozófiájában tulajdonképpen a kalliklészi téziseket ismétli meg új formában. Ezt támasztja alá az, hogy a klasszika-filológus Nietzsche igen jól ismerte Platónt, illetve hogy bázeli éve alatt több elismerő előadást is tartott a szofistákról. Dodds tehát gyors választ szolgáltat a korábban feltett kérdésünkre: Kalliklész maszkja mögött azért pillantjuk meg Nietzschét, mivel a német filozófus Platóntól csente gondolatait.

Dodds érvelését nem tartom elfogadhatónak, mivel több ponton is komolyan támadható. Először is párhuzamok felállítása, még ha azok oly számottevőek is, semmit sem bizonyítanak. A mennyiség ezen a területen semmiféleképpen sem keverendő össze a minőséggel. Másodszor a fenti összehasonlítás keretei között Nietzsche gondolatai légüres térben mozognak, azaz Dodds egyáltalán nem vizsgálta azt a filozófiai kontextust, melyben a nietzschei gondolatok megszülettek. Ha megtette volna, talán nem nyilatkozott volna olyan becsmérően Nietzschéről. Harmadszor Nietzsche klasszika-filológusi képzettsége egyáltalán nem magyarázza a filológiától a filozófiáig vezető metamorfózist, hiszen jóval többről van szó, mint a kalliklészi tételek pusztá megismétléséről. Dodds egyszerűen nem vett tudomást arról, hogy Nietzsche teljesen újszerűen közelített az ókorhoz, ahogy arról sem, hogy Nietzsche sok szempontból kifejezetten Platón-ellenesnek mondható. Nietzsche Platón-ellenessége pedig egy olyan meghatározó szempont a fenti párhuzamok értékelése során, melyet egyszerűen nem lehet figyelmen kívül hagyni. Dodds tehát bár felvetette a kalliklészi-nietzschei tételek egybeesésének kérdését, de a körütekintő, megalapozott válasszal valójában adós maradt. Ez ösztönözhet minket arra, hogy újra megvizsgáljuk az említett problémát. Először próbáljuk megérteni azt, hogy Platón hogyan juthatott el a kalliklészi tételekhez; ennek érdekében fordítsuk tekintetünket Homérosz felé.

Közhelyként kezelhetjük azt a kijelentést, mely szerint Homérosz jelentős szereppel bír a platóni gondolkodáson belül. A két legnagyobb mű, az *Állam* és a *Törvények*, Homérosz hosszas kritikáját nyújtja. Meglepő tény az is, hogy Platón mindenképp többet foglalkozik Homérosszal, még potenciális filozófiai ellenfeleinél is. Sőt, sokszor úgy tűnik, hogy Platón olyan gondolkodóként kezeli Homéroszt, mint mondjuk

91 Nietzsche 2005, 115. o.

Anaxagoraszt vagy Hérakleitoszt. Természetesen ennek megvan a maga oka, bár ez az ok a modern gondolkodásmód számára elsősorban talán elsikkad. A modern felfogásban filozófia és költészet nem opponensei egymásnak, azonban ez nem így volt a görögség történetében. Cornford arra hívta fel a figyelmet, hogy az alapvető szembenállást az azonos területen, a nevelés területén való működés indokolja. Amit ugyanis először a költészet uralt, azt később, folyamatosan átvéve az uralmat, a filozófia kerítette a hatalmába.<sup>92</sup> Platón heves érdeklődését és kritikáját Homérosz kapcsán tehát azzal magyarázhatjuk, hogy a filozófus a költő funkcióját óhajtotta betölteni. Ez a folyamat nem Platónnal kezdődött, hiszen Hérakleitosz vagy Xenophanész is már erőteljes Homérosz kritikát fogalmazott meg, ám úgy vélem, hogy ez Platónban csúcspontot ért el.<sup>93</sup> Ha Platón pedagógia ambícióira és az ideális állam megalkotásának szándékára gondolunk, s emellé helyezzük Homéroszt, aki a „görögség nevelőjeként” élt a görögök köztudatában, akkor könnyen beláthatjuk, hogy Homérosz az első, aki Platón útjába kerül. Havelock megfogalmazásában Platón elsődleges célja a görög nevelési rendszer gyökeres reformja.<sup>94</sup> Ha tehát Platón kíván a görögség nevelője lenni, akkor először is az a feladata, hogy elődjéről bemutassa, hogy rossz nevelő, végső soron megromtó, akit ezért „száműzni” kell. Csak így nyílik lehetőség Platón számára a szerep betöltésére. Efelől érthetjük meg Platón heves polemikus hozzáállását Homéroszhoz, illetve Homérosz kitüntettségét a platóni életművön belül. E kitüntettség egyik legkirívóbb jele a *Theaitétosz* egy szöveghelye, ahol egy filozófiai csatajelenet tárul elénk, s az ellenes sereg vezére maga Homérosz.<sup>95</sup>

Adódik azonban egy komoly probléma. Ha Platónnak ugyanis meg kell fogalmaznia a költészet kritikáját, akkor a homéroszi világlátást valamilyen formában be kell emelnie a filozófiába, valahogyan képviselhető formába kell azt öntenie, hogy egy lehetséges dialógusszereplővel aztán kimondathassa. Csakhogy a költészet nem filozófia, így tartalmait nem olyan formákban, alakzatokban adja elő, mint a filozófia. Havelock könyvében azt vázolta, hogy bár a homéroszi világ igen komoly morális dimenzióval bír, mégsem rendelkezett konzisztens, definiált, absztrakt morális elvekkel.<sup>96</sup> Ha léteztek is bizonyos morális elképzelések, azok a használatban közel sem voltak olyan egyértelműek és logikusak. Ebből két dolog következik Platónra nézve. Először is, ha Platón a homéroszi morál ellen kíván érvelni, akkor azt neki kell megfogalmaznia, a filozófia számára alkalmazható formára hoznia. Másodszor pedig az, hogy a Platón által megfogalmazott elvek már eleve interpretációk, azaz nem feltétlenül tehetünk

92 Cornford 1965, 143. o.

93 A kezdeti erőviszonyokat jól tükrözi Xenophanész következő töredéke (B10): „mert mindnek tanítója Homérosz kezdetek óta”. (*Görög gondolkodók* 1. 77. o.).

94 Havelock 1978, 6. o.

95 153a.

96 Havelock 1978, 53-54. o.

egyenlőségjelet a platóni modellek és a valós homéroszi morál közé. Havelock leírását figyelembe véve a homéroszi morál filozófiai redukciója nem is lehetséges. S mivel a redukció emellett képtelen független maradni Platón morális, ontológiai és metafizikai szempontjaitól sem, objektív képet aligha várhatunk tőle.

Platónnak tehát a költészet közegeből szükséges az elveket kiemelnie, hogy aztán azokat megcáfolhassa. Az *Állam* pontosan ilyen módon épül fel. Platón itt először egy költői felfogást fogalmaz meg az igazságosságról: „Az igazságosság tehát, úgy látszik, szerinted, de Homérosz és Szimónidész szerint is, afféle tolvajtudomány...”<sup>97</sup> E felfogás védelmére kel Thraszümakhosz, akit Szókratész megcáfol, majd ebből bontja ki az igazságosság igaz elvét. A költői álláspont természetesen nem pusztán a vita kedvéért jelenik meg, Platón így tárja elének a költők tudatlanságát és megalapozatlan szerepüket a pedagógiában. Úgy gondolom, hogy az *Állam*hoz hasonlóan ugyanez történik a *Gorgiasz*ban Kalliklész kapcsán is. Platón meg kívánja fogalmazni a homéroszi morál elveit, s Kalliklészt szócsőként használja fel e cél érdekében, bár Homérosz nevét a retorika középpontba állítása miatt nem említi. Mégis úgy gondolom, hogy a *Gorgiasz* és az *Állam* párhuzama miatt egyértelmű, hogy Kalliklész főleg a Homérosz elleni támadás előkészítését szolgálja. Kalliklész tételeinek forrását tehát ebben látom.

Ha visszagondolunk a Kalliklész alak korábban adott értelmezésére, akkor az is világos, hogy miben áll a filozófia és a Platón által megfogalmazott homéroszi morál viszonya. Ez a következő példával illusztrálható. Kalliklész szerint jobb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni. Szókratész ennek az ellentettjét állítja, megfordítja a kalliklészi tételt: jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni. E tétel igen szélsőséges megfogalmazását kapjuk több helyen is. Először azt mondja Szókratész, válaszul Kalliklésznek, hogy túrni kell, ha az embert meglopják, betörnek a házába, vagy eladják rabszolgának.<sup>98</sup> A dialógus végkicsengése is hasonló, amikor Szókratész a jogtalan arculütés eltűrésére buzdít.<sup>99</sup> Ezek a gondolatok roppant újszerűek és szokatlanok.<sup>100</sup> A görög eszmetörténetben semmilyen előzményük vagy előképük nem létezik. Szokatlanságukat mi sem szemlélteti jobban, mint hogy a passzivitás kapcsán egy másik, keresztény gondolatkört idéznek. Hogy jut el ezekhez Platón? Egy lehetőség adott: Platón a lehető legszigorúbban eljárva a βίος ἀνατετραμμένος szellemében megfordítja a „homéroszi tételt”, legyen annak bármilyen radikális következménye.

97 334b. A tétel így szól: az igazságosság a barátoknak segítséggel, az ellenségnek kárral fizetni. A gondolat voltaképpen nem új, Kalliklész hasonlókat állít a *Gorgiasz*ban, amikor azt mondja, hogy az igazi férfi magán és sajátjain segít, a sérelmekért pedig elégtételt vesz.

98 508c.

99 527c.

100 Platón számos püthagoreus gondolatot átvész a test, az istenhez való viszony és a túlvilág kapcsán, de a püthagoreus etika nem merészkedik ilyen messzire.



Homérosz azonban nem csak a platóni reakció forrása, hanem a nietzschei rehabilitáció egyik ösztönzője. Már a bázeli székfoglaló beszéd, a *Homérosz és a klasszika-filológia* is magában foglalja azt az alapvető és a későbbiekben is végig jelenlevő alap gondolatot, mely azt mondja ki, hogy a görög ókor szerepe nem más, mint a jelen destrukciója – a „Klasszikus szörnyű-szép Gorgó-ője” a jelen megsemmisítője.<sup>101</sup> Ezt a jelent Nietzsche metafizikakritikája megfogalmazása során a kereszténység, sőt a platonizmus talajának termékeként értette meg, hiszen a *Túl jön és rosszon* előszavában a kereszténységet a népnek szóló platonizmusnak nevezte.<sup>102</sup> Nietzsche azonban nem állt meg a kereszténységben áttételesen továbbélt platonizmus kritikájánál, hanem a tragikus görög ókort szem előtt tartva, Homéroszt vagy Pindarost példaként követve, a rabszolga-morállal szemben egy explicit úr-morált fogalmazott meg. Amit tehát Platón elfogultsága miatt nem tudott elvégezni, azt Nietzsche körültekintő módon hajtott végre, hiszen a Homérosznál is nyomon követhető arisztokrata-morált világos filozófiai formába öntötte. Ez az a pont, ahol a platóni Kalliklész tézisei és a nietzschei arisztokrata-morál bizonyos gondolatai – talán már nem is olyan meglepő módon – egybeesnek. Nietzsche ambíciója az volt, hogy a platonizmust megfordítsa, azaz hogy a megfordított megfordításával visszaállítson. Ezt a legegyszerűbben úgy érthetjük meg, ha listánk 10-es pontjában már említett erőteljes Platón-kritikára gondolunk. Amikor ugyanis Nietzsche annak a megszelídítés motívumnak a szélsőségesen negatív értékelését adja, mely a platóni gondolkodás egyik központi elemének bizonyult, akkor a platonizmus megfordításával éppen egy korábbi, vele szögesen ellentétes humanitáshoz tért vissza. Kalliklész tehát azért kétarcú karakter, mert összesűrűsödik benne egyrészt Platón megfordító-átértékelő szándéka, másrészt Nietzsche visszafordító-átértékelő ambíciója is. Nietzschének nem volt szüksége a platóni Kalliklészre kritikája megfogalmazásához, az a görög ókorhoz fűződő eredeti viszonyából és Platón-ellenességéből táplálkozott. Úgy vélem, hogy az itt áttekin-tett eszmetörténeti összefüggés, mely Homérosztól kezdődve, Platónon keresztül Nietzschéig ível, jóval többet magyaráz meg, mint Dodds plágium vádja.

Végezetül szükséges kitérnünk arra az ideálra, mely Kalliklészhez fűződik. Korábban már szót ejtettünk arról,<sup>103</sup> hogy több kommentár kapcsolta a kalliklészi erős ember ideáljához a nietzschei emberfeletti embert. Ezt az összefüggést főleg Kalliklész hatalom-mániájára, illetve zsarnokok iránti tiszteletére alapozták, ami elég világosan rámutat arra, hogy az említett elemzők nem igazán értik az emberfeletti ember fogalmát. A hatalmat ugyanis teljesen naturalisztikusan értelmezik, az emberi érdek könyörtelen megvalósításával és a materiális javak megszerzésével összefüggésben, aminek semmi

101 Nietzsche 2000b, 9. o.

102 Nietzsche 2000a, 10. o. Dodds magyarázatát azért sem tartom elfogadhatónak, mivel Nietzsche morál-kritikáját egy jóval tágabb és komplexebb metafizikakritika szerves részeként ismerhetjük meg. Ez a metafizikakritika, mely főleg Platón ellen irányul, aligha lehet platóni ihletettséggű.

103 A lista 8. pontjában, mely egyedülként nem tartható.

köze sincs Nietzsche hatalomfelfogásához.<sup>104</sup> Hasonlóan problémás az az állítás is, hogy Kalliklész alapozta meg a szőke bestia gondolatát. Kalliklész a következőt mondja arról az oroszlánkölyökről, akit a gyengék neveléssel szolgává kívánnak tenni: „ha előlép egy nagyra termett férfiú, lerázza magáról ezt a nyűgöt, összetöri láncait és kiszabadul, lábbal tapossa irományainkat, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad föl.”<sup>105</sup> A passzus az oroszlán képpel Akhilleuszra utal. Platón számára Akhilleusz alakja komoly problémát jelentett, mivel nem fogadhatta el, hogy egy „felsőbbrendű ember” mint példakép központi szerepet töltsön be a nevelésben. Éppen ezért az *Állam* 3. könyvében a hősosz hosszú, kimerítő kritikáját nyújtotta. Akhilleuszról itt hasonló képet kapunk, mint Kalliklészről, a hősosz féli a halált, kapzsi, ösztöneinek képtelen gátat szabni, sőt még istentelen is, amikor isteni hatalomra vágyva így szól Apollónhoz:<sup>106</sup>

„Rászedtél, Nyilazó, leg-ölőbb isten te, ...  
megbosszulnám ezt rajtad, csak volna erőm rá!”

Bár az itt felidézett láncait széttépő oroszlán valóban hasonlít annyiban a szőke bestiára, hogy lelkiismeretlen, megrontatlan, s minden korlátozó tényezőt a háta mögött képes hagyni (ez a kalliklészi ἀκολόστος βίος), mégis semmi okunk arra, hogy azt gondoljuk, hogy Kalliklész e rövid utalása a szőke bestia gondolatához vezetett volna. Kézenfekvőbb inkább azt feltételeznünk, hogy az elsődleges homéroszi, thuküdidészi és germán vonatkozások a meghatározóak, ahogy az is valószínűbb, hogy Nietzsche a platonista–keresztény ember–isten viszonyt igyekezett megfordítani, s ezért képzelte el a szőke bestiát az Istentől meg nem fertőzött emberként. A korábban elmondottak szellemében tehát azt tudjuk mondani, hogy míg Platón a homéroszi Akhilleusz példakép szerepét igyekezett lerombolni olyan módon, hogy a hősoszt istentelennek és gátlástalannak mutatta be, addig Nietzsche a szőke bestia ártatlanságának és tisztaságának hangsúlyozásával az Akhilleusz alak egyfajta rehabilitációjára és platonista értékítélet felszámolására törekedett. A Kalliklész alak ebben az esetben is a két ellentétes törekvés metszéspontjában foglal helyet.

Joggal nevezhetjük tehát Kalliklést athéni Nietzschének. Platón kitűnő drámái érzékkel teremtett meg egy olyan harcias dialógusszereplőt, akit Nietzsche minden olvasáskor képes életre kelteni, sajátos dinamikával ellátni. Platón dramaturgiai zsenialitása végül is önmaga ellen fordul.

104 A nietzschei hatalom akarásával jellemzi például Taylor is Kalliklést. Természetesen ez az elképzelés teljesen megalapozatlan.

105 *Gorgiasz* 484a.

106 Homérosz: *Íliász*, XXII. 15. és 20. sor, Platón idézi: *Állam* 391a.

## Irodalomjegyzék

- Arisztotelész, 1997, *Nikomakhoszi etika*, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Berman, S., 1991, „Socrates and Callicles on pleasure”, *Phronesis* 36: 117-140.
- Cornford, F. M., 1965, *Principium sapientiae: the origins of Greek philosophical thought*, New York: Harper and Row
- Deleuze, G., 1999, *Nietzsche és a filozófia*, Debrecen: Holnap Kiadó
- Dodds, E. R., 1959, *Plato: Gorgias*, Oxford: Oxford University Press
- Euripidész, 1984, *Az őrjöngő Héraklész*, in: Euripidész összes drámái, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Frede, M., 2000, „The literary form of the Sophist”, in: Gill, C. and McCabe, M., 2000, *Form and argument in late Plato*, Oxford: Oxford University Press
- Havelock, E. A., 1978, *The Greek concept of justice, from its shadow in Homer to its substance in Plato*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press
- Hobbs, A., 2000, *Plato and the hero*, Cambridge: Cambridge University Press
- Irwin, T., 1979, *Plato: Gorgias*, Oxford: Clarendon Press
- Kahn, C., 1981, „The origins of social contract theory in the fifth century B.C.”, in: Kerferd, G. B., 2001, *The Sophists and their legacy*, Weisbaden: Steiner
- Kahn, C., 1983, „Drama and dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 75-121.
- Kerferd, G. B., 2003, *A szofista mozgalom*, Budapest: Osiris Kiadó
- Nietzsche, F., 1988, *Der Wanderer und sein Schatten*, in: KSA 2.
- Nietzsche, F., 1996, *Adalék a morál genealógiájához*, Győr: Holnap Kiadó
- Nietzsche, F., 2000a, *Túl jön és rosszon*, Budapest: Műszaki Könyvkiadó
- Nietzsche, F., 2000b, Homérosz és a klasszika-filológia, in: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Nietzsche, F., 2001, *Így szólott Zarathustra*, Budapest: Osiris Kiadó
- Nietzsche, F., 2002, *A hatalom akarása*, Budapest: Cartaphilus Kiadó
- Nietzsche, F., 2003, *Ecce homo*, Budapest: Göncöl Kiadó
- Nietzsche, F., 2004, *Bálványok alkonya*, Budapest: Holnap Kiadó
- Nietzsche, F., 2005, *Az Antikrisztus*, Gödöllő: Attraktor
- Olympiodorus, 1998, *Commentary on Plato’s Gorgias*, Leiden: Brill
- Platón, 1984, *Platón összes művei*, Budapest: Európa Könyvkiadó
- Platón, 1998, *Gorgiasz*, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
- Platón, 2005, *Theagész*, in: Apokrif dialógusok, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó
- Szlezák, Th. A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter
- Szlezák, Th. A., 2000, *Hogyan olvassunk Platóni?*, Budapest: Atlantisz Könyvkiadó

Taylor, A. E., 1999, *Platón*, Budapest: Osiris Kiadó

Woolf, R., 2000, „Callicles and Socrates: psychic (dis)harmony in the *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18: 1-40.

### **Internetes cikkek:**

Stanford Encyclopedia of Philosophy: *Callicles and Thrasymachus*

<http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>

Vajda, M., 2005, *Szókratész és Kalliklész vitája*

<http://www.litera.hu/object.d99d6cb7-10ee-4481-8015-dee3de04b913.ivy>

## Tóth Zita Veronika

1984-ben születtem Budapesten. A Városmajori Gimnáziumban érettségiztem 2002-ben, ekkor vettem föl az ELTE matematika és filozófia szakára. Tanulmányaimat csak 2003-ban kezdtem itt el, mivel a 2002/2003-as tanévet Dublinban töltöttem. 2006 tavaszán Tübingenben voltam Erasmus-ösztöndíjas, ekkor kezdtem el egy szemináriumi dolgozat formájában írni itt szereplő munkámat, amellyel a 2007-es OTDK filozófiai szekciójában második helyezést értem el. Legtöbbet ókori és középkori filozófiával, valamint ezek egymáshoz, és az utóbbinak az újkori gondolkodáshoz való viszonyával foglalkozom; ennek metafizikai, vallásfilozófiai és ismeretelméleti aspektusai érdekelnek leginkább.

Tóth Zita Veronika

## ◀ Ockham és Ultricuria: a középkori és az újkori szkepszis

### Bevezetés

Azon kérdés megválaszolása, hogy a középkornak milyen szerepet tulajdonítsunk az európai gondolkodás történetében, sosem volt mentes a szélsőségektől, és a mai napig nem veszítette el sem aktualitását, sem pedig nehézségét. Ez utóbbi több forrásból ered. Itt természetesen hivatkozhatunk a ránk hagyományozott – így is hatalmas mennyiségű –, részben még feldolgozatlan anyag töredékességére, a rendkívül szoros formai keretre és szókincre, ami esetenként ezeket a szövegeket is nehezen megközelíthetővé teszi, valamint, nem utolsó sorban, arra az attitűdre, amellyel a kora újkori filozófusok viseltettek – Leibniz kivételével – közvetlen elődeik iránt, és amely a mai napig hajlamos egyfajta előítéletet teremteni e korról szemben. A következőkben e kérdésnek csupán egyetlen, bár annál jelentősebb aspektusát vizsgáljuk, nevezetesen azt, hogy a középkori filozófiában volt-e olyasmi, ami a modern – descartes-i, hume-i – szkepszist vetíti előre;<sup>1</sup> még pontosabban, azt a folyamatot mutatjuk be, amely a késői skolaszti-kában a „*hogyan van a világról tudásom*” problémájától elvezetett a „*lehet-e a világról igaz(olható) tudásom?*” kérdés feltevéséig.

A középkori szkepticizmus – már akik elismerik, hogy létezett ilyen – sarkkövének általában Ockhamet tekintik.<sup>2</sup> Hogy ez mennyiben jogos, illetve, hogy mit értsünk pontosan „sarkkő” alatt, az hamarosan kiderül, kétségtelen azonban, hogy mind saját korában, mind a későbbi kommentárokból is a kérdéskör egyik kiemelkedő alakja, ezért a jelen írásban is központi helyet kell elfoglalnia. Előtte azonban – nem kis részben e szerző teljesebb megértése végett – látnunk kell azt a tágabb kontextust, amelyhez munkássága kapcsolódik; ez egyrészt jelenti a középkori filozófia mint olyan és a szkepticizmus lehetséges kapcsolódási pontjait, másrészt pedig, már valamivel konkrétan, azt az Arisztotelészről és főleg Szent Tamástól származó ismeretelméleti keretet, amelyben mind Ockham, mind a kortárs viták mozogtak.

1 Mivel dolgozatom elsődleges témája a középkori ismeretelmélet néhány problémája, nincs mód arra, hogy az újkori szkepticizmust egy-egy hivatkozásnál részletesebben tárgyaljam. Fontos azonban megjegyezni, hogy Descartes – és általában az újkor – szkepszisének számunkra legfontosabb aspektusa az az előfeltevés, amely szerint, Klima Gyula szavaival élve, „egy gondolkodó szubjektum pontosan ugyanazokkal a fogalmakkal rendelkezhet, függetlenül attól, hogy ezek tényleg azt reprezentálják-e, amit e szubjektum számára reprezentálni látszanak”. (Ld. ehhez: Klima Gyula (1994))

2 Ld. pl. Gilson (1938), Pegis (1944), Adams (1987).

Ezek után néhány olyan, valamivel kevésbé ismert gondolkodóról lesz szó, akik egyrészt az ockhami örökséget vitték tovább és gondolták végig, másrészt pedig nézeteikben már egyértelműen fölismerhetők az újkori szerzőknél oly nagy jelentőségre szert tevő elemek. E gondolkodók legfontosabbika Nicolaus Ultricuria, valamint szóba kerül még John of Mirecourt és Johannes Buridan is. Vizsgálatuk és elődjükkel való összehasonlításuk során világossá válik, hogy náluk ment végbe, jobban mondva teljeseedett be az a fordulat, amely az újkori filozófia immár teljességgel reflektált kétségeit vetíti előre.

Végül tartozom némi magyarázattal arra vonatkozóan, hogy miért pont ezeket – és csak ezeket – a szerzőket vizsgálom. Kiválasztásuk részben elkerülhetetlenül önkényes volt; hogy mennyiben relevánsak a kérdést illetőleg, az a dolgozat végére remélhetőleg világos lesz. Másrészt, hogy számos szerzőről nem fog szó esni, akiket talán ugyanilyen joggal tekinthetnénk az újkori filozófia előfutárainak – gondoljunk csak Genti Henrikre, Hervaeus Natalisra vagy Petrus Aureolira –, ennek egyfelől területi okai vannak, másfelől pedig az a talán nem kellőképpen alátámasztott meggyőződés, hogy a kérdéses folyamat, bár korábbiól indult, Ockhamnál illetve Ockham *után* teljeseedett ki. Itt pedig éppen e kiteljesedésről lesz szó, annak legfontosabb alakjainak szemügyre vételén keresztül.

### A középkori filozófia és a szkepticizmus

A kései skolasztkában a korábbiakhoz képest jelentős mértékben megnő a szkepticizmus iránti – mind történeti, mind pedig inkább elméleti irányú – érdeklődés. Ennek egyik forrása, amelyet nyilván ugyanilyen joggal tekinthetünk következményének is, hogy a 14. században hozzáférhetővé váltak az erre vonatkozó jelentősebb szövegek (többek között Sextus Empiricus *A pürrhónizmus alapvonalai*<sup>3</sup>), valamint bizonyos iszlám teológiai iratok.<sup>4</sup> Van azonban magának a középkori filozófiának is néhány vonása, amely bizonyos szkepszist involválhat vagy involvált is a későbbiek során; most ezekről kell néhány szót ejtenünk. Azonban a „középkori filozófiára” vonatkozó túlzott általánosítások elkerülése végett már itt le kell szögeznünk, hogy csupán azokról az alapokról

3 Arra vonatkozólag, hogy ennek mikor jelent meg az első fordítása, korántsem uralkodik teljes egyetértés. Úgy tűnik azonban, hogy Ockham korára ez már megtörtént, ld. ehhez Michael Frede (1988).

4 Kiemelkedő fontosságúak Al-Ghazali okságra vonatkozó gondolatai; az iszlám gondolkodó tagadja az ok és okozat közötti szükségszerű kapcsolatot, és az okságot kizárólag Isten közbeavatkozásával, skolasztikus terminológiával élve csupán elsődleges okokkal magyarázza. Joggal tekinthető ezért Ultricuria, sőt Hume elődjének; „a rájuk [t.i. a szükségszerűnek tűnő, de csupán lehetséges dolgokra] vonatkozó szokás folytonossága, időről időre, a rákövetkezés olyan erős érzését kelti az elmében a múltbeli állapotoknak megfelelően, hogy a rákövetkezés nem lesz többé elválasztható a dologtól.” (Al-Ghazali: *Tahafut al falisifah.*)

lesz szó, amelyek minden, esetünkben releváns filozófus gondolkodását meghatározzák: ezek Arisztotelész és a keresztény tanítás, illetve e kettő ötvözete.

Először is jegyezzük meg, hogy mi *nem* képezte ebben a korban a szkeptikus probléma-körrel foglalkozó íráások kiindulópontját: kevés olyan szkeptikus érvet találunk, amely az ér-zékek tökéletlenségéből, érzékcsalódásokból származik (Petrus Aureoli foglalkozik ugyan ez utóbbiakkal, ám ezekből mégis egy teljesen realista ismeretelméletre jutunk), valamint az álom-argumentum sem fogalmazódik meg komolyan, ellentétben az ókori előzményekkel.<sup>5</sup> A korábbiakkal szemben a középkori viták sarkköve a keresztény tanításból származó isteni mindentudás és mindenhatóság problémája. Ami az előbbit illeti, a belőle származó etikai szkepticizmus, illetve az ezzel való szembehelyezkedés jóval korábban kialakult, ezzel azonban most nem foglalkozunk.<sup>6</sup> A jelen szempontból fontosabb ismeretelméleti kérdéskör pedig, mint látni fogjuk, a 14. század közepén bontakozott ki teljesen; fő problémája abból ered, hogy ha Isten mindenható, akkor nem tudhatjuk biztosan, hogy a dolgokról való tudásunknak nem ő-e a közvetlen oka. Amint már ebből is látható, fontos szerephez jutnak bizonyos oksággal kapcsolatos elméletek, legfőképpen az elsődleges és másodlagos okságra vonatkozóan (ezek Isten közvetlen beavatkozását, illetve a világban – az Isten által alkotott törvényeknek megfelelően – zajló oksági folyamatokat jelentik).

Az isteni mindenhatóság egy konkrétabb következménye már közvetlenül az arisztotelészi szubsztancia megismerhetőségére vonatkozik. Az 1277-es elítélő határozatokban ugyanis Stephanus Témplier tévesnek és eretneknek nyilvánítja azt a vélhetően arisztotelészi álláspontot,<sup>7</sup> amely szerint az akcidenációk nem állhatnak fenn szubsztanciájuktól elkülönülten.<sup>8</sup> Ezen határozat háttérében természetesen az oltáriszentségre vonatkozó keresztény dogma áll, vagyis az, hogy az átváltoztatás után a kenyér és a bor *színe alatt* Krisztus *valóságos* teste és vére van jelen. (Azaz egy átlényegülés megy végbe, melynek során a kenyér és bor szubsztanciája megváltozik, akcidenációi azonban nem.) Ez kétségeket ébreszthet a dolgok megismerhetőségével szemben, amennyiben ez elsősorban éppen akcidenációkon keresztül történik.

Elmondhatjuk tehát, hogy a szkepticizmusnak e formája jellegzetesen keresztény; egyrészt feltételez egy mindenható Istent, másrészt, amint egy rövid idézet erejéig már

5 Természetesen itt is találhatóak ellenpéldák: említhetjük Genti Henriket, vagy Buridan Metafizika-kommentárját, azonban mégsem ez állt a probléma középpontjában.

6 A Gottschalk két levele által kirobantott, isteni mindentudás és emberi szabadság összecsüszítettetéséről szóló vita a kilencedik század közepén indult, és még Ockham is írt róla egy egész traktátust. (Ld. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurum contingentium*.)

7 Természetesen Arisztotelésszel kapcsolatban óvatosan kell fogalmaznunk, hiszen álláspontja korántsem egyértelmű. Mindazonáltal azt mondhatjuk, hogy számára a szubsztancia nem csak, és nem elsősorban valami „rejtett alapul szolgáló”, amely egyszerűen „akcidenációkat tud váltani”. Ezért megismerhetőségének kérdése ilyen kontextusban nem merül föl.

8 Leginkább a 197-199. tételek.



látható volt, az iszlám teológiában fel se merül annak kérdése, hogy egy oksági folyamat (legyen szó akár megismerésről, akár másról) nem közvetlenül Isten közbeavatkozásának eredménye.<sup>9</sup> Az ókori szkepticizmustól élesen megkülönbözteti az, hogy például Sextus munkájában az érvek kizárólag a tárgyak *tulajdonságaira* vonatkoztak, míg jelen esetben a legfontosabb probléma ezek *létezéséhez* kapcsolódik.

Mindezek mellett azt is meg kell jegyeznünk, hogy ez a szkepszis az, amely az újkori szerzők szkepszisére a legjobban hasonlít, hivatkozzanak ők explicit módon bármily keveset is a keresztény dogmákra, a középkori szerzőkről nem is beszélve.

### ***A species sensibilis és intelligibilis: Arisztotelész és Szent Tamás***

*A species sensibilis és species intelligibilis* – hamarosan jobban körülhatárolt – fogalmának eredete nehezen megválaszolható kérdés: tulajdonképpen már Parmenidésznél megtalálhatunk bizonyos erre emlékeztető elemeket, és a preszókratikus filozófusoktól, habár nem ez állt a korabeli vizsgálódások középpontjában, több olyan töredék maradt fenn, amely az érzékelés mikéntjével foglalkozik.<sup>10</sup> Platónnál is felvetődik ez a probléma, és a *Theaitétoszban* – Hérakleitosz és Prótágorasz erre vonatkozó nézetének kritikáján keresztül – kaphatunk rá választ. Bármennyire érdekesek is azonban ezen elképzelések, áttekintésük most túlságosan messzire vezetne, és szükség sincs rá, tekintve, hogy a legtöbb középkori vitához hasonlóan a minket foglalkoztató ismeretelméleti kérdéskörnek is Arisztotelész volt a legfőbb kiindulópontja. Az ő álláspontját ezért érdemes lesz összefoglalnunk.<sup>11</sup>

Arisztotelész szerint az érzékelés az érzékelt tárgy (pontosabban az érzetet kiváltó minőség) és az érzék közötti oksági viszonyt jelenti, vagyis a hatásgyakorlás–hatáselzenvedés kategóriájába tartozik.<sup>12</sup> Az érzékelt tárgy ugyanis valamilyen közvetítőn keresztül hatást gyakorol az érzékekre, oly módon, hogy az érzék az érzékelhető formát anyaga nélkül fogadja magába,<sup>13</sup> ennek következtében pedig a lélek, formáját tekintve, azonossá

9 Érdekes módon az iszlám teológiában – sőt, a köznapi életben – ez máig így van: „Hozzá kell tenni, ez az állítás [i.e. Al-Ghazali állítása] nem pusztán egy ősi filozófiai-teológiai irat csökevénye. 1950 táján a teheráni brit nagykövetségnek is szembe kellett néznie ezzel a tétellel, amely utat talált a népi meggyőződés körébe is. Amikor mozlím sofőrjével egy este vidékre utazott, az autó felmondta a szolgálatot. A vezető kiszállt, majd gyufát gyújtott, hogy megvizsgálja a karburátort. A nagykövet kiugrott az autóból, és ráförmedt a sofőrre: 'Fújja el azt a gyufát, különben felrobban a benzin!' A sofőr válasza – 'Uram, fölrobban? Ha Allah úgy akarja, hogy a benzin felrobbanjon, fel fog robbanni, különben nem' – bizonyára al-Asari és al-Ghazzali kedvére vált volna...” (Jáki Szaniszló (2002), 63.o.)

10 Kiemelkedő fontosságú Empedoklész; a korai előzményekhez ld. Leen Spruit (1994) vol.1., 28-36. o.

11 Az itt következő összefoglalás természetesen meglehetősen elnagyolt, hiszen a bemutatott nézetek és az azok körüli viták újabb dolgozat tárgyául szolgálhatnak.

12 *De Anima* 416b32

13 *Uo.* 424a18

válí az észlelt dologgal. Fontos tehát, hogy ez a hatásgyakorlás mindig valamilyen közvetítón keresztül megy végbe (még a legközvetlenebbnek tűnő érzék, a tapintás esetében is), vagyis az érzékekben nem magának a dolognak a formája jelenik meg, hanem az a forma, ami ennek a médiumra gyakorolt hatásaként létrejön. Arisztotelész mindazonáltal fenntartja, hogy az érzékek megbízhatóan közvetítik azt, aminek közvetítésére rendeltettek, pontosabban ezt megkérdőjelező gondolat ezekben a munkáiban föl se merül. (Hogy az a közvetítő pontosan mit jelent, és ez ellen milyen szkeptikus ellenvetéseket lehet felhozni – amelyeket a középkorban rendre fel is hoztak –, a későbbiek folyamán látni fogjuk.)

A következő probléma a Filozófus számára ezek után az, hogy hogyan lehetséges gondolkodás – avagy mi szolgáltathatja a gondolkodás anyagát –, ha az érzékelés mindig valami egyedire irányul, míg a gondolkodás az általánosra.<sup>14</sup> Bár a két képesség tárgya alapvetően különbözőnek látszik, Arisztotelész leszögezi, hogy nem lehetséges gondolat képzetek (*phantasmata*) nélkül, amelyek pedig az érzékelés eredményeként jönnek létre.<sup>15</sup> A gondolkodásnak két formája különböztethető meg: egyik az osztatlan tárgyakra vonatkozik, ahol nem lehetséges tévedés, a másik pedig az összetett dolgokra, amely gondolatoknak már értelmes módon tulajdoníthatunk igazságértéket, és amely feltételezi az előzőt. Számunkra az első fajta a fontosabb, ez lesz az ugyanis, amit a középkoriak a *species intelligibilis* megragadásaként fognak körülírni. Most azonban, Arisztotelésznél maradvá, elég annyit mondanunk, hogy az értelem a képzetekből kiindulva megragadja a dolgok esszenciáját, és bizonyos műveletek segítségével univerzálékat alkot belőlük; ezek szolgálnak majd a diszkurzív gondolkodás anyagául.

Ami tehát számunkra az eddigiekből fontos, az az, hogy az érzékekbe egy közvetítón keresztül belepecsételődik az érzékelt tárgy formája, vagyis formáját tekintve azonossá válí ezzel a tárggyal; a következő lépésben pedig az értelem megragadja ezekből a tárgy esszenciáját, a diszkurzív gondolkodás számára szükséges általános természetet.

Az eddigiekben felvázolt elmélet természetesen számos kérdést nyitva hagy, és összességében is meglehetősen homályos. Arisztotelész után mintegy ezerhatszáz évvel Aquinói Szent Tamás<sup>16</sup> válaszolta meg ezeket, és cizellálta a tanítást úgy, hogy az így létrejövő, akár kanonikusnak is nevezhető *species*-elmélet a későbbiekben az összes ezzel

14 *Második analitika* 87b30 skk.

15 *De Anima* 432a4 skk.

16 Thomas Aquinas, kb. 1225–1274; a montecassinói bencés kolostorban kezdi tanulmányait (1231), majd Nápolyban megismerkedik a domonkosokkal, és 1244-től itt tanul. Párizsban Albertus Magnus tanítványa. Párizsban és Itáliában tanít teológiát, itt írja a *Summa theologiae* első részét, amit majd ismét Párizsban fejez be.

foglalkozó vita alapját képezte.<sup>17</sup> Az itt következő rekonstrukció a *Summa Theologiae* Ia. 84-86. *quaestio*ján alapul.

Tamás elmélete, ahogyan elődjéé is, tulajdonképpen reprezentacionalistának tekinthető: az értelmi megismerést az észlelésből származó bizonyos reprezentációk alapozzák meg.<sup>18</sup> Az emberi elme képes arra, hogy az érzékelhető külső világgal kapcsolatba lépjen; ehhez a kapcsolathoz azonban különböző közvetítő elemek szükségesek, mivel „nem lehetséges egyik szélsőből egy másikba való átmenet, csakis közvetítőn keresztül. Azonban a képzetben lévő formák, melyek anyag nélküliek ugyan, de nem anyagi feltételek nélkül valók, középen vannak az anyagban lévő forma és az értelemben lévő forma között, amely elvonatkoztat az anyagtól és az anyagi feltételektől.”<sup>19</sup> A *species* (mind a *sensibilis*, mind pedig az *intelligibilis*) így annak lehetőségét alapozza meg, hogy a külső, anyagi tárgyak a lélekben mint tiszta formák jelenhessenek meg.

Első lépésben az érzékek – illetve a lélek, az érzékek segítségével – megragadják az érzékelt tárgyat, vagyis létrehozzák a *species sensibilist*, ami tulajdonképpen nem más, mint maga a külső tárgy, amennyiben az az adott érzéket afficiálja. A *species* ily módon nem képként képzelendő el, hanem a tárgynak azt a jellemzőjét jelenti, amely lehetővé teszi annak érzékelhetőségét, az adott dolog formájának megfelelően. Már itt érdemes tehát felhívni arra a figyelmet, amit a későbbiek során sokan elfelejtettek<sup>20</sup>, hogy a *species* nem egy önálló, harmadik entitás a dolog és az érzékelő között; ahogy Szent Tamás fogalmaz, nem *id quod*, tehát nem *az*, amit érzékelünk, hanem *id quo*, vagyis *ami által*. Ezért csupán egy olyan eszközhöz tekintendő, amely nem különíthető el magától az érzékelt dologtól, hanem egy olyan aspektusból ragadja azt meg, amely segítségünkre lehet az érzékek létrejöttének magyarázatában.

Amikor a *species sensibilist* megragadja a lélek, megalkothatja belőle a tárgy képzetét, amelyből pedig az aktív ész a *species intelligibilist* hozza létre. Ez utóbbi absztrakció útján történik, amely az értelemben egy konstruktív képessége; ezáltal válik lehetővé a tárgy formájának megragadása. (Itt meg kell jegyeznünk, noha talán kevesebb félreértést okozott, mint az előbbi esetben, hogy az aktív ész is *id quo*, az emberi értelem egy aspektusa.)<sup>21</sup>

17 Ezzel nem szeretnénk azt állítani, hogy Arisztotelész és Szent Tamás között nem foglalkoztak a problémával, az ugyanis számos, a skolasztikában is hozzáférhető szövegben fölmerült (gondolhatunk itt a sztoikusokra, Ágostonra, az arab kommentátorokra és Petrus Hispanusra, hogy csak a legfontosabbakat említsük). Szent Tamás, aki ismerte az itt felsorolt szerzőket, a kérdés első szisztematikus összefoglalását adta.

18 A „reprezentacionista” kifejezést itt tágan kell érteni: Tamás elmélete annyiban az, hogy egy kauzális magyarázatról van szó, amely valami közvetítő létét feltételezi.

19 *Summa Theologiae* Ia q. 55 a. 2 ad2.

20 A legfontosabb, akiről még szó lesz, William of Ockham. (Érdekes megjegyezni, hogy a későbbi Walter Chatton pedig épp az ő mentális terminusaival szemben fog hasonlóan érvelni.)

21 *Summa contra Gentiles* II., c. 78

Összefoglalva tehát, a *species* közvetítő; a dolog és a képzet hasonlóságának és ez utóbbi objektivitásának alapja. A második lépésben pedig, miután az aktív ész mint általános formát ragadta (pontosabban konstruálta) meg, lehetővé teszi az általánosról való tudást, amely minden tudomány feltétele.

Mielőtt továbblépnénk, néhány érdekes és fontos dolgot érdemes megjegyeznünk, amely mind Arisztotelész, mind pedig Szent Tamás elméletét jellemzi. Az első az a már említett álláspont, amely a *species*ek ontológiai státuszára vonatkozik: hogy ezek nem önálló entitásként képzelendők el, hanem csupán közegként, avagy az érzékelés folyamatának leírásának segédeszközeként. Nem az elmét és külvilágot elválasztó valamiféle függőnyről van szó, hanem éppenhogy egy összekötő kapocsról, vagyis a tárgy egy olyan sajátosságáról, amely a megismerés lehetőségi feltételét biztosítja.

Az elme és külvilág közti – a későbbiekben előszeretettel alkalmazott – függöny hasonlat a jelen esetben már csak azért sem lehet adekvát, mivel ebben a korban – hogy pontosan meddig, az nem teljesen világos – az emberi lélek és a külvilág nem két, egymással szembenálló entitást jelentett (ahogy a mai olvasó ezt Descartes nyomán bizonyára megszokta). A *res cogitans* és *res extensa* – már amennyiben beszélhetünk egyáltalán ilyenről – valójában egymást kölcsönösen feltételezik; Arisztotelészt követve egyazon szubsztanciának formája és anyaga, és ez az oka annak is, hogy Szent Tamás egyaránt tulajdonít az értelemnek és a dolognak aktivitást és passzivitást: a folyamat első szakaszában a dolog pecsételődik a lélekbe, ily módon afficiálva azt, míg a második szakaszban maga az értelem hozza létre a fogalmat. Ez a kiegyensúlyozottság a későbbiekben mindkét irányba eltolódott.<sup>22</sup>

### Duns Scotus: *species*-elmélet, és *notitia intuitiva versus abstractiva*

A *species*-elmélet eddig bemutatott klasszikus formája a későbbiekben számos kritikát kapott. Duns Scotus<sup>23</sup> érdekes szereplője történetünknek, hiszen részben a tamási tanítást képviseli, részben pedig már olyan új megkülönböztetéseket vezet be, amelyek William Ockham ismeretelméletét fogják alapvetően meghatározni.

Scotus elfogadja azokat a *species*-elmélettel szembeni szkeptikus ellenvetéseket, amelyek szerint a *species* mint közvetítő bizonyos értelemben el is választja az érzékeket a külvilágtól, megszüntetve ezzel az érzet és annak elsődleges tárgya közötti direkt

22 Johannes Petrus Olivi, Duns Scotus, és talán elmondhatjuk, hogy a ferencesek jellemzően az értelem aktív szerepét, míg például Hervaeus Natalis annak receptivitását hangsúlyozza.

23 Johannes Duns Scotus, kb. 1265-1308, Oxfordban tanul és tanít, majd Cambridgebe és Párizsba küldik. Haláláig teológiai professzor a Cologne-i ferenceseknél.

kapcsolatot.<sup>24</sup> Ez az ellenvetés azért érdekes, mert a *species*re mint harmadik dologra tekint, ami kifejezetten ellentétes azzal, ahogyan Szent Tamás vezette be a fogalmat, csupán a megismert dolog egy aspektusaként Genti Henrik<sup>25</sup>, az ellenvetés első megfogalmazója, elsősorban inkább Platón és Ágoston, mintsem Arisztotelész követőjének tekinthető. Ismeretelméletében fontos szerepet játszik az isteni illumináció; éppen azért, mert a *species* – mint harmadik dolog – nem képes biztosítani a tárgy és elme közötti kapcsolatot, tudásunk bizonyosságát egyedül az isteni közvetítés garantálhatja.<sup>26</sup>

Duns Scotus – akit kortársai nem véletlenül neveztek *Doctor Subtilis*-nak – elfogadja tehát ezen ellenvetést, másfelől azonban mégis egyetért azzal, hogy a *species* szükséges némely megismerés esetében, ha nem is mindegyikében. Éppen az előbbi indokok miatt – amiatt tehát, hogy pusztán a *species* által közvetített megismeréssel nem juthatunk közvetlen kapcsolatba a dologgal, aminek az esetleges szkepticizmuson kívül fontos teológiai következményei is volnának<sup>27</sup> – kétféle megismerési módot különböztethetünk meg, nevezetesen a *notitia intuitívát*, valamint a *notitia abstractívát*. Az előbbiről van szó minden olyan esetben, amikor egy létező és jelenvaló tárgyat érzékelünk; ekkor e tárgyat közvetlenül ragadjuk meg, minden *species* nélkül. Fontos megjegyezni, hogy ez csak létező és jelenvaló tárgyak esetében fordulhat elő. Másrészt, *notitia abstractíváról* beszélünk akkor, amikor tudásunk nem garantálja a szóban forgó dolog létezését; ez ugyanis az *intuitívából* jön létre oly módon, hogy elvonatkoztatunk a tárgy létezésétől. Itt már szükséges a *species intelligibilis* közvetítése, ugyanis egyrészt a gondolkodás tartalmát szoros értelemben nem alkothatja maga a materiális dolog, hanem csak a dolgot reprezentáló mentális entitás, másrészt pedig minden általánosra vonatkozó tudás csak e közvetítő segítségével jöhet létre, hiszen az érzetek maguk egyediek. A *species intelligibilis* továbbá olyan értelemben is közvetítő, hogy általa képes a külső tárgy az elmével (oksági) kapcsolatba lépni.<sup>28</sup>

Láthatók tehát azok a hasonlóságok és különbségek, amelyek Szent Tamáséval szemben jellemzik ezen elméletet. Scotus egyrészt – a *species* másfajta értelmezéséből következően – kiküszöböli a *species sensibilist* a megismerés folyamatából, azt állítván, hogy az érzékelés esetében a dolog közvetlen megragadásáról van szó. (Fölmerül természetesen a kérdés, hogy vajon Szent Tamás nem ugyanerről beszélt-e, amikor a *species sensibilist* magának a dolognak az érzékelés számára releváns aspektusaként értette.) Másrészt, szükségesnek tartja a *species intelligibilist*, amennyiben

24 Ilyen ellenvetéseket többen is megfogalmaztak; a legfontosabbak talán Genti Henrik és Johannes Petrus Olivi.

25 Henricus Gandavensis, kb. 1217-1293, Tournai-ban és Párizsban tanul, valószínűleg Auvergne-i Vilmos alatt. Párizsban, majd Bruges-ben tanít.

26 Ld. *Quodlibet*1, q. 12-13.

27 Lehetetlené tenné ugyanis Isten – közvetlen – színelátását.

28 Scotus (1962) 96-132. o.

az az absztraktív és az általánosról szóló tudás alapanyaga. Itt is látható azonban egy jelentős különbség: míg Tamásnál a *species intelligibilis* elsősorban nem valami képet, hanem a tárgy formájának megragadását jelentette, itt már inkább az újkori ismertelméletben majd oly fontos szerepet betöltő *idea* fogalma kezd körvonalazódni, értvén ezen olyan mentális tartalmakat, amelyek valóban *tárgyai* a gondolkodásnak. Emellett pedig kezd megjelenni az az *elme–dolog* közti szembenállás (pontosabban, a kettő közötti kölcsönhatás módjának keresése), amely szintén az újkori filozófiai vitákat vetíti előre.

Ezek voltak tehát azok a lényeges pontok, amelyek ismerete feltétlenül szükséges a következőkben bemutatott, Ockhammal kapcsolatos vita megértéséhez. Láthatuk, hogy Ockham idejére a *species*-elmélet lényeges változásokon ment keresztül, és szem előtt kell tartanunk, hogy ő elsősorban ezen, általa leginkább Scotuson keresztül ismert tanítással helyezkedett szembe. E fejezet lezárásaként érdemes néhány pontban összeszedni, hogy mik ennek az elméletnek azon elemei, amelyekre Ockham elsősorban reflektál.

Először is, Arisztotelészt követve nagyjából mindenki egyetértett arra vonatkozóan, hogy az értelem a dolgokból valami általánost ragad meg; kell lennie tehát az egyes dolgokban valamiféle általános természetnek, ami az intellektus tárgyául szolgálhat. Mivel azonban a fizikai érzékek elsődleges tárgyai csupán az egyedi dolgok (*singularia*), a dolgok természetét megjeleníteni nem az érzet-adat, hanem az ezzel általában kauzális kapcsolatban álló *species* képes; ez tehát az intencionális aktusok – értve ezen itt az érzékeléssel, gondolkodással, emlékezéssel kapcsolatos mentális tevékenységeket – elsődleges tárgya. (Ez természetesen inkább scotusi, mintsem tamási álláspont.)

Másodszor, az intellektus – szintén a Filozófus szerint – az ember formája, vagyis aktív princípiuma, és ennek az aktivitásnak az intencionális aktusok terén is meg kell nyilvánulnia. Nehéz azonban megmagyarázni, hogyan teheti aktívvá a definíció szerint anyagtalán értelmet egy materiális tárgy, avagy milyen kölcsönhatás létezhet a kettő között; ezt hivatott a *species* elősegíteni. (Szintén Scotus után.)

Végül, amiről az eddigiekben kevés szó esett, van az intencionális aktusoknak egy fajtája, amikor az nem egy jelenlévő, sőt talán nem is létező tárgyra irányul. Erről van szó például az emlékezés esetében, valamint – ez szolgál többek között a *speciest* védelmező Petrus Aureoli kiindulópontjául – az érzéksalódásoknál; ekkor tehát az észlelt tárgy nem lehet a materiális dolog, hanem valami intencionális.

## Ockham: tudásunk a nemlétezőről

Ockham<sup>29</sup> az egész eddigi vitának talán legérdekesebb alakja. Ismeretelmélete már saját korában is a legkülönbözőbb szkeptikus illetve antiszkeptikus kritikáknak szolgált céltáblául, és annak vitája, hogy bizonyos elveinek elfogadása mennyiben vezet szkeptikus következményekhez, ma is aktívan folyik. Először áttekintjük, hogy milyen indokok miatt foglalt állást a *species*-elmélet teljes elvetése mellett, majd ismeretelméletének néhány különös vonását, főként az azóta is legtöbbet vitatott, nemlétezőről való intuitív tudást vizsgáljuk meg.

A *species*-elméletekkel szemben hangoztatott kritikájának legfőbb megállapítása, hogy azok több létezővel magyarázzák az intencionalitás tényét, mint ez feltétlenül szükséges volna; az *Ockham borotvájaként* is ismertté vált „gazdaságosság elve” pedig azt mondja, hogy két rivális teorema közül azt kell preferálnunk, amelyik kevesebb elv, illetve létező bevezetésével magyarázza az explanandumot. A *Venerabilis Inceptor* szerint az intencionalitás megmagyarázható ezen *species*ek nélkül is, ezek bevezetése tehát fölösleges és ily módon hibás. Lássuk tehát fölöslegességüket.

Ami a dolgokban való univerzális természet megragadását illeti, erre semmi szükség nincsen, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem létezik semmiféle ilyen általános természet, amit valaminek meg kéne jeleníteni: a dolgokban nincs más, csupán egyedi. Az értelem az *universalitát* a dolgokban nem megragadja, hanem megkonstruálja, oly módon, hogy kiemeli az egyes egyedi dolgokból a közös vonásokat. Minden *universalia* tehát egyedül az értelem alkotása, pontosabban az értelem által létrehozott fogalom (*conceptus*). (Mint láthattuk, az univerzálék bizonyos értelemben Szent Tamásnál is az értelem alkotásai; Ockham ezt annyiban radikalizálja, hogy az értelem mindezt spontán módon hajtja végre, azaz nincs szükség az őt aktivizáló *species*re.)

Másodszor, minden – nem csak Descartes utáni – dualista filozófia egyik alapvető problémája a materiális és immateriális dolgok közötti kölcsönhatás módja. Azonban, amint erre filozófusunk rámutat, ezen nem segít egy *species* bevezetése, legyen ez akár materiális, akár az ellenkezője: az előbbi esetben ugyanis a *species* és az intellektus, az utóbbiban pedig a *species* és a külvilág kapcsolata lesz ugyanolyan nehezen megválaszolható, mint a kiinduló kérdés. (Ahogyan már említettük, Arisztotelésznél és Szent Tamásnál e kölcsönhatás módja még egyáltalán nem jelentett problémát. Nehéz pontosan meghatározni azt a helyet, ahol e kérdés megjelenik, annyit azonban leszögezhetünk, hogy Duns Scotusnál már határozottan jelen van.)

29 Guillelmus de Ockham, kb. 1285-1347, belép a ferencesekhez és Oxfordban tanul, de nem lett soha magister. 1324-ben Avignonba hívják Cesenai Mihály rendfőnökkel a ferences szegénység ügyében, ott írásait is vizsgálat alá veszik, de nem várja meg az ítéletet, hanem 1328-ban Bajor Lajos udvarába szököik. Ezután már csak politikai témájú műveket ír, részben a pápa ellen.

Végül, ami a különleges eseteket illeti, az emlékezés és az emlék nem valamilyen aktuálisan létező dolog, hanem egy bizonyos diszpozíció (*habitus*), amelyhez így nem kell semmiféle különleges létmóddal rendelkező tárgyat feltételeznünk; az érzéksaladások pedig szintén nem tárgyukban, hanem az értelem által hozott *útleletben* különböznek a „normális” észleléstől.

Mindezek mellett egy további súlyos vádat is fölvet Ockham ezen elméletekkel szemben, amelyet részben már Scotusnál is láthattunk: mégpedig azt, hogy amennyiben az intellektusnak csupán a *species*hez van hozzáférése, akkor nincs mód arra, hogy e *species* és a külvilág viszonyát ellenőrizni tudjuk, ez pedig elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet.<sup>30</sup>

Ezért inkább azt kell mondanunk, hogy az értelem közvetlenül képes megragadni a külvilág tárgyait, és semmiféle közvetítőre – sem *species sensibilis*re, sem *species intelligibilis*re – nincs szüksége. Minden intencionális aktus két dologból áll: egyrészt tartalmaz egy ilyen közvetlen megragadást, valamint egy ítéletet, amellyel az intellektus jóváhagyja, illetve esetenként elutasítja az előbbit.<sup>31</sup> Mivel pedig jóváhagyni és elutasítani annyit tesz, mint felismerni egy *propozíció* igaz vagy hamis voltát, léteznie kell egy „mentális nyelvnek”, amelynek terminusai a külvilág általunk észlelt dolgainak természetes jelei, és az ezekből képezett állítások az értelmi belátás tárgyául szolgálnak.<sup>32</sup>

Duns Scotushoz hasonlóan Ockham is két fajtáját különbözteti meg a megismerésnek: az intuitív és absztraktív ismeretet, elődjéhez képest azonban eltérő módon határozza meg ezeket. Mint láttuk, Scotusnál a különbség az aktusok tárgyainak különbözőségéből adódott (vagyis abból, hogy az intuitív ismeret mindig létező és jelenvaló tárgyra irányul, míg az absztraktív ismeret nem ilyenre), a *Venerabilis Inceptor* azonban ezt – főként teológiai indokok alapján – elveti, és a kétféle ismeret különbségét kizárólag a jóváhagyás módjában keresi.<sup>33</sup> Ezért: „a dolog *intuitív ismerete* olyan ismeret, ami révén tudni lehet, hogy a dolog létezik-e vagy nem, úgy hogy ha a dolog létezik, az értelem azonnal úgy ítéli, hogy létezik, és létezését evidens módon ismeri meg. (...) És ugyanígy, ha lenne ilyen tökéletes ismeret nem létező dologról, amelyet az isteni hatóképesség őriz meg, ezen inkomplex ismeret révén evidens módon tudná, hogy az a

30 Mint látható tehát, Ockham a szkepticizmus *ellenében* dolgozta ki ismeretelméletét; némileg ironikus, hogy ennek ellenére sokan – és nem feltétlenül jogtalanul – őt tekintik a modern szkepticizmus legfontosabb előfutárának. Természetesen nem az első és nem is utolsó, akivel ez előfordult (említsük csak Berkeleyt).

31 *Ordinatio*, Prologus q. 1.

32 Itt nem bocsátkozhatunk a mentális nyelv – valószínűleg Szent Ágostontól eredeztethető (*De Trinitate* XVI) – meglehetősen központi szerepének tárgyalásába. Annyi azonban így is látható, hogy legyen mégoly éles is Ockham borotvája, kérdés marad, hogy csökkent-e ily módon a létezők száma, hiszen a *species* helyett egy egész nyelvet vezetett be. Az persze, hogy e nyelv és ennek terminusai ockhami értelemben létezőnek számítanak-e, megint más kérdés.

33 Ez érdekes módon egybevág azzal, ahogyan később John Locke teszi ugyanezt.



dolog nem létezik.”<sup>34</sup> Ugyanígy, „az *absztrakatív ismeret* az, aminek révén egy kontingens dologról nem lehet evidensen tudni, hogy vajon létezik-e vagy nem. És így az absztrakatív ismeret elvonatkoztat a létezésről és a nemlétezésről.”<sup>35</sup>

Intuitív ismeretet szerzünk tehát – általában – az éppen jelenlévő (kontingens) dolgokról, amennyiben észleljük őket, oly módon, hogy róluk szerzett apprehenzióink oka maga a dolog,<sup>36</sup> a hozzájárulást pedig rögtön kiváltja a mentális propozícióban szereplő terminusok felismerése. Ez a fajta ismeret minden tudás alapja: mint láttuk, definíció szerint mindig igaz, továbbá kiindulópontjával szolgál az absztrakatív ismeretnek is, amely az értelem ezen végzett bizonyos műveleteinek eredményeként jön létre. Ezen a ponton felmerülhet az olvasóban a kérdés – ahogy, mint látni fogjuk, a fiatalabb kortárs gondolkodóban, Nicolaus Ultricuriában is felmerült –, hogy mi módon tudjuk egy adott, saját ismeretünkől eldönteni, hogy az intuitív vagy absztrakatív-e; ez az Ockhamet ért szkeptikus ellenvetések egyik kulcspontja. Jóval több figyelmet kapott azonban a másik (annak ellenére, hogy Ockhamnak az erre adott válasza sokkal inkább egyértelmű), és ez valószínűleg annak köszönhető, hogy az alapjául szolgáló kijelentés a mai olvasó számára valóban meglepő. (Hozzá kell tennünk azonban, hogy akkori-ban inkább ennek tagadása volt abszurd és a hit számára veszélyes.) Természetesen a nemlétezőről való intuitív tudás lehetségeségéről van szó.

Amint a bevezetésben már szó volt róla, a középkori szkepticizmus jóformán egyetlen forrása a keresztény istenképből következő isteni mindenhatóság. (Noha az eddigiek során láthatólag több olyan szkeptikus érv is fölmerült, amely inkább a megszokott illúzió-argumentumhoz kapcsolta volna a problémát, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy ezen érvek mindegyikének érvényessége – még ha csupán implicit módon is – előfeltételez egy legalábbis potenciálisan mindenható lényt.)<sup>37</sup> Hogy e mindenhatóság pontosan miben áll, több filozófus többféleképpen határozta meg, Ockham idejére azonban már meglehetősen bevetté – mondhatjuk, a *suppositio communis* részévé – vált az a megkülönböztetés, amellyel ő is él, és a következő módon definiálja:

A *Potentia absoluta Dei* révén Isten „megtehet bármit, ami nem foglal magában ellentmondást”,<sup>38</sup> a *potentia ordinata Dei* által pedig „megtehet valamit, ami lehetséges az Istentől származó rendes törvények és elvek szerint.”<sup>39</sup>

A *potentia absoluta* iménti meghatározásából pedig az alábbiak következnek:

34 *Sent.*, Prol., q. 1.

35 Uo.

36 Fontos eltérés a korábbi gondolkodókhöz képest, hogy Ockham az okságot szinte kizárólag mint hatóokságot tekinti, ennyiben szokták őt a modern természettudomány előfutárának is tekinteni.

37 Hogy pontosan milyen logikai kapcsolat van a kettő között, további érdekes vizsgálódás tárgya lehetne, itt azonban nem foglalkozhatunk vele.

38 *Quodl.* VI. 1.

39 Uo.

„Akármit, amit Isten másodlagos okok közvetítésével idéz elő, képes azok nélkül is közvetlenül előidézni és megőrizni.”<sup>40</sup> Valamint, „minden dolog, ami helyében és szubjektumában különbözik egy másik dologtól, az isteni hatóképesség által akkor is létezhet, ha a másik dolog megsemmisült.”<sup>41</sup>

E két állítás pedig nagyon súlyosan érinti az eddigiek során felvázolt ismeretelméletet. Egyrészt, ha alkalmazzuk az első következményt az intuitív tudásra és a külvilág tárgyaira mint másodlagos okokra, akkor azon meglepő eredményt kapjuk, hogy intuitív tudásunk a tárgyról lehet akkor is, ha ezek nem is léteznek. Ekkor pedig, hacsak valamilyen módon nem tudjuk eldönteni, hogy aktuálisan egy ismeretünk valóságosan létező tárgyról szól-e – amit eldönteni valószínűleg sajnos nem áll módunkban –, s tekintve, hogy az intuitív ismeret minden tudásunk alapja, bármilyen bizonyosságunk felettébb ingatag alapokra épül. Másrészt természetesen azt kell mondanunk, hogy az intuitív ismeret és annak tárgya térben és időben különböző dolog;<sup>42</sup> ennek következtében Isten fenntarthatja egyiket a másik nélkül. A konklúzió az előzőhöz hasonló.

Ezeket a problémákat természetesen Ockham is világosan látta.<sup>43</sup> Rájuk adott válasza röviden a következőképp foglalható össze: Isten még a *potentia absoluta* közreműködésével sem okozhat hamis intuitív ismeretet, azon egyszerű oknál fogva, hogy ez önellentmondást foglalna magában. Az intuitív ismerettel ugyanis az értelem részéről mindig evidencia jár együtt, ami – definíció szerint – azt jelenti, hogy a dolgok *tényleg* úgy vannak, amint azt a hozzájárulást előidéző proposíció állítja; vagyis a hamis intuitív ismeret magának az ilyen ismeret fogalmának mondana ellent. Ebben az esetben viszont a következő lehetőségek maradnak: észlelhetünk egy nemlétező tárgyat intuitíve, ám ekkor – amint ezt az intuitív ismeret fenti meghatározásában is láttuk – ezen tárgy *nemlétezéséről* hozunk ítéletet (így valóban a nemlétezőről való intuitív tudásunk keletkezik, amely azonban ennek ellenére igaz marad); vagy pedig Isten létrehozhat illetve fenntarthat bennünk hamis ítéletet egy tárgy létezésére vonatkozóan, ekkor azonban apprehenzióink már nem intuitív, hanem absztraktív. Summa summarum, Isten abszolút ereje folytán lehetséges a nemlétezőről való intuitív ismeret, azonban ez még ekkor is igaz ismeret marad. Ehhez kapcsolódóan Ockham még megjegyzi,<sup>44</sup> hogy ez nem lehetséges csupán természeti okok közreműködésével, hiszen az intuitív tudás mint (természetes) okozat megköveteli egy ok – az őt kiváltó észlelt dolog – létét.

40 *Quodl.* VI.6.

41 Uo.

42 Valószínűleg ez az a pont, ahol Berkeley eltér az eddigiektől; nem kétséges, hogy ismerte a középkori szerzőket, ennek következtében talán nem túlzás azt állítani, hogy éppen emiatt. Az azonban kérdéses marad, hogy sikerült-e megmenekülnie a szkepticizmus gyanújától.

43 Ld. főként *Quodl.* V. 5., VI. 6.

44 *Quodl.* VI. 6.

Úgy tűnik tehát, hogy Ockhamnek sikerült megmenekülnie a szkeptikus következményektől. (Megjegyzendő, hogy ezen interpretáció előfeltételezi azt, hogy a két hivatkozott *quodlibet* egyikének olvasásakor mindig erősen szem előtt kell tartanunk a másikban mondottakat, akkor is, ha szerzője nem hivatkozik rá egyértelműen.) Azonban hogy valóban sikeres volt-e ez a menekülés, annak közelebbi vizsgálatához érdemes megnéznünk Nicolaus Ultricuria<sup>45</sup> ellenvetéseit. Ezek az ellenvetések ugyan nem Ockhamhez, hanem egy bizonyos Bernardus de Aretinóhoz íródtak, aki az intuitív tudás egy Ockhamétól némileg eltérő elméletét képviselte (filozófiájáról az itt kifejtetteken kívül sajnos nem sokat tudunk); mindazonáltal nem haszontalan ezeket tekintetbe vennünk, hiszen az ockhami tanítás néhány jelentős pontjára hivatja fel a figyelmet.

Bernardushoz írt első levelében Ultricuria egy *reductio ad absurdum* típusú érvelés segítségével kísérli meg bemutatni, hogy levelezőpartnere elveiből még az akadémiai szkeptikusok álláspontjánál is abszurdabb dolgok következnek.<sup>46</sup> Mik tehát ezek az elvek? Szerzőnk hármat mutat be közülük:

- (1) „Tiszta intuitív ismeret az, ami által úgy ítéljük, hogy a dolog létezik, akár létezik, akár nem.”
- (2) „Az, hogy »a tárgy nem létezik, tehát nem látszik« nem egy érvényes következtetés; sem az, hogy »ez látszik, tehát ez létezik«.”
- (3) „Az intuitív ismeret nem szükségképpen követel meg létező dolgot.”

Ezekből további két konklúziót vél elkerülhetetlennek:

- (4) „Minden benyomásunk, amivel a rajtunk kívüli dolgok létezéséről rendelkezünk, hamis lehet.”
- (5) „A természetes világosságnál nem lehetünk biztosak benne, mikor igazak vagy hamisak a rajtunk kívüli dolgok létezésére vonatkozó benyomásaink.”

Az eredmény pedig az, hogy ekkor nem lehet megbízható tudásunk sem az öt érzék tárgyainak létezésére, sem saját tetteinkre, sem bármilyen percepciónkra, sem bármely mondat igaz vagy hamis voltára (sőt létezésére), sem bármilyen rajtunk kívüli dologra, de még saját lelkünk létezésére és a hitcikkelyekben való saját hitünkre vonatkozóan sem. Ez pedig nyilván abszurd. Meg kell tehát néznünk egyrészt, hogy Ockham állás-

45 Nicolaus de Ultricuria, kb. 1299-1369, Párizsban tanul jogot és teológiát, itt valószínűleg találkozik Jean de Jandun-nel, Pádúai Marsilius-szal és Walter Burley-vel. 1340-ben Avignonba hívják, az ítélet következtében le kell mondania magisterségéről. Írásait is elítélik.

46 Hogy a szerző mennyire ismerhette az akadémiai szkepticizmust, eldöntetlen kérdés, valószínű azonban, hogy – Ágoston *Contra Academicosa* mellett – már hozzáférhetett Cicero, illetve Sextus Empiricus alapvető szövegeihez.

pontja mennyiben támasztja alá a főnti premisszákat, másrészt pedig, hogy Ultricuria következtetési helytállóak-e.

A Bernardus és Ockham közti különbség egyik kulcspontja éppen az első premisszában rejlik: mint láttuk, a *Venerabilis Inceptor* definíciója szerint tiszta intuitív tudás esetén csak akkor ítélünk létezőnek egy tárgyat, ha az valóban létezik is. Ezen a ponton tehát rövide is zárhatnánk a kérdést azzal, hogy Ultricuria teljesen másról beszél, mint Ockham; mégis érdemes lesz a többi pontot is figyelembe venni. Észre kell vennünk ugyanis, hogy míg Ockham (1)-et világosan elveti, (2)-t nem kevésbé világosan mégis elfogadja, ahogy azt korábban láthattuk. Ugyanez vonatkozik természetesen (3)-ra is.

Ultricuria első következtetett állítása valóban következik az előzőekből, hiszen egy intuitív ismeret létezhet az adott tárgy nemlétezése mellett is. Itt azonban újra fel kell hívnunk egy Ockhamtól való különbségre a figyelmet: Ockham szerint ugyanis egy benyomás (*apparentia*) önmagában sosem lehet hamis, mivel igazságértékkel kizárólag proposíciók – tehát például a benyomásokról hozott ítéleteink – rendelkezhetnek; és amennyiben egy ilyen ítélet tényleg hamisnak bizonyul, akkor már nem intuitív tudásról van szó, ahogy ezt az előzőekben is láthattuk. Lehet ugyan hamis intuitív tudásunk a nemlétezőről való intuitív tudás értelmében (ahogyan ezt Ultricuria is érti), ez viszont mégsem lesz a szó köznapi értelmében hamis vagy téves.

És ez már átvezet (5)-höz, vagyis ahhoz a korábbiakban már említett, nagyon komoly kétséghez, hogy vajon képesek vagyunk-e egy adott tudásunkról megállapítani, hogy intuitív és ily módon bizonyos, vagy pedig nem. Ultricuria szerint e másodikkal kell megelégednünk. Hogy Ockham mit gondolt a kérdésről, az az ismert művek fényében meglehetősen bizonytalan. Amint azonban erre többen rámutattak,<sup>47</sup> nehezen tudná a körbenforgás veszélye nélkül megkülönböztethetővé tenni e kétféle tudást; *bizonyosan* tudni egy ismeretünkről, hogy intuitív, maga is intuitív ismeret, így ennek a bizonyosságához is intuitív módon tudni kell, hogy intuitív etc. *ad infinitum*. Úgy tűnik tehát, Ockhamnak végső soron el kell fogadnia Ultricuria következtetését, aki szerint – és ezzel mindenképpen egyetérthetünk – ezen az sem segít, ha premisszaként föltesszük, hogy Isten nem téveszt meg. Ez ugyanis egyrészt nem befolyásolja magát a tényállást (vagyis aktuális tudásunkat) és ily módon e tényállásból evidens módon levonható következtetés érvényességét sem –, másrészt pedig keveset segít egy olyan premissza, amelynek igazságában semmiképpen sem lehetünk biztosak, ez pedig éppen ilyen lenne. (Itt eszünkbe juthat Descartes *genius malignus*-a, azonban rögtön föl kell hívni a figyelmet arra, hogy míg az újkori filozófusnál az, hogy Isten folyamatosan megtéveszt, a priori kizárható, addig ez Ockham esetében – az isteni szabadság és azon

47 Ld. például Adams (1946).

etikai elv következtében, ami szerint jó az, amely az isteni akartnak megfelel – nem tehető meg.)<sup>48</sup>

Vajon következik-e mindebből, hogy Ockham tényleg szkeptikus volt? A fentebbiek alapján az olvasó – némileg elhamarkodottan – rögtön igennel válaszolhatna e sokakat foglalkoztató kérdésre, és hozzá kell tennünk, hogy Ockhamet természetesen lehet szkeptikusként olvasni. Észre kell azonban vennünk, hogy szerzőnk hallgatása az Ultricuria által felvetett kérdésre nem figyelmetlenségének következménye: kiindulópontja és érvelésmódja ugyanis éppen fordítottja volt fiatalabb kortársának. Míg ez utóbbi – sok modern gondolkodóhoz hasonlóan – tudásunk *igazolhatóságának* kritériumával azt vizsgálja, hogy rendelkezünk-e egyáltalán – és ha igen, miről – ellenőrizhetően bizonyos tudással, addig előde magától értetődőnek tekintette egy ilyesfajta tudás meglétét, és arra keresett magyarázatot, hogy *mi módon* jön ez létre. A két probléma tehát alapvetően eltérő. És bár Ockham valószínűleg nem tudott minden kétséget kizáróan megfelelni az általa föl sem tett első kérdésre, ez utóbbira adott válasza véleményem szerint kielégítő és önmagában, saját keretein belül minden szkeptikus konzekvenciától mentes. Ettől még természetesen tekinthető a modern szkepticizmus előfutárának, ahogy sokan tekintik,<sup>49</sup> még hozzá annyiban, hogy az ő ismeretelmélete váltotta ki azokat a vitákat, amelyek Ultricuria és Mirecourt joggal szkeptikusnak tekintett nézeteihez vezettek. (Érdemes azért megjegyezni, hogy az általa kavart „vihár” nem csak többé-kevésbé jelentős újításainak volt köszönhető, hanem annak is, hogy az avignoni per következtében műveit valószínűleg többen olvasták, mint bármely kortársáét.)

## Ockham után

Nicolaus Ultricuria, akit azóta a „középkori Hume”-nak is neveznek, talán majdnem ennyire ismert gondolkodója volt korának. Mint láttuk, szkepticizmussal vádolta Bernardus de Aretinót, ám ő az, aki kijelenti, hogy „nincs más bizonyosság, csak az első alapelv [vagyis az ellentmondás elvének] bizonyossága.”<sup>50</sup> Ez persze inkább definícióként, mint tételként kezelendő (hiszen bizonyítása nyomban *petitio principii*-t eredményezne), és mint ilyen, új tanítása volt korának. Az elv tehát azt jelenti, hogy csak abban lehetünk biztosak – csak arról lehet *igazol*t tudásunk –, ami közvetve vagy közvetlenül

48 E mellett meg kell jegyeznünk, hogy az isteni mindenhatóság és esetleges megtévesztés korántsem azt jelentette egy középkori gondolkodó számára, hogy ennek következtében a világ dolgainak bármiféle természeti magyarázata teljességgel hiábavaló volna. Modális logikai szemléltető eszközül szolgált, valamint segédeszközül arra, hogy bizonyos teológiai és filozófiai problémák egymással való kapcsolatát jobban megvilágítsa.

49 Például Gilson, Pegis és néhol Adams is.

50 *Második levél* Bernardushoz

visszavezethető az ellentmondás elvére. Ez nagyon leszűkíti a lehetséges bizonyosság körét: nem tartozik bele ugyanis a szubsztanciák megismerése, sem az okból az okozatra (sem *vice versa*) történő következtetés, sem bármiféle rajtunk kívüli szubsztanciára vonatkozó következtetés, hiszen nem zárhatjuk ki, hogy ennek látszatát éppen Isten okozza.

Ebből nagyon súlyos következmények adódnak. Nincs olyan szubsztancia – esetleg önmagunkon kívül, bár az erre vonatkozó tanítás is bizonytalan –, amelynek létéről teljes bizonyossággal rendelkezhetnénk. (Maga Isten sem ilyen, hiszen az istenérvekben szereplő állítások és következtetések sem vezethetők vissza maradéktalanul az ellentmondás elvére.) Ez természetesen szintén vonatkozik Arisztotelész szavaira, aki Ultricuria szerint „egész természetfilozófiájában és metafizikájában talán ha két biztos konklúzióval rendelkezett, de lehet, hogy eggyel sem”,<sup>51</sup> sőt, nem kivétel ez alól az egyház tanítása sem, az egyházatyák szavait beleértve. (Megjegyzendő, hogy – miután az egyházi hatóságok perbe fogták – visszavonta ez utóbbi állításait.)

Látható tehát, hogy Ultricuria – tulajdonképpen az Ockham által elindított úton haladva – korának az első, valóban szkeptikus álláspontját dolgozza ki, immár explicit módon tudásunk igazolhatóságának kérdését állítva a középpontba.

Ehhez kapcsolódik pozitív tanítása, amely bizonyos tekintetben meglepően újkorinak hat. Ultricuria ugyanis kijelenti, hogy bár nem lehet *bizonyos* tudásunk a külvilágról, rendelkezhetünk valamiféle *valószínű* ismerettel, és a következőkben eme valószínűsége alapozva alkotja meg elméletét. Bár szerzőnk nem definiálja pontosan a valószínűség fogalmát, annyi világos, hogy egyrészt az elme valamilyen műveletének következménye (amely a pusztán hitnél erősebb, ám nem rendelkezik a tudás bizonyosságával), másrészt pedig ez nem befolyásolja azt, hogy a számunkra valószínű dolgok önmagukban véve szükségszerűen igazak, vagy hamisak legyenek. (Tehát csupán a mi korlátozott megismerőképességünk eredménye, hogy nem juthatunk ennél tovább, és nem a világ dolgainak.) Ilyen valószínű kijelentés például az az elv, amit Ultricuria használ is a későbbiekben, hogy ami létezőnek tűnik, az létezik, ami igaznak tűnik, az igaz.<sup>52</sup> Ennek a valószínű elvnek az alkalmazásával aztán egy részletes – ám szintén csak valószínű – leírást és magyarázatot adhatunk a világról, amit szerzőnk meg is tesz. Hogy ezen elv csupán *valószínű*, tulajdonképpen nem újdonság, elég itt a fentebbiekben említett eukharisztia dogmájára gondolnunk, ami éppenséggel „nem az, aminek tűnik”. Mivel pedig nem zárhatjuk ki, hogy Isten máskor is közbeavatkozik ilyen módon, egyik létezőről sem tudhatjuk *biztosan*, hogy micsoda, hanem csupán valószínűen. (Meg kell azonban jegyeznünk, hogy erre a valószínű elvre is éppoly jól alkalmazható a „honnan tudjuk, hogy ez létezőnek tűnik?” ellenvetés, mint ahogyan ezt a filozófus Ockham intuitív ismeretére alkalmazza.)

51 Uo.

52 *Exigit* 228. o.

A világról adott valószínű leírás részletes tárgyalásába most nem bocsátkozhatunk, csupán két mozzanatát emelnénk ki, amely szintén érdekes újkori párhuzamokat mutat.

Egyik az a tanítás, amely a szubsztanciák megismerésére vonatkozik. „Például, amikor valaki először látja Szókratészt, egy sok képből álló zavaros kép lesz az elméjében. Aztán összehasonlítja Platónnal, és így szert tesz az *ember* képére; aztán összehasonlítva egy számmal, egy újabb fogalmat, nevezetesen az *állat* fogalmát nyeri, és így tovább. Az objektív létezők egy ilyen gyűjteményéből aztán megalkotja a definícióját és magyarázatát annak, ami implicit módon a zavaros tárgyban volt, amivel kezdődött...”<sup>53</sup> Úgy tudunk tehát egy Szókratészhez hasonló összetett szubsztanciát minél biztosabban megismerni, hogy minél több ilyen összehasonlítást végzünk a már ismert dolgokkal. Ebben áll tulajdonképpen minden természettudományos kísérletezés lényege.

A másik állítás, amelyről érdemes néhány szót ejteni, az okságra vonatkozik. Mint már említésre került, Ultricuría tagadja az okság mint olyan megismerését, ami együtt jár az okozatból az okra történő következtetés érvénytelenségével. Minden okság, mivel önmaga nem érzékelhető, hanem csak az ok és okozat többé-kevésbé állandó együttjárása, csupán valószínű, vagyis nem vonatkozhat rá evidens tudás.

Ennyit tehát a *középkori Hume*-ról; mint láthattuk, ő (avagy az általunk ismeretlen Bernardus) tovább radikalizálja Ockham ismeretelméletét, majd el is veti azt, amennyiben annak eredménye biztos tudás volna. Az ismeretelméleti kérdés itt már egyértelműen nem tudásunk eredetére, hanem annak igazolhatóságára vonatkozik, amire pedig azt a – kortársakat messze nem kielégítő – választ kapjuk, hogy a világ dolgairól a szoros értelemben véve bizonyítható tudással nem, hanem csak valószínű ismeretekkel rendelkezhetünk.

Nagyon hasonló nézetekkel találkozhatunk a két kortárs gondolkodónál, John of Mirecourt-nál<sup>54</sup> és Johannes Buridannál<sup>55</sup> is. (Hogy e három szerző olvasta-e egymás műveit, az meglehetősen kérdéses; Buridan hivatkozik ugyan Ultricuríára, azonban sokszor úgy tűnik, hogy nézeteit mégsem ismeri pontosan.)<sup>56</sup> Mirecourt – Ultricuríával ellentétben – pontosan meghatározza a valószínűség fogalmát, oly módon, hogy „Valószínűnek nevezek bármit, amit nem a katolikus hit révén hiszünk vagy tudunk, ami nem az egyház által meghatározott, sem pedig olyasvalaki állította, akinek a szavaiban senkinek nem szabad kételkednie.”<sup>57</sup> Itt két dolgot érdemes megjegyezni: egyrészt a meg-

53 *Exigit*, 264. o. Bár Ultricuría – itt legalábbis – nem használja az „idea” kifejezést (a fordításban szereplő „kép” és „tárgy” mind a magyarul kissé idegenül hangzó „objektív létező”, *esse obiectiva* megfelelői), eléggé egyértelmű, hogy nem másról van itt szó, mint a zavaros ideák felbontásáról és ezen keresztül történő megismeréséről.

54 Johannes de Mercuria, 14.sz. közepe, ciszterci szerzetes.

55 Johannes Buridanus, kb. 1300-1358, Párizsban tanult Ockham alatt. Nem lépett szerzetesrendbe.

56 Ehhez ld. pl. T. K. Scott (1971).

57 *Apologia*; idézi Weinberg, 120. o.

határozásból hiányzik az Arisztotelésznél megszokott „általános egytetértés”, másrészt pedig – talán Ultricuria példáján okulva – kiveszi a valószínűség köréből az egyházi tanításokat.<sup>58</sup>

## Összegzés

Az eddigiekben azt a folyamatot próbáltam meg áttekinteni, amely az Arisztotelész és Szent Tamás által kidolgozott *species*-elmélettől indult, és valahol az újkor határán, egyes szkeptikus szerzőkkel ért véget. (Pontosabban nem véget ért, hanem átadta helyét a már kellőképpen előkészített újkori filozófiának, Descartes és Hume néhány ponton kísértetiesen az elődökére emlékeztető gondolatainak.)

A *species*-elmélet Szent Tamás által bemutatott formája, amennyiben helyesen értjük, még teljességgel mentes a szkeptikus következményektől. Probléma akkor merül föl, amikor – valahol Tamás és Duns Scotus között, egyes jelek szerint már Genti Henriknél – a *species* többé nem pusztán segédeszköz, *id quo* gyanánt szerepel, hanem ez lesz az érzékelés tulajdonképpen közvetlen tárgya. Ekkor ugyanis már jogosak azok az ellenvetések, hogy így nem a külvilághoz, hanem csupán valami „függönyhöz” van közvetlen hozzáférésünk, és ennek a közvetítőnek a külvilággal való kapcsolatát definíció szerint nem tudjuk ellenőrizni.

Ezt Scotus oly módon próbálja meg elkerülni, hogy a tudás első szintjén kiiktatja a *speciest*, azaz nézete szerint az érzékelés a jelenlévő tárgyat közvetlenül ragadja meg (*notitia intuitiva*), és a *species* – itt már csupán *intelligibilis* – az értelmi megismeréshez szükséges, a dolgokban lévő általános természetet megjelenítendő.

Ez az elmélet képezi az ockhami ellenpontját, amennyiben Ockham, ontológiájából következően már egyrészt nem tartja szükségesnek egy *species intelligibilis* meglétét sem, másrészt pedig az intuitív és absztraktív tudást nem a tárgy jelenvalósága, hanem az érzetre adott asszenzió alapján különbözteti meg. Ennek súlyos következménye – az isteni mindenhatóságot tekintetbe véve –, hogy a tudásunk bázisát képező intuitív tudás létezhet úgy is, hogy az általa megragadott dolog nem létezik. Ez, legalábbis Ockham műveiben, mégsem vezet szkeptikus következményekhez, mivel még Isten sem képes hamis ítéletet kikényszeríteni a tárgy létezését illetően (illetve, amint ez megtörténik, már nem intuitív, hanem absztraktív ismeretről van szó). Arra az utólag feltett kérdésre pedig, hogy honnét tudjuk, hogy egy ismeretünk a tévedhetetlen intuitív, vagy pedig az esetleg hamis absztraktív ismeretek körébe tartozik, a filozófus azon egyszerű oknál fogva nem válaszol, hogy az egész megközelítésmódja ennek éppenséggel fordítottja:

<sup>58</sup> Az Arisztotelésszel való szembenállást tekintve a valószínűségelmélet nagyban hasonlít Leibnizére, ld. *Újabb értékelések az emberi értelemről*, II. könyv, XXI., 66. §.



abból indul ki ugyanis, hogy *tudjuk*, hogy vannak bizonyos tévedhetetlen ismereteink, és arra keresi a választ, hogy miképpen jöttek ezek létre.

Ezt az ockhami ismeretelméletet radikalizálja Ultricuria, amennyiben a tárgy létezését és az intuitív tudás meglétét annyira függetleníti egymástól, hogy az intuitív tudás akár téves lehet olyan értelemben, hogy hamis ítéletet tartalmaz. Emellett nála jelenik meg talán először az a kérdés, hogy *honnét tudjuk*, hogy egy adott ismeretünk valóban bizonyos; eme kérdésre pedig, ebben az ismeretelméleti keretben legalábbis, csak szkeptikus válasz adható. Minden biztos tudásunkat egyedül az ellentmondás elve és az erre maradéktalanul visszavezethető tételek alkotják, vagyis nem rendelkezhetünk bizonyos (az igazolhatóság értelmében bizonyos) tudással se más szubsztanciákat, sem oksági kapcsolatokat, de még talán önmagunk lelkét illetőleg sem, nem beszélve az egyház tanításáról, beleértve Isten létét is. Ami e helyett a rendelkezésünkre áll, egy valószínűségi leírás és magyarázat, amely a világ jelenségeit jól megközelítheti ugyan, ám igazsága nem dönthető el, hanem csupán az, hogy valószínűbbnek látszik-e, mint a neki ellentmondó nézet. Ehhez nagyon hasonló elveket vall a csak érintőlegesen tárgyalt Mirecourt és Buridan is, akik a valószínűségnek valamivel pontosabb meghatározását adják.

A legizgalmasabb kérdés persze valószínűleg megválaszolhatatlan: hogy mi volt eme folyamat elindítója és fenntartója. Az mindenesetre megfigyelhető, hogy az idők során az arisztotelészi elmélettől való egyre erőteljesebb eltávolodás megy végbe, amely Ultricurianál csúcspontot ér el, amennyiben úgy tűnik, hogy szkeptikus ellenvetéseit és valószínűségi elméletét néhol kifejezetten Arisztotelész ellenében alkotja meg. Ezzel párhuzamosan, legalábbis Ockhamig, a keresztény tanítás következményeinek mind teljesebb megértése tapasztalható. Azonban annak megválaszolása, hogy ez oka, avagy következménye volt-e az itt bemutatott nézetváltásoknak, már nem ennek a munkának a feladata.

## Felhasznált irodalom:

- Adams, Marilyn McCord: „Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham.” In: *Traditio* vol. 4, 1946
- Adams, Marilyn McCord: „Certainty and Scepticism in Ockham’s Epistemology.” In: Uő.: *William Ockham* (vol.1, 551-629 pp.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1987
- Arisztotelész: *Lélektanulmányok íráskönyve* (ford. Steiger Kornél). Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006
- Aristotle: *The Complete Works*. (Jonathan Barnes ed.) Princeton University Press, Princeton, 1995
- Bello, Iysa Ade: *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1989
- Boler, John: „Intuitive and Abstractive Cognition.” In: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Duns Scotus: *Philosophical Writings* (Allan Wolter OFM ed.) Nelson, Edinburgh, London, Melbourne, 1962
- Frede, Michael: „A Medieval Source of Modern Scepticism.” In: R. Claussen und R. Dauberschackat (Hrsg.): *Gedankenzeichen – Festschrift für Klaus Oehler zum 60. Geburtstag*. Sauffenburg Verlag, Tübingen, 1988
- Gilson, Étienne: *A középkori filozófia szelleme*. (Ford. Turgonyi Zoltán) Paulus Hungarus / Kairosz, Martonvásár, 2000
- Gilson, Étienne: „The Road to Scepticism.” In: Uő.: *The Unity of Philosophical Experience*, London, Sheed & Ward, 1938
- Henricus de Gandavo: *Quodlibet I*. (R. Macken OFM ed.) E.J. Brill, Leiden, 1979
- Jáki Szaniszló: *Jézus, Iszlám, Tudomány*. ValóVilág, Budapest, 2002
- Klima Gyula: „Szent Tamás és a démon.” In: *A filozófiai realizmus védhetősége*, szerk. Altrichter Ferenc és Szécsényi Tibor, Budapest: ELTE BTK Tudományfilozófiai Munkabizottsága, 1994
- Karger, Elizabeth: „Ockham’s Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition.” In: P. V. Spade (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Maier, Anneliese: „Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts.” In: *Scholastik* vol. 38., 1963
- Nicholas of Autrecourt: *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo. A critical edition* by L.M. Rijk. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994
- Nicholas of Autrecourt: „Exigit ordo executionis” (ed. J. R. O’Donnel). In: *Mediaeval Studies* vol. 1, 1939
- Perler, Dominik: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Kolstermann Seminar, Frankfurt am Main, 2004
- Redl Károly: *Az 1277-es elítélő határozat*. Dabasi Ny., Budapest, 1987
- Sextus Empiricus: A pürrhonizmus alapvonalai. (Ford. Lautner Péter) In: *Antik szkepticizmus*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998

- Spruit, Leen: *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1994
- Stump, Eleonore: „The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species.” In: P.V. Spade (ed.): *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999
- Tamás, Szent, Aquinói: *A létezőről és a lényegről*. (Ford. Klima Gyula) Helikon, Békéscsaba, 1990
- Thomas, Saint, Aquinas: *Summa Theologiae*. [www.newadvent.org/summa](http://www.newadvent.org/summa);  
[www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org)
- Weinberg, Julius Rudolph: *Nicolaus of Autrecourt: A Study in 14th Century Thought*. Greenwood Press, New York, 1969
- William of Ockham: *Philosophical Writings*. (Philoteus Boehner OFM ed.) Nelson, Edinburgh, London, Melbourne, 1957
- William of Ockham: *Quodlibetal questions*. (Alfred J. Freddoso transl.) Yale University Press, New Haven and London, 1991



## Veres Máté

1985-ben születtem Nyíregyházán, ahol 2004-ben a Zrínyi Ilona Gimnázium diákjaként tettem érettségi vizsgát. Azóta az Eötvös Loránd Tudományegyetem esztétika-filozófia szakos, illetve az Eötvös József Collegium bentlakó hallgatója vagyok. 2006-ban felvételt nyertem az Erasmus Kollégium „Vallás, hagyomány, modernitás” kutatócsoportjába is. A Kollégium támogatásának köszönhetően Lautner Péter témavezetésével dolgozhattam itt közölt dolgozatomon, amellyel a XXVIII. OTDK filozófia szekciójában első helyezést értem el.

Középiskolás koromban kétszer is részt vettem a diákírók sárvári találkozásán, ahol 2003-ban és 2004-ben is arany oklevelet nyertem. Verseim és versfordításaim a Holmi, a Kortárs, a Helikon, a Nagyvilág és a 2000 lapjain jelentek meg. Legutóbb Hannah Arendt Embernek lenni sötét időkben. Gondolatok Lessingről c. előadásának fordítását publikáltam a Holmi 2007. áprilisi számában. Jelenleg másodmagammal igyekszem magyarra átültetni az Arendt főműveként emlegetett Vita Activa / The Human Condition című művet.

Veres Máté

## ◀ Egy lehetséges történet.

Az akadémiai szkepticizmus platóni öröksége

„We must accept that the historian of ancient ideas examines issues on which proof is often impossible; he must often adopt the 'likely story' or suspend judgement. It is pointless to dogmatize about the unknown.”

(Harold Tarrant)<sup>1</sup>

### 1.§ Bevezetés

A platóni Akadémia történetének szkepticus szakasza, amely az iskola hatodikként megválasztott vezetőjével, a pitanéi Arkeszilaossal kezdődik, komoly akadályt jelent minden olyan kísérlet számára, amely az antik platonizmus mint egységes *hairesis*<sup>2</sup> tárgyalását választja céljául. Ennek köszönhetően a Középső és az Új Akadémia képviselőit gyakran kitagadják Platón örökségéből. Annak a nézetnek, miszerint a szkepticizmus kiterőt képez a platóni hagyomány történetében, olyasfajta kisiklást, amelyet csak a dogmatikus újjáéledés hozott helyre, az antikvitásban is akadtak képviselői: elsősorban azok az újpüthagoreus filozófusok, akik szerint a dialógusokban és az íratlan tanításokban (*agrapha dogmata*) kifejtett tanok valójában Püthagorasz nézeteivel azonosak.

Ezt a megközelítést kiválóan reprezentálják az időszámításunk szerinti második században tevékenykedő apameai Numéniosz *Az akadémikusok Platóntól való elpártolásáról* címet viselő művének fennmaradt töredékei. Numéniosz szerint már Platón legelső követői is a szkepticus fordulatot (*diastasis*) készítették elő azáltal, hogy bizonyos módosításokat hajtottak végre az alapító tanain. Igaz ugyan, hogy ezt véleménye szerint a platóni dialógusok sajátosságai is elősegítették – hiszen Platón „gondolatait félúton rejtette el a világos és a nem világos között; így... maga nyújtott alkalmat a halála után kirobbanó vizzályra és a tanítás szétaprózására” –, mégis fontosnak tartja kihangsúlyozni, hogy az utódok

nem tettek meg és szenvedtek el mindent annak érdekében, hogy mindenben mindenképp megőrizték a teljes egyetértést Platónnal. Holott Platón ezt megérdemelte volna tőlük,

1 Tarrant [1983], 75. o.

2 A *hairesis*, ellentétben a *skholé* és a *diatribé* kifejezéssel, nem azonos intézményi keretek között működő filozófusok csoportját, sokkal inkább egyfajta gondolkodásmódot, filozófiai alapállást jelöl. Bővebben ld. Glucker [1978], 173-174. o.

hiszen ha a nagy Püthagorasznál nem is volt kiválóbb, talán hitványabb sem volt nála, aki a nagy megbecsülést nem csekély részben tanítványai hozzá való hűségének és szinte vallásos tiszteletének köszönhette.

Ez az, amit az epikureusok, bár ők nem tartoztak vele, mégis megtanultak, így nem lehetett őket azon kapni, hogy bármiben, bármi módon is ellentétes álláspontra helyezkedtek volna Epikurosszal. Épp ellenkezőleg: mivel elfogadták, hogy egy bölcs véleményéhez tartják magukat, ők maguk is jó okkal élvezték ezt az elnevezést... [Ezért aztán] tanításaik teljes békében, háborítatlanul nyugszanak, egymással való örökös összhangjuknak köszönhetően. Ily módon Epikurosz iskolája valódi államhoz hasonlít, amelyet nem háborgatnak pártviszályok, amelynek egységes a szelleme, melyben egy a szándék.

(Numéniosz [2005] fr. 24., 203. o. skk.)

Vagyis Numéniosz, néhány modern kutatóhoz hasonlóan,<sup>3</sup> a hellenisztikus filozófiai iskolák megtartó erejét az alapító alakjához vagy bizonyos kanonizált szövegekhez való sajátos viszonyukban vélte felfedezni. Ez a leírás azonban a sztoikusok mellett a platonikusokra sem illik: mindaz, amit az akadémiai gyakorlatról tudunk, azt mutatja, hogy a hallgatók ugyanazon kérdésekkel kapcsolatban olykor a legkülönbözőbb nézeteket osztották; elegendő arra gondolnunk, hogy Platón unokaöccse és közvetlen utóda, Szpeuszipposz legmarkánsabb nézete az ideaelmélet határozott elutasítása volt.

A fentebb ismertetett elképzelést, mely szerint Platón tökéletesen kidolgozott tanítást hagyott tanítványaira, a középső és újplatonizmus azon gondolkodóitól eredeztethetjük, akik a platóni dialógusok fejtegetéseit egységes metafizikai és teológiai rendszerre igyekeztek alakítani.<sup>4</sup> Ezen kísérlet során kevés hasznát láthatták azon dialógusoknak, amelyek indíttatását talán szókratikusnak lehetne nevezni, s amelyek sohasem ejtik el véglegesen a kutatás újra és újra felvett fonalát. Az akadémiai szkepticizmus megítélését pedig alapvetően befolyásolta, hogy a platonizmust évszázadokon át a művek immanens világból kibontható rendszerrel azonosították.<sup>5</sup>

Hasonló előfeltevések munkálnak az egyik legfontosabb újkori szerző, Eduard Zeller fejtegetései mögött is, aki a „szkepticizmus” és a „dogmatizmus” sajátosan

<sup>3</sup> Ld. erről Sedley [1997a], különösen 100. o. skk.

<sup>4</sup> A dogmatikus platonizmus és az újjáéledő püthagoreizmus egymáshoz való viszonya tisztázatlan: Frede szerint azon gondolkodók rokonították a platóni tanokat a Nigidius Fibulus nevéhez köthető újpüthagoreusok tanaival, akik a szkeptikus Akadémián nem fejthették ki tanaikat, ld. Frede [1987d], 1043. o. Szintén bizonytalan, hogy az említett értelmezési keret kialakulása mikorra tehető: Plótinosz teológiai álláspontjának kialakulásában még fontos szerepet játszott a szkeptikus kihívás, ld. erről Wallis [1987].

<sup>5</sup> Az újplatonikus értelmezés hatástörténetét áttekintő művében Tigerstedt úgy véli, hogy ebben a paradigmában nem csupán a szkeptikus Akadémia, de Szókratész alakja is háttérbe szorult. Bővebben ld. Tigerstedt [1974]. A filozófiai művek kompozíciójának bezárulásából fakadó módszertani nehézségek ismertetését ld. Steiger [1999], különösen 27-36. o.

tizenkilencedik századi fogalmát kritikátlanul vetítette vissza az antik filozófiára, s a megfelelő korszakokat a történeti fejlődés ellentétes szakaszaiként mutatta be.<sup>6</sup> Zeller felfogása hosszú ideig arra készítette a kor kutatóit, hogy a szövegek evidenciája ellenére mindenfajta vallási gyakorlat kíméletlen kritikájaként értékeljék az akadémiai szkepticizmust, amely a későbbi gondolkodókra semmilyen hatást nem gyakorolt.<sup>7</sup>

Habár az utóbbi évtizedekben kiváló filozófiatörténészek vetettek számot vele,<sup>8</sup> az elképzelés, amely az akadémiai szkepticizmust idegen testnek tekinti a platóni hagyományban, továbbra is eleven. Alátámasztására alapvetően két érv szolgál. Már az antikvitásban is vádolták azzal Arkeszilaoszt, hogy valójában Pürrhón tanításait követte, s a lélek zavartól való mentességének bölcséletét igyekezett az athéni közegben meghonosítani Platón tekintélye és az öncélú dialektika segítségével. A sztoikus khioszi Arisztón gúnyverse, mely szerint Arkeszilaosz „arcra Platón, hátul Pürrhón, középtűt Diodórosz”,<sup>9</sup> ennek a meggyőződésnek ad formát. Pürrhón és Arkeszilaosz viszonyát az alábbiakban nem teszem vizsgálat tárgyává, érvelésem azonban azon a meggyőződésen alapul, hogy véleményem szerint Arkeszilaosz nem már meglévő szkepticizmusát akarta „beleolvasni” Platón műveibe.<sup>10</sup>

A másik feltevés arra igyekszik magyarázatot találni, hogy a kortársak a szkeptikus fordulatot nem hogy nem elhajlásnak, de a platóni Akadémián kifejtett tanok logikus következményének tekintették. Ennek magyarázatául az Akadémia tekintélyének megcsappanását, a sztoikus és a peripatetikus iskola térnyerését szokás felhozni.<sup>11</sup> Csakhogy semmilyen evidencia nem támasztja alá, hogy a negyedik századi akadémikusokat valamiféle intézményi válság készítette volna a szkepticizmus meghonosítására. Dolgozatomban arra teszek kísérletet, hogy a szkeptikus korszakot a töretlen akadé-

6 Tarrant [1985], 33. o., Opsomer [1998], 10. o. Pürrhón és az akadémikusok tárgyalását ld. Zeller [1865], 435-481. o.

7 Ld. pl. Dillon [1977], 43. o. kategorikus kijelentését, miszerint a szkeptikus hagyománynak semmi köze a középső platonizmushoz.

8 Harold Tarrant amellett érvelt, hogy az akadémiai szkepticizmus, különösen annak philóni változata, jelentős szerepet játszott a középső platonizmus jellemző tanainak – például az ideáknak a Démiurgosz elméjében való lokalizálásának – kialakulásában, Jan Opsomer pedig a delphoi jósdában is szolgáló Plutarkhosz gondolkodásában meglévő szkeptikus elemekre mutatott rá. Ld. Tarrant [1985], különösen 13-21., 115-135. o., illetve Opsomer [1998], 127-212. o.

9 Sextus Empiricus [1998] I. 33. [234], 230. o.

10 Az említett két gondolkodó kapcsolatáról ld. Sedley [1983], 15-16. o., Brunschwig [1997], illetve Long [1998], 105. és 118. o. A magam részéről Brunschwig álláspontját fogadom el, aki szerint a Pürrhón tanait „lejegyző” Timón kísérlete meg Arkeszilaoszt is pürrhonikus hatás alatt álló gondolkodóként bemutatni, ezzel is mestere eredetiségét hangsúlyozva.

11 Pierre Couissin szerint a Csarnok és a Lükion térnyerése az Akadémia bölcseleitől folytonos védekezésre készítette (Couissin [1983], 39. o.), John Dillon pedig a sztoikus fizika és etika platonikus gyökerei alapján úgy véli, azzal a dilemmával kerültek szembe, miszerint vagy elismerik, hogy a sztoicizmus a platonizmus „továbbfejlesztése”, és ezzel maguk is sztoikusokká válnak, vagy pedig visszatérnek a kiindulóponthoz, és újrakezdi a kutatást (Dillon [2003], 234. o.).



miai hagyomány állomásaként mutassam be.<sup>12</sup> Ehhez mindenekelőtt annak tisztázása szükséges, hogy a továbbiakban mit értek platonizmus alatt.

Mint arra Lloyd Gerson rámutatott, semmiképpen sem alkalmazható a platonizmus általa „tiszván fenomenológiainak” nevezett meghatározása, miszerint minden olyan tan az autentikus platonizmus tanításának része, amelyet valamely olyan gondolkodó vallott, aki magát platonikusnak tekintette.<sup>13</sup> Ez esetben ugyanis azt kellene állítanunk, hogy az autentikus platonizmus tanítása szerint a lélek *vagy* egészében halhatatlan, *vagy* csak bizonyos része az; az ideák *vagy* immanensek az isteni értelemben, *vagy* maguk is önálló létezők; a kozmosz létrehozott voltáról szóló tanítást pedig *vagy* szó szerint kell érteni, *vagy* értelmezésre szorul, és így tovább.

Mivel tehát sem bizonyos tantételek megléte, sem az intézményi keretek, sem a lehetséges platonikus filozofémák kompendiuma<sup>14</sup> nem viszi előre az antik platonizmus meghatározásának ügyét, idézett tanulmányában Gerson megvilágító erejű javaslatot tesz: ne a fentebbiek valamelyikében, hanem az általában vett magyarázó sémában keressük az antik platonizmus kritériumát. Eszerint valamennyi platonikus metafizika közös jellemzője a „fönről lefelé építkezés”, vagyis annak feltevése, hogy (1) a kozmosz alapvetően egységes, éppen ezért megérthető és felfogható, ezen kívül (2) hierarchikus elrendezésű: nem temporális, hanem ontológiai-fogalmi értelemben megelőzi benne az egyszerű az összetettet, az intelligibilis az érzékelhetőt; valamint (3) az ismeretelméleti rend benne foglaltatik a metafizikai rendben, vagyis a megismerés fokozatai a létezés fokozatainak felelnek meg. Erre a magyarázó sémára épülnek rá az egyes esetekben a partikuláris platóni-platonikus filozofémák, amilyen például az ideatan, a test-lélek dualizmus, vagy éppen az istenhez való hasonulás doktrínája.<sup>15</sup>

Gerson szerint ez a „fönről lefelé építkező” metafizikai alapállás, amely az érzéki világot mindenkor az intelligibilis létezők mércéje szerint vizsgálja, a „lentől fölfelé építkező”, vagyis szenzualista metafizikai rendszerekkel, elsősorban az atomista-epikureus hagyománnyal áll oppozícióban, elutasítva azt, hogy kizárólag testek és azok attribútumai

12 Ennek kapcsán elengedhetetlen Hans-Joachim Krämer nevének említése, aki a vizsgált gondolkodók tárgyalásakor hangsúlyosan az akadémiai tradíció folytonosságáról beszélt. Vö. pl. Krämer [1971], 36. o.

13 A következő gondolatmenet nagy mértékben támaszkodik Gerson cikkének alábbi szakaszára: Gerson [2005], 253-267. o.

14 A jellegzetesen platonikusnak tekintett filozofémák alternatív gyűjteményeiért ld. pl. Merlan [1960], Baltus [1999], Opsomer [1998], Tarrant [1985]. Ezek a kísérletek többnyire valamiféle dualizmusban – például a tudás változatlan és a vélekedés állandó változásban lévő tárgyának kettősségében – vélik felfedezni valamennyi platonikus irányzat közös nevezőjét. Gerson meggyőzően mutatja meg, hogy ez a vonás is csupán derivatívuma az alapvető magyarázó sémának: az, hogy az érzékelhető világ dolgai intelligibilis megfelelőik alapján érthetők meg, nem vonja magával, hogy előbbieik kizárólag nem-intelligibilis természetűek, sőt ha azok volnának, az említett viszony nem is állhatna fenn a kettő között.

15 A Gerson által megadott kritériumok között szerepel még az istenség és a lélek mint magyarázóelv redukálhatatlansága, valamint az embernek a hierarchiában betöltött helye visszaszerzésére való törekvés. Az eredeti, hat pontból álló felsorolást ld. Gerson [2005], 259-261. o.

léteznek (korporealizmus), s hogy kizárólag individuális létezők léteznek (nominalizmus) – amely nézetek Gerson szerint ugyanazon álláspont két vetületét képezik.<sup>16</sup> Gerson cikke arra is rámutat, hogy miért lehetett különösen fontos a mindenkori platonikusok számára a sztoikusokkal folytatott vita: mert a sztoicizmus az egyetlen olyan, a fenti értelemben véve korporealista filozófiai irányzat, amely metafizikai rendszerét „fönről lefelé”, vagyis bizonyos princípiumokból dedukálva igyekezett kialakítani.<sup>17</sup>

A továbbiakban tehát az ismertetett gersoni séma alapján közelíték az akadémiai szkepticizmushoz.<sup>18</sup> Elsőként (2.§) a sztoikusok és a szkeptikusok között zajló polémia bemutatása során annak megmutatására törekszem, hogy a vita középpontjában a szókratészi örökség eltérő megítélése áll. Ezáltal azt is bizonyítani akarom, hogy (3.§) az arkeszilaoszi szkepticizmust bizonyos platóni dialógusok radikális olvasatának, tehát „legitim” platonizmusnak tekinthetjük; ennek kiegészítésként pedig azt az értelmezési javaslatot is fel szeretném vetni, hogy (5.§) az általuk képviselt szkepticizmus az érzékelhető világgal kapcsolatos, a tudás nem-empirikus vagy a priori formáit azonban nem érinti; ez pedig teret nyit az intelligibilis és az érzékelhető metafizikai dualizmusának. Egyetlen kitérő erejéig foglalkozom azzal a kérdéssel is, hogy (4.§) eszerint a megközelítés szerint mi különbözteti meg a szkepticizmus akadémiai és pürrhonikus válfaját.

Egy pillanatig sem szándékozom azonban úgy tenni, mintha érveim végleg eldönthetnék az Arkeszilaosz és Karneadész nevével fémjelzett akadémikus filozófia mibenlétéről folytatott vitát. Az antik filozófia történetével kapcsolatos vizsgálódás bizonyos és rendíthetetlen állítások megfogalmazásának semmiképpen sem alkalmas terepe. Az alábbiakban egyetlen lehetséges értelmezést szeretnék felvázolni, néhány új szempont felvetésével; mindeközben azonban egy pillanatra sem feledkezem meg arról, hogy miként Platón szerint a természetfilozófiában,<sup>19</sup> úgy itt is számtalan történet lehetséges.

## 2. § A sztoikus-akadémikus vita

A bevezetőben már említettem egy lehetséges magyarázatát annak, hogy a platonikus hagyomány képviselői számára a sztoikusokkal folytatott polémia kiemelt jelentőséggel bírt. A szkeptikusok esetében ezt a szókratészi örökségért folytatott küzdelem egészít-

16 Gerson [2005], 267. o. Az előbbi Gerson nem korporealizmusként, hanem materializmusként címkézi fel, ezt azonban többértelműsége miatt jobbnak láttam lecserélni.

17 Gerson [2005], 259. o., 28-as lábjegyzet.

18 Gerson maga úgy vélte, hogy az akadémiai szkepticizmus nem értelmezhető az általa felvázolt elméleti keretek között, mivel nem osztozik az igazság létezésével és megismerhetőségével kapcsolatos platonikus meggyőződésben (vö. Gerson [2005], 275. o., 87-es lábjegyzet). Ennek a félreértésnek a megtárgyalására a dolgozat későbbi szakaszában nyílik alkalom.

19 Vö. *Timaiosz* 29b-d.

hette ki. Ahhoz, hogy ezt kijelenthessük, fel kell tételeznünk, hogy az akadémikusok olyan képet alkottak Szókratész életéről és tevékenységéről, amelyet szembeállíthattak a sztoikusokéval, s hogy a vitában nem pusztán ellenfeleik megcáfolását, de saját álláspontjuk védelmezését is célul tűzték ki.

A sztoikusok számára, a legtöbb korabeli filozófiai iskolához hasonlóan,<sup>20</sup> Szókratész fontos viszonyulási pontot jelentett: elegendő arra a biográfiai hagyományra utalni, amely szerint az iskola megalapítója, a kitioni Zénón legszívesebben szókratikusként jellemezte magát.<sup>21</sup> Diogenész Laertiosz arról is tudósít, hogy Zénónt a xenophóni *Memorabilia* fordította a filozófia felé,<sup>22</sup> a bölcsellettől való ismerkedést pedig éppen a platóni Akadémián kezdte meg, ahol Arkeszilaoszsal együtt hallgatta Polemón előadásait. A következőkben a sztoikusok és a szkeptikusok ismeretelméleti vitájának legfontosabb mozzanait követem nyomon.

A képzeink igazságának kritériumáról szóló vita tétje az, vajon lehetséges-e olyan biztos tudás, amelynek birtokában a bölcs mindenkor helyes gyakorlati döntéseket hozhat. A legtöbb hellenisztikus filozófiai iskola olyan instrukciókkal igyekezett ellátni hallgatóit, amelyek segítségével képesekké válnak arra, hogy megkülönböztessék egymástól az igaz és a hamis proposíciókat,<sup>23</sup> s ezáltal mindennapi tevékenységük során helyesen járhatnak el: hiszen „az etikai releváns élethelyzetek nem simplex módon vannak, hanem annak számára léteznek, aki fölismeri őket, és úgy léteznek, amilyenek az ember fölismeri őket. Az értékelő döntés ezért valójában ismeretelméleti mozzanat: az etikai autonómiának az ismeretelméleti autonómiában kell megalapozódnia”.<sup>24</sup>

A sztoikusok elsőként azáltal határozták meg a bölcs és a balga hiteinek rendszere között fennálló különbséget, hogy egy harmadik, az előző kettővel nem egyenrangú episztemológiai állapotot is felvettek: a megragadást (*katalépsis*, *apprehensio*), amelyet a képzet igaznak tartásaként, vagyis a megragadó képzet jóváhagyásaként (*sünkatathésis*, *assensio*) határozták meg.<sup>25</sup> Ez a kísérlet képezte Arkeszilaosz első kritikájának<sup>26</sup> célpontját: az akadémikus arra mutatott rá, hogy a megragadás nem szolgálhat az igazság

20 A kürnéiek, a cinikusok és a megariak kapcsán ld. pl. Annas [1999], 25. o., illetve Tarrant [2000], 17-18. o.

21 Philodémosz: *De Stoicis* 12-13.

22 D. L. VII. 2.

23 Tarrant [2000], 10. o. Tarrant szerint ez alól éppen a platóni hagyomány jelenthet fontos kivételt.

24 Steiger [1983], 507. o.

25 Long [1998] rekonstrukciója S. E. AM VII 150-157 = Long – Sedley [1987] 41C, 254-255. o. alapján. Zénón ismertettét álláspontjáról ld. még: Cicero [1998a] I 42, 87. o. A *katalépsis-sünkatathésis* fogalom pár értelmezésével kapcsolatban ld. Steiger [2003], a jóváhagyás mint az etikai autonómia alapja kapcsán pedig ld. Steiger [2001].

26 Annas [1990] és Striker [1990] szerint a szkeptikus érvelés egyes fokozatai a sztoikus felfogás fokozatos fejlődését segítették elő. Dolgozatomban azonban nem történeti sorrendben igyekszem bemutatni az érveket, megkerülve ezzel számos nehézséget azzal kapcsolatban, hogy melyik nézetet melyik gondolkodó fogalmazhatta meg elsőként.

kritériumaként, hiszen definíciója szerint vagy a tudás, vagy a vélekedés alkotóeleme – nem is beszélve arról, hogy a jóváhagyással nem magát az érzéki benyomást, hanem annak propozicionális tartalmát illetjük.

A sztoikusok – s a platonikusokon kívül gyakorlatilag valamennyi korabeli filozófiai iskola tagjai – alapvetően szenzualista álláspontot képviseltek. Eszerint az értelmes lélekkel rendelkező ember kezdetben ugyanolyan kapcsolatban áll a világgal, mint az értelem nélküli állatok: elméje érzéki eredetű képzeteket (*phantasia*) fogad be.<sup>27</sup> Mivel azonban az emberi elme a legegyszerűbb érzéki képzetet is propozicionális formára hozza, az érzékelés során passzív, pusztán receptív emberi elmében idővel fogalmak alakulnak ki, s az így kifejlődő értelem révén már összetettebb, a konkrét érzékszervi észleléstől elvonatkoztatott fogalmak megalkotására is képessé válik.

Márpedig amilyenek az úgynevezett érzékelhető dolgok, olyanok az ezekből következők, melyekről nem azt mondjuk, hogy közvetlenül az érzékeinkkel fogjuk fel őket, hanem azt, hogy bizonyos értelemben az érzékeinkkel, mint például az ilyen ítéletek: az fehér, ez édes, az szép hangzású, ennek jó szaga van, ez érdes. Ezeket ugyanis értelmünkkel ragadjuk meg, nem az érzékeinkkel. Vagy például: az ló, az kutya. Az ezután következő sorozat pedig olyan szélesebb fogalmakat kapcsol egymáshoz, melyek a dolgoknak valamiféle bővített megragadását foglalják magukba, mint például a következők: 'Az ember, amennyiben létezik, halandó és értelemmel bíró lény'. Ebből a fajtából valók azok a lelünkbe pecsételődtet ismeretek, melyek nélkül nem csak megérteni nem lehet semmit, hanem még kutatni vagy megvitatni sem.

(Cicero [1998a], II 21, 104-105. o.)

Ez a fogalmiság, amely az emberi értelemben kialakul, azokat a közös fogalmakat (*κοιναι εννοιαι, communes notiones*) foglalja magába, amelyek normális esetben minden emberben azonos módon jönnek létre.<sup>28</sup> S mint az az idézetből kiviláglik, etikailag releváns fogalmaink is ezen az úton alakulnak ki: a sztoikusok szerint ugyanis minden tulajdonság érzékelhető, így a szépség és a jóság, valamint az erény is.<sup>29</sup> Az értelemnek azonban nem pusztán annyi a szerepe az említett folyamatban, hogy fogalmakat konstruál: természettől fogva rendelkezik azzal a képességgel, hogy bizonyos jegyek

27 A képzet és a képzeteli kép (*phantasma*) közötti lényeges különbség, hogy utóbbinak nem felel meg külső tárgy. Ld. Actiosz IV 12. 1-5 = Long – Sedley [1987] 39B, 237. o. A *phantasia* fordításának nehézségeiről ld. Szívós [2000], különösen: 97-101. és 133-136. o.

28 A megragadó képzetéről és a közös fogalmakról bővebben ld. Sandbach [1971a], illetve [1971b].

29 „Hiszen nemcsak a szenvedések érzékelhető külső megnyilvánulásuk révén – mint például a fájdalom, a félelem és hasonló jelenségek –, hanem érzékelní lehet a lopást, a házasságtörést és ilyenféle dolgokat, és általában az esz-telenséget, a gyávaságot és a többi számos rossz tulajdonságot; tehát nemcsak az örömeit és a jótettet, valamint sok más tökéletes cselekedetet is, hanem ugyanígy az eszességet, bátorságot és a többi erényt is” (Plutarkhosz [1983], (1042), 19, 361. o.). Ez a felfogás nem ismeretlen Platón számára sem, lásd pl. *Kharmidész* 159a.

alapján felismerje azokat a képzeteket, amelyek evidens módon igazak – tiszta és elkülönített, kognitív benyomások, avagy megragadó képzetek.<sup>30</sup>

Megragadó képzetnek (*phantasia kataléptiké*) a sztoikusok azokat a meggyőző képzeteket nevezték, amelyek nem pusztán igaz módon állíthatóak, de valamiféleképpen meg is ragadják a lelket. Ez a megragadás annak a bizonyítéka, hogy a képzet a valóságos tényállás<sup>31</sup> nyomán, annak megfelelően pecsételődött a lélekbe. A megragadó képzet tehát nem pusztán abból a triviális okból igaz, hogy a benne foglalt propozicionális tartalom megfelel a tényállásnak. Ahogyan Frede fogalmaz, igaz voltának oka logikailag független igazságától, attól, hogy a képzet tartalma és a külvilág között korrespondencia áll fenn; „kauzális története”, vagyis a megfelelő belső és külső körülmények közötti észlelés garانتálja, hogy csakis igaz lehet.

Az érzéki eredetű megragadó képzet propozicionális tartalmával kapcsolatban tehát nem merülhet fel az a kétely, hogy az emberi lélek közreműködése, az érzékelési folyamatban játszott szerepe befolyásolhatná. A képzetet nem a lélek ragadja meg, valamiféle introspekció révén kiválogatva a megragadókat a meg nem ragadóak közül, hanem a képzet ragadja meg a lelket,<sup>32</sup> amennyiben annak észlelése során minden körülmény megfelelő.<sup>33</sup> Az érzékszervi bizonyosság alapján azután az elmében olyan közös fogalmak alakulnak ki, amelyek további, már nem feltétlenül empirikus eredetű megragadó képzeteket tesznek lehetővé: ilyenek például az egyes tudományok tételei, amelyek igazságáért ugyanúgy a „megítélés eszköze” (*kritérion*), azaz a megragadó képzet áll jól. Az ezen kritérium elleni és melletti érvelés képezi a vita középpontját. Cicero szavaival:

Négy fő tétel van, melyek ahhoz a végkövetkeztetéshez vezetnek, hogy semmit sem lehet megismerni, felfogni, megragadni, márpedig ez az egyetlen vitakérdés. Az első: Létezik

30 A továbbiakban a terminológia egységessége érdekében a „meggyőző képzet” kifejezést fogom használni, habár a „képzet” kifejezés, természetesebb hangzása ellenére, meglehetősen félrevezető. A *phantasia* kifejezés jelentéstartományáról, fordításának nehézségeiről ld. Szívós [2000], 97-101. o. és 130-135. o., jelentésének átalakulásairól Watson [1994].

31 A „valóságos tárgy” (*hüparkhón*) pontosabb fordítása Kendeffy [1999], 17. o. szerint.

32 Steiger [2003], 217. o. Ez a megállapítás bizonyos mértékben ellentmondani látszik annak az elképzelésnek, miszerint a jóváhagyás az a mozzanat, amely a sztoikus elméletben lehetővé teszi az etikai autonómiát, vö. Steiger [2001]; ez az ellentmondás azonban koránt sem kiküszöbölhető. [Dolgozatom egyik bírálója, Kendeffy Gábor nem ért egyet ezzel az állítással; szerinte a „megragadó képzet” görög eredetije is magában hordozza ezt a félrevezető kettősséget: „minthogy a megragadás semmiképpen nem a képzetből indul ki, hanem legfeljebb annak közvetítésével történik, a jelzót egész pontosan így adhatnánk vissza: 'megragadással kapcsolatos', 'megragadásban részt vevő'. De minthogy a merőkanál sem maga mer, és a szülőszoba sem maga szül, talán maradhatunk a 'megragadó képzet' fordításnál” (Kendeffy [1998], 379. o., 64-es lábjegyzet).]

33 Frede szerint ez azt is bizonyítja, hogy a képzet tartalma propozicionális ugyan, de nem *pusztán* propozicionális: a benne foglalt állítás „megadási módja”, vagyis a már emlegetett kauzális történet is hozzátartozik (Frede [1987a], 169. o.).

hamis képzet, a második: ez nem fogható fel, a harmadik: ha van több képzetünk, melyek semmiben sem különböznek egymástól, lehetetlen, hogy közülük egyeseket fel lehessen fogni, másokat meg nem, a negyedik: egyetlen olyan, érzéki eredetű képzet sincs, amely mellett ne állna ott egy másik képzet, amely attól semmiben sem különbözik, amelyet viszont nem lehet felfogni. E négy tétel közül a másodikat és a harmadikat mindenki megengedi, az első igazságát Epikurosz nem ismeri el, ti viszont, akikkel vitatkozunk, ezt is elfogadjátok. Az egész vita a negyedik körül folyik.

(Cicero [1998b], XXXVI (83), 135. o.)

A negyedik tétel az igazság sztoikus kritériuma elleni érvelés támpontja, amely mellett Arkeszilaosz forrásaink szerint számos érvet felsorakoztatott: a tojások vagy éppen az ikertestvérek megkülönböztethetetlenlensége mellett az örület-, a részegség- és az álomargumentumot is megfogalmazta. Szerinte tehát a sztoikusok nem rendelkeznek az igaz és a hamis képzetek megkülönböztetésére alkalmas kritériummal. Ennélfogva két lehetőség áll előttük: vagy beállnak a „süket és vak, elkábult, különbséget tenni képtelen népség”<sup>34</sup> sorába, vagyis vélekednek, vagy pedig egyetlen képzetet sem hagynak jóvá, és felfüggesztik az ítéletet (*epekhein*). A bölcs számára csak utóbbi lehetőség marad, hiszen a sztoikus nem ismer el köztes állapotot a bölcsesség és a tudatlanság között.

Az általános érvényű ítéletfelfüggesztés (*epokhé*) azonban a sztoikus keretelmélet alapján lehetetlenné teszi az életvezetést: aki semmit nem hagy jóvá, képtelenné válik a cselekvésre, mivel (a) sem helyzetével, sem teendőjével nem lehet tisztában, vagy ha mégis, (b) a konkrét cselekvéshez már mindenképpen jóvá kellene hagynia valamilyen proposíciót.<sup>35</sup> Válaszul Arkeszilaosz az ésszerűt (*to eulogon*) ajánlotta gyakorlati kritériumnak, vagyis azt, ami „inkább annak a lehetőségét hordja magában, hogy igaz, mint annak, hogy nem igaz”.<sup>36</sup> Ez pedig egyenlő annak elutasításával, hogy a cselekvés valamely állítás jóváhagyását igényli,<sup>37</sup> közvetve pedig a bölcsnek helyes cselekedetei (*kathortóma*) és a balgák megfelelő cselekedetei (*kathékonta*) közötti határ eltörlését eredményezi.

Zénón utódja, Khrüszipposz válaszként kiegészítette elődje meghatározását: eszerint a megragadó képzet nem pusztán a valóságos tényállásnak megfelelően nyomódott és pecsételődött a lélekbe, hanem ezáltal olyan is, „amilyen nem lehetne a nem valóságos

34 Parmenidész B6 részlete. Steiger Kornél fordítása.

35 Az *apraxia*-érvet ld. még Plutarkhosz: *Adv. Col.* 1108d, illetve D. L. IX 104. Forrásaink közül (a)-t és (b)-t kizárólag Cicero választja külön.

36 Vö. a sztoikus Szphairosz és a gránátalmák esetével: D. L. VII 177 = Long – Sedley [1987] 40F, 243. o.

37 Arkeszilaosz szerint a törekvés valójában jóváhagyás nélküli, akárcsak az érzéki képzet; ha pedig egyszerűen a képzet nyomán fellépő törekvést követjük, az természetes módon elvezet bennünket a helyes életvezetéshez. Vö. Plutarkhosz: *Adv. Col.* 1122a-f = Long – Sedley [1987] 69A, 450-451. o.

tényállás nyomán”; s hozzátette még, hogy a megragadó képzet „művészien magába fogadja” tárgya valamennyi sajátosságát. A konkrét argumentumok ellenében pedig a megítélő alany sajátosságainak kihangsúlyozásával érvelt: az ikreket éppúgy meg tudja különböztetni egymástól a szülőanyjuk, ahogyan az elmélyült vizsgálódás, a kitarító figyelem és a hozzáértés révén az egymáshoz megszólalásig hasonló tárgyak között is különbséget tehetünk.<sup>38</sup>

Vitapartnere, az Akadémia élén álló Karneadész nem késlekedett az érzéksaladások számos példáját felvonultatni Khrüszipposz nézetei ellenében. Érvei közül jelentőségében a halom-érv (*sórités*) és az álom-argumentum sajátos, a jósjelek sztoikus tanát is felhasználó változata emelkedik ki leginkább, amelyet a descartes-i *genius malignus* előzményének szokás tekinteni:

Ha olyan képzetet bocsáthat az istenség az álmodóra, hogy az valószínű legyen számára, akkor miért ne bocsájthatna olyat is, ami már teljesen az igazhoz hasonlít? Sőt, olyat miért ne, ami csak nehezen különböztethető meg az igaztól? Végül, miért ne bocsájthatna rá akár olyan természetűt is, hogy semmi különbség ne legyen az egyik és a másik között?

(Cicero [1998b], XVI (49), 119. o.)

Ez a méltán elhíresült érvmenet azt a célt szolgálja, hogy rámutasson: az igaz és a hamis képzet közötti különbség megállapításához a sztoikus sem rendelkezik megfelelő eszközökkel. Azt azonban nem tagadja, hogy az igaz és a hamis képzet között különbség van; más szavakkal, nem tagadja, hogy létezik igaz képzet. Karneadész pusztán azt mutatta meg, hogy azok a benyomások, amelyeket teljességgel meggyőzőnek tekintünk, akár hamisak is lehetnek;<sup>39</sup> ez azonban nem jelenti azt, hogy cselekedeteinket nem alapozhatjuk a világos, igaznak látszó, valószínű képzetekre (*phantasiai pithanai, visio probabilis*).<sup>40</sup> Vagyis a bölcs nem nyilvánítja igaznak képzeteit, mégis követi azokat, amelyekről úgy véli, hogy megfelelő körülmények között végbement észlelés eredményezte létrejöttüket, amelyek tehát világosként tűnnek fel előtte.

A tehetetlenség-érvre adott karneadészi válasz is a „híhető képzeten” alapul, amely a sztoikusok megragadó képzetétől annyiban különbözik, hogy igaznak látszik ugyan, de igaz volta mellett semmiféle bizonyosság nem szól. Karneadész legfontosabb újítása azonban a gyakorlati kritériumként szolgáló képzet hármass felosztásának bevezetése. Eszerint ha a hozzá kapcsolódó képzetek egybehangzóan

38 Epiktétosz később ki is hangsúlyozza, hogy a tudatlanság ellenszere a folyamatos tanulás és a kellő gyakorlat megszerzése (*Diss.* I 11, idézi Long [2002], 77-78. o.).

39 Vö. Long [1998], 128. o.

40 Fontos kihangsúlyozni, hogy a *probabilis* inkább „jóváhagyhatót”, „híhetőt” jelent, mintsem modern értelemben véve „valószínűt”. Vö. Tarrant [1985], 165. o., ötödik lábjegyzet.

megerősítik, meggyőző és akadálytalan képzetről (*phantasia pithané kai aperispastos*) beszélünk, ha pedig az összhang az egybehangzó képzetek mindegyikének körültekintő vizsgálata után is megmarad, akkor a képzet akadálytalan és felülvizsgált (*phantasia pithané kai aperispastos kai diexodeumené*). A propozicionális tartalom és az észlelés körülményeinek felülvizsgálata révén a karneadészi szkeptikus nem válik döntésképtelenné abban az esetben sem, ha egymásnak ellentmondó képzetekkel szembesül.<sup>41</sup>

Szemernyi kétség sem fér hozzá, hogy az akadémikus érvelés lényegét a sztoikus premisszákból levont, ám a sztoikusok számára elfogadhatatlan konklúziók jelentik. Arkeszilaosz és Karneadész azt kívánja megmutatni, hogy a sztoikusok állításai ellentmondanak egymásnak; ennek megfelelően egy pillanatra sem vonják kétségbe azt a fogalmi keretet, amelyen belülük az inkonzisztens állítások értelmezhetőek.<sup>42</sup> Argumentációjuknak azonban fontos velejárója, hogy az igazságkritérium elutasítása ellenére lehetséges racionális életvezetés; ha érvelésüket pusztán dialektikusnak tekintjük, a tétlenség-érvre adott válaszaik indokolatlan segítségnyújtásként tűnnek fel.<sup>43</sup>

Érveik mindenekelőtt arra mutatnak rá, hogy a sztoikus nincs abban az „elmeállapotban”, hogy biztonsággal különbséget tehetne megragadó és meg nem ragadó képzetek között. Csakhogy ennek ellenkezőjét maguk a sztoikusok sem állították: úgy vélték, maguk sem birtokolják a bölcs kitüntető jegyének tekintett tudást, de elvileg lehetségesnek tartották. Nem állították tehát, hogy nem lehetnek tévedésben képzeiteik megragadó volta felől.<sup>44</sup> Számukra tehát sokkal inkább annak lehetett jelentősége, hogy az akadémikus kritika hatására fel kellene adniuk azon állításukat, hogy a bölcsesség és a tudatlanság állapota között semmilyen köztes helyzet nem létezik.

Lehetséges azonban, hogy Arkeszilaosz és Karneadész éppen annak a bölcs és a balga közötti köztes életformának vagy életszakasznak igyekezett teret nyerni, amelyet platonikus örökségüknél fogva sajátjuknak, a bölcsességre vágyakozó *philosophos* helyzetének tekintettek.<sup>45</sup> Dialektikus kontextusban ez a sztoikus elmélet kritikájaként jelenhet meg: annak kihangsúlyozásaként, hogy a természet szerinti cselekvésből, amely önmagunk fenntartására és az ezt elősegítő külső javak keresésére ösztökél, lehetetlen arra az ésszerű életvezetésre következtetni, amely szerint csakis az erény szükséges a boldogsághoz, minden más közömbös.<sup>46</sup> Ha így van, akkor tévedés azt állítani, hogy

41 Bővebben ld. Allen [1994], illetve Brittain [2000], 94-108. o. Charlotte Stough szerint Karneadész megoldásának lényege, hogy nincs *egyetlen* kritérium; csakis a jóváhagyás folyamatos megkérdőjelezéséről és újbóli megerősítéséről, illetve elvetéséről beszélhetünk. Bővebben 'ld. Stough [1969], 50. o.

42 Ld. pl. Stough [1969], 40-41. o.

43 Hasonlóan fogalmaz a *to eulogon* mint gyakorlati kritérium kapcsán Hankinson [1995], 87. o.

44 S. E. AM VII 432-433, vö. Frede [1987a], 173-175. o.

45 Vö. *Phaidrosz* 278d, *Szümposzion* 204a, *Lüszisz* 218a-b.

46 Allen [1994], 93. o.



Arkeszilaosz ösztönszerű viselkedéssé degradálta a cselekvést, s hogy Karneadész is csak szemernyit javított a helyzeten<sup>47</sup> azáltal, hogy valamiféle szerepet szánt az értelmi felülvizsgálatnak, és elkülönítette a megengedés kétféle értelmét.<sup>48</sup>

Amikor a Khrüsziposzt követő sztoikusok tovább finomítják a megragadó képzet definícióját, s azt mondják, csak akkor igaz, ha akadályozatlan, ezzel elismerik, hogy a megragadó képzet jóváhagyásához további vizsgálódásra lehet szükség; közel kerülnek tehát ahhoz az arkeszilaoszi szkepticizmushoz,<sup>49</sup> amely szerint „a bölcs igazi erőssége az..., hogy óvakodik, nehogy becsapják, s jól vigyáz, nehogy csalatkozzék”.<sup>50</sup> Ez a közeledés pedig, amely az első században Aszkaloni Antiokhosz és mestere, Larisszai Philón vitájában érte el tetőpontját,<sup>51</sup> számos kortársat készítetett arra, hogy a platóni Akadémia képviselőit „csupán sztoikusokkal perlekedő sztoikusoknak” tekintse.<sup>52</sup> Ez azonban mit sem változtat azon, hogy az eredeti arkeszilaoszi szkepticizmust lehetséges Platón műveinek újszerű olvasataként értelmezni.

### 3.§ A szkeptikus Platón-olvasat

(a) A szkeptikus Platón-olvasat alappillére vitathatatlanul a szókratészi vitamódszer, annak is elsősorban azon megnyilvánulásai, amelyeket a szkeptikusok számára kitüntetett jelentőségű *ad hominem*-érvelés alkalmazásának lehet tekinteni.<sup>53</sup> Ennek segítségével anélkül mutathatták meg a beszélgetőtárs álláspontjának inkonzisztenciáját, hogy eközben elkötelezték volna magukat valamely alternatív álláspont mellett. Ugyanis a párbeszéd során említésre kerülő valamennyi premissza a válaszadótól származik; a beszélgetést vezető szkeptikusnak nem kell véleményt alkotnia azok helyességéről, elegendő az összeférhetetlenségüket megmutatnia, s ezáltal azt, hogy az adott kérdésben további vizsgálódásra van szükség.

A platóni Szókratész valóban él az *ad hominem* érvelés eszközével. A *Kisebbit Hippiaszban* például, közismert morális meggyőződése ellenére, azt az állítást védelmezi, miszerint jobb ember az, aki szándékosan igazságtalan, mint aki akaratlanul; az apokrif *Hipparkhosz* lapjain a szerencsétlen beszélgetőtárs, akit Szókratész többször is kioktat a helyes beszélgetés szabályairól, saját előfeltevéseiből következően kénytelen

47 Ld. Bett [1989], 71-74. o.

48 Cicero [1998a] II (104), 147. o. Érdekes adalék, hogy Cicero szerint Karneadész az ítélet felfüggesztését ahhoz hasonlította, ahogyan a fogathajtó visszafogja a lovait, ld. *Ad Att.* XII 21.

49 Annas [1990], 200. o.

50 Cicero [1998b] XX 66, 127-128. o.

51 Az említett vitával kapcsolatban ld. mindenekelőtt Brüttain [2001], illetve Barnes [1997].

52 Ld. pl. Phótiosz: *Bibl.* 169b18-170b3 (9) = Long – Sedley [1987] 71C, 469. o.

53 Természetesen nem a kifejezés modern értelmében vett *ad hominem*-érvelésről van szó; a kifejezés jelentéséről ld. a következő sorokat.

újra meg újra levonni a számára elfogadhatatlan konklúziót, miszerint a haszon minden formájában jó, s ezért nem tisztességtelen a haszonlesés; a *Politeia* első könyvének bevezető szakaszában (332c-334d) pedig Polemarkhosz igazságosság-definíciója bizonyul tarthatatlannak.

Az utolsó példa, a *Politeia* első könyve azonban különösen fontos, hiszen a polemarkhoszi meghatározás elégtelenségének megmutatása után Szókratész maga is javasol olyan állításokat, amelyekből kiindulva tovább kutathatnak az igazságosság után. Általában véve pedig roppant nehéz anélkül olvasni a dialógusokat, hogy ne tulajdonítanánk határozott morális meggyőződéseket Szókratésznek, mint például, hogy az erény alapvetően egységes, és birtoklása a boldog emberi élet feltétele. Az elenktikus érvelés alkalmazásakor viszont átmenetileg olyan állítások igazságát is felteszi, amelyek ellentmondásban állnak az említett morális meggyőzésekkel. Hogyan lehetséges a szkeptikus olvasatot a szókratészi dialogika ezen vonásaira is kiterjeszteni?

Mindenekelőtt fel kell figyelnünk arra, hogy saját meggyőződéseit Szókratész sem premisszaként, sem konklúzióként nem illeszti be az érvelésbe. Kizárólag olyan kitérőkben, monológokban ad róluk számot, amelyeket semmiféle argumentáció nem követ; mi több, ezen meggyőzéseket gyakran külső forrásból származtatja. A párbeszéd során kizárólag azért fogadja el a beszélgetőtárs által megfogalmazott állításokat, hogy a kutatott dolog elégtelen meghatározásaként mutathassa fel azokat. Michael Frede szerint még ennél is többről van szó: a dialógus ugyanis kizárólag azért jöhet létre, mert a felek hallgatólagosan megállapodnak abban, hogy mi számít például meggyőző érvelésnek, vagy éppen egy állítás igazolásának. Azt azonban semmi sem indokolja, hogy a szkeptikus a párbeszéd keretfeltételeként szolgáló logikai meghatározásokat erős értelemben véve hagyja jóvá.<sup>54</sup>

Ha így olvassuk Szókratész párbeszédeit, nem nehéz az általa alkalmazott dialektikát kizárólag *ad hominem* jellegűnek tekinteni, amely a beszélgetés keretei között az elbizakodott állásfoglalások cáfolásán túl semmilyen pozitív eredménnyel nem jár.<sup>55</sup> A beszélgetőtárs általában olyan állításokat fogalmaz meg, amelyek a közösség értékítéletét tükrözik, s amelyeket nyilvánvalóan igaznak tart; Szókratész ezeket a vita kedvéért elfogadja ugyan, mint a soron következő érvmenet kiindulópontját, másrészt azonban elhatárolódik tőlük, hiszen saját morális meggyőződéseivel összeférhetetlenek. Ebben

54 Frede [1987c], 204. o., Annas [1995], 202. o., vö. Cicero [1998a] II 91, 140. o. Ezt az sem cáfolja, hogy Szókratész olykor kioktatja beszélgetőtársát azzal kapcsolatban, ahogyan a beszélgetésnek le kell zajlania, hiszen pusztán az elfogadott szabályok következetes alkalmazását kéri számon. – Dillon [1977], 10. o. állítása szerint a peripatetikus logikát a szkeptikus Akadémia a dialektika érvényes eszközeként fogadta el.

55 A sztoikusok és a szkeptikusok itt is ellenkező oldalon állnak: Arkeszilaoszsal szemben Khrüszipposz ugyanis egyértelműen pozitív eredménnyel járó tevékenységnek tekintette a dialektikát, s ennek kapcsán platóni szöveghelyekre hivatkozott. Platón szerint a dialektika azt kutatja, hogy micsoda egy dolog (*Politeia* 533b, *Kratilosz* 390b-c). Erről és a sztoikus dialektika négyféle funkciójáról ld. Long [2001], különösen 91. o. skk.

a kettősségben rejlik a szkeptikus olvasat kulcsa. A szkeptikusnak igenis vannak hitei, meggyőződései, azokat azonban nem vonhatja be a dialektikus gyakorlatba, amely terapeutikus-pedagógiai célokat szolgál – a kettő azonban lényegileg összefügg és egymáson alapszik.

„Szókratészt tehát csak akkor értelmezhetjük szkeptikusként, ha pozitív meggyőződéseit negatív argumentatív gyakorlatától való intellektuális elszigeteltségükben tekintjük. A szkeptikus nem vonja bele saját meggyőződéseit mások meggyőződéseinek vizsgálatába”, írja a fentebbi értelmezést felvázoló cikkében Julia Annas. Szókratész saját meggyőződéseinek eszerint a *Theaitétosz*-ban olvasható „kitérő” (172-177c) a paradigmátikus példája: habár kontraintuitív, Szókratész határozottan és szenvedélyesen kiáll mellette, de nem teszi érvelés tárgyává.<sup>56</sup> Mindez egybevág a szókratikus módszer azon sajátosságával is, miszerint „Platón morálfilozófiai dialógusaiban az egyik fél reprezentálja az etikailag releváns élethelyzetet, a másik fél – Szókratész – pedig a szituációban benne rejlő vagy kívánatos morális érték képviselője”.<sup>57</sup>

Nem csupán azon epiktétoszi vád alól mentjük fel ezáltal az akadémikusokat, hogy érzéketlennek bizonyultak az *elenkhosz* iránt,<sup>58</sup> hanem a dialógusok olyan sajátosságait is átmenthetjük a szkeptikus olvasatba, amelyet első pillantásra csakis a dogmatikus értelmezéssel tartottunk összeférhetőnek. Vagyis megmutattuk, hogy a szkeptikus álláspontot lehetséges bizonyos Platón-dialógusok radikálisan új olvasatának tekinteni.<sup>59</sup> Arkeszilaosz ahhoz az állításhoz hű, miszerint „az közöttetek a legbölcsebb, aki Szókratészhez hasonlóan fölmerte, hogy bölcsesség tekintetében semmit sem ér”<sup>60</sup> – anélkül, hogy ennek tökéletesen tudatában lenne. Míg ugyanis, az elterjedt értelmezéssel ellentétben, védőbeszédében Szókratész nem tesz hitet amellet, hogy tudja: nem tud semmit – a legtöbb, amit mond: nem tud róla, hogy tudna valamit (*sunoida emauto*)<sup>61</sup> – addig Arkeszilaosz negatív dogmatizmusáért kritizálta őt.<sup>62</sup>

56 Annas [1992], 57-59. o.

57 Steiger [1983], 509. o.

58 *Dis.* 1.5., vö. Long [2002], 75. o., 104-107.

59 Következésképpen nem érvényesek azok a kifogások, amelyek arra mutatnak rá, hogy a történeti Szókratész – takarjon bármit ez az elnevezés – és Arkeszilaosz nézetei nem azonosak, ld. pl. Shields [1994], 364-365. o.

60 *Apológia* 23b. Mogyoródi Emese fordítása. Vö. *Lüszisz* 218a, *Szümposzion* 214a, *Phaidrosz* 278d.

61 *Apológia* 21b4-5: „*Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok*”.

62 Cicero [1998a] 45. 88. o. és Cicero [1998b] 74. 131. o., vö. Annas [1992], 44. o. Talán emiatt nem maradt ránk olyan szöveghely, amely egyértelműen arról tanúskodna, hogy Arkeszilaosz szerint már Szókratész is az ítéletfelfüggesztést hirdette – habár Plutarkhosz szerint a kortárs szofisták ezzel vádolták Arkeszilaoszt, ld. *Adv. Col.* 1120c, 1121e-1122a = Long – Sedley [1987] 68H, 440-441. o. A sztoikus *epokhé* kiterjesztését saját vívmányának tekinthette, mérsékelt pürrhonikus hatással együtt – hiszen a Pürrhón tanait „lejegyző” Timón az *aphasia* kifejezést használta, amellyel ellentétben az *epokhé* erőfeszítés és elhatározást igénylő tevékenység (Kendeffy [1998], 28. o.), s ennyiben talán az etikailag különböző dolgok sztoikus tanításával rokonítható.

Felmerülhet azonban még egy fontos ellenvetés. Ha a szókratészi dialektika valóban nevelő célzatú, s alapvető részét képezik Szókratész meggyőződésai, akkor mi ezen meggyőzések státusza? Ha ugyanis a beszélgetés célja pusztán annyi, hogy a beszélgetőtárs maga jusson el azon állítás megfogalmazásáig, amelyet Szókratész akár közölhetne is vele, akkor a legkevésbé sem beszélhetünk szkeptikus módszerről. A szkeptikus Szókratész azonban korántsem tekinti cáfolhatatlanul bizonyosnak saját nézeteit: pusztán azt állítja, hogy azokat eddig senki sem tudta megcáfolni vagy valószínűbbel helyettesíteni. Ennek tudatában érezhető a *Gorgiasz* egyik kulcsfontosságú szakaszának teljes súlya:

Már vitánk előbbi szakaszában is úgy láttam ezt a dolgot, ahogy most mondok, s hogy valami erős kifejezést használjak, vaserejű és gyémánt keménységű okok kapcsa tartja össze, legalábbis nekem úgy tűnik. S ha nem tudjátok ezt a kapcsolatot szétfeszíteni, akár te, akár valaki, aki nálad bölcsebb, beszélhetek akármit, nem lesz igazatok, ha nem azt mondjátok, amit én. Én tudniillik, hogy mindig ugyanazt ismétlem, nem tudom, mi itt az igazság; de akivel eddig beszélgettem, ahogyan most veled, mind nevétségessé vált, ha más véleményen volt. Felteszem tehát, hogy az én nézetem a helyes.

(*Gorgiasz* 508e6-509a7, Horváth Judit fordítása)

(b) A pusztán tény azonban, hogy Arkeszilaosz a platóni iskola vezetője volt, arra utal, hogy álláspontjának kiérlelésében az Akadémia korábbi vezetőinek, végső soron pedig Platónnak tulajdonított nézetek is fontos szerepet játszhattak. Cicero is úgy tudja, hogy a legfontosabb tekintélyt Arkeszilaosz számára Platón jelentette,<sup>63</sup> mint ahogyan az is emellett szól, hogy az előbbieken ismertetett szókratikus módszer is a platóni dialógusokban jelenik meg. Mindezek értelmezésében nagy segítséget jelent az a hatodik századi újplatonikus kézikönyv, amely felsorolja a Platón szkeptikusként való értelmezése mellett szóló öt legfontosabb érvet:

[1] Azt mondják, hogy a dolgokról való beszéde során [Platón] bizonyos kifejezéseket használ, amelyek határozatlanságról és kételkedésről tanúskodnak – úgymint „valószínűleg” (*eikós*) és „feltehetőleg” (*isós*) és „talán” (*takh' hós oimai*): és ez nem arra jellemző, aki tud valamit, hanem olyasvalakire, aki semmilyen meghatározott tudást sem képes megragadni.

(Anon. ed. Westerink, 205-206 Hermann)

63 Cicero *De or.* III 67.

A névtelen kommentátor nem tesz különbséget a szkepticizmus akadémiai és pürrhonikus válfaja között. Éppen ezért magyarázhatjuk az idézett érvet Sextus Empiricus segítségével, aki szerint az említett kifejezések a pürrhonizmus szótárának alapvető tartozékai, amelyek „a kijelentésmertességet fejezik ki. Aki ugyanis azt mondja, hogy 'talán így van', az valójában azt is állítja, hogy 'talán nincs így', mégpedig azáltal, hogy nem biztos abban, vajon ez a dolog így van-e”.<sup>64</sup> Sextus maga azonban elhatárolódik Platón illetően értelmezésétől, szerinte ugyanis attól, hogy egyes okfejtéseiben – különösen „az elmét gyakorlatoztató írásaiban” – teret ad bizonyos mérvű kételynek, természetesen még nem válik szkeptikussá.

Sextusnak ebben nyilvánvalóan igaza van, akár csak a vele egyetértésben lévő kommentátornak. A dialógusok tanúsága szerint Platón bizonyos kérdések kapcsán igenis úgy véli, kutatása eredményre vezet: vagyis, ahogyan arra Sextus is rámutat, „nem nyilvánvaló tárgyak fennállásáról tesz határozott kijelentést, vagy a megbízhatóság alapján részesít nem nyilvánvaló dolgokat előnyben”.<sup>65</sup> Annak azonban, aki Platón szkeptikusnak akarja tekinteni, erre is van válasza:

[2] Másodszer azt állítják, hogy amennyiben ugyanazon dolgokról ellentétes nézeteket próbál megfogalmazni, nyilvánvalóan a megragadhatatlanságot (*akatalépsia*) magasztalja – ellentétes nézeteket védelmez például a Lüsizisben, mikor a barátságot, a Kharmidészban, mikor a mértékletességet, az Eutüphrónban, mikor az istenest tárgyalja.

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)

Vagyis azokat a szöveghelyeket, amelyek valamiféle platóni állásfoglalásról tanúsodnak, nem ritkán ellentétbe állíthatjuk egymással, s így az elsőre határozottnak tűnő kijelentések ellentétpárjaiban az *isostheneia*, az egyenlő súlyú érvek egymás mellé állításának szkeptikus módszerére ismerhetünk. Ez a hozzáállás olvasható ki Cicero egy passzusából is, miszerint „[Platón] könyveiben semmiféle állásfoglalást nem találunk, minden csak kutatás tárgya, és sehol egy állítás, ami bizonyosságra tartana igényt”,<sup>66</sup> ez az állítás ugyanis csak akkor értelmezhető, ha a dialógusokat összefüggő egészként, a korábban megfogalmazott nézetek folyamatos felülvizsgálataként értékeljük.

64 Sextus Empiricus [1998], I. 21. [195], 217. o. Mindazonáltal Charlotte Stough teljes joggal mutatott rá, hogy ez a nyelvi relativizmus, amely kijelentéseink újrateremtését követeli meg, az egyik legfontosabb a pürrhonizmus azon jellemzői közül, amelyek megkülönböztetik a szkepticizmus akadémiai válfajától. Vö. Stough [1969], 64-66. o.

65 Sextus Empiricus [1998], I. 33. [223-225], 226-227. o.

66 Cicero [1998a] (46), 88. o., vö. Cicero [1998b] (74), 131. o. A *nihil certi dicitur* Annas fordításában: „semmit sem hagy jóvá”, Tarrantéban: „semmit sem mutat be bizonyosan”. Tarrant azzal érvel saját megoldása mellett, hogy az előbbi kijelentés az írott szöveg kapcsán pszichológiai megállapítást tesz. Vö. Tarrant [2000], 218. o., hatodik lábjegyzet.

Ilyen ellentmondásokra olykor egyetlen művön belül bukkanunk, mint például az *Euthüdeosz*, a *Menón*, a *Kratülosz*, a *Szofista* vagy éppen a *Theaitétosz* lapjain. Máskor egy-egy dialógus állítható egymással párba; így a *Prótagorasz*ban Szókratész azt állítja, az erény tudás, míg a *Menón*ban mintha ez ellen érvelne.<sup>67</sup> Szintén a *Prótagorasz*ban a hedonizmus mellett áll ki, míg a *Gorgiasz* vagy a *Phaidón* lapjain elutasítja azt, a *Philébosz*ban pedig valamiféle kevert életmód lehetősége merül fel. A legjelentősebb ellentmondás talán a *Phaidón* és a *Lakoma* állításai között áll fenn; míg ugyanis az előbbi dialógusban a lélek halhatatlansága mellett szóló érveket olvashatunk, addig utóbbi egyik kulcsfontosságú tézise mond annak ellent: a szépségben való nemzés vágya ugyanis is a halhatatlanság vágya, mégpedig az egyetlen mód, „hogya a halandó részt kapjon a halhatatlanságból, a test is és minden egyéb”.<sup>68</sup>

Valóban egyenlő súlyú állítások feloldatlan ellentmondásának (*anepikritos diaphonia*) tűnhet ez a helyzet. Az ehhez hasonló szöveghelyeken gyakran az *ou mallon* („nem inkább”) kifejezés szerepel, amely már a preszókratikus és a szofista filozófiában is a szkeptikus gondolatkísérletek szereplője: Prótagorasznál az adott ellentétpár mindkét tagjának igazságát, Démokritosznál mindkettő hamisságát jelöli. Platóni használata azonban, ha olykor idomul is az elődökhöz, arra mutat rá, hogy eltérő körülmények között ugyanazon dolog másnak bizonyulhat.

E sokféle szép közt, drágalátos barátunk..., csak nem gondolod, hogy nem lesz olyan, ami ne látszanék rúttnak is? Vagy olyan igazságos, ami ne látszanék igazságtalannak is? S olyan szent dolog, ami ne látszanék szentségtelennek is? ... Mindegyikük mindkét fogalomból foglal magában valamit.

(*Politeia* V. 479a-c, Szabó Miklós fordítása)<sup>69</sup>

A jelenségvilágban megfigyelhető dolgok mindegyike magában foglal mindkét fogalomból – szép és rút, erényes vagy hitvány, létező vagy nem-létező – valamennyit; hiszen különböző dolgokhoz viszonyítva különbözőként tűnik fel számunkra. Amire tehát az idézett platóni szöveghelyek utalnak, az a kognitív hiányosság, evilági tökéletlenség, amely az örök és változatlan ideákat nem jellemzi. A vélekedés állapotában a dolgokat „nem inkább ilyenként, mint olyanként” érzékeljük; a platóni érvmenetek tehát az ideatan dialektikus előkészületeinek tekinthetők, amelyek arra világítanak rá, hogy a tudás megszerzéséhez vizsgálódásunk tárgyát kell megváltoztatnunk. Ahogyan

67 Valójában a *Menón*ban fontos különbségtételt találunk az erény tudás-voltával és taníthatóságával kapcsolatban; erre az ötödik paragrafusban még visszatérek.

68 *Lakoma* 208b. Horváth Judit fordítása.

69 Vö. pl.: *Nagyobbik Hippiasz* 289c, *Menón* 78c, *Theaitétosz* 182c, *Szofista* 257a, *Timaios* 49b-c, *Kharmidész* 161b1-2.

Annas fogalmaz: a platóni metafizika szkeptikus gyökerét találjuk itt, nem pedig egy szkeptikus Platónt.<sup>70</sup>

Platónnál tehát az *ou mallon* érvelés szerepe az, hogy elfordítson a bizonytalan vélekedés alapjául szolgáló dolgok világától, s a tudás egyetlen tárgya, a legfőbb idea felé vezessen. Az egyik legismertebb platóni filozoféma, „a látszat és a lét, a vélekedés és a tudás platóni megkülönböztetése arra az igényre vezethető vissza, hogy megállapítsa a tárgyak olyan halmazát (az ideákat), amelyek nincsenek kitéve a jelenségekre vonatkozó ingatag és bizonytalan ítéleteknek”.<sup>71</sup> Ez azonban kizárólag azt a lehetőséget zárja ki, hogy Platónt negatív dogmatikusnak tekintsük, vagyis olyasvalakinek, aki a dolgok megragadhatatlanságát hirdeti. Platón szerint nyilvánvalóan létezik bizonyos tudás; kérdés, vajon az ember számára elérhetőnek tekinti-e.

A harmadik és a negyedik szkeptikus vádpont alól ugyanis, miszerint

[3] Harmadszor, azt mondják, hogy szerinte nem létezik tudás, ami nyilvánvaló abból a tényből, hogy a tudás meghatározására tett valamennyi kísérlet elutasítja a *Theaitétosz*-ban, ahogyan a számára is: hogyan is állíthatnánk, hogy az ilyen ember a megragadást hirdeti?

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)

illetve:

[4] Negyedik érvük ez: ha Platón úgy véli, hogy a tudás kétféle, egyrészt a tapasztalatból, másrészt a gondolkodásból (*nous*) származó, és ha azt mondja, hogy mindkettő elbukik, nyilvánvalóan a megragadhatatlanságot hirdeti. Mivel azt mondja, „*se nem hallunk semmit pontosan, se nem látunk*”, a gondolkodás tárgyairól pedig azt, hogy „*amíg van testünk, és a lelkünk egy ilyen rossz valamivel van összekeveredve, soha nem fogjuk kielégítően megszerezni, amire vágyunk*”.

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)<sup>72</sup>

a névtelen kommentátor is az isteni és az emberi tudás megkülönböztetésével menti fel Platónt. A dogmatikus értelmező számára nyilvánvaló ugyan, hogy valamiképpen – jósjelek, isteni megnyilvánulások, vagy bizonyos elméleti fakultások működése révén – szert tehetünk az istenekéhez mérhető tudásra; a szkeptikus azonban ehhez hozzátéheti, hogy jelenlegi állapotunk ezt megnehezíti, végső soron meg is kérdőjelezi. Ennek alátámasztására pedig platóni szöveghelyek szolgálhatnak. Erre az értelmezési

<sup>70</sup> Annas [1992], 67-68. o.

<sup>71</sup> Long [1998], 106. o.

<sup>72</sup> *Phaidón* 66b. Kerényi Grácia fordítása alapján.

lehetőségre az akadémiai és a pürrhonikus szkepszis különbségét taglaló kitérő után térek rá; ahhoz ugyanis, hogy az akadémikus álláspont platóni örökségére ismerjünk, el kell határolnunk egymástól a két irányzatot.

#### 4. § Közjáték – A pürrhonizmus zsákutcája

Sextus Empiricus pürrhonizmus-tankönyvének meghatározása szerint:

Azok, akik bármilyen dolgot kutatnak, feltehetően vagy felfedeznek valamit, vagy tagadván a felfedezés lehetőségét, elismerik, hogy az megragadhatatlan, vagy pedig kitarótóan tovább kutatnak. Talán emiatt van az, hogy a filozófiai kutatás esetében is némelyek azt mondták, hogy megtalálták az igazságot, mások azt állították, hogy azt nem lehet megragadni, megint mások pedig még kutatják. Azok, akiket szigorú értelemben neveznek dogmatikusoknak, úgy vélik, hogy megtalálták – ilyenek az arisztoteliánusok, az epikureusok, a stoikusok és mások is. Kleitomakhosz, Karneadész és más akadémiai filozófusok ellenben azt állították, hogy ez megragadhatatlan. A szkeptikusok pedig tovább kutatnak. Ezek alapján ésszerűnek tűnik a következtetés, hogy három fő filozófia van: dogmatikus, akadémiai és szkeptikus.

(Sextus Empiricus [1998] I. 1 [1-4], 171. o.)

A Sextus által elkülönített három irányzat valójában három attitűd. Mindhárom az igazság és a valóság megismerését, a dolgok természetének feltárását tekinti a filozófiai kutatás céljának (*telosz*), s egyetértenek abban is, hogy ez konstituálja a jó életet (*eudaimonia*).<sup>73</sup> A szkepticizmust nyilvánvalóan nem tanai különböztetik meg a másik kettőtől – hiszen nincsenek tanai –, hanem a problémához való hozzáállása. A fentebbi meghatározás alapján a szkeptikus azt vallja, hogy az arra irányuló kérdés, hogy milyenek a dolgok a valóságban, legalábbis egyelőre eldöntetlen: ahogyan azt a dialektikus gyakorlat mutatja, egyetlen dogmatikus válasz sem állta meg eddig a helyét.

Tehát csakis olyasvalaki lehet szkeptikus, aki maga is kutató tevékenységet folytatott; szkeptikus pedig úgy lett belőle, hogy „egymásnak ellentmondó, azonos súlyú állítások tömegébe ütközött. Mivel azonban nem volt képes dönteni felőlük, felfüggeszti ítéletét. Az ítélet felfüggesztésekor pedig, mintegy véletlenül, ráköszön a vélekedés tárgyával kapcsolatos zavartalan lelkiállapot”.<sup>74</sup> Ez a felismerés pedig megváltoztatja a filozófiai vizsgálódás és a boldog élet között fennálló viszonyt; a szkeptikus elutasítja,

<sup>73</sup> Bővebben ld. pl. Bárány [2003], 26. o.

<sup>74</sup> Sextus Empiricus [1998] I. 12 [26], 178. o.



hogy csakis a bölcs lehet boldog, hiszen azt tapasztalja, hogy a tudásról való lemondás a remélt lelkiállapotot idézi elő nála; hasonlóan a festő Apellészhez, aki sehogy sem tudta élethűen ábrázolni a ló verítékét, s mikor dühében a képhez vágta a festékes szivacsot, az „a ló verítékét mintázta meg”.<sup>75</sup>

Egyik tanulmányában Michael Frede másképpen is megfogalmazza a szkeptikus attitűd és a filozófiai kutatás közötti viszonyt: azt fejtegeti, hogy a szkepticizmus bizonyos értelemben véve dogmatikus állásfoglalásból, az igaz és a hamis közötti különbség elfogadásából fakad: ezen dichotómia elfogadásával válik ugyanis lehetővé számtalan hétköznapi hitünk kétségbevonása a tudományos kutatás által. Frede – talán nem a legszerencsésebb – példája az asztal színére vonatkozó hitem: bár azt gondolom, hogy a szemem előtt lévő asztal barna, ez természettudományos állításként nem feltétlenül állja meg a helyét.<sup>76</sup> A kutatás, így a szkeptikus állásfoglalás előfeltétele tehát annak elfogadása, hogy a dolgokról igaz és hamis képzetek lehetségesek.

Csakhogy Sextus szerint a szkeptikus eljárás mód kritériuma a jelenség, pontosabban a jelenségről alkotott képzet, amely, „minthogy lényege a befogadás és az önkéntelen tapasztalat, kutathatatlan (*azététos*)”.<sup>77</sup> A pürrhonikus a jelenségeket követve, a mindennapi tapasztalat szerint vezeti életét anélkül, hogy a számára megjelenő képzet igazságáról vagy hamisságáról bármiféle véleményt alkotna. A háromféle filozófiai alapállás fent idézett meghatározásából feltűnően hiányzó Arkeszilaoszt, habár ő áll legközelebb a pürrhonikusokhoz, éppen azért utasítja el Sextus, mert „mi [t. i. a pürrhonikusok] annak alapján állítunk valamit, ami nekünk megjelenik, és erről nem alkotunk szilárd véleményt, ő viszont a dolgok természetéről beszél, ahogyan magát az ítéletfelfüggesztést jónak mondja, az elfogadást pedig rossznak”.<sup>78</sup>

Arkeszilaosz tehát annyiban dogmatikus, amennyiben a dolgok természetéről állít valamit; tudniillik azt, hogy a róluk alkotott képzetek lehetnek igazak vagy hamisak. Karneadész pedig bevezeti a képzetek osztályozását, amely a pürrhonikus számára, aki szerint a dolgok egyaránt és ugyanolyan mértékben megkülönböztetetlenek, végképp elfogadhatatlan. Habár az akadémikusok rámutatnak, hogy soha nem lehetünk bizonyosak képzeteink igaz voltában, azt nem kérdőjelezzik meg, hogy lehetnek igaz képzeteink – csak éppen lehetséges, hogy sosem fogjuk megtudni róluk, hogy igazak. A pürrhonikus azonban azt a feltételezést is elutasítja, hogy képzeteink valószínűen tudósíthatnak a tényekről, hiszen a képzetek szerinte nem a valóságot, hanem a jelenségeket reprezentálják.

75 Sextus Empiricus [1998] I.12 [28], 179. o.

76 Frede [1987c], 210. o.

77 Sextus Empiricus [1998] I. 11 [22], 177. o.

78 Sextus Empiricus [1998] I. 33 [232-233], 229. o.

Tanítványa, Timón tanúsága szerint már maga Pürrhón is azért kívánta tartósan megőrizni a zavartalan lelkiállapotot, hogy nemleges választ adott a görög filozófiai kutatás alapkérdésére: a dolgok megismerhetőségének kérdésére. Pürrhón nem azért nevezte „üres vélekedéssel teli bőrtömlők”-nek az embereket,<sup>79</sup> mert nem képesek az igazság szemléletére, hanem éppen azért, mert filozófiai tanokkal foglalatostkodnak: megadják magukat „az akadémikusok szótlán fecsegésének” vagy „Arisztotelész kínos gondolatlanságának”<sup>80</sup> ahelyett, hogy a jelenséget követve zavartalan lelkiállapotuk fenntartásával törődjenek. Sextus számára Pürrhón alakja olyan etikai ideált képvisel, amelynek sikeres követésére nincs garancia, ahogyan azt sem biztosítja semmi, hogy a vászonhoz vágott festékes szivacs mindannyiszor a ló verejtékét mintázza majd meg.<sup>81</sup>

Mindez talán azt jelenti, hogy a pürrhonikus szkepszis tökéletes félreértése, ha filozófiai álláspontként kíséreljük meg rekonstruálni. Hiszen Sextus maga is írja, hogy a pürrhonikus csakis azért foglalkozik természetfilozófiával, logikával és etikával, hogy minden érveléssel egyenlő súlyú ellenérvet állítson szembe;<sup>82</sup> vagyis csak úgy tesz, mintha érdekelt lenne a kutatásban, s mert a dogmatikus elköteleződés hiánya hozza el számára a boldogságot, érdeke valójában abban áll, hogy még véletlenül se bukkanhasson rá az igazságra, ha az netalán lenni találna. A pürrhonizmus ennyiben nem filozófiai álláspontnak, hanem a filozófiából kivezető útnak bizonyul: nem más, mint az ész érvényének elutasítása.<sup>83</sup> Mi más magyarázhatná meg a talán legmegdöbbentőbb sextusi érvelésmódot?

A szkeptikus filozófia az a képesség, hogy a jelenségeket és a gondolatokat bármely módon ellentétbe állítsuk egymással: ily módon az ellentétes tények és érvek egyensúlya (*isostheneia*) miatt először az ítéletek felfüggesztéséhez jutunk el, majd pedig a zavartalan lelkiállapothoz.... Ellentétbe állítunk jelenségeket jelenségekkel, gondolatokat gondolatokkal, vagy jelenségeket gondolatokkal.... egyszer jelenbelit állítunk szembe jelenbelivel..., máskor pedig jelenbelit múltbelivel vagy jövőbelivel, például amikor valaki felvet nekünk egy gondolatmenetet, amit nem vagyunk képesek megcáfolni. Erre azt vetjük ellene, hogy „miként az általad követett iskola megalapítójának születése előtt az iskolában használatos gondolatmenet nem tűnt helyesnek, noha bizony természete

79 Timón [1996], 11. (34W), 220. o.

80 Timón [1996], 35. (42W) és 36. (43W), 228. o.

81 Long-Sedley [1987], 16-17. o. is úgy érti a Pürrhón tanairól szóló timóni szöveghelyet, hogy a dolgok megismerésére való képtelenségünk nem megismerőképességünkéből, hanem a dolgok természetéből fakad. Kérdéses azonban, hogy Timón tudósítása mennyiben tekinthető hitelesnek, ahogyan az újpürrhonikusok hozzá való viszonyulása is. Ld. még Brunschwig [1997], Bett [2000].

82 Sextus Empiricus [1998] I. 9. [18], 176. o.

83 Striker [2001], illetve Frede [1987b], különösen 190. o.

szerint már megvolt, nos, úgy az is lehetséges, hogy az általad most felvetett gondolatmenetnek az ellentéte már természete szerint megvan, noha ez számunkra még egyáltalán nem tűnik úgy”. Így aztán egyáltalán nem kell nekünk jóváhagyni az egyébként erősnek tűnő érvelést.

(Sextus Empiricus [1998] I. 4. [8], ill. I. 13. [31-34], 172-180. o.)

Roppant sajátos értelmezése ez a filozófiai kutatásnak; láthatólag zsigeri elutasítása valamennyi olyan kísérletnek, amely az ész segítségével a jelenségek mögött megbúvó valóságról akar kijelentéseket tenni. Igaz ugyan, hogy a jelenségek léte önmagában arra utal, hogy létezik valamiféle ontológiai realitás – hiszen a jelenségeket nem én generálom. Ezt az ellenvetést könnyelműség volna azért elutasítani, mert épp olyan, filozófiai természetű kérdés, amelyet a felvázolt értelmezés szerint a pürrhonikus elutasít. Ha azonban a korábbi görög filozófia kontextusában kísérreljük meg értelmezni, a pürrhonizmus megoldhatatlan nehézségekbe ütközik. Mint láthattuk, a dolgokról a jelenségekre került át a hangsúly; márpedig az,

„hogy a jelenségek alapjául szolgáló tárgyak egyike sem egyedül, önmagában jut érzékeink elé, hanem mindenképpen valami mással együtt, és ezért másnak is látszik, azt hiszem, világos” (PH I 124.)... Azaz a *hüpokeimenon*, ahogy jelenségeként megjelenik, olyannyira átutajta az adott szituáció, amelyben megjelenik, hogy valódi énje kibogozhatatlan lesz (a tíz *troposz* ezen szituációknak a felsorolása). Nevezzük ezt kontaminációnak. Sextus szavai mellesleg arra is rávilágítanak, hogy amennyiben a szituációk különböznek, akkor a jelenségek is különbözni fognak... Ezért „azt ugyan képesek vagyunk megmondani, hogy minden egyes különbség figyelembevételével minnek látszik a *hüpokeimenon*, de hogy valójában, természete szerint mi, azt nem tudjuk feltárni (PH I 87). A jelenségek tehát mindenhatóak: e mindenhatóság igazi pürrhonikusra vall... Ha viszont a jelenség ekkora úr, akkor... „az értelem, hiába tekint az érzékeinket ért hatásokra, ha nem látja magukat a dolgokat, nem fogja tudni, hogy az érzékeinket ért hatások hasonlítanak-e a külső valóságra” (PH II. 75.)... A jelenségek átláthatatlan kognitív torlaszt emelnek a valóság megismerésének útjába. Sextus Empiricus ugyan azt állítja, hogy „a szkeptikusok tovább kutatnak”... De valószínűleg ő is érezte, hogy a *troposzok* valahogy túllőttek a célon. A pozitív dogmatizmus ellen felhozott érvek olyannyira jól sikerültek, hogy aligha beszélhetünk egyszerű *epokhéről*, mely nyitva hagyná a valóság megismerésének lehetőségét. Sextus *epokhét* mond, de ez megragadhatatlanságot jelent.

(Bárány [2003], 32-33. o.)

Vagyis Sextus, aki azáltal határolta el magát az akadémikusoktól, hogy elutasította az igazság megragadhatatlanságának negatív dogmatikus tézisé, legalábbis nagyon

közel kerül ugyanehhez a tézishez. Ráadásul a pürrhonikusok kivétel nélkül olyan privát tapasztalatokról beszélnek, amelyek nem tehetőek közös vizsgálódás tárgyává; az önkéntelen befogadás révén nyert képzet kutathatatlan, felülvizsgálhatatlan. Mindebből következően két lehetőség áll rendelkezésünkre: vagy azt gondoljuk, hogy „a szkeptikus módok figyelemre méltó arzenálja feltételezhetően csupán egyetlen célt szolgál – nevezetesen, hogy megszabadítson a kérdések megokolás és érvelés útján való kezeléséhez való ostoba ragaszkodásunktól”, vagyis a pürrhonikus számára „az okfejtés és az érvelés egyetlen szerepe az, hogy aláassa önmagát”,<sup>84</sup> vagy azt, hogy a pürrhonizmus *mint filozófia* sikertelen: alkalmas annak alátámasztására, amit tagadni akar. Így is, úgy is zsákutcába jutunk.

Az akadémikusok éppen akadémiai, szókratikus és platonikus örökségüknek köszönhetően képesek elkerülni ezt a zsákutcát. A sextusi érv, miszerint a jelenleg cáfolhatatlannak tetsző állításokat is sikerül idővel megcáfolni, ugyanazt a célt szolgálja, amit a szofista érvek: a vitapartner bármi áron történő legyőzését. A pürrhonikusnak kizárólag a cáfolat számít, amelynek köszönhetően megőrizheti lelki nyugalmát,<sup>85</sup> Szókratész azonban csakis olyan állításokat hajlandó elfogadni és vizsgálatnak alávetni, amelyeket megfogalmazzuk valóban saját pillanatnyi véleményének tekint: a gondolatok vizsgálatát egyben a személyiség vizsgálatának is tekinti. Mint azt az egyik dialógus szereplője, Lüsizimakhosz megfogalmazza:

aki Szókratész szavainak a közelébe jut, mintegy a vele társalgók családjába, az beszélgetésre kényszerül. S bármiről kezd is beszélgetni, egyfolytában Szókratész vezeti őt, körbe-körbe, és nem hagyhatja abba a beszélgetést, amíg el nem jutott odáig, hogy számot ad önmagáról: arról, hogy hogyan él most és hogyan élt azelőtt... Számomra se nem ismeretlen, se nem kellemetlen, ha Szókratész megvizsgál. Azt pedig már korábban is csaknem biztosra vettem, hogy nem az ifjakról lesz itt szó, ha Szókratész is jelen van, hanem önmagunkról.

(*Lakhész* 187e – 188b, Steiger Kornél fordítása)<sup>86</sup>

A pürrhonikus meggyőződés nélkül (*adoxastós*) él, anélkül, hogy bármit is igaznak tartana.<sup>87</sup> A jelenségnek megfelelően, a természet útmutatását, a testi szükségleteket, a

84 Striker [2001], 13. o. Érdemes felfigyelni a párhuzamra a következő megfogalmazással: a szkeptikus érvek „képesek önmaguk érvénytelenítésére, hiszen maguk is besorolhatók azon tárgyak közé, amelyekre vonatkoznak, miként a tisztulást okozó gyógyszerek sem csupán a nedveket választják ki a testből, hanem e nedvekkel együtt maguk is eltávoznak” (Sextus Empiricus [1998] I. 28. [206], 221. o.). Ugyanezt úgy is megfogalmazza Sextus, hogy az érvelés csupán létra, amelyet megmászása után elhajtunk (S. E. AM VIII 481).

85 Burnyeat [1984], 52. o.

86 Vö. *Prótagorasz* 331c, *Politeia* I. 346a, *Kritón* 49c, *Gorgiasz* 500b.

87 Vö. Sextus Empiricus [1998] II (88), 255. o. Az „igaz” itt annyit jelent: „a dolgokról mint dolgokról igazként állítható”.

törvényeket és szokásokat, valamint a mesterségeket követve vezet életét;<sup>88</sup> önkéntelenül (*aboulétós*) a benyomás szerint cselekszik.<sup>89</sup> Az ekképpen a gyakorlati élet területére kiterjesztett szkepticizmusnak pedig zavarbaejtő kérdésekre kellene választ adnia ahhoz, hogy megállja a helyét: vajon a természetnek megfelelő élet pontosan mit is takar,<sup>90</sup> és egyáltalán, megélhető-e a pürrhóni szkepszis?<sup>91</sup> Az akadémikusok számára mindez nem jelent nehézséget, hiszen szkepticizmusuk csupán a filozófiai elméletekkel kapcsolatos; a gyakorlatban a helyes vélemény is elegendő.<sup>92</sup>

Némi rosszindulattal tehát úgy is összegezhethetnénk, hogy amit Sextus Empiricus negatív dogmatizmusnak tekint, az valójában a pürrhonikusok álláspontja, míg az általa a megragadhatatlanság jóváhagyásáért kárhoztatott akadémikusok elkötelezettek a kutatás iránt. Csakhogy ez a megállapítás valóban rosszindulatú és pontatlan volna. Sextus nem ferdít, és feltehetőleg semmivel sem kevésbé tisztességes gondolkodó, mint Arkeszilaosz vagy Karneadész. A pürrhonikus filozófia lényege éppen a gyakorlati életvezetésnek a teoretikus vizsgálódástól való függetlenítése, a gyakorlat primátusának hangsúlyozása azzal a hagyománnyal szemben, amelynek kereteiben az akadémiai szkepticizmus megmaradt.

Másrészt Sextus minden bizonnyal azért állította, hogy az akadémiai szkepticizmus a dogmatizmus bűnébe esett, mert jó oka volt rá: a folyamatos párbeszéd során a sztoikus és az akadémikus álláspont egyre közelebb kerülhetett egymáshoz, s miután a sztoikusok elismerték a további kutatás szükségességét a vitatott kérdésekben, feltehetőleg Platón és Arkeszilaosz örökösei is elfogadhattak bizonyos dogmatikus tanokat. A bevett nézet szerint ez a sztoikusokkal összebékülő, dogmatizáló akadémikus nemzedék háborította fel annyira az alexandriai származású Aineszidémoszt, hogy elhagyja az intézményt, és Pürrhón nevében alapítsa újra a radikális szkepticizmust. Ezt a nézetet Ferdinanda Decleva Caizzi alaptalannak tartja, rámutatva arra, hogy az alátámasztásaként emlegetett phótioszi szöveghelyen<sup>93</sup> nincs utalás arra, hogy Aineszidémosz valaha is az Akadémián tanult volna – azt azonban ő is fenntartja, hogy Aineszidémosz számára fontos tájékozási pontot jelent az akadémiai szkepticizmus és Platón is. Nem vitatja azt sem, hogy Aineszidémosz hivatkozott elsőként Pürrhónra, mint az egyedül lehetséges koherens szkepticizmus mintájára.<sup>94</sup>

88 Sextus Empiricus [1998] I (22-24), 177-178. o.

89 Sextus Empiricus [1998] I (19-20), 176-177. o., I (193), 216. o.

90 Vö. Annas [1995], 207-213. o.

91 A vitáról ld. Frede [1987b]; Barnes [1982]; Tarrant [1985], 29. o. skk.; Burnyeat [1984]; Bailey [2002], 147-174. o.

92 Vö. pl. *Menón* 98b-c.

93 Phótiosz: *Bibl.* 169b18-170b3 (4) = Long – Sedley [1987] 71C, 468-469. o.

94 Decleva Caizzi [1992], 185-189. o. A kérdésről ld. még Woodruff [1988], 139-140. o., illetve Mansfeld [1995].

Mivel Aineszidémosz – Sextusszal ellentétben – ismerhette a platóni dialógusokat, sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított az aporetikus módszernek, mint Sextus.<sup>95</sup> A kortárs akadémikusokon éppen azokat a temporális és személyfüggő korlátozásokat kérte számon, amelyeket *ou mallon*-érveléseiben Platón is alkalmaz.<sup>96</sup> Aineszidémosz azonban Platón kritikusa is, amennyiben úgy véli, ennek az okfejtésnek ontológiai következményei sem lehetnek; csakis a nyelvről és a számunkra lehetséges bizonyosságról árul el valamit. Motivációját tekintve ez az aporetikus pürrhonizmus nem más, mint a klasszikus akadémiai szkepszis újraéledése.<sup>97</sup> Azé az akadémiai szkepszisé, amely azáltal képviselt koherens szkeptikus álláspontot, hogy kihangsúlyozta: erőfeszítéseink mögött „nem a zavartalanság reménye húzódik meg, hanem az intellektuális tisztességnek vagy a racionális kutatás normáinak a követelménye: ne állítsunk semmit könnyelműen anélkül, hogy biztosak lennénk elégségesen megalapozott voltában, és amennyire csak lehet, kerüljük a tévedést”.<sup>98</sup>

## 5. § Szkeptikus ismeretelmélet

Dolgozatom rövid befejező szakaszában arra szeretnék rámutatni, hogy a szakirodalomban elfogadott, meglehetősen korlátozott érvényű akadémikus ismeretelméletnek lehetséges olyan alternatívája, amely lényegesen több platóni szöveghelyre támaszkodik, s a bevezetőben felvázolt sémának megfelelő platonikus álláspontot képvisel. A bevett felfogás szerint a szkeptikus episztemológia legfontosabb forrása a *Theaitétosz*, elsősorban amiatt, hogy ebben a dialógusban a tudás meghatározására tett valamennyi kísérlet sikertelennek bizonyul.

Ennek a kudarnak pedig fontos részét képezik az említett mű azon vonásai, amelyek szembeállítják a platóni korpusz más darabjaival. A dialógus háromféle platonikus értelmezését taglaló tanulmányában David Sedley jelentős ellentmondásokra mutat rá a *Politeia* és a *Timaios*, illetve a *Theaitétosz* lapjain olvasható állítások között.<sup>99</sup> Míg ugyanis az előbbieket szerint a tudás és a vélekedés közötti alapvető különbséget a kettő tárgyának különbsége magyarázza, addig az utóbbi, a tudást egyfajta vélekedésként meghatározó mű gondolatmenetében az ismeret minőségének kérdése kizárólag empirikus tárgyak kapcsán merül fel.

95 Woodruff [1988], 141-143. o. szerint ez a kettősség bizonyítja, hogy valójában két pürrhonikus újraéledésről beszélhetünk.

96 Phótiósz: *Bibl.* 169b18-170b3 (5-13) = Long – Sedley [1987] 71C, 469-470. o.

97 Frede [1987c], enyhébb formában: Decleva Caizzi [1992], 189. o.

98 Striker [2001], 18. o.

99 Bővebben ld. Sedley [1996].

A szkeptikus olvasat kapcsán Sedley cikkében fel sem merül az a lehetőség, hogy a *Theaitétosz* fejtegetései merőben *ad hominem* érvelésként is olvashatóak. Eszerint azok a kísérletek, amelyek a tudás mibenlétét az érzékszervi észlelésből kiindulva igyekeznek körülhatárolni, szükségképpen kudarcot vallanak; ez pedig megoldást kínál a Sedley által megfogalmazott további nehézségekre is, mint például arra, hogy a tudás lehetőségének tagadása a filozófus kitüntető jegyének tagadásával volna egyenlő. A vonalhasonlat (*Politeia* VI. 509d-511c) vagy a *Timaiosz* címszereplője által megtett első megkülönböztetés lényege éppen az, hogy a tudás és a vélekedés tárgya tekintetében különbözik egymástól, vagyis hogy az ismeret minősége, tartóssága a tárgy minőségének és tartósságának függvénye.

Míg az előbbi esetben a mintakép és a képmás (*eikón*) ontológiai, addig az utóbbi szöveghelyen az igaz és a valószínű (*eikós*) episztemológiai viszonyáról van szó, amelyek analógiáját az etimológiai rokonságon túl az a platóni kijelentés is megerősíti, miszerint „*az igazság és a tévedés szempontjából a hasonmás úgy viszonylik az eredetihez, mint a véleményezett dolog a megismerthez*”.<sup>100</sup> Az tehát, hogy a természetfilozófiai tanok kifejtése, a létrehozott (*genétos*) és változásnak kitett világról szóló valamennyi állítás szükségképpen az *eikós logos*, a „valószínű beszéd” rangjára tarthat számot, nem egyszerűen az emberi megismerőképesség tökéletlenségéből fakad, hanem a keletkezésnek és elmúlásnak alávetett világ természetéhez tartozik.

Így tehát a képmás és mintaképe tekintetében azt a megkülönböztetést kell tennünk, hogy a beszéd rokon természetű azzal, amit kifejt. Az állandó, szilárd és ésszel beláthatóról szóló beszéd tehát maga is állandó és megdönthetetlen jellegű – amennyire csak lehetséges és elérhető, hogy a beszéd megcáfolhatatlan és megdönthetetlen legyen; e tekintetben nem szabad semmi kívánivalót hagynia –, az pedig, amely a képmásról szól, amely annak mintájára formáltatott, csak valószínű, tárgyával arányosan: mert ahogyan aránylik a keletkezéshez a lét, úgy viszonylik a hiedelemhez az igazság. Ha tehát, Szókratész, sok tekintetben sok mindenről, az istenek s a mindenség keletkezéséről, nem leszünk képesek önmagunkkal teljesen egybehangzó és pontosan találó fejtegetéseket nyújtani, ne csodálkozz: mert azzal is meg kell elégednünk, ha előadásunk nem marad senkié mögött valószínűségben, meggondolva, hogy én, az előadó, s ti, a bírám, emberek vagyunk, úgyhogy ezekről a dolgokról a valószínű elbeszélést elfogadva, azon túl nem szabad kutatnunk.

(*Timaiosz* 29b-d, Kövendi Dénes fordítása)<sup>101</sup>

A képmásról, az érzékelhető jelenségek világáról azonban Platón, pontosabban a dialógusban szóhoz jutó *Timaiosz* szerint csakis a mintakép, vagyis az intelligibilis

100 *Állam* VI. 510a, Szabó Miklós fordítása.

101 Vö. *Állam* X. 611c-612a, *Phaidón* 114d, *Phaidrosz* 246a.

valóság ismeretében adható illendő (*eikós*) leírás;<sup>102</sup> a valószínűség egyre magasabb foka tehát csakis akkor érhető el, ha a vizsgálódás a tudás változatlan tárgyainak ismeretén alapul. Az emberi lét során lehetséges ismeretszerzés korlátozottsága is ebben a kontextusban nyer értelmet: mint az a *Phaidón*ban is megfogalmazódik, a testi létben lehetetlen a tévedésmentesség.

Létezik egy sajátosan platóni válasz azon fogalmak eredetének kérdésére, amelyeket a tapasztalatból semmiképpen sem származtathatunk. Eszerint a preegzisztens lélek olyan tudás birtokában ölt testet és lép be az anyagi világba, amelynek alkalmazását avagy gyakorlati birtokbavételét éppen a testi lét nehezíti meg. A visszaemlékezés, vagyis az anamnézis platóni tanának egyik legfontosabb sajátossága, hogy ezen nem-empirikus tudás birtokbavételének útját a dialektikában, a hamis vélemények folytonos megcáfolásában és az érzékelhető világtól az intelligibilis valóságok felé való emelkedésben látja.<sup>103</sup> Ennek első lépése a zavarkeltés, az elbizakodott beszélgetőpartner zavarba hozása, amire a szókratészi vitamódszer kiválóan alkalmas. A *Szofista* című dialógus szerint a dialektikusok

alaposan kikérdezik az illetőt arról, amiről azt képzei, hogy valami okosat mond, noha nem mond semmi értelmeset; azután, minthogy össze-vissza beszél, könnyen átvizsgálják a vélekedéseit, és a beszélgetés során összegyűjtve és egymással összevetve őket kimutatják, hogy e vélekedések egyidejűleg, ugyanazon dolgokra vonatkozólag, ugyanazon viszonyban és ugyanazon tekintetben ellentétesek egymással. Az illető pedig ezt látva elégedetlen lesz önmagával, másokkal szemben viszont türelmesebb, s ily módon megszabadul az önmagáról táplált nagyozó és merev véleményétől – ez a szabadulás annak is igen kellemes, aki hallja, annak pedig, aki átéli, a legszilárdabb alap a jövőre. Azoknak ugyanis, akik e tisztítást végzik, fiatal barátom, ugyanaz a meggyőződésük, mint a test orvosainak, akik úgy gondolják, hogy a test nem veheti hasznát a neki nyújtott tápláléknak, míg valaki el nem távolítja belőle mindazt, ami ebben megakadályozza.

(*Szofista* 230b-d, Bene László fordítása).

Talán felesleges is felhívni a figyelmet a dialektikus gyakorlatról alkotott platóni és arkeszilaoszi elképzelés hasonlóságára, s arra, hogy a kérdés–felelet módszer felélesztése

102 Vö. pl.: „A hasonlóságról pedig épp az imént tárgyaltuk meg, hogy minden esetben az képes föllelni, aki ismeri az igazságot” (*Phaidrosz* 273d, Simon Attila fordítása).

103 Az anamnézis elméletéről ld. a *Menón* címet viselő dialógus egészét, illetve a *Phaidón* 57a-84b, illetve a *Phaidrosz* 246a-257b közötti szakaszát. A szakirodalomban elsősorban akörül folyik a vita, hogy az anamnézis valamennyi tanulási folyamat leírása, vagy pedig a hétköznapi megismeréstől radikálisan különböző filozófiai ismeretszerzést jelenti. Ennek alete az a kérdés, hogy a visszaemlékezés során pusztán fogalmakra teszünk szert, avagy minden egyes ismeretünk a preegzisztens állapotból származik. Nem lehetetlen, hogy hatályát etikai fogalmainkra is kiterjeszthetjük, ami összhangban van azon feltevésével, miszerint a *Menón* a „taníthatóság” kétféle értelme között tesz különbséget: az erény konceptuális értelemben „megtanulható” (*anamnésztón*), ez azonban nem azt jelenti, hogy empirikus úton szert tehetünk rá.



az Akadémián éppen Arkeszilaosz nevéhez fűződik. Annyit azonban mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy az akadémiai szkepticizmus képviselői számára az orvos és a filozófus tevékenységének analógiája igen fontos volt, amelynek forrását a *Gorgiasz*on kívül a fentebbi szöveghely jelenthette. Márpedig az orvos-analógia mindkét esetben a dialektikus tevékenység leírásához kapcsolódik.<sup>104</sup>

John Glucker feltételezése szerint Arkeszilaosz és Karneadész egyes hallgatókat szűkebb körben magasabb fokú dialektikus útmutatásban részesített, hangsúlyozva, hogy annak eredménye sohasem tarthat számot a tudás rangjára. Talán ez lehetett a forrása annak a félreértésnek is, miszerint az akadémikusok csak kifelé, ellenfelekkel folytatott polémiájukban képviseltek szkepticus álláspontot, ezoterikus tanításuk azonban továbbra is a dogmatikus platonizmussal volt azonos.<sup>105</sup> A szkepticus Akadémia képviselői számára a *Menón*ban ábrázolt Szókratész alakja lehetett meghatározó, akit sohasem kaptak azon, hogy dogmatikus értelemben tanít, nem pedig kérdez.<sup>106</sup> Ez a névtelen kommentátor által említett ötödik érv értelme is:

[5] Ez pedig az ötödik érvük: szerintük ő maga mondja dialógusában, hogy „nem tudok semmit és nem tanítok semmit: mindössze kérdéseket vetek fel”. Halljátok, ahogy saját szavaival mondja, hogy nem ragad meg semmit.

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)

A dialektikus tevékenység, mint arra Hans-Joachim Krämer is rámutatott, Arkeszilaosztól kezdődően elválik az idealmélet kifejtésétől,<sup>107</sup> s olyan eszközzé válik, amelynek segítségével valamennyi ismeretünkről megmutatható, hogy nem kellőképpen megalapozott. Ez jelenik meg a sztoikusssal folytatott vitában akként, hogy az akadémikusok szerint akár az ellenfelek által megragadónak tekintett képzetek is elutasíthatóak, hiszen az empirikus eredetű ismeret sohasem bizonyulhat cáfolhatatlannak,<sup>108</sup> míg a tapasztalati úton szerzett ismeret tökéletlenségét a sztoikusok mindig valamilyen zavarból (*pathos*), az elme defektusából vagy érzékszervi tévedésből származtatják.<sup>109</sup>

104 A *Gorgiasz* és a *Phaidrosz* esetében különös jelentőséggel bír a retorika kérdésköre is, ami megmagyarázhatja az Új Akadémia érdeklődését a szónoklatlan filozófiai háttérre iránt. Bővebben ld. Brittain [2001], 298-342. o.

105 Glucker [1978], 301-304. o. A többek között Szent Ágostonnál is megtalálható állítás némileg különböző, modern változatát ld. mindenekelőtt Gigon [1944], 49-53. o.

106 Vö. *Menón* 84d.

107 Ld. Krämer [1971], 48. o.

108 Vö. Allen [1994], 107-111. o.

109 Ebből ered az a sztoikus követelmény is, miszerint csak az lehet bölcs, akinek lelke mentes a szenvedélyektől, aki tehát az *apatheia* állapotában van. Ez a szenvedélymentesség nem azonos az érzelmeiktől való teljes mentességgel, csupán a diszfunkcionális szenvedélyek kizárását jelenti: a bölcs azon érzelmi

Vitájuk tehát végső soron visszavezethető Szókratészről alkotott képük különbségére: a sztoikusok rendíthetetlen bölcse és az akadémikusok a kutatást, a *szkepszist* soha fel nem adó *philosophosa* közötti különbségre, amelyet a képzeteink igazságának kritériumáról folytatott polémiában is felfedezhettünk. A szkeptikusok indíttatása a halni készülő Szókratész Platón dialógusaiból ismert alakjában válik teljessé, aki szerint „nagy reményiségünk lehet, hogy megérkezve oda, ahová én most indulok, ha egyáltalán valahol, épp ott meg lehet szerezni azt, amiért ebben a tovatűnő életben annyit fáradoztunk”.<sup>110</sup> A szkeptikus számára ez valóban csupán remény, s a legkevésbé sem bizonyosság; Szimmiasz szavaival élve „ezekről a dolgokról jelenlegi életünkben bármit is világosan tudni vagy lehetetlen, vagy rettenetesen nehéz; de mégis, aki nem firtatja a rólok mondottakat minden lehetséges módon, hanem abbahagyja, mielőtt mindenfelől megvizsgálva, teljesen kimerül, az nagyon is gyarló ember”.<sup>111</sup>

Dolgozatomban az akadémiai szkepticizmus legitim platonizmusként való értelmezésére tettem kísérletet azáltal, hogy álláspontjukban lehetséges platonikus örökségük nyomait kerestem, megvizsgálva, miként olvashatták a platóni dialógusokat, és mindez hogyan befolyásolja a sztoikusokkal való szembenállásukat, illetve a pürrhonizmushoz való viszonyukat. A vizsgálódás természetesen nem terjedt ki a téma valamennyi aspektusára, célja pedig semmiképpen sem lehetett a felmerült kérdések végleges megválaszolása. Annyi azonban leszögezhető, hogy az akadémikus filozófia értelmezésével kapcsolatos nehézségeink elsősorban abból fakadnak, ahogyan Platón és a platonikusokat értjük; ennek az antik *hairesis*nek azonban elmondható olyan története is, amelyben a szkeptikus Akadémia kétszáz éve is megkapja a maga jól megérdemelt helyét.

---

állapotokban (*eupatheiai*) lehet, amelyek az adott helyzetnek megfelelnek. Ld. erről D. L. VII. 115, vö. Frede [1986], 98. o.

110 *Phaidón* 67b, Kerényi Grácia fordítása. Hasonló passzusokat említ a *Kritón*ból és a *Phaidón* más helyeiről Harold Tarrant, aki szintén úgy véli, hogy a Szókratész kivégzését és az azt megelőző napokat megőrkítő dialógusok fontos szerepet játszottak az akadémiai szkepticizmus nézeteinek formálódásában. Ld. Tarrant [2000], 13. o.

111 *Phaidón* 85c, vö. skk. Kerényi Grácia fordítása. Krämer szerint a *Phaidón* ezen szakasza már-már a karneadési célkitűzés megfogalmazásának tűnik, ld. Krämer [1971], 15-16. o.

## Bibliográfia

### Szövegkiadások

- [CICERO 1985] = CICERO, Marcus Tullius: Az istenek természete. Helikon Kiadó, 1985. Havas László fordítása.
- [CICERO 1998A] = CICERO, Marcus Tullius: Akadémikus könyvek. In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkeptícizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 71-92. o. Kendeffy Gábor fordítása.
- [CICERO 1998B] = CICERO, Marcus Tullius: Lucullus. In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkeptícizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 93-170. o. Kendeffy Gábor fordítása.
- [LONG – SEDLEY 1987] = LONG, Anthony Arthur – SEDLEY, David (szerk.): *The Hellenistic Philosophers I. Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge University Press, 1987.
- [NUMÉNIOSZ 2005] = Numéniosz töredékei. In: Somos Róbert (szerk.): *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó, 2005. 177-255. o.
- [PLUTARKHOSZ 1983] = PLUTARKHOSZ: A sztoikusok ellentmondásai. In: Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, 1983. 337-396. o.
- [SEXTUS EMPIRICUS 1998] = SEXTUS EMPIRICUS: A pürrhonizmus alapvonalai. In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkeptícizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 171-374. o. Lautner Péter fordítása.
- [TIMÓN 1996] = Phleiusi Timón töredékei és Diogenés Laertios: Timón élete (IX. 109-116). In: *Magyar Filozófiai Szemle 44* (1997), 217-238. o. Steiger Kornél fordítása. Bővített változatát ld.: Steiger Kornél: Timón és a Szilloi. In: *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Jászöveg Műhely Kiadó, 1996. 123-170. o.

### Másodlagos irodalom

- [ALLEN 1994] = ALLEN, James: Academic probabilism and Stoic epistemology. *Classical Quarterly 44* (1994), 85-113. o.
- [ANNAS 1990] = ANNAS, Julia: The Stoic epistemology. In: EVERSON, Stephen (szerk.): *Epistemology. Companions to Ancient Thought I*. Cambridge University Press, 1990. 184-203. o.
- [ANNAS 1992] = ANNAS, Julia: Plato the Sceptic. In: J. Klagge – N. Smith: *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume 1992. 43-72. o.
- [ANNAS 1995] = ANNAS, Julia: *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, 1995.
- [ANNAS 1999] = ANNAS, Julia: *Platonic Ethics, Old and New*. Cornell University Press, 1999.

- [ANNAS – BARNES 1985] = ANNAS, Julia – BARNES, Jonathan: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge University Press, 1985.
- [BAILEY 2002] = BAILEY, Alan: *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Clarendon Press, 2002.
- [BALTES 1999] = BALTES, Matthias: Was ist antiker Platonismus? In: *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zum Platonismus*. Teubner, 1999. 223-247. o.
- [BARNES 1982] = BARNES, Jonathan: The Beliefs of a Pyrrhonist. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28 (1982), 1-29. o.
- [BARNES 1997] = BARNES, Jonathan: Antiochus of Ascalon. In: GRIFFIN, Miriam – BARNES, Jonathan (szerk.): *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Clarendon Press, 1997. 51-96. o.
- [BÁRÁNY 2003] = BÁRÁNY István: Mit kutat a szkeptikosz, avagy szkeptikus volt-e Micimackó? In: Bugár István (szerk.): *Episztemológiai problémák a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban*. Passim V (2003)/1, 25-34. o.
- [BETT 1989] = BETT, Richard: Carneades' *Pithanon*. A reappraisal of its role and status. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989), 59-94. o.
- [BETT 2000] = BETT, Richard: *Pyrrho, his antecedents, and his legacy*. Oxford University Press, 2000.
- [BRITTAİN 2001] = BRITTAİN, Charles: *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*. Oxford University Press, 2001.
- [BRUNSCHWIG 1997] = BRUNSCHWIG, Jacques: Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón? *Magyar Filozófiai Szemle* 44 (1997), 413-424. o, Betegh Gábor fordítása.
- [BURNYEAT 1980] = BURNYEAT, Myles: The Sceptic in his Place and Time. In: RORTY, Richard – SCHNEEWIND, Jerome B. – SKINNER, Quentin (szerk.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, 1984. 225-254. o.
- [BURNYEAT 1984] = BURNYEAT, Myles: Can the Sceptic Live his Scepticism? In: SCHOFIELD, Malcolm – BURNYEAT, Myles – BARNES, Jonathan (szerk.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford University Press, 1980. 20-53. o.
- [COUISSIN 1983] = COUISSIN, Pierre: The Stoicism of the New Academy. In: BURNYEAT, Myles (szerk.): *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983. 31-63. o.
- [DECLEVA CAZZI 1992] = DECLEVA CAZZI, Ferdinanda: Aenesidemus and the Academy. *Classical Quarterly* 42 (1992), 176-189. o.
- [DILLON 1977] = DILLON, John: *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*. Cornell University Press, 1977.
- [DILLON 2003] = DILLON, John: *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Clarendon Press, Oxford, 2003.
- [FREDE 1986] = FREDE, Michael: The Stoic doctrine of the affections of the soul. In: Gisela Striker – Malcolm Schofield (szerk.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge University Press, 1986. 93-110. o.
- [FREDE 1987A] = FREDE, Michael: Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, 1987. 151-176. o.

- [FREDE 1987B] = FREDE, Michael: The Skeptic's Beliefs. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, 1987. 179-200. o.
- [FREDE 1987C] = FREDE, Michael: The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, 1987. 201-224. o.
- [FREDE 1987D] = FREDE, Michael: Numenius. In: TEMPORINI, Hildegard – HAASE, Wolfgang (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II. 36.2, 1987. 1034-1075. o.
- [GERSON 2005] = GERSON, Lloyd P: What is Platonism? *Journal of the History of Philosophy* 43 (2005), 253-276. o.
- [GIGON 1944] = GIGON, Olof: Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie. In: *Museum Helveticum* 1 (1944), 47-64. o.
- [GLUCKER 1978] = GLUCKER, John: *Antiochus and the Late Academy*. Vanderhoeck & Ruprecht, 1978.
- [HANKINSON 1995] = HANKINSON, R. J.: *The Sceptics*. Routledge, 1995.
- [KENDEFFY 1998] = KENDEFFY Gábor: Bevezetés. In: Uő. (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero-és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 7-70. o.
- [KENDEFFY 1999] = KENDEFFY Gábor: Bevezetés: Az antik szkepticizmus. In: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Áron Kiadó, 1999. 15-36. o.
- [KRÄMER 1964] = KRÄMER, Hans Joachim: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Schippers, 1964.
- [KRÄMER 1971] = KRÄMER, Hans Joachim: *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Walter de Gruyter, 1971.
- [LONG 1988] = LONG, Anthony Arthur: Socrates in Hellenistic Philosophy. In: *Stoic Studies*. University of California Press, 2001. 1-34. o. = *Classical Quarterly* 38 (1988), 150-171.
- [LONG 1990] = LONG, Anthony Arthur: Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy. In: GRIFFITH, Mark – MASTRONARDE, Donald J. (szerk.): *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Scholars' Press, 1990. 279-290. o.
- [LONG 1998] = LONG, Anthony Arthur: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, 1998. Steiger Kornél fordítása.
- [LONG 2001] = LONG, Anthony Arthur: Dialectic and the Stoic sage. In: *Stoic Studies*. University of California Press, 2001. 85-106. o.
- [LONG 2002] = LONG, Anthony Arthur: *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford University Press, 2002.
- [MANSFELD 1995] = MANSFELD, Jaap: Aenesidemus and the Academics. In: AYRES, Lewis (szerk.): *The Passionate Intellect. Essays on the Transformation of Classical Traditions, presented to Professor I. G. Kidd*. Transaction Publishers, 1995. 235-248. o.
- [MERLAN 1960] = MERLAN, Philip: *From Platonism to Neoplatonism*. Martinus Nijhoff, 1960.
- [OPSOMER 1998] = OPSOMER, Jan: *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Koninklijke Akademie voor Wetenschappen, 1998.

- [SANDBACH 1971A] = SANDBACH, F. H.: Phantasia Kataléptiké. In: LONG, Anthony Arthur (szerk.): *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, 1971. 9-21. o.
- [SANDBACH 1971B] = SANDBACH, F. H.: Ennoia and Prolépsis in the Stoic Theory of Knowledge. In: LONG, Anthony Arthur (szerk.): *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, 1971. 22-37. o.
- [SEDLEY 1981] = SEDLEY, David: The end of the Academy. In: *Phronesis* 26 (1981), 67-75. o.
- [SEDLEY 1983] = SEDLEY, David: The Motivation of Greek Skepticism. In: BURNYEAT, Myles (szerk.): *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983. 9-29. o.
- [SEDLEY 1996] = SEDLEY, David: Three Platonist Interpretations of the Theaetetus. In: GILL, Christopher – McCABE, Mary Margaret (szerk.): *Form and Argument in Late Plato*. Oxford University Press, 1996. 79-103. o.
- [SEDLEY 1997A] = SEDLEY, David: Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World. In: GRIFFIN, Miriam – BARNES, Jonathan (szerk.): *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Clarendon Press, 1997. 97-119. o.
- [SEDLEY 1997B] = SEDLEY, David: Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition. In: GRIFFIN, Miriam – BARNES, Jonathan (szerk.): *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*. Clarendon Press, 1997. 110-129. o.
- [SHIELDS 1994] = SHIELDS, Christopher John: Socrates among the Sceptics. In: VANDER WAERDT, Paul A. (szerk.): *The Socratic Movement*. Cornell University Press, 1994. 341-366. o.
- [STEIGER 1983] = STEIGER Kornél: Utószó. In: Uő (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 493-518. o. = *A sztoikus etika*. Világosság 1983/4, 218-225. o.
- [STEIGER 1999] = STEIGER Kornél: A mű és kommentárja. In: *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Jászöveg Műhely Kiadó, 1999. 17-36. o.
- [STEIGER 2001] = STEIGER Kornél: Συγκατάθεσις. Mit hagy jóvá a sztoikus? *Passim III* (2001), 45-55. o.
- [STEIGER 2003] = Steiger Kornél: Mi a szünkatatheszisz? *Világosság 2003*, 217-224. o.
- [STOUGH 1969] = STOUGH, Charlotte Lucile: *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*. University of California Press, 1969.
- [STRIKER 1981] = STRIKER, Gisela: Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern. In: *Phronesis* 26 (1981), 153-171. o.
- [STRIKER 1990] = STRIKER, Gisela: The problem of the criterion. In: EVERSON, Stephen (szerk.): *Epistemology. Companions to Ancient Thought I*. Cambridge University Press, 1990. 143-160. o.
- [STRIKER 1994] = STRIKER, Gisela: Plato's Socrates and the Stoics. In: VANDER WAERDT, Paul A. (szerk.): *The Socratic Movement*. Cornell University Press, 1994. 241-251. o.
- [STRIKER 2001] = STRIKER, Gisela: A szkepticizmus mint a filozófia egy formája. In: Bene László – Betegh Gábor (szerk.): *Értelem és szenvedély. Filozófia és teológia a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban*. *Passim III* (2001)/1, 4-21. o. Brunner Ákos fordítása.
- [SZÍVÓS 2000] = SZÍVÓS Mihály: *A látszat története a kezdetektől az i. e. I. század közepéig*. Áron Kiadó, 2000.

- [TARRANT 1983] = TARRANT, Harold: Middle Platonism and the Seventh Epistle. *Phronesis* 28 (1983), 75-103. o.
- [TARRANT 1985] = TARRANT, Harold: *Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.
- [TARRANT 2000] = TARRANT, Harold: *Plato's First Interpreters*. Cornell University Press, 2000.
- [TIGERSTEDT 1974] = TIGERSTEDT, Eugene Napoleon: *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Societas Scientiarum Fennica, 1974.
- [WALLIS 1987] = WALLIS, R. T.: Scepticism and Neoplatonism. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.2 (1987), 911-953. o.
- [WATSON 1994] = WATSON, Gerard: The Concept of 'Phantasia' from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism. In: TEMPORINI, Hildegard – HAASE, Wolfgang (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36. 7, 1994. 4765-4810. o.
- [WESTERINK 1962] = WESTERINK, Leendert Gerrit (ford.): *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1962.
- [WOODRUFF 1988] = WOODRUFF, Paul: Aporetic Pyrrhonism. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), 139-168. o.
- [ZELLER 1865] = ZELLER, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil, Erste Abtheilung. Die Nacharistotelische Philosophie, Erste Hälfte*. Fues' Verlag, 1865.
- [ZELLER 1868] = ZELLER, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil, Erste Abtheilung. Die Nacharistotelische Philosophie, Zweite Hälfte*. Fues' Verlag, 1868.

## ◀ Pályázati Felhívás

Az *Elpis* című folyóirat szerkesztősége pályázatot hirdet az ELTE BTK filozófia szak hallgatói és doktoranduszai részére. Lapunk következő számában is olyan munkákat kívánunk megjelentetni, amelyek az önálló gondolkodás igényével közelítenek meg filozófiai problémákat. A beérkező dolgozatok közül szerkesztőbizottságunk válogatja ki a publikálásra kerülő írásokat.

### Feltételek

- A pályamű leadásának határideje: 2008. február 1.
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 80 000 leütés.
- Formai feltételek: tagolt, világos, magyar nyelven és érthetően megfogalmazott írásokat várunk, áttekinthető gondolatmenetekkel, szisztematikus lábjegyzetekkel és bibliográfiával.
- A szám nem tematikus és a filozófia minden területéről szívesen fogadunk munkákat.
- Előnyt élvez az, aki a filozófia TDK tagja, vagy tagja volt. Hátrányban részesül, aki korábbi számaink valamelyikében már megjelent.
- A dolgozatokat kérjük elektronikus úton jutassák el hozzánk a [filoszerk@gmail.com](mailto:filoszerk@gmail.com) címre, word formátumban.

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít a pályázat eredményéről.

Jó munkát kíván a szerkesztőség.

<http://phil.elte.hu/students/elpis.html>



A belső borítón látható fotók fentről lefelé:

1. Pécs főtere
2. A Máv-szálló
3. OTDK helyezetteink (balról): Rosta Kosztasz, Galba Zsolt, Veres Máté, Tóth Zita és Marosán Bence
4. Csoportkép a pécsi egyetemnél
5. Az előző szám szerzői a kötetbemutatón (balról): Szojka Szilvia, Krizsán Viktor, Siklósi István, Gulyás Péter és Kapusy Pál

Lapunk megjelenését támogatták:



ELTE BTK  
HALLGATÓI  
ÖNKORMÁNYZAT







ISSN 1788-8298



9 771788 829008