

A filozófia Platón számára leginkább a valóság tiszta ősképeivel való foglalkozást jelenti. Ez elsősorban a dialektika révén valósítható meg: a filozofikus lelkületű ember számára ez nyitja meg az utat a téren és időn kívüli ősképek fogalmi megragadása felé. Ám a filozófia nem merül ki a tisztán intellektuális tevékenységben. Hiszen amint Platón felfogásában az ősképek felé irányuló törekvés is feltételezi a filozófiai *erőszet*, ugyanúgy a valódi lét megtapasztalása is jól meghatározott, nem fogalmi dimenziót nyer. Ez áthatja a megismerő alany tudatát, morális cselekvésre készíti az embert, s visszafordíthatatlanul befolyásolja létezését. Az, aki a platóni elveknek megfelelően filozofál, elfordul a mindennapi élettől, de nem válik életidegenné: olyan ember, aki mindvégig *sub specie aeternitatis*, az örökkévaló dolgokat szem előtt tartva él. Örök, a történetiségen túli gondolati tartalmakat ért meg, illetve alapoz meg a jó formájában.

#### DIALEKTIKA: A HIPOTETIKUS MEGHALADÁSA

Ahogy Platón formaelméletét joggal tekinthetjük az arra irányuló kísérletnek, hogy választ adjon a szókratészi „Mi az X?” kérdésre, úgy a dialektikában, a formák filozófiája szempontjából olyannyira alapvető eljárásban azt a módszert ismerhetjük fel, mely a tudást biztossá és megalapozottá teszi. Ezáltal Platón dialektikafogalma két szempontból is túlmegy azon, ami a szókratészi gyakorlatot jellemzi az aporetikus dialógusokban. (i) Platón számára a dialektika mint eljárás nem merül ki abban, hogy a „Mi az X?” kérdéssel összefüggésben fogalmi magyarázatokat adjon. A dialektika célja sokkal inkább annak a meghatározott tárgynak a sikeres azonosítása, amely egy adott X fogalmat kifejező szóhoz annak jelöleteként objektíve hozzárendelhető. (ii) Mivel ez az azonosítási folyamat csak reális definíciók útján mehet végbe, és mivel az X definíciójában további jelöletek (Y, Z) is említésre kerülnek, a dialektikus módszernek nemcsak hogy át kell fognia a formák teljes tartományát, hanem – amennyiben el akarja kerülni úgy a cirkularitást és a végtelen regresszust, mint a megalapozási folyamat önkényes megszakítását – rendelkeznie kell egy rögzített végponttal is. Ezt a szerepet Platón a jó formájának tulajdonítja. A platóni dialektika ezáltal olyan vonásokkal rendelkezik, amelyeket ké-

sőbb Arisztotelész is alapul vesz saját, az első filozófiára vonatkozó koncepciójához.

Az (i) szempont például akkor jut kifejezésre, amikor Platón a következőket mondhatja Szókratészszel:

„...dialektikusnak bizonyára azt nevezed, aki minden dolog lényegének (*uszia*) a *logoszát* meg tudja ragadni! S aki ezt nem tudja, arról azt állapítod meg, hogy – amennyiben önmagának és másnak valamiről nem tud számot adni – erről a dologról nincs igazi fogalma?” (*Állam* 534b).

Hogy mire is utal pontosan a dolog „lényegének a *logosza*” (*logosz tész usziasz*) kifejezés, az éppoly kevésbé világos, mint az, hogy milyen vizsgálódás tárgya lehet egy ilyen *logosz*. Akár definíciószerű képződményekre gondol Platón az arisztotelészi esszenciameghatározás értelmében, akár „az összes lényegi vonás számbavételére”,<sup>1</sup> melyek az igazság tulajdonságával rendelkeznek, végső soron valamiféle *a priori* szintetikus ítéletek lebeghetnek a szeme előtt.<sup>2</sup>

A (ii) szemponttal akkor találkozunk, amikor Platón különbséget tesz a dialektikus és a nem dialektikus eljárásmodok között, s leszögezi: „...egyedül a dialektika módszere halad így – felszámolva a feltevéseket (*tasz hüpotheszeisz anairusza*) – a kezdet felé, hogy így szilárdra legyen...” (*Állam* 533c). A nem dialektikus – vagyis nagyjából a matematikai – tudományokról azt mondja, hogy ezek mindegyike „olyan feltevésekkel dolgozik, amelyeket érintetlenül hagy, mert nem tud róluk számot adni” (533c); mivel ezek „nem a kiindulópontoz (*arkhé*) fölfelé haladva, hanem feltevések alapján folytatják kutatásait”, s így „szinte értelem nélkül dolgoznak, pedig helyes kiindulópont mellett ama feltevések is értelemmel felfoghatók (*noéta*) volnának” (511c–d); így azonban csak „álmodoznak a létezőről” (533c).<sup>3</sup> Ezzel szemben a dialektika teljességgel feltevések nélküli tudást eredményez. A dialektika „a hipotéziseket nem tekinti kiindulópontoknak (*arkhai*), hanem valódi alaptételezéseknek, mintegy lépcsőknek és indítatásnak, hogy eljusson a nem hipotetikusig, a mindenség (?) (*tu pantosz*) kiindulópontjái; amikor aztán azt és a közvetlenül utána következőt megragadta, haladjon lefelé egy végpontig, anélkül, hogy az önmagukban való formákon kívül egyáltalában valami érzékelhető dolgot felhasználna, s végül is a formákhoz érkezzék” (511b–c). Hogy mik lehetnek e hipotézisek, nem derül ki világosan. Az eleve esszenciális értelemben megfogalmazott kérdés, a „Mi az *X*?” értelemszerűen nem vonatkozhat propozicionális entitásokra, például tényállásokra és hasonlókra, csupán egyedi dologként felfogott képződményekre. És megfordítva: az „Igaz ez?” kérdés

<sup>1</sup> Vö. H. J. Krämer: Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik. *Philologus* 110, 1960, 39.

<sup>2</sup> Vö. R. Hare: Plato and the Mathematicians. In R. Bambrough (ed.): *New Essays on Plato and Aristotle*. London, 1965, 32.

<sup>3</sup> [E kérdéskörrel lásd Ian Mueller kötetünkben olvasható tanulmányát (Matematikai módszer és filozófiai igazság). *A szerk.*]

értelmesen csak propozíciókra vonatkozhat, s nem arra az *X* tárgyra, amelyről egy *p* kijelentésben szó van. E megkülönböztetés nagy jelentőséggel bír. Mert ha a hipotézisek logikai megfelelői nem propozicionális entitások, akkor Platón az egymással összefüggő hipotézisek esetében esetleg olyan relációkra is gondolhat, amelyek logikailag nem levezethetők. Úgy tűnik, ez a szempont legalábbis a végső megalapozással összefüggésben fontos volt számára. Ugyancsak meggondolandó, hogy a „feltevések felszámolásáról” beszélni – tekintettel a „felszámolni” (*anairin*) terminus későbbi használatára, mely szerint ez azt jelenti: 'tárgy nélkülivé és semmissé tenni', illetve 'kimutatni, hogy hamis' (vö. Arisztotelész: *Topika* III 6, 120a6–31; *Eudemoszi etika* II 6, 1222b27–30) – csak akkor nem ellentmondó, ha a feltevés (hipotézis) kifejezés egy propozicionális entitást jelöl, amelyre alkalmazható a „hamis” szemantikai predikátum. De mire utal itt a hipotézisek felszámolása?

Platón szerint a matematikusok tevékenységét az jellemzi, hogy előfeltételezik bizonyos entitások létezését, s „hipotéziseket fogalmaznak meg (*hüpotithemenoi*) a páratlannal, a párossal, az idomokkal, a szögek három fajtájával és más, ezekkel összefüggő dolgokkal kapcsolatban; aztán ezeket, mint akik mindezekről tudással rendelkeznek (*eidotesz*), szilárd alapnak tekintik” (510c), pedig – Platón felfogásában – csupán annyit tudnak róluk, hogy bizonyos műveletekhez szükség van rájuk a matematikai gyakorlatban. Hogy a páratlan, a páros és a többi esetében, melyeket a hipotézisek mint tárgyakat közvetlenül tételeznek (vö. *Menón* 87b; *Phaidón* 93c) olyan dolgokról van szó, amelyek ugyanazon logikai típusba tartoznak, mint az egyedi dolgokként felfogott formák, világos a következőkhöz hasonló megfogalmazásokból: „eljárásunk az szokott lenni, hogy a sok egyes jelenséget, melyet közös névvel szoktunk megjelölni, egy forma alatt foglaljuk össze...” (*Állam* 596a); „...feltételezzük, hogy létezik a szép önmagában” (*Phaidón* 100b). Mármost Platón aligha arra gondol, hogy a matematikai műveletek valamennyi eredménye hamis. Miként azt sem igen hiheti, hogy az e műveletek alapjául szolgáló valamennyi előfeltevés megalapozatlan. Így tehát a megkülönböztetés – „egy hipotézist érintetlenül hagyni”, illetve „egy hipotézist felülvizsgálni” – a kontextus egészét figyelembe véve azt kell jelentse, hogy az első esetben *N*-t meghagyjuk hipotetikusnak, a másodikban viszont *N* hipotetikus jellegét felszámoljuk.<sup>4</sup> Amennyiben *N* propozicionális entitás, hipotetikus jellegének felszámolása abban állna, hogy tudjuk, *N* állítás miért és milyen szükségszerűségről fogva fejez ki tényt. Ha viszont *N*-t valamiféle egyedi entitásnak tekintjük, akkor „*N* hipotetikus jellegének felszámolása” Platón számára azt kell jelentse, hogy a tárgyat a dialektikus gondolkodás akkor ragadta meg, amikor az *N* kifejezés elemzése útján a definícióban szereplő összes terminust tisztázta.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vö. R. Robinson: *Plato's Earlier Dialectics*. Oxford, 1967, 161; R. Cross – A. Woozley: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London, 1964, 247–248.

<sup>5</sup> A matematikusok eljárás módjának platóni értelmezéséhez lásd még F. M. Cornford: *Mathematics and Dialectic in the Republic*. *Mind* 41, 1932, 37–52, 173–190. (Újra-

Nem nehéz rájönni, hogy mit kifogásol Platón a matematikában. Fregéhez hasonlóan, aki *Az aritmetika alapjai*hoz írott bevezetésében rámutat: az 1 szimbólumot anélkül használjuk, hogy rákérdeznénk, mit jelent, illetve mi az 1-es szám valójában, Platón azt kifogásolja a nem dialektikus tudományok eljárás-módjában, hogy a szemléletből kölcsönzött fogalmaikat nem alapozzák meg a formák filozófiája segítségével. Maga ez a megalapozás, úgy tűnik, nem merül ki abban, hogy valaki, mondjuk, ismeri az önmagában való kört (vö. 7. levél 343c), s így képes arra, hogy más alakzatok minden lényegi jegyéről számot adjon. A platóni dialektika valamiféle végső megalapozást követel meg, amely, túllépve az adott szinten alapul szolgáló kiindulóponton (511b–d), általában minden tudás arkhimédészi pontjáig hatol: „... amikor valaki a dialektikával – minden érzékelés kizárásával s a *logosz* segítségével – próbál minden egyes létezőt megközelíteni, s nem nyugszik addig, míg magát a valóságos jót magával a gondolkodással (*noészisz*) meg nem ragadja: akkor érkezik el az értelemmel felfogható dolgok (*noéta*) végére...” (Állam 532a–b). Ezen a ponton felmerül a kérdés: pontosan mi az, amit a végső megalapozás e folyamatában a jó formája nyújt a dialektikus gondolkodás számára? Miként képes megalapozni a jó formája tudásunkat? Az objektív tudás miféle új dimenzióját nyitja meg e forma ismerete számunkra?

### A JÓ FORMÁJA

A jó formája, melyet Platón tanítása legfontosabb elemének és általában a filozófiai tapasztalat legfontosabb tárgyának tekint (510b), annak köszönheti különleges státuszát, hogy (1) ez biztosítja a megismerés tárgyainak igazságát és megismerhető voltát (508e–509b), továbbá (2) ez nyújtja a megismerő alany számára az említett tárgyak megismerésének lehetőségét (508e), (3) tőle származik a megismerés tárgyainak léte (*to eimai*) és lényege (*uszia*) (509b), végül (4) ő maga nem azonos a létezővel, hanem méltóságával és jelentőségével a létezőt is túlszárnyalja (509b). Mind a négy tétel a platóni filozófia középpontjába vezet – ennek megfelelően mindegyik nehezen értelmezhető.

Az (1) és (2) tétel alapján a jó formája (megelőlegezve a kanti transzcendentálfilozófia egyik alap gondolatát) általában véve a megismerés lehető-

nyomva in uő: *Selected Papers*. Ed. by A. C. Bowen, New York, 1987, 277–310), illetve K. Gaiser: *Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften. Antike und Abendland* 32, 1986, 89–124, aki utal arra a hatásra is, amelyet Platón szemléletmódja Eukleidész *Eleméire* gyakorolt. Az *Állam* vonatkozó szöveghelyeivel kapcsolatban fontos látnunk, hogy a felemelkedés, illetve leereszkedés képe az analitikus, illetve szintetikus módszer eljárását jeleníti meg, s többek között az alexandriai matematikus, Papposz (Kr. u. 3. század) révén került be a tudománytörténetbe, illetve innen az újkori filozófiába. Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy e képeket, illetve eljárás módokat az újplatonikusok ontológiai viszonyok jellemzésére is használták; lásd ehhez Dominic J. O'Meara: *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, 1989, 195 skk.

sé feltételeit biztosítja. Ezzel kapcsolatban nem szabad elfelejtenünk, hogy a jó formája *ex hypothesi* a formák osztályához tartozik, ezenkívül Platón határozottan állítja, hogy megismerhető (532b1–2, 534b8–c2), s így az intelligibilis szférán belül, nem pedig azon kívül kell keresnünk (532b1–2). A (3) és a (4) tétel alapján viszont úgy tűnik, hogy a jó formája túl van a létezés területén, sőt maga konstituálja a létezést. Antik és modern értelmezők szerint ebben a platóni szövegben jelenik meg először az Abszolútum filozófiája. Azt az újplatonikus *hüposztaszisz*-filozófiával rokon felfogást vélték felfedezni e szöveghelyen, mely szerint az intelligibilis szféra élén egy nyelvileg kifejezhetetlen, csupán a negatív teológia eszközeivel, analogikusan megragadható, a létet és megismerést egyaránt megalapozó léten túli valami áll.<sup>6</sup> Csakhogy Platón nem csupán azt mondja a jóról, hogy megismerhető (*noéton*), hanem a létező szférájához is sorolja. Ez nem pusztán annak a platóni tételnek az előfeltevéseiből következik, hogy a létezés és a gondolkodás metafizikai értelemben megfeleltethető – s így a „teljes megismerés” tárgyának egyúttal „teljesen létezőnek” is kell lennie (477a3–4)<sup>7</sup> –, hanem következik a jó formáját tárgyaló platóni leírás közvetlen szöveghelyzetéből is. Hiszen itt egyebek mellett azt olvassuk, hogy a jó formája „a legragyogóbb a létezők között” (518c9). Így hát a jó formája önmagában éppoly kevésbé megismerhető, mint amennyire nem állíthatjuk, hogy abszolút értelemben túl van a létezésen. Persze a (3) és a (4) tétel félreérthetetlenül kimondja, hogy a jó formája felülmúlja a többi formát, s létezésüket és lényegüket ő biztosítja. E kifejezések használatával Platón feltehetőleg nem a létezés tisztán egzisztenciális értelmét tartja szem előtt. Az a fajta megalapozottság, amelyet a többi forma a jó formájából merít, nem a pusztán létezés tényét illeti, hanem sokkal inkább azt a tény, hogy a formák *épp azok*, amik. Úgy tűnik, már Arisztotelész is azt a felfogást vette alapul,

<sup>6</sup> Ezzel a példával Plótinosznál is gyakran megtalálható értelmezéssel kapcsolatban lásd G. Huber: *Das Sein und das Absolute*. Bazel, 1956, illetve H.-J. Krämer: *Der Ursprung der Geismetaphysik*. Amsterdam, 1964. Lásd még H.-J. Krämer: Epekeina tes usias. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1–30., valamint A. Graeser: Kritische Retraktionen zur esoterischen Platoninterpretation. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, 1974, 71–87. Különösen tanulságos R. Ferber munkája: *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin, 1989<sup>2</sup>, 220. skk.

<sup>7</sup> Akárcsak G. E. L. Owen [Aristotle on the Snares of Ontology. In R. Bambrough (ed.): *New Essays on Plato and Aristotle*], C. H. Kahn egy sor tanulmányban mutatta ki, hogy a létezés (egzisztencia) fogalma, amelyet a kortárs logika az ún. egzisztenciális operátor segítségével fejez ki, a görög filozófia történetében sohasem tematizálódott. Lásd pl.: Why Does Existence Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy? *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 1976, 323–334. Amikor Platón az *Állam* V. könyvében (478–480) a létezőt mint a megismerés változatlan tárgyát szembeállítja a *doxa* állandó változásban lévő tárgyaival, s ez utóbbiakat mint a létezés és a nemlétezés közötti köztes dolgokként jellemzi, teljesen világos, hogy a „létezés” és a „nemlétezés” kifejezések nem jelenthetik a pusztán egzisztenciális, illetve az egzisztencia tagadását. A „létezés” (és így *a fortiori* a „tisztán lét”, az *eilikrinósz eimai* is) sokkal inkább elliptikus kifejezés, melynek valódi jelentése: „csak olyanként létezni, amiben az *F*-nek lenni áll”.

hogy a lét, amelyet a formák a legmagasabb princípiumból merítenek, a formák mibenlétére (*to ti eszti*) vonatkozik (vö. *Met.* I 6, 988a10). Mindenesetre kézenfekvő arra gondolni, hogy egy a jó formájához hasonló „léten túli” entitás feltételezése Platón részéről annak a körülménynek a magyarázatául szolgál, hogy a formák azon a módon, ahogy léteznek, rendelkeznek a jóság jegyével.<sup>8</sup>

Ezen értelmezés mellett a következő megfontolások szólnak. (i) Ha a formák valóban valamiféle ősképek, ideálok és normák, amelyekre minden tér-időbeli adottság és folyamat léte és törekvése irányul, akkor az egyes formák mibenléte nem merülhet ki abban, amit a filozófusok az általános predikátumok, illetve az egyedi elvont és az általános konkrét fogalmak jelentésén értenek. A formák ugyanis ebben az esetben nem volnának többek pusztán osztályfogalmaknál. Bármi is jellemző még a formákra ezenkívül, az bizonyos, hogy Platón szerint rendelkeznek a jóság vonásával. Hiszen lennie kell valamely oknak, amely biztosítja, hogy ezek az absztrakt létezők egyúttal normák is lehessenek. Kérdés persze, hogy miként kell elképzelnünk a formák e normatív vonását. (ii) A dialektikus, aki ismeri vizsgálódása tárgyait, és képes arra, hogy minden esetben megfogalmazza az adott lényegre vonatkozó *logoszt*, nemcsak azt tudja, hogy maga az *X* éppen az, ami; azt is tudja, hogy *X* miért olyan, amilyen. Tudni, hogy milyen maga az igazságosság, nem azonos annak tudásával, hogy miért áll fenn maga az igazságosság, mely éppen ilyen. A platonikus filozófus nemcsak azt tudja, mi maga az igazságosság, hanem azt is, hogy maga az igazságosság miért rendelkezik etikai értékkel, aminél fogva ideál lehet.<sup>9</sup> (iii) Amikor Platón a jó formáját a többi forma egyikeként említi (vö. *Parmenidész* 129a sk.; *Phaidón* 65d, 75c, 76d, 77a, 100b; *Állam* 507a), akkor ez nem fedheti el előlünk, hogy ez a forma mégsem egyszerűen egy forma a többi között. A jó formája ugyanis nem tekinthető minden további nélkül közvetlen részesedési viszony alanyának. Az olyan megfogalmazások, mint „*Q* ember”, világos és úgyszólván egydimenziós ontológiai viszonyt fejeznek ki;

<sup>8</sup> Hogy a jó formája valójában nem lehet semmiféle, a későbbi spekuláció értelmében vett abszolút princípium, abból is kiderül, hogy ez a forma minden kiválóság és szépség oka (*Állam* VII 517c, vö. II 379b). Vö. A. Graeser: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike*. Stuttgart, 1992, 225; szélesebb összefüggésben: R. Ferber: *Platos Idee des Guten*, 149. skk.

<sup>9</sup> Más értelmezési javaslatokat ad R. M. Hare: *Plato and the Mathematicians*, 35–36, illetve N. P. White: *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis, 1976, 100–101. White értelmezése – „Megérteni, mi az *F* forma, annyit tesz, mint megérteni, milyen *F* megszorítások nélküli, s ezáltal tökéletes, s ezáltal jó megnyilvánulási formája” – mindenesetre közel kerül ahhoz, hogy például a kör formáját a tökéletes körként magyarázza, s ezáltal a formát mint a körség tökéletes megnyilvánulási formáját jellemezze, s így magát a kört mint kört tekintse (még ha ez a legtökéletesebb is minden kör között) – ami az önpredikáció tételezésével egyenértékű, s végtelen regresszushoz vezet. Hare ugyan rámutat arra az összefüggésre, amelyet Platón valószínűleg feltételezett egy dolog esszenciája és teljessége között, de nem foglalkozik azzal a központi kérdéssel, hogy emez összefüggés kapcsán mit ért Platón egy dolog (hasznosságként felfogott) jóságán.

nem úgy a „*Q* jó” típusú kijelentések. Ez utóbbiak esetében ugyanis meg kell még kérdeznünk azt is, hogy  *mennyiben* jó *Q*, illetve hogy *mi* *Q*, amellet hogy jó. Amíg az előbbi típusú állítások („*Q* ember”) minden további nélkül tekinthetők a *Q* individuum és az ember formája közötti részesedési reláció eseteiként, a „*Q* jó” típusú kijelentések esetében ez nem így van. Mert eltekintve attól a cseppet sem egyszerű filozófiai kérdéstől, hogy melyek a „jó” melléknév használatának logikai szabályai, a „*Q* jó” ugyanúgy állíthatja azt, hogy *Q* jó kés (azaz alkalmas a vágásra), mint azt, hogy *Q* erkölcsileg helyes tett (amennyiben megfelel az igazságosság alapelveinek), és így tovább.<sup>10</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a „jónak lenni” tulajdonsága nem kapcsolható minden megszorítás nélkül egy tárgyhoz, és hogy a jó melléknév – ahogy P. Geach megállapította<sup>11</sup> – logikai szempontból nem egyszerűen predikatív, hanem többnyire attributív módon működik. Platón feltehetőleg arra gondol, hogy a jó formájának minden tér-időbeli megnyilvánulása (instanciája) partikuláris részesedési viszonyokhoz kötött. Eszerint a jó formájáról tett (4) állítás, miszerint az „a létezésen túli” valami, éppen arról a körülményről kívánna számot adni, hogy a jó jelenléte a világban semmi esetre sem közvetlen, egydimenziós részesedési reláció eredménye, s hogy a jó kiemelkedik a formák közül.

Ezen a ponton felmerül a kérdés, miként kell elképzelnünk a jó efféle, közvetett módon való megjelenését a világban. Biztosan nem elegendő arra rámutatni, hogy az *F*-ség formája *mint forma* jó. Hiszen azok a tulajdonságok, amelyek a formát mint formát jellemzik, nem kerülnek át a formában részesedő dologra. Inkább a magyarázatnak abból a módjából érdemes kiindulnunk, amelyet Platón a *Phaidón*-ban vezet be, s vesz alapul a lélek halhatatlan volta mellett szóló érvelés lezárásához (103e skk.).<sup>12</sup> Itt, ahol Platón fogalmak egymáshoz fűződő viszonyát vizsgálja, olyan esetekről van szó, amelyekben egy forma (például a lélek formája) egy másik formát (az életét) von maga után (*epipherai*). Platón megállapítja, hogy a „Miért páratlan az *x*?” kérdés nem válaszolható meg egyszerűen arra a tényre való rámutatással, hogy *x* részesedik a páratlan formájából. Egy igazán „okos” válasz (105c1) többet kíván: *x* azért pá-

<sup>10</sup> Erre már Arisztotelész is rámutatott; a *Topika* I 15, 106a1–8 és 109a3–12-ben részletesen kifejti, hogy a 'jó' kifejezés használata különböző okokból adódhat. A *Nikomachoszi etika* I 4-ben, illetve az *Eudemoszi etika* I 8-ban érveket hoz fel Platón azon nézetével szemben, hogy van egy mindent átfogó jó, mégpedig azon az alapon, hogy a „jó” terminus, akárcsak a „létező”, különböző kategóriákban állítható. Vö. A. Graeser: *Probleme der aristotelischen Kategorienlehre. Studia Philosophica* 37, 1977, 75 skk., további irodalommal.

<sup>11</sup> P. Geach: *Good and Evil. Analysis* 17, 1956, 33–42. [Újranyomva in Ph. Foot (ed.): *Theories of Ethics*. Oxford, 1977<sup>2</sup>, 64–82.] Lásd még többek között B. Williams: *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge, 1972, 52. skk.

<sup>12</sup> A passzusra vonatkozó, immár klasszikus értelmezési javaslat G. Vlastostól származik: *Reason and Causes in the 'Phaedo'*. *Philosophical Review* 78, 1969, 291–325. (Újranyomva in uő: *Platonic Studies*, 76–110.) Lásd azonban M. D. Reeve: *Socrates' Reply to Cebes in Plato's 'Phaedo'*. *Phronesis* 20, 1975, 199–208. [A témáról lásd továbbá David Sedley kötetünkben szereplő, Platóni okok című tanulmányát. A szerk.]

ratlan, mert  $x$ , mivel három, részesedik a háromság formájából, a háromság azonban maga után vonja a páratlanságot, s így mindenről, amiről állítható a három, egyúttal állítható a páratlan is (104a–b). A „maga után von” (*epipherein, epiphora*) kifejezés nyilvánvalóan azt a logikai struktúrát fejezi ki, amikor egy fogalom ( $A$ ) benne foglaltatik egy másik ( $B$ ) fogalomban.<sup>13</sup> Ebben az értelemben a páratlanság nem a hármasság tulajdonsága, hanem a „hármasság” fogalom egyik lényegi jegye. Hasonlóképpen mondja Frege, hogy a „pozitív számnak lenni”, az „egész számnak lenni” és a „10-nél kisebbnek lenni” a 2 tulajdonságai, ám egyúttal a „10-nél kisebb pozitív egész szám” fogalmának lényegi jegyei.<sup>14</sup> Ha Platón ennek megfelelően a „jónak lenni”-t azon fogalom ismertetőjegyének tartotta, amelyhez egy adott  $F$  forma tartozik, akkor a „jónak lenni” tulajdonság előfordulását könnyen magyarázhatta az *epiphora* szabályszerűségeire való hivatkozással:  $x$  jó, mert  $x$ , mivel  $F$ , részesedik az  $F$  formából,  $F$  viszont maga után vonja a jóságot.

Ennek az értelmezésnek az az előnye, hogy Platónnak így a „jónak lenni” tulajdonság meglétének a magyarázatához nem kell olyan feltevésekhez folyamodnia, mint hogy az  $F$  forma mint forma jó, vagy hogy az  $F$ -ség mint  $F$ -ség rendelkezik a „jónak lenni” tulajdonsággal. Más értelmezésekkel együtt persze ennek az interpretációnak is az a hátránya, hogy nem tudjuk, mit értett Platón azon, hogy valami minden megszorítás nélkül jó. Így pedig a „jónak lenni” mint egy fogalom lényegi jegye sem elemezhető minden további nélkül. Platón mégis úgy véli, hogy a jó formája valamiféle végső dialektikus megalapozást tesz lehetővé – vagyis voltaképp úgy gondolja, hogy annak tudása, mit jelent a „jó” kifejezés valójában, szükséges és elégséges feltétele általában minden forma ismeretének. Ám hogy mi maga a jó, azt nem halljuk tőle.

## MISZTIKA ÉS VALLÁSOSság

A dialektikus gondolkodás számára, amely eddig a határig eljutott, a „túl van a létezőn” fordulat azt jelenti, hogy itt már le kell mondania a további kérdésekről. Ha a jó formáját alá akarnánk vetni a szokásos fogalmi elemzésnek, ez az elemzés csak olyan fogalmakra támszkodhatna, amelyek tartalma csak a jó formájának fényében válik igazán világossá. Olyan fogalmakkal, amelyek a jó formáját objektív módon meghatároznák, nem rendelkezünk. Ha mégis rendelkezni, ezáltal a jó formájának státusza – mint „a létezőn túli” valóságé – máris alacsonyabb volna, s a belátható határát valahol a jón is túl találánk.

<sup>13</sup> Mindazonáltal kétséges, hogy Platón valóban erre gondol-e. Platón ugyanis hajlamos arra, hogy az efféle viszonyokat kopulával ( $B$  [van]  $A$ ) fejezze ki, mintha  $B$  az  $A$  osztály egyik eleme volna.

<sup>14</sup> G. Frege: Über Begriff und Gegenstand. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16, 1892, 201–202. [Újranyomva in G. Patzig (ed.): Gottlob Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen, 1966, 76–77.]

Biztosan nem tévedünk nagyot, ha azt mondjuk, hogy a jó formája a sokat emlegetett Kimondhatatlan vonásaival rendelkezik.<sup>15</sup> Ám Platón nem Wittgenstein, s a *Tractatus* ontológiája nem összemérhető Platón kétvilág-elméletének ontológiájával. Talán közelebbi párhuzamot jelent G. E. Moore, akinek felfogása szerint a „jó” kifejezés egy nem komplex, elemezhetetlen és nem igazán definiálható minőséget jelöl,<sup>16</sup> s akit ebből kifolyólag gyakran tekintenek intuicionistaként. Ám még ez az összehasonlítás is figyelmen kívül hagyja a platóni álláspont lényegi vonását; hisz Platón rámutat, hogy a dialektikus képes a saját jóról alkotott fogalmát „maga a létezés alapján (*kat' uszian*) ellenőrizni (*exelenkheim*)” (534b8 skk.). Ezt figyelembe véve elhibázott az a szándék, hogy Platónnak a jó természetéről alkotott felfogása mögött valamiféle miszticizmust fedezzünk fel. Szemben nagy értelmezőjének, Plótinosznak a felfogásával, aki a „létezésen túli” jó/egy (illetve az egy fölötti) megtapasztalásához egy olyan megismerési formát feltételez, amely túl van a fogalmiság minden kategóriáján, Platón szerint a nem hipotetikus (*anüpotheton*) nem esik kívül minden fogalmiságon. Igaz, az intuíció azon módja, amelynek révén maga a jó feltárul, a közvetlen, illetve nem propozicionális megragadás modelljére utal (vö. 518b: *hapszamenosz*); és bizonyos, hogy egy ilyen közvetlen megismerésre vonatkozó elgondolás a miszticizmus majd minden jellegzetességével rendelkezik. Ám akkor is szem előtt kell tartanunk, hogy Platón a közvetlen megismerés e modelljét kizárólag a formák megismerésére alkalmazza,<sup>17</sup> s hogy a tudás az ő számára minden esetben változhatatlan tárgyak megismerését jelenti. Így az általában vett nem propozicionális megismerés analógiája ebben az összefüggésben nem különösebben megvilágító erejű.

Mindazonáltal nem feledkezhetünk meg arról, hogy a formák megismerése általában és a jó megismerése különösen Platón felfogásában sajátos, nem fogalmi jelleggel rendelkezik,<sup>18</sup> és hogy Platón filozófiája egy intellektuális miszticizmus határozott jegyeit mutatja. A Nap-hasonlat fénymetaforája szerint a jó formája ragyog a legfényesebben (518b); de Szókratész beszélgetőpartnere már korábban úgy fogalmazott, hogy a jó esetében „elképzelhetetlen szépséggel” van dolgunk (509a). További utalásokat olvashatunk ezzel az elképzelhetetlen szépséggel kapcsolatban a *Phaidroszban*, a *locus intelligibilis* leírásakor: Az „égbolt fölötti tájon” a „valóban létező valóság található, melynek nincs színe, nincs alakja, és nem is tapintható” (247c); a „szépség teljes ragyo-

<sup>15</sup> Vö. W. Wieland: Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 3/1, 1976, 31–33.

<sup>16</sup> *Principia Ethica*. Cambridge, 1976 (1. kiadás: 1903), 8–9.

<sup>17</sup> Lásd még J. Classen: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München, 1959, 41–71.

<sup>18</sup> Az „egyszer csak hirtelen” (*exaiphnész*) kifejezést találjuk többek között a 7. levél jól ismert helyén (341c–d); hasonló képpel találkozunk az *Állam* 435a-ban (vö. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy. Vol. V.*, 410, 3. jegyzet). A 7. levél említett passzusa kapcsán H. Schmitz, „ezoterikus megvilágosodás-tanról” beszél (*Platon und Aristoteles*. Bonn, 1985, 320–325).

gásában” látható itt (250b), mely „azok (ti. a többi forma) közül is kiemelkedik ragyogásával” (250c8–d1). Az erotikus misztériumok, amelyekről Diotima tudósít *A lakomban* (210e), ugyancsak „magáról a szépről” szólnak, melyet „tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel nem keveredve” pillanthatunk meg, s amely „isteni szépség” (211e). Függetlenül attól a kérdéstől, hogy akkor hát vajon nemcsak a szép formája jó-e, hanem maga a jó is szép, illetve együtt jár a szépséggel, világosnak kell lennie, hogy a gyakorlatban a dialektika nem merül ki a fogalmi elemzésben. Valahányszor a lélek tisztán önmagában megragad valamit (vö. többek között *Phaidón* 83b1), akkor e tartalmak fogalmi azonosításának mindig megfelel egy velük kapcsolatos emocionális tapasztalat is. A platóni pszichológia erről a mozzanatról ad számot akkor, amikor az emberi lélek különböző megnyilvánulási formáihoz azok episztemológiai jellegzetességeinek megfelelően sajátos gyönyöröket (*hédonai*) és vágyakat (*epithümiai*) rendel (Állam 580d skk.). Eszerint még a lélek értelmes részének is megvan a maga emocionális aspektusa (581b5; vö. 475b8, 585c1). A létező szemléletéből származó örömet persze csak a filozófus képes megízlelni (582c). Ebben az értelemben tehát a tiszta értelmi tartalmak intellektuális megtapasztalása éppen olyan egzisztenciális súllyal rendelkezik, mint amilyen Platón felfogásában a formáknak mint normáknak jut. Ahogy az igazi művészetrajongó is inkább leli örömét az eredeti műalkotások, mint a másolatok szemlélésében, úgy a filozofikus élet is akkor teljes, ha a tiszta ősképekkel való közösségben telik. Továbbá ahogy Platón ezeket az ősképeket isteninek nyilvánítja, úgy a lélek elfordulásában a testi világ képmás-lététől, illetve odaforodulásában a formák világának mintakép-léte felé „az istenhez való hasonlóvá válásra” (*Theaitétosz* 176b1: *homoiószisz theō*) tett kísérletet látja. Noha a *homoiószisz theō*, a későbbi hagyományra nagy hatást gyakorló motívum<sup>19</sup> különböző formákban kerül elő Platónnál (vö. *Timaios* 90a, *Phaidón* 82a, *Állam* 500c, 613a, *Phaidrosz* 248a),<sup>20</sup> az elképzelés vallásos magja feltehetőleg abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a formák világa egyúttal a halhatatlan lélek hazája is, és hogy eme, a „belső emberként” tekintett léleknek a halál után felelnie kell minden e világbéli cselekedetért.<sup>21</sup>

Ebből a szempontból a platonikus beállítottságú filozófus dialektikus tevékenysége sajátos jelentőséggel bír. A platonikus filozófus *sub specie aeternitatis* gondolkodik. Megismerve, hogy mik a tiszta értelmi tartalmak, és mit jelentenek az emberek számára, a gondolkodás a maga legsajátabb rendeltetését valósítja meg, s a lélek, illetve „maga az ember”, avagy a „bennünk lévő isteni”

<sup>19</sup> A motívum történetéhez lásd H. Merki: *Homoiósis Theō*. Fribourg, 1952. Az előtörténet egyes aspektusait vizsgálja: D. Roloff: *Gottähnlichkeit. Vergötterung und Erhöhung zum seligen Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*. Berlin, 1970.

<sup>20</sup> Lásd ehhez A. Graeser: *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*. München, 1969, 82–83.

<sup>21</sup> Vö. A. Graeser: *Die Seele im (Neo)-Platonismus und in der Gnosis*. In M. Svilar (ed.): *Seele und Leib. Geist und Materie*. Bern–Frankfurt, 1979, 79–98.

(vö. *Első Alkibiadész* 130c skk.) előzetes fogalmat alkot arról a rokonságról, mely a lelket a formákhoz fűzi (vö. *Phaidón* 79b4–16, e4, 80b9, 82b10–c1). Persze a voltaképpen vallási mozzanatokot nehéz megragadni Platónnál. Amilyen gyakran kerülnek elő a platóni szövegekben az istenek, az isten vagy az isteni, oly kevésbé világos e hivatkozások konkrét tartalma. Az bizonyos, hogy Platón nem tud személyes istenről.<sup>22</sup> Maga a formaelmélet sem igazán ad teret az istenképzet valamely változata számára. Az a benyomásunk, hogy az istenekre, illetve az istenire való gyakori hivatkozás Platón részéről a költői nyelv kifejezőmódjával állítható párhuzamba: az író Platón lépten-nyomon közkeletű nézetekre hivatkozik, miközben a filozófus Platón ténylegesen mást tart szem előtt. Az ő vallásosságának tárgya nem más, mint a változhatatlan formák.<sup>23</sup> Az, hogy Platón ezekre az összefüggésekre is inkább csak utal, mintsem rendszeres formában állást foglalna velük kapcsolatban, sőt bizonyos értelemben irodalmi formába ülteti át őket, nem túlzottan meglepő. Hiszen a dialógusok, amelyek segítségével saját filozófiafelfogásának próbál megnyerni másokat, szélesebb közönség számára íródtak, így olyan olvasók számára is, akiknek a formaelmélet alapvetően nem mond semmit. Márpedig hogyan volna képes egy kívülálló olyan tapasztalatokat megérteni, amelyekkel maga nem rendelkezik? Ebben az értelemben kell vennünk a 7. levél megjegyzéseit, melyek szerint van valami, amit „nem lehet szavakkal kifejezni, miként a tudás más tárgyait” (341c5), és hogy e dolgok megértése csak az elsajátításuk érdekében végzett fáradságos munka eredménye lehet. Ekkor azonban hirtelen felvillan a szikra (341c7–d2), s egy csapásra megszületik a megértés (*phronészisz*) és a belátás (*nusz*), amennyire ez az ember számára lehetséges (344b).<sup>24</sup>

#### VISSZAEMLEKEZÉS ÉS TANULÁS<sup>25</sup>

De hogyan juthatunk egyáltalán filozófiai tudás birtokába? Megtanulhatók-e a filozófia szempontjából jelentős dolgok? Ha a filozófia szempontjából jelentős dolgokon Platón a formákat érti, s a formák *per definitionem* időtlen igazságokat képviselnek, felvetődik a kérdés, miként lehetséges az *a priori* tartalmak vizsgálata. Platón válasza erre az, hogy az ilyesfajta vizsgálatok (*zétészeisz*) visszaemlékezésként (*anamnészisz*) foghatók fel, s hogy minden ilyen típusú

<sup>22</sup> Erről és a téma egyéb kérdéseiről lásd W. J. Verdenius: *Platons Gottesbegriff. Entretiens de Fondation Hardt* 1, 1954, 241–271. Lásd továbbá L. P. Gerson: *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*. London – New York, 1990, 50 skk.

<sup>23</sup> Lásd O. Gigon: *Platon. Sämtliche Werke. Begriffslexikon*. Zürich, 1974, 152.

<sup>24</sup> A passzus értelmezésével kapcsolatban lásd K. von Fritz: *Schriften zur griechischen Logik. Vol. I*. Stuttgart – Bad Cannstatt, 1978.

<sup>25</sup> [Ehhez a részfejezethez bővebben lásd Dominic Scott kötetünkben szereplő, A visszaemlékezés fogalma Platónnál című tanulmányát, mely részletesen tárgyalja az itt említett *Menón*- és *Phaidón*-helyeket. A szerk.]



tanulás egy eleve meglévő potenciális tudás aktualizálásában áll. Ez a tézis, mely maga is *a priori*, és nem elemezhető, különbözőképpen jelenik meg a *Menón* (1), illetve a *Phaidón* (2) című dialógusokban.

(1) A *Menón*-ban olvasható változat kiindulópontja az, hogy a beszélgetők már három definícióra irányuló próbálkozást elvetettek, s *Menón* már abban is kételkedik, hogy egyáltalán választ lehet adni a „Mi az erény?” kérdésre. Kétkedése abban az erisztikus tételben ölt testet, hogy „az ember nem kutathatja sem azt, amit ismer, sem azt, amit nem ismer. Amit ismer, azt nem kutathatja, hiszen ismeri, s így nincs szüksége kutatásra; de azt sem, amit nem ismer, mert nem tudja, mit kutasson” (80e). E tételt, melyre Arisztotelész mint a „*Menón*-aporiára” utal (*Második analitika* I 2, 71a29–30), Szókratész hamisnak tartja (81a3, d5–6). Kritikájának éle azonban nem arra irányul, hogy a paradoxon második alternatívája előfeltételezi: maga a tanuló szabjon valamiféle irányt a tanulásnak; és nem is azt kifogásolja, hogy a tétel egyszerre állít túl keveset és túl sokat. Hiszen az olyan nem intellektuális képességek elsajátítása, mint például a lovaglás, biztosan nem a zététikus (vagyis kutató jellegű) tanulás formájában történik. Másfelől Platón, úgy tűnik, nem érdeklődött különösebben az iránt, hogy a zététikus tanulás fogalmát az empirikus vizsgálódások területére (például hogy miként kapunk választ a „Meleg van Ioszon?” kérdésre) is kiterjessze. Az empirikus vizsgálódások esetében ugyanis a paradoxon feloldható volna azáltal, hogy különbséget teszünk egy mondat jelentése és jelölete, azaz igazságértéke között – más szóval egyfelől a mondat megértése, másfelől annak tudása között – hogy a mondat által kifejezett állításhoz melyik igazságértéket kell rendelnünk.<sup>26</sup>

Voltaképp Szókratész nem is gyakorol a szó valódi értelmében kritikát. Amit nyújt, az csupán egy megállapítás azzal kapcsolatban, hogy mit kell értenünk tulajdonképpen tanuláson – tudniillik visszaemlékezést. A tézist Szókratész először bizonyos vallási meggyőződésekhöz kapcsolja, például hogy a lélek halhatatlan, hogy korábbi életei során látta mind az „itteni”, mind a „Hádész-béli” dolgokat (81c5–7), s ezáltal képes arra, hogy emlékezzen például az erényre és más dolgokra (d8–9). Sőt, azt is halljuk, hogy „a természet a maga egészében rokonságban áll”, és a léleknek, amely egykor mindezeket a dolgokat megtapasztalta, csupán egyetlen ilyen emlékre van szüksége ahhoz, hogy végül az összes továbbit fellelje (c9–d3). Ezek a megállapítások egy sor kérdést vetnek fel: (a) A „minden dolog” (*khremata*, 81c7) körébe, amelyeket a lélek látott, valóban beletartoznak a világot alkotó, empirikus természetű dolgok is? Ez a nézet komoly nehézségekhez vezetne. (b) Mit értsünk azon, hogy a természet a maga egészében rokonsági viszonyban áll? Ha Platón úgy értette, hogy „az összes dolog” (*hapanta*), mely a természetet alkotja, ténylegesen a világon belül van, akkor ez többek között azt jelentené, hogy az összes, a formákban részesedő dolog rokonságban van egymással. Ám ez bizto-

<sup>26</sup> Vö. J. M. E. Moravcsik: Learning as Recollection. In G. Vlastos (ed.): *Plato I: Metaphysics and Epistemology. A Collection of Critical Essays*. New York – London, 1971, 54–55.

san nem áll. Ha viszont a „természet” kifejezés az állandó természettel bíró dolgok egész területére, azaz a formákra vonatkozik,<sup>27</sup> akkor a gondolat egészében véve jóval érthetőbb. Hiszen az etika szempontjából releváns formák valóban a definíció szempontjából is egymásra vonatkoztatott entitások családjává kapcsolódnak össze. Csakhogy éppen a *Menón*-ban nem igazán esik szó a formákról.<sup>28</sup> (c) Mit ért azon Platón, hogy elegendő *egyetlen* emlék, hogy abból kiindulva az összes többire visszaemlékezzünk? Ha a többi dologra való visszaemlékezés dedukciót jelent, akkor még csak arra sincs szükség, hogy a lélek előzetesen mindent lásson. Ettől függetlenül felmerül a kérdés, hogy miként állhat fenn dedukciós viszony például a „Mi az erény?” és a „Mi a tanulás?” kérdésekre adott válaszok között. Ám ugyanez a kérdés merült fel (*mutatis mutandis*) már azon összefüggések megítélésével kapcsolatban is, melyeket a dialektika vesz alapul az *Államban*.

Ama tézis megerősítéseképpen, hogy a tanulás csakugyan visszaemlékezés, a dialógus következő részében (82–85b) egy rabszolgafiúval találkozunk, akinek a Szókratésszel való beszélgetés során „nem azért lesz tudása, mert valaki tanította, hanem csupán a kérdeztetés eredményeképpen, ő maga hozza felszínre saját magából a tudását” (85d2–4). Szókratész kérdései konkrétan annak beláttatására irányulnak, hogy egy adott négyzet átlójának hossza azonos lesz egy kétszer akkora területű négyzet oldalának hosszával.<sup>29</sup> Miután pedig a rabszolga fiú soha nem részesült matematikai oktatásban, és a megfelelő kérdések mégis rávezették a megoldásra, világos, hogy a most megfogalmazott helyes véleményekhez egy korábbi állapotában jutott, „mielőtt még ember lett volna”. (86a2–3). Persze a rabszolga fiú nem tanult azért annyi mindent a Hádészban. Hiszen amit ténylegesen tud, az – eltekintve attól, hogy tud szorozni, és tudja, hogy  $2 \times 2 = 4$  – arra a képességre korlátozódik, hogy meghatározott premisszákból képes következtetéseket levonni; más információra nincs szüksége. De talán épp ez a demonstráció lényege: megmutatni, hogy a lélek alapvetően mindig is képes eljutni a szükséges igazságokhoz.

(2) A *Phaidón*-ban „a tudás nem más, mint visszaemlékezés” tétel annak szolgálatában áll, hogy Szókratész kimutassa a lélek halhatatlan voltának valószínűségét. A 73a7-ben könnyen felismerhető a *Menón* gondolatmenetére való utalás, amelyet a beszélgetők nyilvánvalóan nem tekintenek különösebben meggyőzőnek. Szókratész így e helyütt új érveléssel áll elő. Az érvelés lépései a következők: (i) Még ha *A* és *B* dolog hasonlítanak is, s *A* képzelet előhívja *B* képzetét, *X* megfigyelő csak akkor asszociál *A*-ról *B*-re, ha a hasonlóság mellett

<sup>27</sup> Lásd még I. M. Crombie: *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. 2. London, 1962, 136.

<sup>28</sup> Lásd azonban: 72c7, e5. Vö. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV, 253–254. Az bizonyos, hogy a formaelmélet maga ott van a *Menón* háttérében is.

<sup>29</sup> Úgy a geometriai példa, mint az ún. íratlan tanítás rá vonatkoztatott gondolati modelljeit rendszeres formában elemzi K. Gaiser: *Platons Menon und die Akademie*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 1964, 241–292. [Újranyomva in J. Wipperfurth (ed.): *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt, 1972, 329–393.]

a kettő különbözőségének is tudatában van (74a2–3). (ii) Létezik az egyenlő maga, s tudjuk, miben áll (74b2). A kérdés csupán az, honnan származik ez a tudás (b4). Bizonyos értelemben e tudás nyilván egyenlő fizikai tárgyak megfigyeléséből származik; csakhogy maga az egyenlő nem azonos az egyenlő dolgokkal (c5–6). (iii) Mivel az egyenlő fizikai tárgyak kevésbé egyenlők, mint maga az egyenlő, s messze elmaradnak mögötte, a megfigyelő nem nyerheti az egyenlőre mint abszolút mércére vonatkozó tudását a csupán fogyatékosan egyenlő dolgokból; e mércét szükségképpen valamikor korábban kellett megismernie (e1 skk.). Az egyenlő ismerete tehát független forrásból származik. (iv) Minthogy mind az egyenlő dolgok észlelése, mind annak észlelése, hogy e dolgok elmaradnak maga az egyenlő mögött, kezdetől fogva része életünknek, a magára az egyenlőre vonatkozó tudás szükségképpen abból az időből ered, amikor még nem rendelkezünk érzékszervekkel (75a11–b6). Ugyanez érvényes arra a tudásra, amely magára a szépre, magára az igazságosra, magára a jóra és a többire vonatkozik (75c–d; 76d).

A visszaemlékezés (1) és a (2) változata alapvetően jól megfér egymással; az általuk nyújtott perspektíva azonban különbözik.<sup>30</sup> Míg a *Menón*-ban a visszaemlékezés tárgyai alapvetően proposíciók, a *Phaidón*-ban univerzálékról van szó; s míg a *Menón*-ban megjelenő álláspont szerint helyes véleményeinkkel alapjában véve mindig is rendelkezünk, s visszaemlékezésről éppen akkor beszélhetünk, amikor ezek a helyes vélemények megfelelő megértéssé válnak, a *Phaidón*-ban a visszaemlékezés azt jelenti, hogy az univerzálékkal kapcsolatos eleve meglévő ismeret aktualizálódik az univerzálék tér-időbeli instanciáinak megtapasztalása révén. Ha így tekintjük, az *anamnésisz*-tan azt a tézist is magában foglalja, hogy az ember természetes diszpozícióval rendelkezik arra vonatkozóan, hogy filozófiai igazságokat értsen meg. Ezzel egybeesik a *Phaidrosz* azon megállapítása, hogy legalább egyszer minden embernek szemlélnie kellett a formákat, mielőtt megszületett: „Mert amelyik lélek sose látta az igazságot, az nem ölthet emberi alakot. Az embernek ugyanis meg kell értenie a formára vonatkoztatva kifejezett dolgot, ami sok érzékelésből adódik, s melyet gondolkodása segítségével foglal össze egységgé. Ez pedig nem más, mint visszaemlékezés...” (249b5–c2).

## VÁGY, SZÉPSÉG, SZERELEM

Eszerint a filozófiai igazságok megismerése nem más, mint visszaemlékezés. A *Phaidón*-ban olvasható fejtegetések alapján a visszaemlékezés úgy következik be, hogy a formák tér-időbeli megnyilvánulásainak észlelése aktualizálja a potenciálisan bennünk lévő formákra vonatkozó ismeretet. Platón, úgy tűnik, azon az állásponton van, hogy ez az összes forma esetében igaz, legyen szó az igazságosság, a jó vagy a szép formájának megismeréséről (75c–d, 76e). Szisz-

<sup>30</sup> Vö. I. M. Crombie: *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. 1. London, 1961, 144 és W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV., 254.

tematikusan tekintve e felfogás nehézségekbe ütközik, mert előfeltételezi, hogy a dolgokat pontosan olyannak érzékeljük, amilyenek azok valójában. Egy ilyen felfogás azonban nemigen egyeztethető össze a *Theaitétosz* érzékelélméletével. Azonkívül felvetődik a kérdés, hogy mi az, ami az e világban lévő dolgokat képessé teszi arra, hogy az észlelő alany visszaemlékezését kiváltsák. Mi az oka, hogy az emberek egyáltalán képesek eljutni filozófiai igazságokhoz, s képesek e világ dolgait filozófiai nézőpontból szemlélteni? Platón nem válaszolja meg e kérdéseket, noha ad bizonyos fogódzókat a válasszal kapcsolatban; némelyik ezek közül megvilágító erejű és paradigmikus jellegű. Ez vonatkozik a szépség platóni értékelésére is. Ismételten azt halljuk Platóntól, hogy semmi sem befolyásolja olyannyira tartósan az emberi létezését, mint a szép iránti érzék, s hogy nincs még egy olyan tapasztalat, mely annyira a magasba emelné az embert, mint a szépség megtapasztalása, megnyilvánulásának minden formájában. Ez abban is tükröződik, hogy Platón különleges szerepet juttat a szépség formájának. Szépség veszi körül az intelligibilis világot; s a szépség az egyetlen forma, mely közvetlenül szemlélhető (vö. *Phaidrosz* 250c–d). A szépség megtapasztalása szerelmet (*erósz*)<sup>31</sup> ébreszt, s ezáltal utat nyit az ember számára magához a formához. Az *erósz*-szal kapcsolatban Platón, úgy tűnik, valójában két különböző tézist képvisel: (1) a szépség megtapasztalásában az *erósz* mint a minden emberben potenciálisan meglévő teremtető erő nyilvánul meg; (2) az *erósz* nem más, mint törekvés a létezés megértésére, mely persze csak a filozofikus lélek sajátja lehet.

Az (1) tézis képezi *A lakoma* egyik gondolatmenetének tárgyát. Választ keresve a kérdésekre, hogy (i) mi *Erósz*, (ii) milyen, és (iii) milyen hatást fejt ki (201e), azt halljuk Szókratészről, hogy (i) *Erósz daimón*, közties lény a halandó és a halhatatlan között (202d11–13), (ii) hogy nem más, mint a szépség és – minthogy a bölcsesség (*szophia*) a legszebb dolgok közé tartozik – a bölcsesség szerelme, vagyis (az) *Erósz* elválaszthatatlan a filozófiától (204b), végül (iii) hogy hatása az emberekre „a szépségben való nemzésben” áll, mégpedig mind a test, mind a lélek szerint (206b3). Ez utóbbi tételt Szókratész úgy pontosítja, hogy „a nemzés a szépben” annak törekvésnek a kifejeződése, hogy az ember valamiképpen részesüljön a halhatatlanságban (207d1–2).<sup>32</sup> Azok az emberek, akiket a testi nemzésre való törekvés tart a hatalmában, gyermekeket nemzenek, s azt hiszik, ezáltal biztosítják a maguk számára a jövőendő halhatatlanságot és emlékezetet (208e1–2); azok viszont, akik „a lélekben nem-

<sup>31</sup> Az *erósz* „szerelem”-ként való fordítása biztosan nem tökéletes megoldás, hiszen a *phília* szót gyakran ugyanígy kell fordítanunk. Az *eran* és a *philein* igék jelentéstartománya részben egybeesik, három szempontból azonban különböznek: (1) az *eran*, ahogy maga Platón megjegyzi (*Törvények* 837a), intenzívebb érzelmi állapotra utal, mint a *philein*; (2) az *eran* jobban kiemeli a vágyakozás aspektusát; (3) az *eran*-ban jobban benne van a szexuális törekvés. Vö. G. Vlastos: *The Individual as Object of Love in Plato*. In uő: *Platonic Studies*, 4, 4. jegyzet.

<sup>32</sup> E tézis kiindulópontja az a gondolat, hogy az *erósz* annyit jelent: a jó, amelyre vágyunk, mindig jelen legyen.



zenek”, inkább a belátást (*phronészisz*) és az erényt igyekeznek megörökíteni (208e5 skk.). Platón e fejtegetései háttérben a nemzés egy olyan módja sejlik fel, mely nem valamely szép dologban, hanem magában a szépben teljesedik be, s így előfeltételezi a szép formájának ismeretét. A szép formájának megismeréséhez vezető út *A lakomában* az értelem felemelkedéseként jelenik meg, mely a barlangból a fényre vezető úthoz hasonlítható (*Állam* 514–517a; vagy a költő felemelkedéséhez Dante *Isteni színjátékában*). A magához a széphez vezető út azzal kezdődik, hogy valaki megpillant egy bizonyos szép testet (210a5 sk.). A következő lépés annak belátása, hogy egy bizonyos test szépsége rokon más testek szépségével (b5). Ezután a szemlélés tárgya a testi szépség általában; s azzal párhuzamosan, ahogy a szemléltöt egyre inkább az általában vett testi szépség nyűgözi le, szűnik meg benne az egyedi testek iránt érzett vágy. De ugyanígy az általában a testi szépség iránt érzett vágy is fokozatosan alábbhagy, ahogy a szemléltöt elér a következő szintre, vagyis amikor eljut ahhoz a belátáshoz, hogy van lélekkel kapcsolatos szépség is, amely értékesebb a testnél (210c). Ezen a szinten a szemléltöt tekintete már nem korlátozódik „szolgai módon” egy bizonyos jelenségre (d1). Végül, valamiféle intuitív megismerés útján<sup>33</sup> a szemléltöt innen is tovább emelkedik magához a széphez: egy olyan szépséget pillant meg, melyben az összes többi szép dolog részesül, de amely nem rendelkezik semmiféle, a benne részesedőkben meglévő sajátosságban, hanem tisztán megmarad önmagában (210e–211b). Ez az utolsó mozzanat az, amelyben a szépben való nemzés valójában végbemegy, nem árnyképek, hanem valóságos dolgok nemzése formájában. Egyedül ez az, aminek révén a szép valódi szerelmese reménykedhet az ember számára elérhető halhatatlanságban (212a3–7).

A (2) tézis a *Phaidrosz* egyik gondolatmenetének részeként kerül elő, melyben az *erósz* nemesebb formájáról van szó (243e–257b). Ezen a helyen – ahol az *erósz* az isteni eredetű megszállottság (*mania*) negyedik, legmagasabb rendű formájaként jelenik meg a jó sok megszállottsága, a tisztító szertartásokkal összefüggésben megnyilvánuló megszállottság és a költői megszállottság mellett (244a skk.) – Platón egy hasonlat segítségével ad teológiai magyarázatot a lélek jellegére és sorsára, valamint az ember saját döntésének köszönhető életformájára. Itt találjuk a híres lélek-allegóriát, mely szerint az két lóból és kocsihajtóból álló hármasság, továbbá a lélek fölfelé vezető útjának leírását a tiszta ösképek égfölötti szférájába, valamint lehullását a tér-idő világába (246a skk.). E mitikus elemek háttérben kristályosodik ki az *erósz* fogalma, miszerint az *erósz* nem más, mint törekvés a filozófiai igazsághoz való eljutásra (248d2 skk., e7, 249a2, 253b). Az *erósz* itt szellemi-dinamikus princípium, mely a lelket a formák világa felé emelő erőként nyilvánul meg (250e1). A szépséggel való találkozás során a filozofikus lélek egzisztenciális megrázkódást él át, amikor felismeri, hogy a szépség mint érzékelhető tulajdonság az ottani szépség képmása (250a).

<sup>33</sup> Ezt a mozzanatot kiválóan elemzi F. M. Cornford: *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*. In G. Vlastos (ed.): *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, 127.

A két ismertetett tézis meglehetősen különbözik. (A) Az (1) tézis alapján az *erósz* mint hiányérzet valamiféle lelken belüli tényező, mely tehát a lélek alkotóeleme (vö. Plótinusz: *Enneaszok* III 5; Szent Ágoston: *Vallomások* XIII. 9. 10); ezzel szemben a (2) tézis szerint az *erósz* adomány, azaz olyasmi, ami biztosan nem alkotóeleme a léleknek. (B) Az (1) tézis értelmében az *erósz*nak minden emberhez köze van, a (2) szerint csak a filozófusnak. Az (1) tézis nemcsak egy természetes tárgyat (ti. a szépséget) tulajdonít az *erósz*nak, hanem egy célt is (ti. a halhatatlanságot), míg a (2) tézis alapján az *erósz* valamiféle isteni sugallat, amelyet fel kell ébreszteni. E különbségek kétségkívül jelentősek.<sup>34</sup> Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a két változat alapján véve összhangban van. Ez nemcsak abból adódik, hogy Platón a személyek iránti szerelmet messze az „önmagában való szépség” és az ehhez hasonló dolgok iránti szerelem mögé helyezi, hanem abból is, hogy a személyek iránti szerelmet – mely a személyre éppen mint személyre irányul – nyilvánvalóan egyáltalában nem tematizálja,<sup>35</sup> s ontológiai előfeltevéseiből következtetve nem is igen tematizálható.<sup>36</sup> A személy iránti szerelem Platónnál olyan absztrakt tulajdonság – a szépség, az erény stb. – iránti szerelemre korlátozódik, melyet az adott személy csupán fogyatékosan képvisel. Ezenkívül megállapítható, hogy a szerelem Platón számára nem képvisel önértéket, s ezért értékét az határozza meg, hogy mely tárgyra vonatkozik.<sup>37</sup> Hogy voltaképp mit is ért Platón a „szép” tulajdonságon, az sem a *Phaidrosz*ból, sem *A lakomából* nem derül ki egyértelműen. Átfogó ontológiai előfeltevéseiből kiindulva azonban valószínűnek látszik, hogy ezzel kapcsolatban objektivistá álláspontot képvisel. Eszerint vagy úgy tartja, hogy a szépség tulajdonsága azonos a tárgy bizonyos tulajdonságai-val, amelyek meghatározzák, vagy úgy, hogy a szépség ezen tulajdonságok meglététől függ, anélkül hogy azok teljes mértékben meghatároznák. Ehhez hasonló megfontolásokkal<sup>38</sup> különösen a *Philebosz*ban találkozunk, ahol bizonyos alakzatokról esik szó, melyek „nem csupán valamilyen szempontból szé-

<sup>34</sup> A *Phaidrosz* és *A lakoma* közötti különbségeket gyakran alábecsülték. Az új szemléletre példa J. D. Moore tanulmánya: *The Relation between Plato's Symposium and Phaedrus*. In J. M. E. Moravcsik (ed.): *Patterns in Plato's Thought*, 52–71, illetve John Dillon ugyanebben a kötetben szereplő írása: *Comments on John Moore's Paper*, uo. 72–77.

<sup>35</sup> A kanti felfogásra – mely szerint a személy önmagáért való cél – emlékeztető „önmagáért szeretni” kitétel már Arisztotelész *philia*-értelmezésében is megjelenik: *Rétorika* 1380b35–1381a1, vö. *Nikomakhoszi etika* 1155a2–5.

<sup>36</sup> Ezt a felfogást képviseli G. Vlastos is említett tanulmányában (*The Individual as Object of Love in Plato*). Arra vonatkozóan, hogy Platón szerelemfogalma mennyiben mutatja az egoizmus és az önzés jegyeit, lásd L. A. Kosman – G. Vlastos és I. Singer (*The Nature of Love: Plato to Luther*. New York, 1966) nyomdokain járó – tanulmányát: *Platonic Love*. In W. H. Werkmeister (ed.): *Facets of Plato's Philosophy*. Assen, 1976, 53–69.

<sup>37</sup> Ezt a szempontot joggal hangsúlyozza D. Levy: *The Definition of Love in Plato's Symposium*. *Journal of the History of Ideas* 40, 1979, 219.

<sup>38</sup> Vö. I. M. Crombie: *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. 1., 188.

pek, mint annyi minden, hanem önmaguktól, saját természetüknél fogva mindig szépek, és olyan gyönyörűséget okoznak, amely közvetlenül belőlük fakad” (51c6 skk.); később pedig ezt halljuk a szépség lényegéről: „a mérték és az arányosság mindenütt a szépség és az erény hírnökei” (64e5–7).

#### DIALEKTIKA: A FOGALMAK LOGIKÁJÁNAK NYOMÁBAN<sup>39</sup>

Persze a filozófus tevékenysége nem merül ki a rajongásban, az *erósz* követésében vagy az irracionális egyéb formáiban. A dialektika, a platóni filozófia váza és építménye, alapvetően fogalmi jellegű, rendkívül összetett vállalkozás: „Nem azt mondjuk-e, hogy a dialektika terén működő tudás sajátja, hogy nemek (*gené*) szerinti felosztásokat végez, és sem azonos formát (*eidosz*) nem tart különbözőnek, sem azt, ami különböző, nem véli azonosnak?” (*A szofista* 253d). Ahogy a dialektika a kései dialógusokban alakot ölt, elsősorban fogalmi jellegű vizsgálódásokat jelent. A *Parmenidész*, *Az államférfi*, *A szofista* és a *Philebosz* elárulja Platón érdeklődését azon relációk formális szerkezetére, amelyek absztrakt entitások, például fogalmak és osztályok között feltételeznünk kell. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyeznünk, hogy a „részesedés” terminust most már a formák közötti viszony megjelölésére is alkalmazza Platón. A részesedés persze nem az egyetlen terminus, amely a formák közötti viszonyok leírására hivatott. A *metekhein*, illetve a „részt kapni valamiből” (*metalambanein*) mellett megtalálhatók más igék is, mint a „közösen rendelkezni, hasonlítani” (*epikoinónein*) vagy az „egyesülni” (*szümmiegnüszthai*, *szünkeranüszthai*), továbbá főnevek, például az „összetétel” (*szüntheszisz*) és az „összefonódás” (*szümploké*). Ám mégis a „részesedés” terminus jelöli azt az alapvető viszonyt, amelyet Platón a relációk logikájának elvont elméletéhez előfeltételez, s amelyet már nem definiál további viszonyok bevonásával.<sup>40</sup> A származtatott viszonyokhoz olyan relációk tartoznak, mint „X egyesíthető Y-nal”, illetve „X nem egyesíthető Y-nal”, ahol az utóbbi az előbbi negációja, s az „X egyesíthető Y-nal” nyilvánvalóan egyenértékű az „Y részesedik X-ben” állítással. Így például a mozgás (X) és a nyugalom (Y) nem egyesíthető vagy kapcsolható össze egymással, viszont a lét (Z) mindkettővel vegyülhet (*A szofista* 251d

<sup>39</sup> [Az ebben a részfejezetben érintett témákkal kapcsolatban lásd még a kötetünkben szereplő következő tanulmányokat: Alexander Nehamas: Részesedés és predikáció Platón középső és kései filozófiájában; Lesley Brown: A lét *A szofista*-ban. *A szerk.*]

<sup>40</sup> Az ezzel a problémakörrel kapcsolatos első eredményeket K. Dürrnek köszönheti a Platón-kutatás: *Moderne Darstellung der platonischen Logik. Museum Helveticum* 2, 1945, 166–194, különösen 191. Dürr kutatásait J. Ackrill folytatta: ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ. *Bulletin of The Institute of Classical Studies of the University of London* 2, 1955, 31–35. [Újra nyomva in R. E. Allen (ed.): *Studies in Plato's Metaphysics*, 299–307; G. Vlastos (ed.): *Plato I. Metaphysics and Epistemology*, 201–209; J. Ackrill: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, 1997, 72–79.] Lásd még úő: Plato and the Copula. *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, 1–6 (ugyancsak újra nyomva az említett kötetekben: 207–218, illetve 210–222); In Defense of Plato's Divisions. In O. Wood – G. Pitcher (eds.): *Ryle*. New York, 1970, 372–392.

skk.). Hiszen mindkettő van, azaz mindkettőt valóságosnak tekintjük. Ezen a helyen a „van” a „részesedik a létben” kifejezéssel egyenértékű: „A mozgás annyiban van, hogy részesedik a létben”. Tehát ha állítható, hogy Z egyesíthető X-szel, akkor úgy tűnik, Platón számára ez az állítás egyenértékű az „X részesedik Z-ben” állítással.

Az ezekhez hasonló vizsgálódások valóban alapvető jelentőséggel bírnak, úgy a platóni filozófián belül (1), mint a fogalmi analízis története és fejlődése szempontjából (2).

(1) A mondottak jelentősége a platóni filozófián belül azzal áll összefüggésben, hogy a formák ontológiailag előzetesen meghatározott tények egy bizonyos területét konstituálják, mely tények egyúttal teljesült, teljesíthető és teljesíthetetlen igazságtételek ideáltipikus rendszerévé állnak össze.<sup>41</sup> Olyan, a formák közötti viszonyokról van szó, melyek szükséges – ha nem is elégséges – feltételét jelentik a tér-időbeli tényeknek. Ha tehát – amint Platónról halljuk *A szofista*-ban – például a „Theaitétosz repül” mondat hamis (263a), akkor ennek az az oka, hogy a mondat által kifejezett<sup>42</sup> ontológiai konfiguráció olyan viszonyt előfeltételez az ember és a repülés formái között, amely a valóságban nincs meg. Így tekintve a bizonyos formák összefonódására, illetve nem összefonódására vonatkozó elmélet olyan elméletnek tekinthető, mely transzcendentális megalapozást képes nyújtani az állítások összes osztályának igazságkritériumára vonatkozóan. Kézenfekvő feltevés, hogy a platóni értelemben vett filozófus, aki számára a mondatok éppenséggel nem a világban fennálló viszonyokat, hanem egyúttal a formák közötti objektív relációkat fejeznek ki, éppen e relációk természetét kutatja. Ebben az értelemben a dialektikus gondolkodás nemcsak a logikai alapok feltárására irányuló kutatás, hanem ontológia is a szó legigazabb értelmében.

(2) Platón fejtegetései a formák összefonódásáról a speciálisan platóni előfeltevésektől függetlenül történeti jelentőséggel is bírnak. Hiszen Platónnak a fogalmi viszonyok természetére irányuló felosztásai a „van” logikai viselkedésének megvilágítására tett kísérletként értelmezhetők.<sup>43</sup> Hogy az efféle megvilágítás mennyire fontos lehetett, azt jól mutatja a peripatetikus iskolán belül a parmenidészi ontológiai dedukciókkal szemben gyakorolt kritika, s ezzel összefüggésben a hamis mondat mint probléma. És hogy az efféle megvilágítás mennyire fontos még ma is, azt újabban G. Ryle tanulmánya mutatta ki

<sup>41</sup> [Lásd erről a szerző kötetünkben szereplő másik írásának (A platóni ontológia) A formaelmélet tételezése című fejezetét. *A ford.*]

<sup>42</sup> A kérdésre, hogy a „Theaitétosz repül” mondat miként tekinthető egyáltalán a formák összefonódása (*szümploké tón eidón*) esetének, többféle válasz született. Talán azt az értelmezést részesíthetjük előnyben, mely szerint a Theaitétosz tulajdonnévnek éppen az a funkciója, hogy meghatározott tulajdonságok összeköttetését jelölje. Ezáltal az individuális alanyból általános alany válik (ti. ember). Vö. D. W. Hamlyn: The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic. *Philosophical Quarterly* 5, 1955, 298–302.

<sup>43</sup> [Lásd erről részletesebben Lesley Brown kötetünkben olvasható elemzését: A lét *A szofista*-ban. *A szerk.*]

a „szisztematikusan félrevezető kifejezésmódokról”.<sup>44</sup> A köznapi nyelvben különösebb problémát nem okozó mondatban – „A bálna [van] emlősállat” – a „van” kopula nem értelmezhető predikáció kifejezéseként, hiszen az egyetemes bálna nem emlősállat. A mondat valójában egészen más jellegű viszonyt állít, ti. azt, hogy „minden  $x$ -re igaz, hogy ha  $x$  bálna, akkor  $x$  emlősállat”. Ami itt a kijelentéslógika értelmében univerzális kvantorral ellátott kijelentésként jelenik meg, az fogalmi síkon úgy értendő, hogy az emlősállat osztálya magában foglalja a bálna osztályt, azaz a „van” nem az  $\exists$ , hanem a  $\forall$  értelmében vendő. Platón számára nyilvánvalóan komoly kihívást jelentettek ezek a kérdések. „A mozgás nyugalomban van” állítás egyszer mint abszurd és hamis (*A szofista* 252d), máskor pedig mint igaz (uo. 256b) állítás jelenik meg nála. Az első esetben Platón az állítást feltehetőleg bennefoglalási relációként érti, hiszen az „ $X$  [van]  $Y$ ” állítás abszurd volta csak azon alapulhat, hogy az állítás azt jelenti: a mozgás osztályának elemei egyúttal a nyugalom osztályának elemei is. A második esetben viszont az „ $X$  [van]  $Y$ ” kijelentés egy elemi reláció kifejezése: „A mozgás nyugalomban van” állítás éppen akkor igaz, ha a mozgás formája *mint* forma rendelkezik a nyugalomban levés tulajdonságával, s ezáltal a nyugalomban lévő dolgok osztályába tartozik. Bizonyosan tévednénk, ha azt feltételeznénk, hogy Platón filozófiai lehetőségekként számolt ezekkel a megkülönböztetésekkel;<sup>45</sup> legalábbis úgy tűnik, hogy a fogalom és az osztály közötti modern megkülönböztetés még nem játszik szerepet nála. Ugyanakkor amikor például *A szofista*-ban olyan nemekről beszél, amelyek „szétdarabolódnak” (257c), akkor e metafora a modern fogalmakra alkalmazva csakis a fogalom által definiált osztályra vonatkozhat. Valójában az lehet a helyzet, hogy Platón formafelfogása a kései dialógusokban ingadozik a fogalom és az osztály között.<sup>46</sup>

Ez a kettősség a dialektikus vizsgálódás természetére is hatással van. Amikor ugyanis Platón a dialektika eljárás módját összefoglalásként (*szünagógé*), illetve szétválasztásként (*diaireszisz*) értelmezi (vö. *Phaidrosz* 266b–c), ezen azt érti, hogy az előbbi esetben a különálló formák adott sokaságából valamiféle legáltalánosabb formát, míg az utóbbiban egy legáltalánosabb formából fokozatos szétválasztás útján tovább már nem osztható fogalmi egységeket kapunk.<sup>47</sup> Tehát mindegy, hogy a dialektikus előrehaladás „felülről lefelé” vagy „alulról felfelé” halad, minden esetben annak a dolognak a státuszára kérdez rá, amelyet „felosztunk”, illetve amelyet „összefoglalunk”. Platón ebben az esetben vajon fogalmakat vagy osztályokat tart szem előtt?<sup>48</sup> Az utóbbi mellett szól *A szofista* 219a8–9, 219d1–2 és a 226d9, továbbá *Az államférfi* 258e4–5. Pla-

<sup>44</sup> Systematically Misleading Expressions. *Proceedings of the Aristotelian Society* 32, 1931–32, 139–170. (Újranyomva in G. Ryle: *Collected Papers*. Vol. 2, London, 1971, 39–62.)

<sup>45</sup> Számos különféle predikációtípust vizsgál G. Vlastos a *Platonic Studies*-ben (270 skk.).

<sup>46</sup> Lásd ehhez G. Striker: *Peras und Apeiron. Das problem der Formen in Platons Philebus*. Göttingen, 1970.

<sup>47</sup> Vö. W. K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. V., 166. skk.

<sup>48</sup> Jó áttekintést nyújtanak a kérdésről a következő tanulmányok: J. M. E. Moravcsik: *Plato's Method of Division*. In J. M. E. Moravcsik (ed.): *Patterns in Plato's Thought*, 158–180, illetve S. M. Cohen: *Plato's Method of Division*. In uo., 181–191.

tón itteni megfogalmazásai ugyanis azt sugallják, hogy azon dolgok, amelyeket felosztunk, inkább extenzionális, mint intenzionális képződmények (vö. még *A szofista* 219e, 226a). Ellene szólnak viszont az olyan szöveghelyek, amelyek, mint például *Az államférfi* 267a7, világosan úgy fogalmaznak: maga a forma (és nem az általa meghatározott extenzió) az, amelyet felosztunk. Valószínűleg ugyancsak ellene szól *A szofista* 223c6–7 is, ahol az *eidosz* és a *merosz* ('rész') terminusok egymással felcserélhetők. Csakhogy egy extenzionális szemléletű elemzésben *eidosz* és *merosz* nem lehet azonos, hiszen az előbbi tulajdonság, míg az utóbbi egy tulajdonság extenziója. Platón tehát mégis intenzionális képződményekre gondolna, például fogalmakra és predikátumok jegyeire? Ezeknek és a hozzájuk hasonló kérdéseknek a megválaszolásához szükséges lenne *Az államférfi* egy hírhedten nehéz szöveghelyének, a 263a–b-nek a tisztázása, melyben a következőket olvassuk: „...ha valami mint faj (?) (*eidosz*) tartozik egy dologhoz, akkor szükségképpen része is annak, aminek a faja; a rész viszont még nem okvetlenül faj is” (b7–9). Platón dialektikafogalma tehát még további tisztázásra szorul.

#### TUDÁS ÉS VÉLEMÉNY

Akárcsak korábban Parmenidész és Hérakleitosz, Platón is alapvető megkülönböztetést tesz tudás (*episztémé*) és vélemény (*doxa*) között,<sup>49</sup> jóllehet a kettő viszonyát nem mindig pontosan ugyanúgy határozza meg. Annak, hogy tudás és vélemény viszonyának megítélése Platón részéről bizonyos ingadozásokat mutat, talán az is lehet az oka, hogy nem adható egyszerű válasz arra a kérdésre, hogy a hétköznapi élethez elegendőek-e – és ha igen, mennyiben – az igaz vélemények.<sup>50</sup> Hogy Platón mennyire szigorú feltételekhez kötötte a tudás meglétét, az világos a *Theaitétosz* gondolatmenetéből. Itt ugyanis végül az a válasz kísérellet is zsákutcába jut, amelyet számos modern kutató elfogadhatónak ítélt, s amely szerint a „Szókratész tudja, hogy  $p$ ” akkor és csak akkor igaz, ha (i)  $p$  igaz, (ii) ha Szókratész elfogadja, hogy  $p$ , és (iii) ha Szókratész abban a helyzetben van, hogy, amennyiben erre kéri, képes megnevezni az okokat, amelyek  $p$  elfogadására készítették.<sup>51</sup> Számos modern gondolkodóval szemben, akik (i)-et, (ii)-t és (iii)-at a tudás szükséges és egyúttal elégséges felté-

<sup>49</sup> E problémakör folytonosságához lásd E. Hussey tanulmányát: *The Beginnings of Epistemology*. In S. Everson (ed.): *Epistemology*. Cambridge, 1990, 11–38. /Companions to Ancient Thought 1./

<sup>50</sup> A platóni *doxa* fogalmáról lásd J. Sprute: *Die Doxa in der platonischen Philosophie*. Göttingen, 1965, illetve Y. Lafrance: *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montréal–Párizs, 1983.

<sup>51</sup> Platón megfogalmazása a *Theaitétosz*-ban számos ismeretelméleti munkában a modern megfogalmazások előfutáraként szerepel. Nem téveszthetjük azonban szem elől, hogy Platón ingadozása az „ismerni  $X$ -et” és a „tudni, hogy  $p$ ” között sajátos problémákat okoz, melyek óvatosságra intenek a modern felfogásokkal való túl szoros párhuzam keresésével szemben. Gail Fine elemzése (*Knowledge and Logos in the Theaitetus*).

telének tekintik, Platón úgy gondolja, hogy a tudás nem határozható meg kielégítően ezen a módon. Úgy tűnik, különösen azt kifogásolja, hogy az igaz vélemény a megfelelő megalapozás, illetve igazolás révén tudássá válhatna. Persze nem egészen világos, hogy miként kell értékelnünk a *Theaitétosz* látelétét. Elképzelhető, hogy Platón lehetetlennek tartja a valódi tudást? Forrásaink szerint ez a nézet már az antikvitásban is visszhangra talált.<sup>52</sup> Vagy esetleg az azon tézis mellett való közvetett érveléssel lenne dolgunk, hogy tudásról csak a kétvilág-elmélet feltételei között lehet szó?<sup>53</sup>

Az *Allamban* a tudás és vélemény megkülönböztetésének alapja az, hogy a kettőhöz elkülönült és (Platón felfogásában) felcserélhetetlen tárgyerületek tartoznak. E megkülönböztetés szerint a tudás a tudható, míg a vélemény ennek megfelelően a vélekedéssel megközelíthető tárgyra korlátozódik (vö. 508d: „Így értelmezd tehát a lélek működését is: ha olyan dologra szegeződik, amelyre az igazság és a valóság fénye esik, ezt azonnal felfogja és megismeri, s ilyenkor értelmesnek látjuk; ha azonban sötétséggel kevert: keletkező és elmúló dologra, akkor csak vélekedik, sötétben tapogatózik, fel s alá váltogatja véleményeit, s olyan, mintha nem is volna benne értelem”). Egészen pontosan Szókratész a tudás, a vélemény és a nemtudás különböző volta mellett érvel, s azt állítja, hogy a tudás a létezőre, a nem tudás a nem létezőre, a vélemény pedig egy olyan területre vonatkozik, amely a létező és a nem létező között van (V. 477e–479d). Ebben az összefüggésben azt is halljuk, hogy az, ami teljes mértékben, illetve tökéletesen létezik, teljes mértékben és tökéletesen meg is ismerhető, és hogy a vélekedéssel megközelíthetőről, amennyiben mind a létből, mind a nemlétből részesül, „nem állíthatjuk, hogy bármelyikkel is tisztán azonos volna” (478e). Az alap gondolatot, amely tudás és vélemény illetően megkülönböztetése mögött húzódik, az a belátás határozza meg, hogy „a megismerhető és a véleménnyel megközelíthető nem lehet ugyanaz” (478b). Persze ez a kijelentés önmagában véve eléggé különböző dolgokat jelenthet. Szókratész például gondolhat arra, hogy nem lehetséges egyidejűleg tudni valamit, és vélekedni vele kapcsolatban. Így értelmezve azonban a tézis nem vonná maga után, hogy a kétféle megismerési módhoz különböző tárgyerületeket kell kapcsolnunk. De Szókratész gondolhat arra is, hogy vannak dolgok, amelyeket tudni lehet, és vannak más dolgok, amelyekkel kapcsolatban csak hitekkel rendelkezni vagy éppenséggel vélekedni lehetséges.<sup>54</sup> Maga a kontextus egyér-

*Philosophical Review* 88, 1979, 366–397, különösen 367) ezen a ponton feltétlenül kiigazításra szorul. Lásd pl. A. Nehamas: Episteme and Logos in Plato's Later Thought. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1984, 11–36, különösen 13. [Az utóbbi tanulmányt lásd kötetünkben, különösen 280–281. A szerk.]

<sup>52</sup> Lásd ehhez H. Tarrant: *Skepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge, 1985, 66. skk.

<sup>53</sup> [A *Theaitétosz* értelmezésével kapcsolatban lásd Bárány István alapos tanulmányát: Utószó. In *Platón összes művei kommentárokkal – Theaitétosz*. Budapest, 2001, 125–264. – A szerk.]

<sup>54</sup> Vö. G. Patzig: *Tatsachen, Normen und Sätze*. Stuttgart, 1980, 129.

telmően az utóbbi lehetőség mellett szól. Az olyan kifejezések, mint „teljes mértékben”, „tökéletesen” vagy „a maga tisztaságában”, a formákkal kapcsolatos beszédmódra emlékeztetnek (*Phaidón* 78d), továbbá arra a tételre, hogy az ilyen jellegű tárgyak tisztán megismerhetők, illetve megragadhatók (*A lakoma* 211e). Így hát adódik a következtetés, hogy azok a dolgok, amelyekről az *Allam* V. könyvében azt halljuk: teljes mértékben léteznek, és teljes mértékben megismerhetők, a formákkal azonosak. Ez azt jelentené, hogy Platón itt egyszerűen dogmatikus módon felhasználja a kétvilág-elméletet, s ennek megfelelően tudás és vélemény megkülönböztetése a kétvilág-elmélet része.<sup>55</sup>

Ez a feltételezés azonban nem lehet helytálló,<sup>56</sup> vagy legalábbis ebben a formában nem tartható. A releváns szöveghelyekből (475e–476d, 476e–480a) ugyanis nem következik, hogy tudásnak és véleménynek tárgyaik alapján való megkülönböztetése egy olyan álláspont része, amelyet Szókratész egy olyan feltételezett ellenféllel szemben dolgoz ki, aki elutasítja a formákat, és csak egyedi dolgok létezését ismeri el. A Szókratész által képviselt álláspont sokkal inkább egy olyan érvelés része, amelynek azt kell megmutatnia, hogy az ellenfél milyen feltevések elfogadására kényszerül az általa elfogadott állítások alapján, amennyiben visszautasítja a vádat, hogy csak vélekedik, és nem rendelkezik tudással.<sup>57</sup> Így a kétvilág-elmélet az az álláspont, amely megfelel az ellenfél által is elfogadott követelményeknek, miközben az ellenfél saját álláspontja nem felel meg azoknak. Ez rögtön világossá válik akkor, amikor

<sup>55</sup> Legalábbis ez a szöveghely hagyományos értelmezése, melyet – J. B. Gosling tanulmányához (Doxa and Dynamis in Plato's *Republic*. *Phronesis* 13, 1968, 119–130) csatlakozva – Th. Ebert kétségbe vont (*Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin, 1974). Gail Fine megkérdőjelezi, hogy a kétvilág-elmélet itt egyáltalán szerepet játszik; lásd: Knowledge and Belief in *Republic* V. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, 121–139. Vö. még úf: Knowledge and Belief in *Republic* V–VII. In S. Everson (ed.): *Epistemology*, 85–115. Abban a törekvésben, hogy Platón meg szabadítsuk egy olyan tézistől, amelyet mi magunk filozófiai szempontból kínosnak tartunk, az analitikus filozófusok érdekes módon osztoznak az ún. hermeneutikus filozófia képviselőivel (vö. W. Wieland: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982). E felfogás nyilvánvaló hátránya az, hogy nem világos, ebben az esetben milyen jellegű érvényességet tulajdonítsunk a kérdéses téziseknek. Érdekesen egyedi álláspontot foglal el P. Stemmer tanulmánya: Das Kinderrätsel vom Eunuchen und die Fledermaus: Platon über Wissen und Meinen in *Politeia* V. *Philosophisches Jahrbuch* 92, 1985, 79–97.

<sup>56</sup> Ez már csak abból is következik, hogy Szókratész maga is utal arra: ellenfele vitatja a 475d–476-ban kifejtett megkülönböztetéseket (vö. Th. Ebert: *Meinung und Wissen...*, 116). Az előzőleg elhangzottak pusztá megismérlése tehát nem volna helyénvaló, és amúgy sem volna sok hozadéka. Annál fontosabb azonban a 476e4–5 utalása. A passzus homályosságát leginkább talán az okozza, hogy nem világos, miről kellene a vélekedőnek (*doxazón*) tudomást szereznie. A szövegösszefüggésből annyi mindenesetre kiderül, hogy arról a sejtethető ellenvetésről van szó: Szókratész és Glaukón tévednek (476d9), ő maga, a vélekedő rendelkezik tudással (476e6).

<sup>57</sup> E tézis vizsgálatát részletesebben lásd A. Graeser: *Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia* V. *Philosophisches Jahrbuch* 98, 1991, 365–388, hivatkozásokkal a szakirodalomra.

Szókratész kimutatja, hogy a tudásigény, amelyet az ellenfél támaszt, nincs összhangban annak a tárgynak a természetével, amelyet az megismerhetőnek tekint. Így az érvelés sikere egészen alapvető módon függ attól, hogy a premisszák, amelyekből Szókratész és elképzelt beszélgetőtársa kiindul, ne legyenek vitatottak,<sup>58</sup> valamint hogy a beszélgetőtárs belássa: e premisszák részei a saját tudásigényének is. Ezen a ponton felvetődik a kérdés, hogy voltaképp mik lehetnek ezek a nem vitatott premisszák. Milyen értelemben lehet része például „a teljes mértékben létező” (*to pantelósz on*) kifejezés azon álláspont leírásának, amelyet az ellenfél, a „látványosságok kedvelője” képvisel a tudás lehetséges tárgyaival kapcsolatban?

Először is gondolhatunk arra, hogy (i) a „lenni” szó alkalmazása akkor nem vitatható, ha ’valamiként létezni’ vagy ’valaminek lenni’ értelemben áll. Ennek megfelelően a „nem lenni” jelentése: ’nem valaminek lenni’. Ezt az értelmezést támasztja alá például a 478b3–c. Azután, (ii) az „ami teljes mértékben létezik”, illetve az „ami egészen létezik” kifejezés állhat semleges jelentésben is, amely mind Szókratésznek, mind beszélgetőtársának megfelel, s amely nem vitatott kiindulópontot nyújthat vitájuk számára. Ehhez hasonló eljárással találkozunk a *Szofisztá*ban, ahol az eleia vendég annak átgondolására szólítja fel beszélgetőtársát, hogy mely dolgok tekinthetők a valóság részének, és melyek nem: „Zeuszra, ilyen könnyen hagyjuk magunkat meggyőzni arról, hogy a teljességgel létezőben igazán nincsen mozgás, élet, lélek, belátás, és hogy nem él és belátással sem bír, hanem ünnepélyesen és szent tiszteletreméltóságban, értelem nélkül, mozdulatlanul nyugszik?” (248e–249a). A beszélgetők eltérő nézeteket vallanak a valóban létező természetével kapcsolatban, miként nyilvánvalóan arról is másként vélekednek, hogy mely dolgokat kell egyáltalán figyelembe vennünk mint a valóság fogalmának lényegi jegyeit. Ugyanez a kérdés egyébiránt felmerül a *Timaios*ban is, mégpedig ott, ahol az élőlény tökéletes mintaképéről van szó (30b). Találhatunk tehát olyan értelmet, amelyben a *pantelósz* szót úgy használjuk, hogy valaminek a tökéletességét fejezze ki ebben vagy abban a leírásban; ez az az értelem, amelyet az *Állam* 477a kapcsán is szem előtt kell tartanunk, ahol azt halljuk, hogy „az, ami teljes mértékben van, teljesen meg is ismerhető”. Szókratész és beszélgetőtársa nyilvánvalóan egyetértenek abban, hogy egy tárgynak, amennyiben mint bizonyos fajtájú tárgy megismerhető, rendelkeznie kell mindazon sajátosságokkal (s azoknak teljes mértékben meg is kell nyilvánulniuk), amelyekkel a releváns leírásban a tárgynak mint bizonyos fajtájú tárgynak rendelkeznie kell. (iii) Szókratész mindenestre a „teljességgel létezni”-t egyszerre csak a „tisztán létezni”-vel helyettesíti. Ez a csere eléggé váratlan, s nem egy-

<sup>58</sup> Ami a részleteket illeti, vitatott az a kérdés, hogy mely itt kifejtett feltevések számíthatnak azután nem vitatottak (vö. C. D. C. Reeve: *Philosopher-Kings*. Princeton, N.J., 1989, 288 skk.). A döntés nem utolsósorban azért nehéz, mert az ellenfél álláspontja nem igazán körvonalazódik. Ahogy T. Penner (*The Ascent from Nominalism*. Dordrecht, 1987, 226–231), magam is valamiféle nominalizmus kifejeződését vélelem felfedezni az ellenfél álláspontjában.

könnyen értelmezhető. Mindazonáltal az érvelés iránya érthető marad, ha azt a megszorítást tesszük, hogy miközben Szókratész és beszélgetőtársa kötelesek ugyanazokat a premisszákat elfogadni, valójában különböző dolgokat tartanak szem előtt: eltérő nézeteket vallanak azzal kapcsolatban, hogy mely feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy az adott tárgy pontosan azokat a sajátosságokat mutassa fel, amelyeket fel kell mutatnia. Így például a látványosságok kedvelője valószínűleg azt mondaná, hogy egy tárgy teljességgel szép, ha nincs semmi, ami megakadályozná abban, hogy szép legyen. Szókratész azonban szigorúbb feltételt szab. Az ő felfogásában egy tárgy csak akkor teljességgel vagy tökéletesen szép, ha csak szép, és azonkívül semmi más, s így kizárólag a szépség fogalmával írható le.

Míg Szókratész meg van róla győződve, hogy egy tárgy akkor „tisztán” *F*, ha semmi más, mint *F*, elképzelt beszélgetőtársa úgy véli, hogy egy tárgyat akkor nevezhetünk „tisztán” *F*-nek, ha megfelel a róla szóló leírásnak. Innen nézve az is érthetővé válik, hogy a látványosságok kedvelője által érintett tárgyak csupán vélekedéssel megközelíthető tárgyak. Hiszen ha azt kell mondanunk, hogy ezekről nem állítható tisztán sem az, hogy létezők, sem az, hogy nem létezők (478e), akkor ez azt jelenti, hogy az ilyen tárgyakra nem alkalmazható az a leírás, amelyet Szókratész megkövetel. Sőt, még azoknak a feltételeknek sem felelnek meg, amelyeket a látványosságok kedvelője meghatározott. Az ő felfogása szerint ugyanis egy tárgyról minden megszorítás nélkül állítható, hogy *F*, ha mindazon tulajdonságokat felmutatja, amelyekkel egy *F* dolognak mint olyannak rendelkeznie kell. Ez a feltétel azonban, úgy tűnik, teljesíthetetlen. Hiszen a látványosságok kedvelőjét annak elismerésére készítettük, hogy az általa felhozott tárgyak nem mutatnak fel minden szépséget; sőt még azt is el kell ismernie, hogy olykor csúnyának tűnnek. Így azonban be kell látnia, hogy e tárgyak még az ő mércéje szerint sem teljességgel szépek. Ezáltal azonban arról az igényéről is le kell mondania, hogy többel rendelkezzen pusztá véleményeknél (*doxai*).

Böröczki Tamás fordítása