

Platón gondolkodásának középpontjában az úgynevezett kétvilág-elmélet áll. Ez az elmélet különbséget tesz egyfelől a keletkezés térben és időben lévő világa, másfelől a létezés téren és időn túl lévő világa között. A létezés világa, amely egyedül a gondolkodás számára hozzáférhető, a változatlan, az idealitás és a normativitás letéteményese; a keletkezés világa, amely az érzékelés hatókörébe tartozik, Platónnál a téren és időn túli örök struktúrák mulandó leképeződéseként jelenik meg. Történetileg, illetve a rendszer szempontjából leegyszerűsítve a dolgot, e kétvilág-elmélet a parmenidészi és a hérakleitoszi gondolkodás – azaz egyfelől a mozdulatlan létre, másfelől a folytonos változásban lévő tapasztalati világra irányuló koncepció – ötvözeteként, illetve továbbfejlesztéseként értékelhető. Platónnál e kétféle világszemlélet egy dualista, dichotomikus valóságfelfogás különböző szintjeihez kapcsolódik: az egyik oldalon a lét eleata világa, a másikon a változás hérakleitoszi világa, amely Platón számára egyúttal a parmenidészi látszat (*doxa*) jegyeit is magán viseli. Platón kétvilág-elmélete radikális különbségtételt foglal magában létezés és változás, valóság és látszat, valódiság és valótlanság között; és mivel a két világ platóni megkülönböztetése az embert is magában foglalja, akire bizonyos értelemben két világ polgáraként tekint, a különbségtétel a rendszer szempontjából további dimenziókkal gazdagodik: morálfilozófiai következményekkel is jár, s ezáltal egzisztenciális súlya van. Nézzük meg először, hol találjuk a kétvilág-elmélet kiindulópontját a platóni gondolkodás rendszerén belül.

A KÉT-VILÁG-ELMÉLET EREDETE

A kétvilág-elmélet eredetével kapcsolatban számos találgatás látott napvilágot: vallási, metafizikai, sőt esztétikai megfontolásokra is megpróbálták azt visszavezetni. Talán valóban az az igazság, hogy a kétvilág-elképzelés mögött végső soron irracionális motívumok húzódnak meg. Ettől függetlenül azonban vannak filozófiai jellegű megfontolások is, amelyek Platón e megkülönböztetéshez vezethették. Így például Arisztotelész azt hangsúlyozza (vö. *Met.* I 6, 987a32–b7, XIII 4, 1078b9–1079a4, XIV 1, 1087a31), hogy Platón a formákat mint a tudás tárgyait azért „választotta el”, illetve „különítette el” az érzékelés tárgyaitól, mert ez utóbbiak állandó változásban vannak, s ezért megismerhetetlenek:

„Ifjúkorában először Kratülosszal és Hérakleitosznak azzal a tanításával ismerkedett meg, amely szerint minden érzékelhető dolog állandó áramlásban van és nem létezik reájuk vonatkozó tudás; ezeket a nézeteket a későbbiekben is vallotta. Am Szókratész az etika kérdéseivel foglalkozott, nem pedig a természet egészére vonatkozó kérdésekkel, s az etikában kutatta az egyetemes és elsőként fordult figyelme a meghatározások felé. Platón átvette ezt a módszert, és ennek megfelelően azt tartotta, hogy a meghatározások nem az érzékelhető dolgokra vonatkoznak, hanem más valamikre. Lehetetlen ugyanis, hogy az egyetemes meghatározás valami érzékelhetőre vonatkozzék, hiszen ezek örök változásban vannak. Így hát azokat a dolgokat, amelyekre a meghatározások vonatkoznak, formáknak nevezte, és azt állította, hogy az érzékelhető dolgok a formákról és a formákkal való kapcsolatuk következtében kapták nevüket...” (Met. I 6, 987a32–b8; Steiger Kornél fordítása).

Idejekorán kritikussá vált tanítványának e beszámolójában Platón mint mérsekelt szkeptikus jelenik meg, azaz mint olyan gondolkodó, aki szkeptikus álláspontját meghatározott ismeretelméleti és ontológiai előfeltevések alapján fogalmazza meg: felfogása szerint egyrészt amikor tudásról beszélünk, akkor ezen valami olyasmit kell értenünk, mint „változhatatlan tárgyak megismerése”, másrészt a tapasztalati világ tárgyairól természetüknél fogva nem alkotható tudást magában foglaló kijelentés. Ami az első szempontot illeti, világos, hogy Platón – miként több elődje is – hajlamos a tudást a tapasztalati megismerés analógiájára a megismerő alany és a megismerés tárgyának közvetlen viszonyaként értelmezni,¹ és a tudásigényt csak azokban az esetekben jogosnak elismerni, amelyekben a megismerés tárgyait jelentős mértékű stabilitás jellemzi (vö. Tim. 27d5–28a4, 52a4–7, 52d3–7). A másik szempont valamivel nehezebben értelmezhető. Arisztotelész minden bizonnyal joggal jelöli meg a tapasztalati világ ontológiai szerkezetére vonatkozó platóni elképzeléseket hérakleitizmusként.² Platón meglehetősen egyértelművé teszi, hogy számára a tapasztalati világ ismeretelméleti szempontból nélkülözi az állandóságot, és változásban van (vö. pl. Timaios 51b–52a; Állam 477e–480; Kratülosz 439d–440b; Philébosz 58a–59d). Ezzel együtt azonban elutasítja a hérakleitizmust mint filozófiai szempontból ellentmondó és tarthatatlan álláspontot. A Theaitétoszban legalábbis, amelyben a fluxuselmélet „a tudás nem más, mint érzékelés” definíció cáfolatával összefüggésben kerül szóba, Platón érveket hoz fel a hérakleitizmus azon változatával szemben, amely abból a feltevésből indul ki (összhangban az Arisztotelész által Kratülosznak tulajdonított pozícióval: vö. Met. IV. 5), hogy minden egyes dolog minden pillanatban minden tekintetben

¹ Ehhez a kérdéskörhöz lásd különösen J. Hintikka: Knowledge and Its Objects. In J. M. E. Moravcsik (ed.): *Patterns of Thought in Plato*. Dordrecht–Boston, 1974, 1–30, illetve uő: *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.

² Bővebben lásd T. Irwin: Plato's Heracliteanism. *Philosophical Quarterly* 27, 1977, 1–13.

változásban van (182a1). Itt a hérakleitizmus radikális változatával van dolgunk (182d1–e6), amely több problémát vet fel, mint amennyit megold; de Platón azért is elveti ezt az álláspontot, mert az önellentmondó elemeket tartalmaz. Nem veti el azonban explicit módon a hérakleitizmus enyhébb változatát (182c9–10). Platón szerint ilyen enyhébb változattal van dolgunk, ha felteesszük, hogy a világ dolgait nem minden pillanatban jellemzi egyidejűleg helyváltoztatás (*phora*) és minőségi változás (*alloiósziisz*) (*Theaitétosz* 181b8–182c8), hanem e dolgok maguk a *phora*, illetve az *alloiósziisz* során valamiképpen mindig azonosíthatók maradnak (182c9–11). Noha a hérakleitizmus ez utóbbi változatát Platón még csak ki sem fejt igazán, nemhogy a saját pozíciójaként tüntetné fel, feltehető, hogy a tapasztalati világ változandóságáról alkotott felfogása a hérakleitizmus emez enyhébb változatának jegyeit mutatja. Így felvetődik a kérdés, hogy Platón mennyiben tekinti e mégiscsak azonosítható (és újra meg újra azonosítható) tárgyakat a tudás lehetséges tárgyainak, illetve miért éri szükségét, hogy a tudás valódi tárgyait elkülönítse az ilyen, valamiképpen mégiscsak ismert tárgyaktól, és *sui generis* tárgyterületként miért helyezi azokat a tapasztalat világán túlra. Az, hogy Platón ennyire nem számol a tapasztalati tárgyakkal, semmi esetre sem jelenti azt, hogy szerinte ezen a területen nincs semmiféle állandóság. Inkább arról van szó, hogy e tárgyak, amelyek változásban vannak, és amelyekről nem jelenthető ki bizonyossággal, hogy mindenkor újra azonosíthatók lesznek, nem tekinthetők a tudás megbízható tárgyainak. Ha a tudásnak változhatatlan tárgyak ismeretében kell állnia, a tapasztalat világa pedig nem olyan, hogy benne változhatatlan tárgyak lennének, akkor a tudás valódi tárgyainak nyilvánvalóan másutt – mindenestre nem a tapasztalati világban – kell lenniük.

Fontos látnunk, hogy Platón két világra vonatkozó feltételezése gyenge lábakon áll. Nincs változandóbb dolog az időjárásnál. Mégis, a tegnapi napról szóló időjárás-jelentés, amennyiben helytálló, változhatatlan, és biztos tudást foglal magában.³ Márpedig így semmi sem szól amellett, hogy szükségszerű különbséget feltételezzünk olyan tárgyak között, amelyekre vonatkozhatnak tudáskijelentések, és olyanok között, amelyekre nem. Igen ám, de egyáltalán figyelembe vett Platón olyan partikuláris tényekre vonatkozó kijelentéseket, mint a tegnapi időjárás? Lehet, hogy számára egészen másképpen vetődik fel az abszolút kijelentésekre való korlátozottság problémája? Miért kell egyáltalán ilyen változhatatlan ismerettárgyaknak létezniük?

³ Vö. G. Patzig: Platons Ideenlehre. Kritisch betrachtet. *Antike und Abendland* 16, 1970, 119.

A FORMAELMÉLET TÉTELEZÉSE: KÉT VÁLASZLEHETŐSÉG

E kérdésekre, úgy tűnik, választ kapunk abban a passzusban, amelyben Platón azt mondja az idős Parmenidésznek, hogy az, aki kétségbe vonja a formák létezését, egyúttal gondolkodásunk vonatkoztatási pontját is elveszi, s kizárja az értelmes beszéd lehetőségét (Parmenidész 135c).⁴ Ez a megállapítás – amely közvetlenül azután következik, hogy a dialógus első részében Parmenidész formálisan megcáfolta a formaelméletet – azt jelenti, hogy még a formaelmélet cáfolatának is fel kell tételeznie maguknak a formáknak a létezését, és hogy csakis a formák létezésének feltételezése képes összefüggést teremteni a gondolkodás, a nyelv és a valóság között. Ezzel kapcsolatban Platón nyilvánvalóan két megfontolást tart szem előtt: az egyik episztemológiai (i), a másik szemantikai (ii) jellegű. E két megfontolás Platón számára aligha választható el egymástól.⁵

(i) Az episztemológiai jellegű megfontolások lényege az, hogy egyedül a formákhoz hasonló létezők feltevése révén válik érthetővé, hogy a bennünket körülvevő világ dolgairól képesek vagyunk számot adni: annak érdekében, hogy eldönthesük, egy x tárgy rendelkezik-e F tulajdonsággal, szükséges magát F -et szemügyre venni, mert csakis akkor vagyunk képesek megmondani, mit jelent F -nek lenni, illetve megállapítani, hogy x rendelkezik-e az F tulajdonsággal, ha tekintetbe vesszük magát F -et, amely vonatkoztatási pontként szolgál a gondolkodás számára. Ebben az értelemben halljuk azt már a korai *Euthüphrón*-ban is, hogy az istenség formájára vetett pillantás segítségével mondhatjuk meg, mely dolgok istenek: „...mert hiszen azt mondtad, hogy egyazon forma által istentelnek az istentelen dolgok, és istenesek az istenesek... Tehát erre a formára taníts meg, hogy mi is az, hogy reá tekintve és mintául (*paradeigma*) véve, ha megfelel neki az, amit te csinálsz vagy másvalaki, istenesnek nevezhessem, ha pedig nem felel meg, istentelennek” (6d–e). Az azonban, hogy a formák létének feltételezése miként magyarázza meg azt, amire magyarázatot kellene adnia, homályban marad.

(ii) Platón szemantikai indíttatású megfontolásai abban állnak, hogy a formákhoz hasonló létezők feltételezése megkerülhetetlen, mert különben nem tudnánk megmagyarázni, hogy (a) az „F”, „G” és „H” kifejezések, amelyek segítségével a világra utalunk, hogyan rendelkeznek jelentéssel, sem azt, hogy (b) az „a [van] F” típusú mondatok miként lehetnek egyáltalán az „F” megfelelő használatának esetei. Az (a) típusú megfontolás akkor jut szerep-

⁴ Néhány olyan megfontolást, mely a formák tételezéséhez vezethetett, Arisztotelész is említi, illetve kritizálja *A formákról* című, csak töredékesen fennmaradt írásában (Fr. 185–189 Rose; Fr. 1–5 Rose, in *Fragmenta selecta*. Oxford, 1955, 120–129). E szöveg jelentőségére újabban G. E. L. Owen hívta fel a figyelmet egy tanulmányában (*A Proof in Peri Ideón*. In R. E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*. London, 1965), mely egy sor izgalmas írás megszületéséhez vezetett, pl. G. Fine: *The One Over Many*. *Philosophical Review* 89, 1980, 197–240.

⁵ Vö. N. P. White: *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis, 1977, 7.

hez, amikor azt halljuk Platóntól: „...eljárásunk az szokott lenni, hogy a sok egyes jelenséget, melyet közös névvel (*onoma*) szoktunk megjelölni, egy forma alá foglaljuk össze...” (Állam 596a; vö. *Phaidón* 102a–b, *Parmenidész* 130e). Hasonlóképpen nyilatkozik Arisztotelész, amikor azt mondja, hogy „mi, platonikusok” a világban lévő dolgokról „azon formáknak megfelelően és azon formákra való hivatkozással beszélünk”, amelyekről a dolgok a nevüket kapják (*Met.* I 6, 987b9–10).⁶ A (b) megfontolás, úgy tűnik, azzal van összefüggésben, amikor Platón szűkszavúan megállapítja, hogy az értelmes beszéd (*logosz*) csak azáltal lehetséges, hogy a formák között valamiféle összefonódás (*szümploké tón eidón*) van (vö. *A szofista* 259e). E felfogás hátterében az a gondolat áll, hogy a formák ontológiailag előzetesen meghatározott tények egy bizonyos területét konstituálják, mely tények egyúttal teljesült, teljesíthető és teljesíthetetlen igazságtételek ideáltipikus rendszerévé állnak össze.⁷ E két megfontolás, azaz (a) és (b) együtt a Platón által komolyan sohasem megkérdőjelezett szemantikai realizmus feltételezésével egyenértékű, vagyis egy olyan felfogással, mely szerint szavainknak bizonyos tárgyak mint jelöletek felelnek meg. Ebben az értelemben Platón valószínűleg abból az előfeltételezésből indult ki, hogy mind az egyedi elvont terminusoknak (pl. „igazságosság”), mind a nekik megfelelő általános terminusoknak (pl. „igazságos”) egy objektíve megnevezett és elsődlegesen jelölt entitás felel meg. Hogy ennek miért kell így lennie, megint csak homályban marad.

Az, hogy (i) és (ii) megfontolások Platón számára szorosan összetartoznak, és *de facto* elkülönítetlenül maradnak, abból válik érthetővé, hogy a mindenkori *explananda*, tudás és megértés/megismerés egyébként is szoros logikai kapcsolatban állnak egymással. E kapcsolat a platóni fogalomelmélet keretén belül azáltal válik különösen szorossá, hogy platóni nézőpontból mindenfajta tudásigénynek a tudás mellett felhozott indokok ismeretén kell alapulnia: akkor tudjuk, hogy „F” kifejezés mit jelent, ha ismerjük F -et, „F” kifejezés jelölését ismerni pedig annyit tesz, mint tudni, mi F definícióval kifejezhető lényege.

Kiinduló kérdésünkre egy további választ adhatunk annak alapján, ahogy Platón magyarázatot próbál találni arra a jelenségre, hogy az általunk ismert világ dolgai valamiképpen természetes fajtákba sorolhatók. Ehhez metafizikai, illetve ontológiai (iii) megfontolásokat vesz figyelembe. Platón ugyanis úgy tartja, hogy az ilyen természetes fajták létezésének ténye egyenértékű a megfelelő jellemzők létezésével, mely utóbbiak alapján a tér-idő tárgyai ilyen vagy olyan tulajdonságok megjelenítőiként tűnnek fel. Ebben az értelemben Platón szerint nem vonható kétségbe az a feltevés, hogy a forma éppen az, ami a

⁶ Vö. A. Graeser: *Platons Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 29, 1975, 224. skk.

⁷ Vö. J. M. E. Moravcsik: *The Anatomy of Plato's Divisions*. In E. N. Lee – A. P. D. Mourelatos – R. Rorty (eds.): *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. Assen, 1973, 324.

tér-idő világában csak tulajdonságként fordul elő,⁸ és hogy a forma tesz minden egyes tér-időben lévő dolgot azzá, ami (vagyis *F*-fé, *G*-vé, *H*-vá stb.). Így például az *Euthüphrón*ban azt halljuk, hogy az összes jámbor dolog egy bizonyos jelleg (*eidosz*), illetve egy bizonyos forma (*idea*) miatt istenes (6d–e), a *Nagyobbik Hippiaszban* pedig azt, hogy „minden szép dolog a szép által szép” (287c–d). Ennek az okságiként felfogott viszonyoknak a pontos természetére – vagyis azon viszonyára, amely egyfelől az *F* tulajdonságot mutató dolog, másfelől maga az *F* tulajdonság között áll fenn, amely a dolgot azzá teszi, ami – nem derül fény.⁹ Platón e viszonyt olykor pusztá eszközhatózódatívussal vagy egy azzal egyenértékű prepozíciós szerkezettel fejezi ki, máskor viszont a „részesedés” terminus fogalmilag összetettebbnek tűnő használata révén (*Phaidón* 100d). Már a filozófus barátai és tanítványai felvetették a kérdést, hogy a „részesedés” kifejezés pontosan mit is takar, s maga Platón, úgy tűnik, tökéletesen tisztában volt azzal, hogy a kérdés megválaszolása problémákba ütközik (vö. *Philébosz* 15b–c; *Parmenidész* 131a–132b). Csupán annyi látszik bizonyosnak, hogy Platón az *F* egyetememes formát, amely miatt minden *F* dolog ténylegesen *F*, nemcsak fogalmilag, mint *sui generis* lényegét vezet be, hanem egyúttal mint valamely létezőt tekinti. Az *F* forma *sui generis* jellege, amely különbözik attól a dologtól, amely *F*-ként írható le, azáltal jut kifejezésre, hogy Platón a formára utaló kifejezéshez szívesen fűzi hozzá az *auto ho eszti* ('az, ami') kiegészítést (*Phaidón* 75d2; 78d). Ez azt fejezi ki, hogy „a szép” kifejezés nem a sok szép dolog egyikére vonatkozik, hanem magára a szépre, tudniillik a szépségre mint elvont dologra. A *Nagyobbik Hippiaszban* például a következőképp indokolják meg a beszélgetők, hogy ennek a valaminek tényleges létezéssel kell rendelkeznie:

SZÓKRATÉSZ

Ezek után mit gondolsz, nem a szép teszi széppé mindazt, ami szép?

HIPPIASZ

De igen, a szép.

SZÓKRATÉSZ

Akkor bizonyára ez is létező valami.

HIPPIASZ

Létező hát! Mi más lenne?

(287c9–d2).

Ezen túlmenően Platón azt is hangsúlyozza, hogy a szóban forgó formák „önmagukban” állnak fenn (*Phaidón* 78d6). Az ontológiai függetlenség e mozzanata megint csak egy határozott szemantikai realizmusból következik, amely-

⁸ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Vol. I. Baltimore, 1944, 298.

⁹ Lásd C. L. Stough: *Forms and Explanation in the Phaedo*. *Phronesis* 21, 1976, 1–30.

nek értelmében a valódi, „*a* [van] *F*” típusú predikatív kijelentések egzisztenciaállítást foglalnak magukban *F*-re vonatkozóan. De mi a helyzet a forma ontológiai státuszával?

A FORMÁK ONTOLÓGIAI STÁTUSZA

A forma ontológiai státuszának meghatározásához két szempontot kell figyelembe vennünk: (1) Platón a formákat *via negationis* jellemzi, vagyis azon vonások tagadása útján, amelyek a tér-időbeli dolgok sajátjai. Miután azonban a tér-időbeli dolgok státusza perspektivikusan a két világ elmélet premisszáiból következik, ez az eljárás, úgy tűnik, *petitio principii* foglal magában. (2) Platón jellemzése szerint a forma az, ami valóban van, míg a forma tér-időbeli instanciái nem léteznek a szó valódi értelmében. Ez a kitétel már önmagában is mutatja, hogy Platón a létezés olyan fogalmára épít, amely nem redukálható a létezés azon fogalmára, mely a legtöbb kortárs szerző számára mérvadó.

(1) A *Phaidón* természetfilozófiai hipotézisének keretein belül Platón különbséget tesz a létező két osztálya között (*duo eidé tón ontón*). Jellemzése szerint az egyik osztályba tartozó dolgok (*onta*) összetettek, romolhatók, változók és láthatók (77c, 69a8–9), míg a másikba tartozók nem összetettek, romolhatatlanok, önmagukkal teljességgel azonosak, egyalakúak és láthatatlanok (78c6–7, d5–6, 79a9–10). Az első csoport a tér-idő dolgait foglalja magában, s a testi létezést jeleníti meg (79b6). A második osztályba a formák tartoznak (vö. *A lakoma* 211e1–3), amelyek csak a gondolkodás számára hozzáférhetők (*Phaidón* 79d; vö. *Állam* 509d). A formák létmódjának platóni kritériumai csaknem pontosan megfelelnek a parmenidészi Létező attribútumainak, azok a jegyek pedig, amelyeket Platón a testi dolgoknak tulajdonít, lényegében azonosak azokkal, amelyeket Parmenidész *reductio ad absurdum* útján kizárt. Platón persze – miként, legalábbis részben, már Démokritosz is – újrafogalmazza az eleata megkülönböztetést, amennyiben azt az anyagiság, illetve anyagtalanság kategóriáinak veti alá, s ezáltal tematizálja a transzcendencia fogalmát.¹⁰ Az önazonosság és a stabilitás így olyan képződmények sajátja lesz, amelyek voltaképp nem részei a világnak, s ennek megfelelően nem is alkalmazhatók rájuk a tárgyiség vagy dologiség fogalmai; az örök mozdulatlanság és az állandó stabilitás eleata koncepciója helyébe az időtlenség lép (vö. *Timaiosz* 37e6).¹¹

¹⁰ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism...*, 209–210.

¹¹ E kérdéskörhöz lásd L. Tarán: *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*. *Monist* 62/1, 1979, 43–53., mely G. E. L. Owen egy korábbi tanulmányával száll vitába: *Plato and Parmenides on the Timeless Present*. *Monist* 50/3, 1966, 317–340. A kérdés eldöntése nehéz, nem utolsósorban azért, mert nem világos, hogy a modern megkülönböztetések (vö. pl. E. Strump – N. Kretzman: *Eternity*. *Journal of Philosophy* 78, 1981, 429–450.) alkalmazhatók-e itt. A legfontosabb tanulmány ezzel kapcsolatban Richard Sorabji alapos monográfiája: *Creation, Time and the Continuum*. Ithaca, N. Y., 1983, különösen 98–107, 108–130. Lásd még R. Brague: *Du temps chez*

Nehezen megválaszolható kérdés, hogy milyen kritériumokat kapcsol Platon az „egyalakúság” fogalmához. A *monoeidész* kifejezés (vö. 78d5, 80b2, 83e2; A *lakoma* 211b1; *Allam* 612a4) meghatározása ellentéte, a *polüeidész* (*Phaidón* 80b4; *Allam* 612a4) által történik, mely utóbbi ennek megfelelően e világ dolgaira vonatkozik, és hatókörét tekintve olyan terminusokkal tűnik ekvivalensnek, mint az „összetett” és a „romolható”.¹² Ezt figyelembe véve kézenfekvő arra gondolni, hogy Platon az „egyalakú” kifejezéshez az egyszerűség valamely koncepcióját társította; úgy tűnik, egy ilyen koncepció már Parmenidész és Démokritosz számára is jelentőséggel bírt. Így már csak az a kérdés, hogy milyen értelemben nevezhetjük a formákat „egyszerűnek”. Hiszen még ha feltehetjük is, hogy Platon valójában arra gondolt: minden egyes forma pontosan abban az értelemben egyalakú, hogy csupán az, ami, ebből még nem következik, hogy a formák egyúttal szűkebb értelemben is híján vannak mindenfajta komplexitásnak. Ha ugyanis egy forma az, amit a gondolkodás egy reális definícióban megragad, a formának elemezhetőnek kell lennie, és nem valami olyan egyszerű minőségnek, mint amiről például G. E. Moore-nál olvashatunk. A kései dialógusokban mintha maga Platon is abból indulna ki, hogy a formákról vagy legalábbis bizonyos formákról állíthatjuk: egy és sok egyszerre. E megjegyzés tartalma azonban korántsem egyértelmű. Hiszen aszerint, hogy miként fogjuk fel a formákat – intenzionálisan, mint fogalmakat, vagy extenzionálisan, mint osztályokat –, az állítás mást és mást foglal magában: amíg a fogalomként elgondolt forma annyiban sok, amennyiben az alsó fogalom mindig tartalmazza a felső fogalmat, az osztály sokasága abban nyilvánul meg, hogy tartalmazza az alá tartozó osztályokat és elemeket.¹³ Platónnál az ilyen típusú megfontolások – ha egyáltalán – először csak a kései dialógusok, a *Philéosz*, *Az államférfi*, a *Parmenidész* és *A szofista* vizsgálódásaiban jutnak szerephez; a *Phaidón* világától az ilyen jellegű kérdések idegenek. Amit Platon a *Phaidón*ban, a természetfilozófiai hipotézis keretein belül a dolgok két fajtájának létezésével kapcsolatban az egyalakúságra tett utalással mondani akar, az pusztán annyi, hogy a formák, eltérően a tér-időbeli dolgoktól, csupán önmagukban léteznek, és ők maguk éppen azok, amik a tér-időbeli dolgok esetében csak mint tulajdonságok léteznek.¹⁴ Ebben a tekintetben a formák mindenképpen kitüntetett létmóddal rendelkeznek. Ennek alapján az is érthetővé válik, miért mondja olykor Platon, hogy a forma „inkább létezik”, illetve „valóságosabb”, mint tér-időbeli instanciái.¹⁵

Platon et Aristote. Párizs, 1982, illetve A. Graeser: *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit: Bemerkungen zu Plotins Unterscheidung zweier 'immer' (III 7).* *Philosophisches Jahrbuch* 94, 1987, 142–148.

¹² Az *Allam* 612a4-ben a 'sokalakú' valószínűleg 'sok részből álló'-t jelent; vö. T. Szlezák: *Unsterblichkeit und Trichotomie.* *Phronesis* 21, 1976, 37, 16. jegyzet.

¹³ Lásd G. Striker: *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebus.* Göttingen, 1970, 36–37.

¹⁴ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism...*, 298.

¹⁵ E gondolat, mely voltaképpen meglehetősen problematikus, különösen a későbbi filozófiában talált visszhangra (lásd G. Mainberger: *Die Seinsstufung als Methode und*

(2) Az *Allamban* azt olvassuk, hogy az ágy formája valóban létezik, a konkrét használati tárgy viszont nem tekinthető valódi ágynek (597d). Platon hasonló megkülönböztetéssel él *Az államférfi*ban, amikor különbséget tesz „a valódi állam” és „a sok nem valódi, nem létező alkotmány” között (293d). Ugyanígy a *Timaios*ban a tapasztalati világ tárgyait „sohasem létezőként” jelöli meg (27d); a *Phaidros*ban pedig azt halljuk, hogy a dolgok, amelyekről (általában) azt mondjuk: vannak (249c), és amelyeket létezőként jelölünk meg (247e), alapvetően különböznek azoktól a dolgoktól, amelyek *valóban* vannak. De miben áll ez a különbség?

E kijelentések némelyikét olykor úgy értelmezik (i), hogy Platon egyfajta, a létezés szintjeire vonatkozó elméletet tart szem előtt. Ezzel szemben más értelmezők úgy vélik (ii), hogy a filozófus a létezésben való nagyobb mértékű részesezés gondolatát a létezésnek nem egzisztenciális, hanem esszenciális értelmére vonatkoztatja; esetleg azt gondolják (iii), hogy Platon nem ismerte fel, hogy e két felfogás filozófiai szempontból radikálisan különbözik, s a kettőt összemosta.¹⁶ Csakhogy sem (i), sem (ii) mellett nem hozhatók fel megnyugtató bizonyítékok. Nem lehetséges kimutatni, Platon a „létezik” és a „valóban van” kifejezéseket szinonimaként használja, és nem találunk nála egyetlen olyan gondolatmenetet sem, amely arra vonatkozna, hogy x nagyobb mértékben F , mint y , s ezért x nagyobb mértékben létezik, mint y . Éppen ellenkezőleg: a létige platóni előfordulásainak elemzése világosan megmutatja, hogy a „van” (*eszti*) szó azokon a szöveghelyeken, ahol önmagában áll és bizonyos mértékig egyargumentumú predikátumnak tekinthető, a leggyakrabban elliptikus fordulatot takar, és a kopula hiányos használatként értelmezhető.¹⁷ Ennek fényében – vagyis hogy az „ X [van (*eszti*)]” kifejezést nem az „ X létezik” vagy a „van X ”, hanem inkább az „ X [van] [valami]” értelmében kell vennünk – jó okunk van feltételezni, hogy Platónnál az olyan kifejezések, mint „a valóban létező”, vagy az „az, ami valóban van” hiányos avagy elliptikus leírások, amelyek – konkrét esetekre alkalmazva – a következőképpen egészíthetők ki: „az a dolog, amelyre X valójában referál”, illetve „az a dolog, ami X valójában”.¹⁸ A probléma (amellyel összefüggésben az elsőként em-

Metaphysik. Freiburg i. Ue., 1959). Arisztotelész vonatkozásában fontos D. Morrison tanulmánya: *The Evidence for Degrees of Being in Aristotle.* *Classical Quarterly* 37, 1987, 382–401.

¹⁶ Ilyesfajta összemosásról mindenestre leginkább akkor lehet szó, amikor ok-okozati viszonyt feltételezünk (vö. Arisztotelész: *Met.* 993b24–26 – egy olyan passzus, amelynek eredetiségét gyakran kétségbe vonják; vö. T. Szlezák: *Alpha Elatton. Einheit und Anordnung in die Metaphysik.* In P. Moraux – J. Wiesner (eds.): *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia.* Berlin – New York, 1983, 221 skk.). A gondolat újplatonikus recepciójához lásd A. C. Lloyd: *The Principle that the Cause is Greater than its Effect.* *Phronesis* 21, 1976, 146–156.

¹⁷ E szempontot először G. E. L. Owen hangsúlyozta: *Aristotle on the Snares of Ontology.* In R. Bambrough (ed.): *New Essays on Plato and Aristotle.* London, 1965, 71.

¹⁸ Ez a szempont különösen érdekelte a kutatókat; vö. C. D. C. Reeve: *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic.* Princeton, N. J., 1988, 287. Az *eszti* plató-

lített *Állam*-helyre hivatkozva G. Vlastos metafizikai paradoxonról beszélt¹⁹) megoldását ennél fogva mindenképpen a (ii) értelmezési lehetőség keretein belül kell keresnünk. Ezzel kapcsolatban két olyan lehetőség is kínálkozik, amelyek Platón számára nem feltétlenül különültek el egymástól. Az egyik lehetőség az, hogy Platón arra gondolt: a forma az episztemológiai megbízhatóság értelmében rendelkezik a realitás magasabb fokával:²⁰ az ágy formája valóban az, ami az ágy. A másik megfontolás nem annyira episztemológiai, mint inkább szemantikai jellegű, s abban áll, hogy Platón a „lenni” és a „valóban lenni” különbségén a predikáció két típusának különbségét értette.²¹ Az egyik típusba tartozó kijelentések mindenfajta megszorítás nélkül érvényesek, a másik típusba tartozók nem. Míg az érzékelhető világban lévő dolgokról éppúgy állítható az egyik predikátum, mint a másik (*Állam* 479b9–10), addig a forma kizárólag az, ami. A létezésnek ebben az értelmében – mely szerint lenni annyi, mint „nem ennek vagy annak lenni” – a formák valóban léteznek, míg a tér-idő világában lévő dolgok nem.²²

A TÉR-IDŐBELI DOLGOK STÁTUSZA

A tér-időbeli dolgok státuszának meghatározásakor szintén nincs könnyű dolgunk. Ez nem annyira abból adódik, hogy Platón nem a dolog/tulajdonság, illetve a szubsztancia/attribútum fogalmaiban gondolkodik, vagy hogy ezektől eltérő preconcepciókból indul ki a tárgyak strukturáját illetően.²³ Inkább arról lehet szó, hogy Platón – összhangban az írői gazdaságosság általa képviselt alapelvével, miszerint mindig csak annyit kell elmondani, ami az adott helyzetben célszerűnek tűnik – két különböző szinten érvel: egy (1) nem-technikai és egy (2) technikai szinten. A két szint közötti különbség lényegében abban áll, hogy az első esetben Platón nem osztja meg velünk azon elképzeléseit, melyek a megismerő szubjektum számára a tapasztalati világban megjelenő dolgok mibenlétére és szerkezetére vonatkoznak, míg a második esetben na-

ni használatának szisztematikus összefoglalására kísérletet tettem egy tanulmányomban: A. Graeser: Über den Sinn von Sein bei Plato. *Museum Hekveticum* 39, 1982, 29–42., különösen 38, 12. jegyzet. [A kérdéstről ld. L. Brown kötetünkben szereplő tanulmányát. – A szerk.]

¹⁹ Lásd: A Metaphysical Paradox. *Proceedings of the American Philological Association* 39, 1966, 6–10. (Újranyomva in G. Vlastos: *Platonic Studies*. Princeton, 1973, 43. skk.)

²⁰ Vö. G. Vlastos: Degrees of Reality in Plato. In R. Bambrough (ed.): *New Essays on Plato and Aristotle*, 1–22. (Újranyomva in G. Vlastos: *Platonic Studies*, 58. skk.)

²¹ Vö. R. Ketchum: Plato on Real Being. *American Philosophical Quarterly* 17, 1980, 214–220.

²² [Lásd erről bővebben a kötetben szereplő másik Graeser-tanulmány (*A platóni filozófia módszerei*) Tudás és vélemény című fejezetét, valamint Alexander Nehamas *Részeseledés és predikáció Platón középső és kései filozófiájában* című tanulmányát. A szerk.]

²³ Lásd különösen G. Prauss: Ding und Eigenschaft bei Platon und Aristoteles. *Kant-Studien* 59, 1968, 113.

gyon is komplex gondolatmeneteket épít fel az érzékelhető dolgok ismeretelméleti státuszát illetően. Ez például abban nyilvánul meg, hogy az *aiszthéta* kifejezés, amely egyaránt fordítható „érezhető”-nek és „érezelt”-nek, az egyik szinten minden megszorítás nélkül a tudattól függetlenül létező fizikai objektumokra vonatkozik, míg a másik szinten annak megjelölésére alkalmazza Platón, amit ma többnyire érzet-adatnak nevezünk. Így a nem-technikai érvelés szintje olykor egy naiv realista álláspont kifejeződésévé jelenik meg, míg a technikai érvelés szintje a fenomenalizmus álláspontját tükrözi.

(1) A nem-technikai érvelés szintjével kapcsolatban két mozzanatot emelhetünk ki. Platón hajlik arra, hogy (i) az egyedi dolgokat – mint az ember, a ló, a fa vagy a kő (*Phaidón* 74a10) – minőség-nyalábokként írja le, (ii) s e minőség-nyalábokat mint objektíve változó képződményeket jellemezze.

(i) A *Phaidón* természetfilozófiai hipotézise szerint az érzékelhető dolgok – melyekre Platón szívesen utal a „látható” (*horata*) megjelöléssel – összetettek, pusztulók és sokalakúak, illetve részekből állnak (79a2 skk.). Ebből következik, hogy az egyedi dolgok, pontosabban azok, amiket mi egyedi dolgoknak látunk, a formákkal szemben nem jelölhetők meg jogosan egyetlen névvel (*onoma*). Az egyedi dolgok ugyanis, amelyek a formák mellett állnak fenn, s róluk kapják nevüket, minden pillanatban számos tulajdonságot jelenítenek meg. Ez persze nem jelenti azt, hogy Platón a „dolgot” és a „tulajdonságot” logikailag különböző képződményekként fogta volna fel abban az értelemben, hogy a dolgok tulajdonságok hordozói lennének. A sokalakúság, illetve részekre tagolhatóság, amely a konkrét egyedi dolgok szerkezetét jellemzi, inkább azon alapul, hogy maguk a tulajdonságok valamiképpen alkotórészei annak, ami belőlük tevődik össze, és amit „dolognak” (*pragma*) vagy „létezőnek” (*on*) nevezünk, továbbá hogy éppen ezek az alkotóelemek dologszerű képződményekként foghatók fel. Miközben Arisztotelész ezzel kapcsolatban úgy érvel majd, hogy ugyan a tulajdonságok valóban „a dologban” vannak, de nem részei a dolognak (*Kategóriák* 1a23 skk.), és éppen azért nevezhetők „létezőnek”, mert van olyan dolog, nevezetesen a szubsztancia, mely általuk jellemezhető (*Met.* VII 1, 1028a18–20), Platón számára ezek a dolog részeiként felfogott minőségek éppen annyira valóságosak, mint maga a belőlük összetevődő dolog. Szemben Arisztotelésszel, aki a későbbi filozófia szempontjából alapvető megkülönböztetést tesz dolog és tulajdonság között,²⁴ Platón felfogásának hátterében még az a talán elsőrendűen preszókratikus szemléletmód húzódik meg, amely a tulajdonságokat alapvetően minőségekkel rendelkező

²⁴ Ezzel a megkülönböztetéssel kapcsolatban jegyzi meg logikai pozitívista nézőpontból A. Ayer: „Egyszerűen az a helyzet, hogy a nyelvben nem vagyunk képesek anélkül hivatkozni valamely dolog érzékelhető tulajdonságaira, hogy ne használnánk egy olyan szót vagy fordulatot, amely nyilvánvalóan magát a dolgot jelöli, szemben mindazzal, amit róla állítunk. Ennek következtében némelyek, akiket túlságosan befolyásol az a primitív babona, hogy minden névnek egy és csakis egy létező felelhet meg, azt feltételezik, hogy szükségszerű különbséget tennünk a dolog maga és némely – avagy összes – tulajdonsága között...” (*Language, Truth and Logic*. London, 1936).

dolgoknak tekinti.²⁵ Ezzel egyébként az is összhangban van, hogy Platón ezeket az általa minőségeknek tekintett tulajdonságokat *dünamiszok*ként fogja fel (vö. *Prótagoras* 320d–e, 321c; *Ión* 533d), s ennek megfelelően az egyedi dolgokat ilyen *dünamiszok* aggregátumainak látja.²⁶

(ii) Ahogy Platón nem tekinti a tér-időbeli dolgokat szubsztanciáknak, azt sem gondolja, hogy azok statikus képződmények volnának. Csupán az a kérdés, hogy ezek a sokalakú és sok részből összetevődő képződmények miként jellemezhetők racionálisan változásban lévő képződményekként. Vajon Platón arra gondol, hogy valamiképpen maga a dolog változik, vagyis hogy egy x tárgy t_1 időpontban F , t_2 időpontban viszont nem F , s ezáltal t_2 időpontban t_1 -hez képest más állapotban találjuk? A *Kratülosz*ban kifejtett megfontolások értelmében egy ilyen folyamat során x -nek nemcsak az állapota változna meg, hanem maga is más dologgá válna (439d10; vö. 439e3–4, 440a1). Vagy talán Platón valamiféle aspektusváltást tart szem előtt, mely szerint x tárgyról bizonyos tekintetben állíthatjuk F -et (például x nagy y -hoz képest), más tekintetben azonban nem (mert x -hez képest éppen hogy kicsi), miközben mindvégig ugyanabban az állapotban van?²⁷ A *Phaidón* alapján úgy tűnik, a filozófus mindkét lehetőséget szem előtt tartja: a dolgok sem önmagukhoz, sem egymáshoz viszonyítva nem maradnak azonosak (78d1–79a1). Minthogy azonban azt mondja, hogy abban az esetben, ha Szimmiasz nagyobb, mint Szókratész, de kisebb, mint Phaidón, Szimmiaszban a nagy háttérbe szorul, s előlép a kicsi (102d5–e3), s így Szimmiasz folyamatosan nagyobbá, illetve kisebbé válik annál, amilyen előtte volt (*Theaitétosz* 155b4–c4), úgy tűnik, az aspektusváltás esetét mégiscsak azon eset alesténeke tekinti, amikor a dolog maga változik. Ennek fényében kell értelmeznünk az *Állam* azon kijelentéseit is, hogy a szép dolgok abban az értelemben vannak alávetve a keletkezés és a pusztulás folyamatainak, hogy a szépség megjelenik bennük, illetve eltávozik belőlük (vö. 485a10–b4, 508d4–9, 521d3–4, 534a2–3). Ez azonban végső soron azt kell jelentse, hogy maguk a dolgok éppen azért változnak, hogy minőségeik megjelenjenek bennük, illetve eltávoznak belőlük. De hogyan kell ezt értenünk?

(2) A *Theaitétosz*ban Platón az „Azonos-e az érzékelés a tudással?” kérdést vizsgálva a következő, az érzékelésben szerepet játszó mozzanatok között tesz különbséget: (a) érzékszerv; (b) a tudattól függetlenül létező tárgy; (c) az érzékszervből kiinduló mozgás; (d) a tárgyból kiinduló mozgás; (e) az érzetminőség; (f) maga az érzékelés (156a–157e). Platón itt egy okságon alapuló érzékelélméletet vázol fel, mely (e)-t és (f)-et (c) és (d) együttműködésének ered-

²⁵ Lásd ehhez F. M. Cornford: *Plato and Parmenides*. London, 1939, 47; G. Vlastos: *The Physical Theory of Anaxagoras*. *Philosophical Review* 59, 1950, 41.

²⁶ E felfogás mellett sikeresen érvel G. Prauss: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin, 1966, 77. skk.

²⁷ Lásd még ehhez T. Irwin: *Plato's Heracliteanism*, 4; vö. uő: *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford, 1977, 148.

ményeként, illetve hatásaként magyarázza, magát (c)-t és (d)-t pedig azon körülmény eredményeként, illetve hatásaként értelmezi, hogy (a) (b), illetve (b) (a) hatókörébe kerül (156d).²⁸ E leírásban szembetűnő, hogy Platón a (b) fizikai tárgyakat nem azonosítja semmilyen (e) érzékelhető tulajdonsággal, miként azt sem tételezi fel, hogy az érzékelhető tulajdonságok a fizikai testekben lennének (153c). A ténylegesen érzékelt tulajdonságok ugyanis – mint a forró, a hideg, a keserű, az édes, a világos és a sötét – ebben a felfogásban olyan tulajdonságokat jelenítenek meg, amelyeket a fizikai tárgy az érzékelés folyamatában *felvesz*, de amelyekkel maga nem *rendelkezik* (156e, 159c). Ezek az ismerettárgyak nem a tudattól függetlenül létező tárgyak, és más értelemben sem meghatározott vagy önálló valamik (182b3–4, 156e); sokkal inkább privát jellegűek.²⁹

Így felmerül a kérdés, mi a helyzet magukkal a fizikai objektumokkal és minőségeikkel. Nyilvánvaló, hogy e tárgyak megismerhetetlenek, s ennyiben a kanti *Ding an sichre* emlékeztetnek. Mindazonáltal rendelkeznek valamiféle objektív összetevővel: tudniillik azzal a diszpozícióval, hogy az érzékelő alanyból meghatározott reakciókat váltsanak ki, illetve hogy ilyen reakciók kiváltását elősegítsék. Platón a *Theaitétosz*ban egyértelműen úgy beszél a dolgokról (*Kratülosz* 386d), mint folyamatokról (*kinészeisz*), amelyek rendelkeznek azzal a képességgel (*dünamisz*), hogy hatást váltsanak ki, illetve hatást fogadjanak be (156a6–7). Úgy tűnik, a *dünamisz* fogalmát Platón számára nem utolsósorban az tünteti ki, hogy egy *dünamisznak* nem lehetséges színt, kontúr és hasonlót tulajdonítani, amelyek révén egyébként megkülönböztetjük egymástól a tárgyakat (*Állam* V, 477b). Egyáltalán, a *dünamisz* mint olyan voltaképp nem is látható (*A szofista* 247; *Theaitétosz* 155e). Ám ahogy a tűz is – mely fizikai test – meghatározott *dünamiszokkal* rendelkezik (*Philebosz* 29b–c), amelyek mint ilyenek ugyan nem tárgyai az érzékelésnek, mégis képesek olyan érzékelési folyamatokat előidézni, amelyek alapján *mi* képesek vagyunk őket ilyen vagy olyan tulajdonságokkal rendelkező dolgokként látni (vö. *Timaios* 49e), úgy alkalmasint minden dolog rendelkezik valamiféle rejtett, ugyanakkor stabil természettel (vö. *Kratülosz* 386e). A dolgok emez objektív összetevőit – melyek talán a Locke-féle „valódi esszenciákkal” hasonlíthatók össze – Platón a *Timaios*ban meghatározott, az elemi testek szintjén megjelenő geometriai alakzatokra vezeti vissza. Valóban kézenfekvőnek tűnik ezeket a dolgok érzékelhető tulajdonságaitól megkülönböztetett minőségeket a formák immanens aspektusaiként értelmezni.³⁰ Hiszen továbbra is érvényes, hogy minden szépség (azaz a szép dolgok) a szép által szép, és hogy maga a szép *sui generis* lényeg. Felmerül azonban a kérdés, miként lehet benne a forma *de facto* a dolgokban. Nem lehet, hogy ebben az esetben is valamiféle metafizikai paradoxonról van szó?

²⁸ Vö. G. Nakhnikian: *Plato's Theory of Sensation I*. *Review of Metaphysics* 9, 1955, 131. skk.

²⁹ A *Theaitétosz* 154a3–9-hez lásd J. McDowell: *Plato: Theaetetus*. Oxford, 1973, 143.

³⁰ Vö. G. Nakhnikian: *Plato's Theory of Sensation II*. *Review of Metaphysics* 9, 1955, 319. skk.

A RÉSZESEDES

Amint az a *Parmenidész* című dialógus első részéből kiderül, Platón kortársai éppen így gondolták. A *Parmenidész*-ben Platón azokat a formákra vonatkozó megállapításokat, amelyeket első ízben a *Phaidón*-ban juttatott kifejezésre, problematikusként kezeli. A *Phaidón*-ban a következő állításokat halljuk Szókratésztől:

(1) „...feltételezve, hogy létezik az önmagában való szép, a jó, a nagy és az összes többi...” (100b).

(2) „...ha másvalami szép magán a szépen kívül, akkor az csakis azért szép, mert részesedik abban a szépben [*ti. magában a szépben*]; és azt gondolom, minden mással is így van” (100c).

(3) „...egyszerűen és keresetlenül és talán együgyűen úgy gondolom, hogy semmi más nem tesz egy dolgot széppé, mint annak a szépnek [*ti. magának a szépnek*] akár a jelenléte, akár a vele való közösség, vagy ahogy ezt megfelelőbben neveznünk kell” (100d).

Nyilvánvaló, hogy Platón szerint egy tetszőleges x dolog F volta részesedési relációként írható le x dolog és az F -ség között. Így az, hogy egy azonos nevű F forma, illetve az F maga létezik, s x ebben részesedik, Platón számára szükséges és egyúttal elégséges feltétele annak, hogy x F legyen, illetve hogy x egy adott F minőséggel rendelkezzen. A (3) világossá teszi, hogy magán a részesedés fogalmán – amellyel Arisztotelész mint „költői metaforával” és „fecsegéssel” le akar számolni (*Met.* I 9, 991b20–22)³¹ – voltaképp nem sok minden múlik. Ez csak egyike azon terminusoknak, amelyeket Platón e relációra alkalmaz. Miután Platón e kifejezéseket – „jelenlét” (*paruszia*), „közösség” (*koinónia*) és „részesedés” (*methexisz*) – legalábbis itt szinonimaként használja, valószínűleg úgy véli, hogy elvileg alkalmasak egy és ugyanazon dolog leírására. „Szókratész rendelkezik az igazságossággal”; „Szókratész igazságos”; „Szókratészben igazságosság van”; „Szókratész részesedik az igazságosságban” – mindezek a megfogalmazások a görögben mindenfajta nehézség nélkül felcserélhetők egymással. A négyből legalábbis három, a „Szókratész rendelkezik az igazságossággal”, a „Szókratészben igazságosság van” és a „Szókratész részesedik az igazságosságban” kifejezések sajátos ontológiai tartalommal rendelkeznek: azt sugallják, hogy létezik egy olyan dolog, amelyet az „igazságosság” névvel jelölünk. Mindamellert nem meglepő, hogy Platón a forma és a dolog közötti viszonyt leginkább a részesedés vagy részvétel fogalmával világítja meg. (i) Ha ugyanis nemcsak a igazságos, hanem b , c stb. is igaz-

³¹ Maga Arisztotelész a genus és species viszonyát magyarázva így fogalmaz: „A speciesek részesednek a genusban, de a genus nem részesedik a speciesekben” (*Topika* IV 1, 121a11). A „részesedés” szó hétköznapi kifejezésekben is előfordul, vö. *Gorgiasz* 448c; *Euthüdemosz* 279c; *Prótagorasz* 323a, 325a; *Állam* 472c, 585; *Phaidrosz* 272d.

ságosak, akkor erre a tényre csak az adhat magyarázatot, hogy az igazságosság nemcsak a -ban, hanem b -ben és c -ben is megvan. Így egy Platónhoz hasonló metafizikai realista számára rögtön felvetődik a kérdés, miként értelmezhető voltaképp ez a tény. Platón úgy vélte, hogy a „részesedés” terminus használatával különösen azt a felfogást sikerül jellemeznie, amelyet formálisan a (2)-ben fogalmaz meg, de amelyet ténylegesen már korábban kifejezésre juttatott. Arról a felfogásról van szó, hogy az úgynevezett egyedi dolgok ontológiai szempontból nem függetlenek. E dolgok úgyiszlóván tisztán viszonylagos képződmények, azaz olyan dolgok, amelyek jellegüket és létezésüket teljes mértékben a formáknak köszönhetik.³² Ez a felfogás a platóni filozófia egyik fontos, ha nem a legfontosabb, elemét érinti. Arisztotelésszel ellentétben, aki szerint a szubsztanciák önálló és elsődleges képződmények, míg az akcidiációk alapvetően relacionálisak, s létükben a szubsztancia létehez kötődnek, és tőle függenek, Platón az önállóság fogalmát a tisztán önmagukban létező formák létmódjához kapcsolja. Hiszen egyedül a forma képviseli a dolgok azon típusát, amely éppen az, ami, és azonkívül semmi. A tér-időbeli dolgok ezzel szemben a dolgok egy másik típusába tartoznak. Mert attól függetlenül, hogy tulajdonság-nyalábokként vagy minőségek aggregátumaként tekintjük-e őket, e dolgok mégiscsak pusztán a formák instanciái. Mindegyikre igaz, hogy „az is, és nem is az” (*Állam* V, 479b9–10); ennek megfelelően a szó valódi értelmében nem rendelkeznek realitással, s ezáltal önállósággal sem: létük a pusztá részesedésként való létezésre korlátozódik.

Persze épp ez utóbbi mozzanat az, ami a forma jelenlétének (*paruszia*) részesedési viszonyként való értelmezését különösen problematikussá teszi. Hiszen a formák és a tér-időbeli képződmények gyökeresen különböző dolgok, s így a formák és a dolgok közötti bármilyen közösségnek (*koinónia*) pusztán a feltételezése is értelmetlen, akárcsak az a gondolat, hogy a formákhoz hasonló transzcendens lények tér-időbeli események részesei legyenek. Éppen ezért tökéletesen érthető, hogy a knidoszi Eudoxoszéhoz hasonló értelmezési kísérleteket – mely szerint a forma immanenciája a dolgokban úgy magyarázható, hogy „minden sajátosság a megfelelő formával való vegyülés által jön létre” (fr. D 2 ed. Lasserre) – Arisztotelész és mások triviálisan hamisnak nyilvánítják (vö. *Met.* I 9, 991a8–19; XIII 5, 1079b12–19; Alexandrosz: *In Met.* 97. 27–98. 24 ed. Hayduck). A probléma azonban semmi esetre sem triviális, s úgy tűnik, maga Arisztotelész is külön foglalkozott az ehhez kapcsolódó kérdésekkel *A formákról* II. könyvében.³³

Hogy Platón a részesedés koncepcióját mennyire tekintette problematikusnak, nehéz megmondani. Mindenesetre a kérdés még a *Philéosz*-ban is érvényes problémaként jelentkezik (15b–c; a *Parmenidész* után egyébként egyedül ebben a dialógusban találkozunk a formák elméletére vonatkozó kritikai

³² Vö. R. E. Allen: Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. In G. Vlastos (ed.): *Plato I. Metaphysics and Epistemology. A Collection of Critical Essays*. New York, 1971, 41. (Eredetileg: *Philosophical Review* 79, 1960, 147–164.)

³³ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism...*, App. VII.

megjegyzésekkel). Ám a *Philéboosz*ban mondottakból pusztán az következik, hogy a probléma csak akkor válik aporiává, ha nem a megfelelő feltevésekből indulunk ki (15c1–2). Ennek alapján valószínű, hogy – a *Parmenidész* első részében megfogalmazott szigorú kritikát figyelembe véve – Platón a részese-
si viszony természetére vonatkozó kérdésselvetést semmiképpen sem tekinti értelmetlennek, ahogy másrésztől a *Parmenidész* szájából elhangzó kritikus megjegyzések sem értékelhetők sem pusztán tévedésként, sem a formaelméletre mért végzetes csapásként. Inkább olyan problémákról van szó, amelyek alapján véve megoldhatónak tűnnek. Hogy Platón milyen megoldást talált e problémákra, nem tudjuk pontosan megmondani; bár a *Parmenidész*ben mintha fontos utalásokat olvasnánk ezzel kapcsolatban. Ebben a dialógusban a részese-
delmélettel kapcsolatos dilemma egy *reductio ad absurdum* alakját ölti:

(P) Ha van részese-
dés, akkor ez

(Q) vagy úgy történik, hogy a dolog a forma egészében részese-
dik,

(R) vagy úgy, hogy a forma egy részében részese-
dik.

Mármint a dolog nem részese-
dhet a formának sem egészében ($\sim Q$), sem annak egy részében ($\sim R$). Következésképp nincs részese-
dés ($\sim P$). E *reductio* nagy jelentőséggel bír a későbbi ellenvetések szempontjából. Hiszen ha a formák önmagukban vannak, akkor ($\sim P$) értelmében semmiféle viszonyban nem állhatnak a világban lévő dolgokkal (133a–e), s teljességgel megismerhetetlenek (134a–e). A részese-
delmélettel kapcsolatos dilemma azonban két olyan előfeltevésen alapul, amelyeket Platón nem elemez, és voltaképp nem is alapoz meg. Az egyik ilyen előfeltevés azzal kapcsolatos, hogy a részese-
dés sem (Q), sem (R) módján nem történhet, ami azt jelenti, hogy x – mivel sem az F -ség egészében, sem annak egy részében nem részese-
dik – egyáltalán nem részese-
dik az F -ségben. A másik előfeltevés azzal kapcsolatos, hogy (Q) esetében a forma egésze, (R) esetében a forma egy része a belőle részese-
dikben van (131a8–9, b1, c6). Bizonyos, hogy e két feltevés egyikét sem számolja fel Platón.³⁴ De még ha így is van, a platóni gondolatmenet megfogalmazásmódja nem fedi el, hogy e feltevések mindvégig elemzés nélkül maradnak, ráadásul ellentmondanak annak a platóni kijelentésnek, hogy a formák elkülönülnek a tárgyokban lévő tulajdonságoktól (130b). Lehet, hogy itt is egy olyan „hamis feltevésről” van szó (vö. *Philéboosz* 15c2), amely aztán „aporiához vezet”?

³⁴ Az első feltevés nyilvánvalóan arra a Szókratész által Zénóonnal szemben felvetett tézisére utal, hogy a dolgok a formákból részese-
dnek (129a skk.). Adódik tehát a kérdés, hogy e részese-
dés az egész formában vagy annak csak egy részében történik-e. A második feltevés könnyen érthető az első kiterjesztéseként. Hiszen ha egy tárgy egy formából részese-
dik, akkor gyaníthatóan részt kap belőle. Márpedig ez a rész, amelyet a dolog befogad, valamiképpen benne van a tárgyban. Így tekintve a két feltevés csupán perspektivikusan különböző szemléletmódokat jelenít meg.

A VÉGTELEN REGRESSZUS

A részese-
delmélettel szembe fordított tanítás egyik implikációja az, hogy a forma, illetve a róla elnevezett képződmények nem egyszerűen különböző dolgok; az F -ség egyfelől és az F dolgok másfelől olyan entitások, amelyekre eltérő kategóriák vonatkoznak. Ennek megfelelően az F -ségben és az F -dologban nincs semmi közös azonkívül, hogy ugyanaz a nevük, illetve hogy az utóbbi az előbbiről kapja a nevét, miközben F -et mindig csak hiányosan és sohasem teljes mértékben reprezentálja. Persze ha a forma az F jelentés ideális, illetve tökéletes megjelenítőjeként ugyanazt a nevet viseli, mint a róla elnevezett dolgok, kézenfekvő azt gondolni, hogy a forma a maga részéről alapvetően ugyanazzal az F tulajdonsággal rendelkezik, mint amelyet a számos alá tartozó dologról állítunk. Valóban találunk Platónnál egy sor olyan kijelentést – mint például: „Semmi sem lehetne istenes, ha maga az istenség nem lenne az”³⁵ –, amelyek megerősíteni látszanak az önpredikáció gyanúját. (Az „önpredikáció” kifejezést – mely egyébként B. Russelltől³⁶ ered – arra az esetre használjuk, amikor az F forma rendelkezik az F tulajdonsággal.) Az említetthez hasonló önpredikatív megfogalmazásokból kiindulva a forma, amely rendelkezik azzal a tulajdonsággal, amelyet a belőle részese-
dik dolgokról állítunk, maga is eleme a saját osztályának. Ezáltal egy olyan antinómiához jutnánk, amelyet a Russell-paradoxon legkorábbi megfogalmazásának tekinthetünk.

Mivel Platón számára a predikáció nyelvi-szemantikai viszonya erőteljesen a reális viszonyokban gyökerezik, úgy tűnik, itt egy komoly problémába botlottunk. Ha a forma nemcsak az, amit más tárgyak tulajdonságként birtokolnak, hanem ezenkívül még birtokolja is azt, ami a belőle részese-
diket *mint* részese-
diket jellemzi, akkor felmerül a kérdés, hogy mi értelme egyáltalán a formák feltételezésének. Hiszen így a formának (i) vagy önmagában, illetve önmagából kellene részese-
dnie, (ii) vagy fel kellene tételeznünk egy újabb formát, amelyben részese-
dhet, és így tovább, *ad infinitum*. Az első lehetőséget (i) azért zárhatjuk ki, mert Platón értelmezésében a részese-
delmélettel többkevesebb világossággal magában foglalja annak feltételezését, hogy a dolog és a forma nem azonos: A *Parmenidész* 130b1–2 értelmében a $(\exists F)(x)(Fx \equiv x$ részese-
dik F -ben) tétel Platón számára tartalmazza azt a feltételt, hogy a formák elválasztva, illetve elkülönülten (*khórisz*) állnak fenn, s a bennük részese-
dik

³⁵ A formák önpredikációját sugallják még a következő szöveghelyek: *Phaidón* 74b, 100c; *Nagyobbik Hippiasz* 289c, 291e, 294a–b; *Lüszisz* 217c; *A lakoma* 210e–211e.

³⁶ E kifejezés G. Vlastos tanulmánya nyomán vált népszerűvé: *The Third Man Argument in the Parmenides. Philosophical Review* 63, 1954, 319–349. Azzal kapcsolatban, hogy a dolog milyen jelentőséggel bír a platóni metafizikán belül, megoszlanak a vélemények. A „van” ige e szempontból releváns használatait kitűnően elemzi B. Mates: *Identity and Predication in Plato. Phronesis* 24, 1979, 211–225. Lásd még J. Malcolm tanulmányát: *Semantics and Self-Predication in Plato. Phronesis* 26, 1981, 286–294, valamint monográfiáját: *Plato on the Self-Predication of the Forms*. Oxford, 1991. [Lásd továbbá Alexander Nehamas kötetünkben szereplő tanulmányát: *Részese-
dés és predikáció Platón középső és kései filozófiájában. A szerk.*]

dolgok is elválasztva, illetve elkülönülten léteznek a formáktól. A forma és a benne részesedő dolog nem-azonosságának feltételezése tehát a kettő metafizikai elkülönülésének állításával egyenértékű. Éppen ez a feltételezés zárja ki, hogy a forma önmagában részesedjék. A (ii) lehetőség magának a formának mint formának a státuszát rombolná le. Hiszen a formát mint formát éppen azáltal határozzuk meg, hogy csak egy van belőle. Maga Platón is világosan kifejezésre juttatja ezt a szempontot, amikor az *Állam* X. könyvében a következőket mondhatja Szókratészszel:

„...két vagy több ilyen ágy azonban nem jött létre az isten keze által... Mert ha csak kettőt is alkotott volna, akkor már megint jelentkezne egy olyan, amelynek az alakját e kettő átvinné, s akkor már ez volna az, ami valóban ágy, nem pedig ama kettő” (597c).

Eszerint egynél több F forma létezésének feltételezése önellentmondó, ön-felszámoló és mindenképp értelmetlen feltételezés volna.

Mindazonáltal a *Parmenidész* első, a formaelméletet kritizáló részében Platón maga is megfogalmaz két regresszus-érvet [(1), (2)].³⁷ Valószínűleg ebben az esetben is érvényes az, amit már a részesedés-paradoxon esetében is látunk, vagyis hogy Platón az itt jelzett problémát semmi esetre sem tartja megoldhatatlannak, hanem úgy látja, hogy a paradoxon csak akkor áll elő, ha hamis feltételezésből indulunk ki. Az (1) regresszus-érv a következőképpen szól:

(1) (A) „Azt hiszem, a következő megfontolásból gondold azt, hogy mindegyik forma egy. Amikor sok és mindenféle dolgot látsz nagynak, ahogy végigtekintesz rajtuk, úgy tetszhet, hogy valamiképpen egy és ugyanazon formát látod, s ezért gondold azt, hogy a nagyság egy” (132a1–4).

(B) „De ha magát a nagyságot és az egyéb nagy dolgokat veszed szemügyre és mindezeket hasonlóképp végigtekintesz a lélek segítségével, nem tűnik-e föl egy további nagyság, amely által amazok [ti. maga a nagyság és a nagy dolgok] nagynak látszottak?” (132a6–8).

(C) „Tehát a nagyságnak egy további formája fog előtűnni, mely maga a nagyság és az ebből részesülő dolgok mellett és ezeken túl jött létre: majd egy további, amely mindezek felett áll, amely által az összes előző nagy lesz” (132a10–b2).

³⁷ Mindkét érvet részletesen elemzi G. Vlastos az előző jegyzetben említett tanulmányában [újranyomva in R. E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, 231–264.]. Az (1) érve Vlastos visszatér egy későbbi írásában: Plato's 'Third Man' Argument (*Parm.* 132a1–b2): Text and Logic. *Philosophical Quarterly* 19, 1969, 289–301. (Újranyomva G. Vlastos: *Platonic Studies*, 342–362). A (2) érv újabb elemzése: R. F. Hathaway: The Second Third Man, illetve E. N. Lee: The Second Third Man: An Interpretation. In J. M. E. Moravcsik (ed.): *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht, 1973, 78–100, 101–123.

(A)-t és (B)-t nem vitatják és nem is elemzik a beszélgetők, noha (B) érvényét könnyűszerrel kétségbe lehetne vonni. Hiszen eltekintve attól, hogy (i) a korábban az érzékelés hatókörébe rendelt dolgok e helyütt az értelmi megismerés tárgyaiként jelennek meg, megkérdézhethetnénk (ii), milyen alapon tekintjük a formát egy dolognak a többi dolog között, továbbá (iii) hogy milyen jögon vesszük egyértelműnek a „nagy” predikátumot. Ami a (ii)-t illeti, már Arisztotelész is megengedi, hogy a regresszus csak akkor lép fel, ha az (A)-ban említett közös jellemzőt egyedi dologként fogjuk fel (vö. *Szofisztikus cáfolatok* 178b37–179a10; *Met.* VII, 1038b34–1039a3). De még ha az F formát dologként és az F tulajdonság hordozójaként foghatnánk is fel, akkor is fennállna a (iii)-ban jelzett probléma. Hiszen a „...[van] F” minden esetben mást jelent: valahányszor egy F-ségből részesedő dologra alkalmazzuk, az „F-nek lenni” magától az F-től, azaz az F₁-től nyeri jelentését, míg ha egy önpredikatív F₁ formára alkalmazzuk, akkor egy újabb, F₂ formától. Így tehát az „F-nek lenni” kifejezést már a (B) szinten *de facto* szisztematikusan kétértelműen használtuk. A regresszus azonban csak azon előfeltevés elfogadásával áll elő, hogy az F dolgok egyfelől és az F forma másfelől egységesen F-ekként jelölhetők meg. Ám úgy tűnik, Platón szerint ez nem így van.

A második regresszus-érv a következő gondolatmenetre épül:

(2)(A) „Hát, ennek sincs értelme, Parmenidész. Ami engem illet, szerintem leginkább arról lehet szó, hogy ezek a formák mintegy mintákként állnak a természetben, az egyéb dolgok ezekhez hasonlítanak és másolatok, és hogy az egyéb dolgok részesedése a formákból nem más, mint hozzájuk való hasonlóság” (132c12–d3).

(B) „De ha valami hasonlít a formához, lehetséges volna, hogy az a forma ne legyen hasonló a hasonmásához, annyiban, amennyiben az őhozzá hasonlít? Lehetséges volna, bármilyen módon is, hogy a hasonló olyanhoz legyen hasonló, ami nem hasonlít rá?” (132d5–7).

(C) „S nem feltétlen szükségszerűség-e, hogy a hasonló a hasonlóval egyazon formából részesedjék?” (132d9–e1).

Mivel (A), (B) és (C) együtt végtelen regresszushoz vezet, az (A)-t mint tarthatatlan feltevést elvetik a beszélgetők (132e6–133a3); különösen azt az (A)-val összefüggésben megfogalmazott feltevést tartják elfogadhatatlannak, mely szerint „az egyéb dolgok részesedése a formákból nem más, mint hozzájuk való hasonlóság” (132d2–4; vö. 133a5–6). Persze miután Platón a tér-időbeli dolgokról továbbra is mint képmásokról beszél,³⁸ feltehető, hogy az (A)-val szemben felhozott érvet nem tekintette különösebben meggyőzőnek – füg-

³⁸ Vö. H. Cherniss: The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. In R. E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, 339–378, 360. skk. (Újranyomva in H. Cherniss: *Selected Papers*. Leiden, 1977, 320–321.) Cherniss a következő szöveghelyekre hivatkozik: *Phaidrosz* 250a6–d6, 247d–e, 249b6, 263a–b; *Az államférfi* 286a5–7, 285d10–285a7.

getlenül attól a kérdéstől, hogy a részesedés és a hasonlóság viszonyát (vö. Arisztotelész: *Met.* I 6, 987b10–11)³⁹ pontosan miként kell felfognunk. Fontosabbnak látszik ennél az a kérdés, hogy Platón miért nem tartja lényegesnek azt az ellenvetést, hogy a hasonlóság szimmetrikus reláció.⁴⁰ A peripatetikus Eudemosz egyenesen döntő jelentőségűnek találta ezt a szempontot (vö. Alexandrosz: *In Met.* 84. 20–85. 5 Hayduck). Platón valószínűleg – akárcsak jóval később Proklosz (*In Parm.* 913. 11–14 Cousin) – azt a felfogást képviselte, hogy a hasonlósági viszony a dolgok mint képmások és a formák mint mintaképek között éppen hogy nem szimmetrikus. Valóban, ha a formák mércék és standardok, ésszerűtlennek tűnik az eredeti és a másolat közötti viszonyt szimmetrikus relációként magyarázni. Ebben az értelemben mondja azt Wittgenstein a párizsi standardul szolgáló méterrúdról, hogy „nem lehet kijelenteni, hogy 1 méter hosszú, de azt sem, hogy nem 1 méter hosszú” (*Filozófiai vizsgálódások* § 50, ford. Neumer Katalin).

Bizonyos, hogy Platón úgy tekintett a regresszus-érvekre, mint amelyek nem érintik a lényeket. Ettől függetlenül felmerül a kérdés, hogy olykor miért élt mégis olyan megfogalmazásokkal, melyek szerint a formák maguk is rendelkeznek az általuk konstituált jellegzetességgel. (i) Az egyik válaszlehetőség az, hogy bizonyos összefüggésekről Platón úgy vélte, nem rejtenek veszélyt magukban. Ezt alátámasztja az is, hogy az olyan megfogalmazásokban, mint amit például *A szofistában* (245b) olvashatunk, és amely szerint „ha tulajdonsága a létezőnek az, hogy valamilyen módon egy, akkor bebizonyosodik, hogy a létező nem azonos az eggyel”, Platón láthatólag különbséget tesz a „van” (*eszti*) ige predikatív, illetve azonosságot kifejező jelentése között⁴¹ (vö. *Parmenidész* 142b–c, 149c, 157b–c), s megvannak hozzá az eszközei, hogy álláspontját világossá is tegye.⁴² (ii) Egy másik, az előzővel mindenestre teljességgel összeegyeztethető válaszlehetőség az, hogy Platón a „van” igét – összefüggésben az általa a forma jellemzésére használt „ami/maga [van] az *F*” (*ho eszti F*) formulával (*A lakoma* 211c–d; *Phaidón* 75c–d; *Állam* 490b, 532a–b) – *de facto* az identitás jelölésére szánta. Valóban úgy tűnik, hogy Platónnak a korábban említett kifejezések használatakor – „az a dolog, ami *X* valójában”, illetve „az a dolog, amelyik valóban *X*” – nem annyira az a célja, hogy egy meghatározott

³⁹ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism...*, 177–180.

⁴⁰ Részletesebben lásd H. Cherniss: *The Relation of the Timaeus...*, 364. skk.

⁴¹ [A görög létige platóni használatáról részletesebben lásd Lesley Brown kötetünkben olvasható tanulmányát: *A lét A szofistában. A szerk.*]

⁴² Erre már Cherniss is utalt említett cikkében: *The Relation of the Timaeus...*, 370. skk. G. Vlastos egy tanulmányában (*Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period. Philosophical Review* 78, 1969, 74–78) vitába száll Chernissnek a *Parmenidész* 157e–158a-hoz kapcsolódó értelmezésével, pontosabban azzal a feltevessel, hogy Platón úgy gondolta volna: az, hogy *X* maga az egység, kizárja, hogy *X* rendelkezzen az egységgel mint tulajdonsággal. Vlastos kritikája véleményem szerint jogosulatlan, hiszen az az egységesség, amely az egység formáját mint formát jellemzi, a formát mint formát illeti, és nem az egységet mint egységet.

zott tárgyat egy bizonyos osztály elemeként kiemeljen, hanem sokkal inkább az, hogy egy meghatározott tárgyat mint *sui generis* lényeket jellemezzen. A megjelölés tárgya – vagyis a forma – azonos az e tárgyat jelölő *F* terminus tulajdonságként dologiasult jelölésével.⁴³

A FORMÁK ÉS A KOZMOSZ

Nem könnyű megmondani, hogy módosított-e végül Platón a formák elméletén, és ha igen, milyen mértékben. A *Timaios*szban, amelynek fő kérdése az, hogy miként gondolható el kozmológiai síkon az idealitás és a realitás viszonya, Platón egy sor olyan előfeltevésre hivatkozik, amelyek a formaelmélet lényegéhez tartoznak.⁴⁴ Csakhogy éppen a formaelmélet lényege, illetve vele összefüggésben a *Timaios*sz datálása az utóbbi időben újra vita tárgyává vált. G. E. L. Owen provokatív tanulmányához csatlakozva számos értelmező képviselte azt az álláspontot, hogy a *Timaios*szban alapvetően a középső dialógusok formaelmélete jelenik meg, s így a dialógus keletkezésének időpontja megelőzi a „kritikai dialógusokét”. Ez az álláspont azonban nem képes magyarázatot adni arra, hogy az ún. klasszikus formaelmélet számos eleme miért bukkan fel az ún. kritikai dialógusokban is,⁴⁵ s marad ezáltal Platón valóságfelfogásának lényegi eleme. Ezt a szempontot különösen H. Cherniss hangsúlyozta.

Ettől a kérdéskörtől függetlenül érdemes megemlítenünk, hogy a *Timaios*sz minden más Platón-dialógusnál nagyobb hatást gyakorolt a hagyományra, s az antik és középkori filozófián túl az újkori filozófia számára is fontosnak bizonyult.⁴⁶

⁴³ H. Cherniss, R. E. Allen, S. Peterson, A. Nehamas és R. Patterson nézeteit az önpredikációval kapcsolatban bemutatja és részletesen elemzi R. Heinaman: *Self-Predication in Plato's Middle Dialogues. Phronesis* 34, 1989, 1–26. A szerző különösen azt szeretné bizonyítani, hogy „az *F*-ség maga is *F*” típusú kijelentéseket „az *F*-séget *F* jellemzi”, illetve „az *F*-ség rendelkezik *F*-fel” értelmében kell vennünk.

⁴⁴ Persze felmerül a kérdés, hogy e dialógus mennyiben fejt ki platóni tanításokat. Th. Ebert egy fontos írásának alaptézise szerint a címszereplő és legfőbb beszélő, Timaios, nem pusztán Platón szócsöve (Von der Weltursache zum Weltbaumeister. *Bemerkungen zu einem Argumentationsfehler im platonischen Timaios. Antike und Abendland* 37, 1991, 43–54). A szerző ezzel olyan álláspontot elevenít fel, melyet már A. E. Taylor is megfogalmazott (*A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford*, 1928), s amely szerint e dialógusban nem Platón saját tanítását halljuk Timaiosztól, hanem egy püthagoreusét. Ami a részleteket illeti, Ebertnek a proimion alapos elemzése révén sikerül erősítenie ezt az álláspontot. Legfőbb bizonyítéka az, hogy a 27d5–29b1 közötti részben egy sor olyan logikai hiba található, amely biztosan nem Platónnak tulajdonítható (lásd az említett tanulmány 54. oldalát).

⁴⁵ Vö. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. Vol. V. The Later Plato and the Academy. Cambridge University Press*, 1978, 243.

⁴⁶ J. Mittelstraß: *Die Rettung der Phänomene. Berlin*, 1962, valamint W. Detel: *Bemerkungen zum Platonismus bei Galilei. Neue Hefte für Philosophie* 15/16, 1979, 130–

Platón *Timaios*-beli fejtegetései mindeközben nem törnek megfellebbezhetetlen bizonyosságra: felfogása szerint az állandóságot nélkülöző tapasztalati világról szóló kijelentések maguk sem rendelkeznek állandósággal (29b3–c3).⁴⁷ Ennek megfelelően a *Timaios*-ban mondottakat mint pusztán „valószínű fejtegetést” (*eikósz müthosz/logosz*) jellemzi. Talán joggal látjuk e hipotetikus világmagyarázatban annak a látszat világára vonatkozó „sokszor tapasztalt szokásnak” a reminiszcenciáját, amelyet Parmenidész tanköltevényében olvashatunk. Platón ugyancsak felvázol egy kozmogóniát. Pontosabban: kidolgoz egy mitikus elbeszélést, amely az idealitás és a realitás közötti kapcsolatot írja le. Eszerint a világ keletkezéséért egy „jó” és „minden irigység nélküli” világ-építőmester (*démiurgosz*) a felelős, aki tevékenységéhez az örökkévaló, változhatatlan formákat használja fel mintaképként (28c2–30c1). Ez a kép a kiindulópontja a platóni formák újplatonikus átértelmezésének, mely szerint azok az isteni értelemben lévő gondolatok. Emellett az elképzelés számos középkori gondolkodót indított arra, hogy *ante res* meglévő, egyetemes, mintaképként szolgáló entitások létét feltételezze Isten elméjében. Maga a *Timaios* azonban nem szolgáltat alapot ehhez a koncepcióhoz. A szöveg szerint a formák teljességgel függetlenek a démiurgosztól, aki rájuk tekint a világ kialakítása során. Másfelől úgy tűnik, hogy a démiurgoszban – akinek az alakját olykor a jó formájának kozmikus vetületeként értelmezik, olykor pedig a világlélek aktív, formáló aspektusának kivetüléseként – pusztán a mitikus narratíva egyik szereplőjét kell látnunk.

A *Timaios* keletkezéstörténete szerint akárcsak a mintaként szolgáló formák, az anyag is mindig megvolt, amelyből a megformált világ keletkezett. Az „anyag” terminust maga Platón nem használja; helyette a keletkezés „befogadójáról” (*hüpodokhé*) beszél (49a6), de ebben az összefüggésben alkalmazza a „dajka” kifejezést is (49a6, 52d5). Ez a terület, amelyen a keletkezés végbe megy, s amelyre csupán következtethetünk valamiféle „fattyú-okoskodással” (52a–b), egyfajta plasztikus szubsztanciaként (*ekmageion*) jelenik meg a szövegben (50c2). Eszerint egy formálható és strukturálható valamiről volna szó. Ám Platón ugyanezt a valamit „tér”-ként (*khóra*) jelöli meg (emiatt gyakran felmerül a descartes-i *res extensa*-val való összehasonlítás). Ebben a térben csak a formák képmásai jelennek meg, míg maguk a formák megtartják transzcendens státuszukat, a formák képmásai azonban maguktól a formáktól nyerik jellegüket. E gondolat rendkívül homályos és nehezen értelmezhető. Modern fogalmakat használva arról lehet szó, hogy a szubsztrátumban megjelenő dol-

155. Rendkívül izgalmas írás még H. Blumenberg monográfiája: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M., 1966. A *Timaios*-hoz általában itt csak két alapvető munkát említek meg: F. M. Cornford: *Plato's Cosmology*. London, 1937; G. Vlastos: *Plato's Universe*. Seattle, 1975. Számos értelmezési problémát érint L. Tarán: *The Creation Myth in Plato's Timaeus*. In J. P. Anton – G. Kustas (eds.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, N. Y., 1971, 373–407.

⁴⁷ Vö. A. F. Ashbaugh: *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany, N. Y., 1988.

gok valamiképpen a tulajdonságok instanciái, míg a transzcendens formák, amelyek afféle pecsétnyomókként rajta hagyják lenyomatukat képmásaikon, maguk a tulajdonságok. Hogy ez a megközelítés nem pusztán anakronisztikus visszavetítés, azt alátámasztja az arisztotelészi *Kategóriák* ontológiája. Arisztotelész ugyanis ebben a művében világosan megkülönbözteti a species- (fajta-) tulajdonságot a neki megfelelő instanciától. A species-tulajdonságok nem találhatóak meg egyetlen dologban sem, az instanciák azonban igen. Úgy tűnik, Platón a *Parmenidész*-ben hasonló módon tesz különbséget az elkülönült *F* forma és az *F* tulajdonság valamely hordozóban megtalálható tér-időbeli megvalósulása között (130b). Ám az továbbra sem világos, pontosan hogyan kell elképzelnünk ezt a *Timaios*-ban. Egyfelől úgy tűnik, hogy a formák képmásai az önmagában teljességgel minőség nélküli befogadóban megjelenve a testiség elkülönült jegyeit hozzák létre. Másfelől Platón kifejti egy olyan elképzélést, amely szerint a keletkezés dajkájában eleve megvannak a későbbi elemek nyomai (53b3–4), melyek azáltal nyernek rendezettséget, hogy a formák képmásai tükröződnek a *khór*-ban.⁴⁸

E rendezettség a *Timaios*-ban egy geometriai struktúra elnyerését jelenti. Platón ugyanis az elemeket sztereometriai alakzatokkal kapcsolja össze: így rendeli a földhöz a kockát, a vízhez az ikozaédert, a levegőhöz az oktaédert, a tűzhöz pedig a legkisebb és legélesebb alakot, a tetraédert. E matematikai atomizmust – mely talán nem Platóntól ered,⁴⁹ de amelyben Platón a démokritoszi atomizmus alternatíváját látja – az indokolja, hogy általa megragadhatóvá válik az értelem jelenléte a világban. Emellett pedig választ ad egy olyan kérdésre, amelynek megválaszolása Anaximenész óta problémát jelentett: miként írható le megfelelő módon az elemek egymásba alakulása. Platón elgondolása szerint ugyanis az összes elemi test két ős-háromszögre: az egyenlő szárú derékszögű háromszögre és a nem egyenlő szárú derékszögű háromszögre vezethető vissza. Igaz, *de facto* az 53d-ben olvasunk egy további visszavezetési lehetőségről is; mégis, az adott kontextusnak megfelelően Platón csak annyit mond, hogy az említett háromszögek abban az értelemben elsődlegesek, hogy az összes többi háromszög levezethető belőlük (53c–d), és hogy – a föld kivé-

⁴⁸ Cherniss alapvető szövegelemzéseihez csatlakozva (lásd uő: *Selected Papers*, 298–345 [a *Tim.* 38a8–b5-höz], 346–363 [a *Tim.* 49c7–50b5-höz], 364–365 [a *Tim.* 52c–d-hez]) – melyekben a szerző voltaképp a G. E. L. Owen által kijelölt úton megy tovább – E. Lee egy tanulmányában új értelmezéssel jelentkezett, mely Cherniss felfogásának kritikájaként értelmezhető: *On the Metaphysics of the Image in Plato's Timaeus*. *Monist* 50, 1966, 341–368. [Lásd még uő: *On Plato's Timaeus* 49d4–e7. *AJPh* 88, 1967, 1–28; *On the Gold-Example in Plato's Timaeus* (50a5–b5). In J. P. Anton – G. Kustas (eds.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 219–239.] A dialógus kulcs helyeinek új értelmezését nyújtja R. D. Mohr: *The Platonic Cosmology*. Leiden, 1985, 9–81, 85–138. Fontos még megemlíteni M. L. Gill tanulmányát: *Matter and Flux in Plato's Timaeus*. *Phronesis* 32, 1987, 34–53.

⁴⁹ Vö. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. Vol. I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, 1962, 266–273.

telével – valamennyi elem azonos síkokból áll, amelyek különböző módon kombinálhatók.

Platón kozmológiájának másik fontos eleme az az elképzelés, hogy a kozmosz lélekkel rendelkezik. E gondolat – melyet Platón a *Törvények* X. könyvében egy az istenekben való hiten alapuló etika szolgálatába állít – nagy hatást gyakorolt a későbbi gondolkodókra, s némelyiküknek arra is alkalmat adott, hogy vakmerő feltevéseket fogalmazzon meg a lét értelmi okával kapcsolatban. Magában a *Timaiosz*ban a világlélek elsősorban kozmikus rendező erőként, illetve a különböző létmódok közötti közvetítőként jelenik meg. Platón számára e két aspektus nyilvánvalóan szorosan összetartozik. Hiszen az a gondolat – mely már a preszókratikus gondolkodásban is fontos szerepet játszott –, hogy a kozmoszban rend uralkodik, Platón felfogásában magában foglalja a meggyőződést, hogy valamennyi tér-időbeli adottság a formák közötti viszonyok leképeződéseként magyarázható. Így viszont Platónnak egyebek mellett azt is meg kell világítania, hogy miként kerülhetnek egyáltalán kapcsolatba a különböző létmódok. E problémát Platón úgy próbálja megoldani, hogy a világléleket három összetevő: az azonos, a más és a lét (*uszia*) vegyületeként írja le (35a1 skk.). Kézenfekvő, hogy e három összetevőt *A szofista* egyik gondolatmenetével kapcsoljuk össze, ahol e fogalmak azért kerülnek bevezetésre, hogy megvilágítsák a formák egymáshoz való viszonyát (254d–259d), s felhasználhatók legyenek negatív állítások vizsgálatában is. A *Timaiosz*ban említett vegyülés jellege persze homályban marad. Ezzel kapcsolatban már az ókori értelmezők is különböző értelmezési lehetőségeket fogalmaztak meg.⁵⁰ A legvalószínűbbnek az az értelmezés tűnik, amely Proklosz alapján (*In Tim.* II. 154 Diehl) abból indul ki, hogy Platón három összetevő vegyüléséről beszél, melyek mindegyike középen van két szélsőség között: az azonos, a más, illetve a lét osztható és oszthatatlan fajtái között.⁵¹ Ezáltal maga a világlélek, mint a középső összetevők keveréke, a lét különböző megnyilvánulási formáinak találkozási pontjává válik, középen az immanencia és transzcendencia között. Valószínűleg hasonló struktúrát kell feltételeznünk az emberi lélek értelmes részével kapcsolatban is (41d4–7); igaz, ez utóbbi esetében a struktúra minőségileg alacsonyabb szinten jelenik meg (d7). Ennek alapján úgy tűnik, hogy az emberi értelem viszonya a formák szférájához csak közvetett lehet. Az, hogy az emberi értelem alárendelődik a világléleknek, meghatározza a világegészbe való ontológiai betagozódásának mikéntjét, s egyúttal a világ megismerhető voltának elismerését jelenti Platón részéről.

Nem könnyű választ adni a kérdésre, hogy Platón komolyan gondolta-e a világ és a lélek keletkezésére vonatkozó elbeszélést, vagy pedig pusztán didaktikus céllal beszélt keletkezett voltokról. Már Arisztotelész is különböző értelmezési lehetőségeket említ ezzel kapcsolatban (*Fizika*. 251b17; *Az égbolt-*

⁵⁰ Vö. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. V., 292 sk.

⁵¹ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism...*, 409, 337. jegyzet.

ról 279b33–280a2).⁵² Ő maga arra hajlik, hogy szó szerint értse Platont. A didaktikus értelmezés valószínűleg Platón tanítványára, Xenokratészre vezethető vissza (vö. Szimplikiosz, *In De caelo* 303. 34–35, Plutarkhosz, *De an. procr. in Tim.* 1013a), s az újplatonikusokat megerősíthette abbéli feltevésükben, hogy Platón valójában metafizikai folyamatokról beszélt, amelyek nem térben és időben játszódnak le. Az bizonyos, hogy Platón releváns kijelentései nem rendezhetők egységes képpé (vö. *Az államférfi* 273b; *Törvények* 892a).⁵³ Mindazonáltal nehezen elképzelhető, hogy a formák mint ösképek létezhetnének a nekik megfelelő tér-időbeli instanciák nélkül. Ez annál is inkább így van, mert Platón a kései dialógusokban mintha azt mondaná: a tér-időbeli dolgokat a formák részeként (*meré*) kell elgondolnunk. E felfogás fényében – mely egyébként bizonyos hasonlóságot mutat az arisztotelészi *Kategóriák* univerzálélméletével – meglehetősen problematikus az a feltételezés, hogy vannak instancia nélküli tulajdonságok.

Ettől függetlenül a *Timaiosz* fejtegetései rendkívül fontos lépést jelentenek egy olyan probléma megoldása felé, amely Platón számára mindig is nagy nehézséget okozott. Hiszen ha a változás hérakleitoszi világát, amely Platón nézőpontjából ezenfelül a parmenidészi látszat világának jegyeit is viseli, téren és időn túli örök valóságok képmásának kell tekintenünk, akkor e világnak éppen képmás voltában érthetőnek kell lennie. Így pedig Platón ezúttal nem maradhat meg annál, hogy a tapasztalati világot kizárólag a valódi lét negációjaként írja le, mint tette ezt még a *Phaidón*ban. Sokkal inkább érdekelt most abban, hogy a tapasztalati világot egyszersmind pozitív mivoltában, vagyis mint normatív tartalmak megnyilvánulási formáját mutassa fel. Ezáltal pedig maga a formaelmélet is újabb megerősítést nyer. Ezt szem előtt tartva már nem lepődünk meg azon, hogy Plóinosz, aki a tapasztalati világot és a világban való létet szívesen jellemzi a *Phaidón*ból ismert fordulatok segítségével, amikor el akar határolódni a világ gnosztikus indíttatású démonizálásától, lépten-nyomon azokhoz a *Timaiosz*ból származó megfogalmazásokhoz folyamodik, amelyek a kozmoszt sokkal pozitívabb színben tüntetik fel. A kozmosz dicsérete így válik a formák dicséretévé.⁵⁴

Böröczki Tamás fordítása

⁵² A problémátörténetet M. Baltes tekinti át kétkötetes monográfiájában: *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil I.* Leiden, 1976; *Teil II.* Leiden, 1978. Az első rész Arisztotelésztől Szüriánoszig tárgyalja a dialógussal kapcsolatos állásfoglalásokat, a második rész tárgya Proklosz *Timaiosz*-értelmezése, valamint a keresztények elleni tizennyolc érve.

⁵³ Vö. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism...*, 392–457.

⁵⁴ A *Timaiosz* központi gondolatainak értékelését lásd K. Gloy: *Studien zur Platonischen Naturphilosophie im Timaios*. Würzburg, 1966. A Platónnál található csillagászati elméletek értelmezéséhez, illetve a különböző szövegek összhangba hozásának kérdéséhez alapvető fontosságú A. P. D. Mourelatos tanulmánya: *Astronomy and Kinematics in Plato's Project of Rationalist Explanation. Studies in the History of Philosophy of Science* 12, 1981, 1–32. Vö. uő: *Plato's 'Real Astronomy': Republic VII. 527d–531d*. In J. P. Anton (ed.): *Science and the Sciences in Plato*. New York, 1980, 33–70.