

amiből Zsámbéki, illetve a Nemzeti Színház dolgozott. Az ősváltozat viszont könyvnyi hosszúságú. Végül is azután összesen írtam öt darabot, amiből kettőt-hármat időről időre játszanak a színházak. A főiskolára felvételizők közül igen sokan a darabjaimból választanak bemutatkozó monológot. Olyan érzés volt megírni az első színdarabomat, mintha valakinek, aki eddig háromszor ült autóban életében, azt mondanák, álmodban te terveztél egy Forma 1-es csúcsmodellt, itt van, ülj bele, próbáld ki, a tiéd. Őrületes kétségbeesésben bele is ülsz, felkészülsz, hogy meghalj, aztán begyűjtöd a motort, és – megnyered a futamot. Utána meg mindenki azt mondja: hát ezt azért lehetett tudni előre, ugye te konstruktőrnek tanultál? Pontosan tudod, mitől fut egy kocsi, hja, úgy könnyű. Nem könnyű. Fodor Géza tanította meg nekem a módját. Nem felejttem el hajdani főiskolai drámaíró szakos barátom, a tiszta szívű Pályi Andris, a nagyszerű író meghatott arcát, amikor a *Színház* folyóirat megbízásából, a HALLELUJA kapcsán riportot készített Zsámbékival és velem. A megjelent riport címét, gondolom, ő adta: KÖNYÖRGÉS SZERETETÉRT. Ő aztán ismer engem. A HALLELUJA a legjobb darabom. Érdemes volt megszületnem, gondoltam, mikor kész lett.

Steiger Kornél

AZ „ÁLLAM” MINT LÉLEKTERÁPIA*

A platóni ÁLLAM jelenkori filozófiai értelmezései két téma köré szerveződnek: a mű etikai/pszichológiai és metafizikai/episztemológiai gondolatainak interpretációja áll az érdeklődés homlokterében. Az etikai/pszichológiai tanulmányok java része az igazságosság fogalmát elemzi az ÁLLAM I., II., IV., IX. és X. könyve alapján,¹ valamint a lélek/állam analógiának a mű II., IV. és IX. könyvében fölmerülő problémáira keres megoldást.² A metafizikai/episztemológiai értelmezés az V., VI. és VII. könyv alapján tárgyalja a tudás és a vélekedés megkülönböztetésének kérdéseit, az erre a distinkcióra épülő idealméleletet és a Nap, a Vonal és a Barlang allegóriáját.³

A következőkben egy olyan értelmezés kereteit próbálom fölvezetni, amely az ÁLLAM tanításának lélekkerápiai vonatkozásait helyezi előtérbe. Lélekkerápián az antik filozófiának azt az attitűdjét értem, amelyet Pierre Hadot így fogalmaz meg: „*Minden filozófiai iskola úgy tartja, hogy a szenvedés, a zavarodottság és az öntudatlanság elsődleges forrásai a szenvedélyek, a rendezetlen vágyak és az eltűzött félelmek. A gond eluralkodik az ember felett, és megakadályozza, hogy igaz életet éljen. A filozófia elsősorban a szenvedélyek terápiájaként jelentkezik.*”⁴

Ez a terapeutaattitűd már a preszókratikus filozófiában megtalálható,⁵ a szókratikusoknál (elsősorban a cinikus filozófiában) is találkozunk vele,⁶ a hellenisztikus és a császárkori antik bölceletben pedig uralkodóvá válik.⁷

* A tanulmány utószóként készült a platóni ÁLLAM-nak az Atlantisz Kiadónál a közeljövőben megjelenő új fordításához.

1

Ha egy olyan elméleti mű olvasásába fogunk bele, amelynek ÁLLAM a címe, akkor előzetes várakozásunk szerint egy államelméleti munkát fogunk olvasni, azoknak az intézményeknek (törvényhozás, igazságszolgáltatás, gazdaság, vallás, kultúra, stratégia stb.) eredetéről, működéséről és kölcsönhatásairól, amelyeknek összessége kiteszi az államot. Ha várakozásunkkal ellentétben azt tapasztaljuk, hogy ezekről az intézményekről csak elvélve vagy egyáltalán nem esik szó a műben – olyannyira nem, hogy a szöveg alapján még nagy vonalakban sem volna rekonstruálható a platóni állam fizikai működése⁸ –, ellenben gyakori a gondolatmenet elkalandozása lélekfilozófiai, metafizikai, episztemológiai, művészetelméleti területekre, akkor a filozófiatörténész – aki mégiscsak egy *államfilozófiai* opust értelmez éppen – arra kényszerül, hogy az ÁLLAM-ból kiemelje az érdemi, politikafilozófiai mondanivalót, és ezt minden egyébtől elvonatkoztatva összefoglalja, például így.

A mű az állam struktúráját írja le, az emberi lélek szerkezetének analógiájára. Ahogy a lélek három részre (gondolkodó lélekrész, indulati erő, vágyakozó rész) osztható, úgy áll az állam három osztályból (filozófusok, örök, termelők). A gondolkodó lélekrész, illetve a filozófusok erénye a bölcsesség. Az indulati erő, illetve az örök erénye a bátorság; mindhárom lélekrésznek, illetve osztálynak része van a mértéktartás erényében, és ha mindhárom rész a maga funkcióját – és csak azt – tölti be, akkor jelenik meg a lélekben, illetve az állam egészében az igazságosság. Ideális esetben az államban a filozófusok osztálya, a lélekben pedig a gondolkodás gyakorolja az uralmat. Ez az államforma az arisztokrácia (szó szerint: a legjobbak uralma), a neki megfelelő embertípus az arisztokrata, vagyis a filozófus-uralkodó. Ha ez az állapot hanyatlásnak indul, akkor négy egymást követő fázison megy át. (1) Előbb az indulati erő veszi át a vezetést (timokrácia, becsvágyó embertípus), majd a vágyakozó lélekrész kezébe kerül az uralom. Ennek a harmadik résznek a vezető tevékenysége (2) előbb a szükségletszerű vágyak kielégítését célozza (oligarchia, oligarchikus embertípus), majd (3) a nem szükségletszerű, de törvényes vágyak kielégítését (demokrácia, demokratikus embertípus), végül (4) a nem szükségletszerű és törvényellenes vágyakét (tűrannisz, tűrannikus embertípus).

Ennek a fajta összefoglalásnak nagy hagyománya van az újkori filozófiatörténetben. Johann Jakob Brucker terjedelmes és korszakalkotó munkájában⁹ a következő hét pontban foglalja össze Plátón politikafilozófiai tanítását:

„I. Az állam (*respublica*) a lélek felosztásához hasonlóan három részre tagolódik: örökre, segédezőkre és kézművesekre. Az első csoport tagjai megfontolásokat tesznek és uralkodnak; a másodikéi fegyverrel védelmezik az államot; az utolsó csoport tagjai mesterségeket folytatnak, és szolgáltatásokat nyújtanak.

II. Az az állam a legboldogabb, ahol az uralkodók filozófusok, és elsődlegesen a jót kontemplálják.

III. Az emberi nem a rossztól csak akkor szabadulhat meg, ha vagy a filozófusok uralkodnak, vagy az uralkodók az isteni dolgokra vonatkozó filozófiával foglalkoznak.

IV. Az államnak öt alakzata van. Az első az arisztokrácia, midőn a legjobbak uralkodnak; második a timokrácia, midőn a becsvágyók vannak uralmon; harmadik¹⁰ a demokrácia, midőn a nép az uralkodó; negyedik az oligarchia, midőn kevesek kezében van a hatalom; az utolsó a tűrannisz, amely mind közül a legrosszabb.

V. Kezdetben minden állam betegeskedő (azaz nem felel meg a platóni ideának); jobbításra szorul, olyan, valamennyi korosztályból kiválasztott embereket igényel, akik sajátosságainak, természetének, sajátos elhelyezkedésének megfelelően kezelik intézmények és nevelés segítségével.

VI. Ezekben a nem tökéletes államokban a nőközösség nem valósulhat meg, csak a tökéletes államban, ahol a kiteljesedett értelem uralkodik a vágyakon. Csúf szeplő Platón tanításán ez a nőközösség, amelyet azonban némelyek bocsánatosnak tartanak. De mivel nem világos, hogy Platónnak erről valójában mi a véleménye, felfüggesztjük az ítélkezést.

VII. A mind a cselekvésben, mind a kontemplációban működő, politikai értelemben vett erény az, amely az államot jó, boldog és önmagával összhangban álló közösséggé teszi.”

Miután Brucker műve egy évszázadra meghatározta a filozófiatörténeti összefoglalások témakezelését, az ÁLLAM tartalmának ez a lapidáris bemutatása igencsak elterjedt,¹¹ az oktatásban pedig mindmáig jelen van.

Ha az ÁLLAM politikafilozófiai tartalmának ilyen típusú összefoglalását adjuk, akkor a mű huszonhat fejezetének témáját érintettük.¹² Csakhogy a mű egésze 195 fejezetből áll! Valami nincs rendjén egy olyan értelmezéssel, amely a gondolatmenetnek nem egészen tizennégy százalékát tekinti lényegesnek, nyolcvanhat százalékát pedig kitérőnek, önismétlésnek, szervesen ékítménynek kénytelen minősíteni.¹³

2

Az értelmezés e kudarcának egyszerű oka van: ez a mű nem államelméleti munka, és a címe nem az, hogy ÁLLAM.

Finomítsunk ezen a kemény felütésen: Platón szóban forgó munkájának a címe nem *Polisz*, hanem *POLITEIA*. A *politeia* kifejezés jelentései szótáraink szerint – többek között – a következők: államrend, alkotmány, kormányforma, közéleti tevékenység, az állampolgár köznapi élete, életmód, életvitel. A felsoroltak természetesen a kereteit jelölik ki csupán a platóni cím lehetséges értelmezésének. Lássuk közelebről e kereteket!

Az „államrend”, „alkotmány” fogalmak egyfajta *megalkotott rendre* utalnak. Ám ez a rend nem statikus elrendezettség, hanem egy működő szerkezet – vagy szervezet – dinamikus rendje. A paradigmátikus szerkezet a kozmosz, a *par excellence* szervezet pedig az élőlény (*zoon*).

A *politeia* kifejezés etimológiailag olyan szóbokorba tartozik, amelynek további tagjai a *polisz*, *politika*, *politész* (polgár), *politeuszthai* (politikai tevékenységet végezni, illetve politikai tevékenység tárgyának lenni) szavak. Ez a körülmény a terminus közösségi/társadalmi beágyazottságára utal.

A *politeia* működése emberi cselekvésben nyilvánul meg. Ez a cselekvés a *praxisz*, a morális/közösségi tevékenység. Morálisan cselekedni annyit, mint az erények szerint végezni tevékenységeinket. Az erények színhelye a lélek. A *praxiszban* a lélek cselekszik.

Kozmosz, eleven organizmus, társadalmi közösség, lélek – ezek jelölik ki a *politeia* platóni koncepciójának kereteit. Az orientáló fogalmak nemcsak hogy ott húzódnak állandóan a *politeia* terminus használata mögött, de néha erőteljesen bevillannak a képbe. A kozmikus aspektus a Jó ideájára vonatkozó hosszú fejtegetésben (VI. 18.–VII. 2.) lép előtérbe, amelynek végén Szókratész kemény kézzel visszakormányozza a gondolatmenetet „a magán- és közélet” területére (VII. 3. 517c). Erre a radikális korlátozásra azért van szükség, mert a beszélgetés ezen a ponton elindulhatna egy teljes kozmológiai elmélet kifejtése felé.

Az organizmus aspektusa a gyermek- és nőközösségen alapuló *kallipolisz*¹⁴ működésének leírásában jelenik meg, ahol a polisz hovatovább egyetlen individuummá egységesül (V. 10. 462c–d). Mint Arisztotelész rosszállóan megjegyzi: „[A] városállam ezen az úton továbbhaladva s folyton egységesebbé válva többé már nem városállam; mert hisz a városállam természet szerint egy bizonyos sokaság, márpedig ha mindjobban egységessé válik, lassanként a városállamból család, a családból egyes ember lesz.” (POLITIKA, II. 2. 1261a 16–19.)

A lélek aspektusa kezdettől jelen van a politeiáról szóló beszélgetésben, amely a vége felé már egyenesen „*a bennünk lévő, a lélekből lévő politeiát*” teszi tárgyává (IX. 13. 591e; X. 6. 605b; X. 8. 608b).

Az elmondottakból látható, hogy a platóni POLITEIA címének fordításaként nem áll rendelkezésünkre olyan kifejezés, amely ezt a többszólamú terminust egyetlen szóval vagy nominalizált szócsoporttal visszaadhatná. A legjobb megoldás az volna, ha megtartanánk az eredeti címet.

A termékeny asszociációs bázis már akkor eltűnik a platóni mű mögül, amikor a címet így fordítják latinra: RES PUBLICA. A *res publica* ugyanis nem rendelkezik a *politeia* értelmezési kereteivel.¹⁵ Tegyük egy próbát! Platón kortársa, Iszokratész így nyilatkozott: „*Az állam lelke nem más, mint a politeia*” (*eszti gar pszúkhé poleósz uden heteron é politeia*, 7., 142.).

Ha ezt lefordítanánk latinra: *Anima enim civitatis nihil aliud quam res publica est* – ez semmi más, mint egy épületes szóvirág.

Hasonló a helyzet azzal a platóni gondolattal, amely szerint a helyesen nevelkedett ember „*pillantását az ő belső alkotmányára (en hautó politeia) fogja függeszteni*” (IX. 13. 591e), mert ennek az alkotmánynak „*van egy égi mintája annak a szemé előtt, aki azt meglátni és önnön bensőjét a látottak szerint megszervezni akarja*” (uo. 592b). Ez a gondolat a POLITEIA idealméletének és lélekfilozófiájának a záróköve. Ám a latin fordítás egészen másfelé viszi el a gondolkodást. Az *ad interiozem sui rem publicam semper aspiciens* („*mindig belső res publicájára tekintő ember*”)¹⁶ elegáns, ám üres allegóriának hangzik, amely legfőljebb úgy tölthető meg másodlagos tartalommal, hogy konceptualista értelmezését adom: a *res publicának* emberünk az ő elméjében jelen lévő fogalmával foglalkozik.

A platóni mű címének – modern nyelvi fordításai alapján – ez az egyetlen jelentésárnyalata marad: „Az állam”.¹⁷ Ez az értelmező fordítás generálja az olvasó imént említett vélelmét arra vonatkozóan, hogy egy terjengős kitérőkkel megtűzdelt államelméleti szakmunkát olvas éppen. Ám ennek a vélekedésnek nem kevesebb esik áldozatául, mint a POLITEIA kompozíciója.

Ezt kell most szemügyre vennünk.

3

Aki figyelmesen olvassa a hatodik könyvet, észreveheti, hogy Platón önmagát is ábrázolja a szövegben, amint éppen a POLITEIA-n dolgozik. A filozófusok – olvassuk –, *kezükbé veszik az államot és az emberi jellemeket, mint egy írótablát... és először is tisztára törlik, ami nem könnyű feladat. De hát tudod, hogy éppen ebben különböznek a többi államférfitől, hogy sem egyénhez, sem államhoz nem hajlandók nyúlni és nekik törvényeket szabni addig, amíg tisztán nem vehetik kézbe, vagy maguk meg nem tisztítják*”.

„– Ezt helyesen teszik – jegyezte meg.

– Ezek után ugye megrajzolják az alkotmány vázlatát (to szkhéma tész politeiasz).

– Bizonyára így járnak el.

– Aztán, gondolom, a kidolgozás közben gyakran tekintenek mindkét tárgyra: egyrészt arra, ami természettől fogva igazságos, szép és mértéktartó, meg a többi effélére, másrészt arra, amit az emberekben ők maguk hoznak létre, amikor a különböző viselkedésmódokból összekeverik és elegyítik az »emberszínt«, eljárárukban annak alapján ítélve, amit mint emberi megnyilvánulást Homérosz is »istenformájúnak« és »istenhez hasonlatosnak« nevezett.

– Helyesen cselekszenek – mondta.

– Munka közben, gondolom, hol kitörölnek, hol meg újra berajzolnak valamit, mindaddig, amíg csak a lehető leginkább nem jár sikerrel az a szándékuk, hogy olyan emberi jellemeket alkossanak meg, amelyek istennek tetszőek.” (VI. 13. 501a–c.)

Az így munkálkodó filozófus lépései a következők:

1. Kézbe veszi az államot és a jellemeket, „mint egy írótablát”.

2. Megtisztítja.

3. Megrajzolja a politeia vázlatát.

4. E vázlat kidolgozása közben váltakozva két tárgyra tekint: az ideákra mint modellre, és a műre, amelyet a modell hasonlatosságára ő maga alkot.

5. A kidolgozás során „kikeveri az emberszínt (*andreikelon*)”, azaz jellemeket alkot.

6. A jellemek megalkotása a kép folyamatos modulálása – már megalkotott részletek kitörlése, új részletek berajzolása – közepette megy végbe.

A 6. lépésből látható, hogy a filozófus politeiaalkotó tevékenysége nem a márványtömböt faragó szobrász, hanem a festő munkájához hasonlít, aki művébe folyamatosan új motívumokat dolgoz bele, és egy új motívum megjelenése az eddig elkészült munka színeinek és alakjainak folyamatos modulálásával, gyarapításával, festői újraértelmezésével jár együtt.¹⁸

Az 1. lépésből nyilvánvaló, hogy a filozófus nem úgy dolgozik, hogy írótablán – mint egy tervezőasztalon – államot és jellemeket tervez, hanem a meglévő államot és jellemeket használja írótablaként. Ennélfogva a 2. lépésben nem azt az írótablát tisztítja meg, amelyre majd az állam és a jellemek rajza kerül, hanem az államot és a jellemeket tisztítja meg, hogy azután majd ezekben megalkothassa művét.

A 3. lépésből látható, hogy a mű megalkotása nem más, mint a politeia létrehozása. Noha az 1. lépésből nyilvánvaló, hogy a politeiát a filozófus az államban (*polisz*) és a jellemekben (*éthosz*) alkotja meg, az 5. és 6. lépésben a polisz háttérbe szorul, és a politeia írótablája a jellem marad.

A 4. lépés megerősíti, hogy a filozófus mint művész nem a X. 1–8. fejezetekben bemutatott utázművészek egyike: nem az idea másolatát, a kontingens fizikai entitást használja modellként, hanem magát az ideát.

4

Láttuk a művészt alkotás közben. Lássuk most magát a művet!

A POLITEIA szövege négy szerkezeti egységre tagolódik.

(a) I. könyv.

(b) II., III., IV., VIII., IX. könyv, valamint a X. könyv 1–12. fejezete. Ezt a szövegegyüttest a továbbiakban a rövideg kedvéért „központi könyveknek” fogom nevezni.

(c) V., VI., VII. könyv, az ún. „zárványkönyvek”.

(d) X. 13–16. A pamphüliai Ér látomása.

Az első könyv különálló egység volta olyan szembetűnő, hogy a régebbi filológia olykor egyenesen önálló műként kezeli, és THRASZÜMAKHOSZ címen sorolja be a platóni corpusba.¹⁹

A PAMPHÜLIAI ÉR LÁTOMÁSA tartalmilag és stílusban is elkülönül a központi könyvektől: nem érvekkel operáló filozófiai dialógus, hanem monológ formájában előadott lélek-mítosz.

Az V., VI., VII. könyv azért zárvány a mű szövetében, mert a VIII. könyv a IV. könyv témáját folytatja, és a VIII., IX., X. könyv gondolatmenete sehol nem hivatkozik az V., VI., VII. könyvben foglaltakra.

A szerkezet egészét eleve keretbe foglalja az a mozzanat, hogy a pamphüliai Ér alvilágjárása (X. 13–16.) a Hadész kapuján belépni készülő Kephaloszra (I. 2–5.) utal vissza, aki igazságosságban eltöltött életének köszönhetően bizalommal tekint az alászállás elébe.

Hasonló keretet jelöl ki a dialógus filozófiai fejtegetésének utolsó mozzanata, az igazságosság végső dicsérete (X. 12.): arra a kérdésre ad választ, amelyet Glaukón és Adeimantos a központi könyvek szövegének kezdetén (II. 1–9.) tett föl Szókratésznek. Sőt, a szöveg egy játékos utalás formájában még ennek is mögé hatol: az első könyv gondolatmenetére alludál. Amikor ugyanis Szókratész azt kérdezi: „*Aztán visszaadjátok-e nekem, amit kölcsönvettetek a beszélgetés során?*” (X. 12. 612c), akkor ugyanazt a ’visszaadni’ jelentésű *apodidonai* igét használja, amely az igazságosság első, kephalosz–polemarkhoszi definíciójának kulcskifejezése volt: az igazságosság „*annyit jelent, mint... visszaadni azt, amit mástól kaptunk*” (I. 5. 331d).

Az allúzió szándékos voltát jelzi, hogy Glaukón megérti a célzást, és így válaszol a visszaadásra vonatkozó kérdésre: „*Igazságtalanságot követnék el, ha nem emlékezném rá.*” (X. 12. 612d.)

Finom jelzése a keretnek, hogy a mű utolsó mondatának elején ezt olvassuk: „*Ha megfogadjuk, amit mondok... akkor mindig a fölfelé vezető úthoz ragaszkodunk.*” (X. 16. 621c.)

A POLITEIA első mondatának első szava pedig ez volt: „*Lementem*” (I. 1. 327a).

Bizonyos értelemben tehát – ha nem is úgy, ahogy halikarnasszoszi Dionüsziosz gondolta²⁰ – a POLITEIA gondolatmenetének bejárása egy alvilágjárás is, amelynek befejeztével, ha megfogadjuk, amit Szókratész mondott, azzal a bizalommal és reménnyel térhetünk vissza, hogy további életünkben – sőt életeinkben – „*cselekvően boldogulunk*” (*eu Prattómen*).

5

Mint említettem, a központi könyvek (II., III., IV., VIII., IX., X. 1–6.) önálló egységet alkotnak a művön belül. Tekintettel arra, hogy e könyvek tárgya ugyanaz a fogalom (az igazságosság), mint amit az első könyv beszélgetői fejtegettek, fölmerül a kérdés: miben különbözik a központi könyvek vizsgálati módszere az első könyv megközelítésmódjától. Röviden szólva abban különbözik, hogy az első könyvben az igazságosság egy bizonyos emberi cselekvés vagy viselkedés minősége, a központi könyvekben pedig a lélek minőségéként lép elénk.

Mi a jelentősége ennek a változásnak?

Glaukón és Adeimantos az első könyv negatív végeredményének ismeretében szándékosan provokatív stílusban előadja az igazságosságot kárhóztató, az igazságtalanságot dicsérő nézetét, amely a közvéleményben is jelen van, és Thraszümakhosz érvelé-

sének is alapjául szolgált. Bevallott céljuk az, hogy ezzel Szókratészt olyan ellenérvek megfogalmazására készítsék, amelyek fényt derítenek az igazságosság mibenlétére és az emberi életben betöltött pozitív szerepére. Glaukón így fejezi ezt ki: *„azt szeretném hallani, hogy micsoda mindegyikük [ti. az igazságosság és az igazságtalanság], és önmagukban véve (auto kath' hauto) melyiknek milyen hatása van (tina dünamin ekhei) a lélekben”* (358b).

Adeimantosz kérése hasonló: *„közületek, te csodálatra méltó ember, akik az igazságosság védelmezőinek tartjátok magatokat, kezdve a régi idők félistenein, akiknek mondásai ránk maradtak, egészen a mai kor embereiig soha senki nem akadt, aki az igazságtalanságot másért kárhoztatta, és az igazságosságot másért magasztalta volna, mint a belőlük származó tekintély, ki-tüntetések és egyéb juttatások miatt. Ám azt, hogy önnön erejénél (dünamisz) fogva, az ember lelkében lakozván, elrejtve az istenek és az emberek elől, mi az egyik és mi a másik, még sem költeményben, sem prózában nem fejtette ki soha senki megfelelő módon, olyan értelemben, hogy amaz a legnagyobb rossz, amit a lélek befogadhat, az igazságosság pedig a legnagyobb jó”* (366d–e).

Később Adeimantosz így fogalmazza meg a kérést: *„Ne csak azt mutasd meg érvedben, hogy az igazságosság jobb az igazságtalanságnál, hanem azt is, hogy egyik is, másik is önmagánál fogva miféle hatást fejt ki abban, aki birtokolja, amely hatás miatt aztán emez rossz, amaz meg jó.”* (367b.)

Néhány sorral alább szinte szó szerint megismétli ezt: *„Ezért ne csak azt mutasd be érvelésedben, hogy az igazságosság jobb az igazságtalanságnál, hanem azt is, hogy egyik is, másik is önmagánál fogva mit idéz elő abban, aki birtokolja – akár rejtve marad az istenek és emberek előtt, akár nem –, amely hatás folytán aztán az egyik jó, a másik rossz.”* (367e.)

Összesen tehát négyszer ismétlődik meg az a kíváncsi, hogy az igazságosságot

(1) az emberi lélekben kell vizsgálni,

(2) önmagában, azaz külsőlegesen megnyilvánulásától és társadalmi presztízsétől függetlenül kell szemügyre venni.

A korai dialógusok Szókratésza ezt a kérést valószínűleg visszautasította volna, arra hivatkozva, hogy amiként az erény vizsgálatában nem teszünk különbséget aközött, hogy férfinak vagy nőnek, fiatalnak vagy öregnek az erényéről van-e szó (vö. MENÓN, 71e skk.), akként az igazságosságról szólva sem kell firtatnunk, hogy az a lélekben vagy a cselekedetben vagy valahol másutt jelenik-e meg éppen, hanem egyedül arra kell tekintettel lennünk, ami minden előfordulásában egy és ugyanaz: a lényegére (*uszia*).

Az a körülmény, hogy Szókratész beleegyezik az új szempontú vizsgálatba, arra utal, hogy itt olyan jelentős szemléletváltás van készülóban, amilyen a PHAIDÓN „második hájútja”.²¹

A korábbi költők és gondolkodók egyébként nem hanyagságból nem mutatták meg, hogy az igazságosság *„önnön erejénél fogva, az ember lelkében lakozván”* micsoda, hanem azért, mert az erények az ő felfogásuk szerint nem a lélekben lakoznak, hanem a cselekvő ember tetteiben, illetve viselkedésében.

*„Jól tudom én, hogy a harctól messze a gyáva menekszik,
és aki hős, annak helytállnia sziklaszilárdan
kell a csatában, akár őt sebzik, akár sebeket vág”*

(ILLIÁSZ 11. 408–410.)

– mondja Odüsszeusz. Amikor ezt mondja, akkor a bátor embernek azokat a tetteit és azt a viselkedését mutatja meg, amelyek láttán a szemlélő megállapíthatja, hogy aki így

cselekszik és így viselkedik, az bátor. Platón szókratikus korszakának erénydefiníciói éppen azért vallanak kudarcot, mert a definíció megfogalmazója is, de maga Szókratész is az erényt bizonyos cselekvés- vagy viselkedéstípusok minőségének tekinti, ezért a kérdéses erényt úgy definiálja, hogy egy paradigmátikus cselekvés- vagy viselkedésfajttal azonosítja. A bátorság nem más, mint helytállás a csatasorban (LAKHÉSZ, 190e, vö. Odüsszeusz iménti szavaival), a helyes gondolkodás (*szóphrosziéné*) abban áll, hogy nyugodt lassúsággal cselekszünk (KHARMIDÉSZ, 159b), az istenség (*hosziotész*) az isteneknek végzett szolgálat (EUTHÜPHRÓN, 12d–e).

Az ilyen definíció elégtelensége egy *elenkhosz*²² segítségével könnyen kimutatható: hiszen a csatában nemcsak a helyén maradva, hanem például színleg hátrálva is cselekedhet bátran a harcos, továbbá bátran viselkedni nemcsak a harcban lehet, hanem egyéb körülmények között is. Ám ha Glaukón és Adeimantos indítványának megfelelően az erényeket betelepítjük a lélekbe, akkor olyan fogalmakká válnak, amelyeknek definíciója nem érzékeny az *elenkhosz*-ra. Például a bátorság meghatározása a POLITEIÁ-ban ez lesz: „*a félelmetes dolgokról és ezek ellenkezőjéről vallott helyes és törvényes nézetnek minden körülmények között való megőrzését nevezem... bátorságnak*” (430b), ahol a megőrzés a helyes nézetnek a lélekben való megőrzését és a lélek által történő megőrzését jelenti. Ennek a definíciónak az értelmében a bátor cselekvés és viselkedés abban áll, hogy a lélek állandóan azonos módon viselkedve (azaz minden körülmények között megőrizve nézetét) a variábilis külső feltételeknek megfelelően változatos módon cselekszik. Ebben az új felfogásban a lélek úgyszólván zsilipként szolgál a változatlan formájú erény és a változékony formájú erényes cselekvés között. Mivel az *elenkhosz* éppen azon alapult, hogy az erényes cselekvés közegének változékonyságára hivatkozva vont a kétségbe az erény megjelenési formájának definiált önazonosságát, könnyen belátható, hogy az erény változatlan közegének (a léleknek) az erényes cselekvés változó közegétől (a külvilágtól) való elválasztása hatástalanítja a cáfolatot.

Az új felfogás érvényesítéséhez persze arra van szükség, hogy rendelkezésre álljon az erényeket befogadni képes léleknek egy olyan fogalma, amely eddig nem volt jelen a görög filozófiában. Ennek a lélekfogalomnak a kidolgozása történik meg a POLITEIÁ-ban, és ez az a mozzanat, amelynek jelentősége a PHAIDÓN „*második hajóútjához*” fogható.

Amikor a dialógusban egy új téma kerül szóba, szinte biztosak lehetünk abban, hogy a beszélgetés valamely korábbi szakaszában halkan és hangsúlytalanul már megcsendült az a dallam, amely majd az új téma vezérmotívuma lesz. Így például az ideatan episztemológiai alapvetését (V. 20–22.) megelőzően, a 17. fejezetben mintegy mellékes, köznyelvi kifejezéseként elkezdnek fölbukkanni az ideaelmélet olyan alapvető terminusai, amilyen a „*maga a...*” (*auto to...*) kifejezés, amely az idea megjelölésére szolgál,²³ valamint a „*részesevés*” és a „*paradigma*” szavak (V. 17. 472c). Hasonlót figyelhetünk meg az erényt hordozó léleknek a központi könyvek esetében centrális jelentőségű fogalommal kapcsolatban is: már korábban megjelent. A Thraszümakhosszal folytatott beszélgetés végén Szókratész azt az érvet adta elő, hogy mindennek, aminek van valami funkciója, erénye is van, amellyel ha nem rendelkezik, nem tudja jól betölteni funkcióját. Például a szem funkciója a látás, a fülé a hallás. Ezzel kapcsolatos az erényük is. Majd Szókratész így folytatta: „*Van-e a léleknek olyan dolga [= funkciója], amelyet semmi másnak a segítségével nem tudnál elvégezni? Például a másokról való gondoskodást, a vezetést, a megfontolást és így tovább, tulajdoníthatjuk-e másvalaminek, mint a léleknek, és nem azt kell-e mondanunk, hogy mindez az ő sajátos dolga? – Azt kell mondanunk, hogy a sajátos dolga. – ... – Ugye valamilyen erényt is tulajdonítunk a léleknek?*” (353d.)

Innen már csak egy lépés annak a bizonyítása, hogy a lélek erénye az igazságosság. Így amikor Glaukón és Adeimantosz azt a kérdést veti föl, hogy „*önnön erejénél fogva, az ember lelkében lakozván, elbrejtve az istenek és az emberek elől*” mi az igazságosság, akkor a lélek fogalma, valamint a lélek és az igazságosság szoros kapcsolata olyan motívumok, amelyek már bele vannak horgonyozva a beszélgetésbe. Az első könyvben szóba kerülő lélek persze még nem azonos az állam szerkezetével analóg háromosztatú lélekkel (az csak a IV. könyv 11. fejezetében fog megjelenni), és az itt definiált igazságosság sem azonos a IV. könyv 10. fejezetének erényével. Addig még hosszú utat kell bejárnia a beszédnek.

6

Hajlamosak vagyunk úgy fogalmazni – írásom elején magam is így jártam el –, hogy Platón az államot a lélek analógiájára építi föl. Valójában ez a viszony éppen fordított: a filozófus a lelket építi föl úgy, hogy az államot tekinti mintának. Mintára azért van szüksége, mert a lélekkifilozófiai gondolatnak²⁴ nincs előzménye a görög gondolkodásban.

Hogyan válik az állam a lélek paradigmájává?

Ennek a folyamatnak az egyenes lefutású menete az volna, ha a szerző a közmegegyezés vagy valamely nagyon erős és természetes evidencia alapján tudná bemutatni, hogy az állam természeténél fogva három osztályból épül föl, amelyek mindegyikének megvan a maga sajátos erénye, majd úgy érvelne, hogy mivel a lélekben ugyanezek az erények működnek, a lelket is három, a társadalmi osztályokkal analóg részre kell osztanunk.

Ám az állam hármas osztatú szerkezete ugyancsak ismeretlen gondolat a kor görög kultúrájában, és a meglévő uralmi formák²⁵ között bajosan lehetne olyat találni, amelyben a vezetők és alárendeltek csoportjának alapvető kettős szerkezetét fölülrná egy három elemből álló struktúra.²⁶

A központi könyvek gondolatmenetének vonatkozó része (II. 10.–IV. 10.) ezért más-ként épül föl. A beszélgetők első lépésként létrehozzák a minimális államot (II. 10–12.), amely csupa kézművesből áll. Második lépésként létrejön a megtisztítandó fényűző állam, amelyben már megjelennek a külső és belső rendre felvigyázó örök (II. 13–14.), majd később – egy utalás erejéig – a „*valódi örök*” (a VI. könyv 1. fejezetében bevezetett nomenklátúra szerint: „*a filozófusok*”), akik a „*felvigyázók*” életét és tevékenységét ellenőrzik (III. 20. 414b). Ezzel a hármas osztatú szerkezet már anticipálva van ugyan, de itt még semmi garanciája sincs annak, hogy a *kallipolisz* ebből és csak ebből a három osztályból fog állani. A hármas szerkezet *teljes* volta először szintén anticipáció formájában jelenik meg, a következőképpen: „*Mérlegelnünk kell, vajon olyan céllal szervezzük-e meg az öröket, hogy nekik jusson minél nagyobb boldogság, vagy pedig inkább az állam összességére legyünk tekintettel, és arra ügyeljünk, hogy ennek jusson az ki, a felügyelőket és az öröket pedig arra szorítsuk rá és arról győzzük meg őket, hogy a maguk feladatát minél tökéletesebben végezzék, és éppúgy a többiek is mind, és hagyjuk, hogy az állam összességének gyarapodásával és helyes berendezkedésével minden egyes csoportnak a saját természete juttasson a boldogságban való részesedést.*” (IV. 1. 421b–c.)

A gondolatmenetnek ezen a pontján a *principium charitatis*²⁷ alkalmazásával már elfogadhatjuk, hogy „*a többiek mind*” kifejezés pontosan egy társadalmi osztályra, a kézművesek (és szolgáltatók) osztályára vonatkozik. A szerkezet igazán zárttá majd a négy sarkalatos erény megjelenésével (IV. 6–10.) válik: a felügyelő örök erénye a bölcsesség,

bátorság, mértéktartás, a felvigyázó öröké a bátorság és a mértéktartás, a kézműveseké a mértéktartás, az állam egészének erénye pedig az igazságosság (lásd a IV. könyv 23. jegyzetét). Ebbe a sémába további szerkezeti elemek már nem helyezhetők bele.

Csakhogy itt az értelmezés azzal a további problémával találja szembe magát, hogy a sarkalatos erények négyessége szintén nem konszenzus a korabeli görög kultúrában, ezért Platónnak azt is meg kell alapoznia. A megalapozás az örök nevelésének leírásában történik (II. 15.–IV. 5.).

A szövegnek ez a része figyelemreméltóan sok testi-lelki kiválóság (erény) és silány-ság fogalmát mozgósítja. Ahhoz, hogy az ifjú ember ör lehessen, a következő tulajdonságoktól kell megtisztulnia: igazságtalanság (378b), gyűlölködés (378b), esküszegés (379e), viszálykodás (379e), vetélkedés (379e), szemfényvesztés (380d), istenkáromlás (381d), gyávaság (381d), hamisság (382a), hazugság (382a), rémület (386c), hevültség (386c), lágylelkűség (386c), siránkozás (386d), jajveszékélés (386d), hajlam heves nevetésre (388e), hangulatváltozások (388e), tiszteletlenség (389e), fegyelmezetlen étkezési és szexuális szokások (390a), megvesztegethetőség (390d), haszonlesés (390d), hübrisz (391b–c), rablás (391d), értéktelen, hitvány jellemek utánzása (395d–396a), betegségnek, szerelmi őrjöngésnek, részegségnek az utánzása (396d), szolgálai lelkület (400b), elbizakodottság (400b), őrjöngés (400b), rossz jellem (400b), féktelenség (400b), szabad emberhez nem illő viselkedés (401b), zabolátlanság (403a), szilajság (410d), túlzott keménység (410d), elpuhultság (410d), túlzott szelídség (410d), lobbanékonyság (411b), izgágaság (411b), összeférhetetlenség (411b).

A megtisztult lélekben erényeknek kell megjelenniük. Az ör legyen éber (375a), fürge (375a), erős (375a), bátor (375a; 381a; 386a; 395c), rettenthetetlen (375b), legyőzhetetlen (375b), szelíd (375c), kemény (375c), erős indulatú (375c), bölcsességszerető (375c), tanulékony (376b), gyors (376c), erőteljes (376c), az istennel szemben korrekt magatartást tanúsító (378b; 383c; 386a; 395c), jó (379a; 396b–c), nem ártalmas (379b), hasznos (379b; 396d), belátó (381a), istenhez hasonlatos (383c), szüleit tisztelő (386a), barátságos (386a), szabadságszerető (386b), a szolgaságot gyűlölő (386b), független (386d), halált megvető (386d), igazmondó (389b), mértéktartó (389d), szabad (395c), derekas (396b–c), határozott (396c), megfontolt (396c).

Ez a szertelenül bőséges lista a következőkben így redukálódik: „– Akkor hát az istenekre mondom, ez az, amiről beszélek, hogy zeneértők sem leszünk addig, sem mi, sem az örök, akikről azt állítjuk, hogy nekünk kell őket nevelnünk, amíg a mértéktartásnak, a bátorságnak, a nemeslelkűségnek (eleutheriotész), a fennköltségnek (megaloprepeia) és valamennyi testvérüknek, illetőleg ezek bárhol előkerülő ellentéteinek formáit meg nem ismerjük, és észre nem vesszük jelenlétüket mindenben, amiben benne vannak, mind a magukét, mind a képmásaikét, és sem kicsinyben, sem nagyban nem hanyagoljuk el, hanem úgy tartjuk, hogy mindez ugyanazon a technikán és gyakorláson alapszik.” (III. 12. 402b–c.)

Innen jutunk el a sarkalatos erények bevezetéséhez: „– Úgy gondolom, hogy államunk, ha csakugyan helyesen van megalapítva, tökéletesen jó.

– Szükségképpen – felelte.

– Nyilvánvaló, hogy bölcs, bátor, mértéktartó és igazságos.

– Nyilvánvaló.” (IV. 6. 427e.)

Ami itt dramaturgiailag Glaukón föltétlen beleegyezéseként jelenik meg, az dialektikai szempontból egy olyan szerződésnek az egyik eleme, amely szerződést a kérdező köti a válaszolóval, és amely így parafrázálható: „Ha beleegyezel abba, hogy ez a négy sarkalatos erény létezik, akkor bebizonyítom neked, hogy mind az állam, mind a lélek három részből épül föl.”²⁸

A lélek/állam analógia a második könyvben az „apró betűs és a nagy betűs szöveg” hasonlatával kezdődik: „szerintem úgy kell elvégeznünk a vizsgálatot, mint amikor valaki arra utasít nem nagyon éles szemű embereket, hogy távolról olvassanak el egy apró betűs szöveget, aztán egyikük észreveszi, hogy ugyanazok a betűk megvannak valahol nagyobb formában és nagyobb alapon. Gondolom, ezt szerencsés felfedezésnek tartanák: először az utóbbiakat olvasnák el, és azután vizsgálják meg az apró betűs szöveget, hogy vajon ugyanazok a betűk fordulnak-e benne elő” (II. 10. 368d).

A beszélgetés a negyedik könyv 10. fejezetének a végén jut el arra a pontra, hogy a „nagy betűs szöveg” tartalmával (az állam felépítésével és a benne működő erények mi-benlétével) már megismerkedtünk, most nekiláthatunk a lélekről szóló tanítás „apró betűs szövegének”.

Már kezdetben kiderül, hogy az analógiát fenntartással kell kezelnünk. „Mármost ami ott [ti. az állam vizsgálatában] megnyilvánult számunkra, azt vigyük át az egyes emberre, és ha ott megerősítést nyer, akkor rendben van. Am ha az egyes emberben másnak mutatkozik, akkor térjünk vissza az államhoz, és vizsgáljuk meg újra a kérdést” (IV. 11. 434e) – inti Szókratész Glaukónt. Nem ez az egyetlen szöveghely, ahol Platón nyitva hagyja a gondolatmenet eredménye továbbgondolásának lehetőségét.²⁹ Módszertanilag nem más ez, mint az alkotás folyamatának az a főtebb már idézett lépése, amikor a filozófusok „munka közben... hol kitérőlnék, hol meg újra berajzolnak valamit” (VI. 13. 501a). Itt azonban Szókratész fenntartásai erősebbek: „És hidd el, Glaukón, hogy véleményem szerint a jelenlegi beszédünkben alkalmazott módszerekkel ezt [ti. a hármas osztatú lélek valódi mi-benlétét] aligha tudjuk szabatosan megragadni. Efelé egy másik, hosszabb és nagyobb út vezet.” (IV. 11. 435d.)

„A jelenlegi beszédünkben alkalmazott módszerek” megnevezés a lélek/állam analógiára vonatkozik. Valóban, ebben az analógiában egy sajátos aszimmetria mutatkozik.

A hármas osztatú állam szerkezeti felépítése az állam geneziséből nyeri magyarázatát: amikor a *termelőkből* álló minimális állam fényűző állammá válik, akkor a hódítás-hoz és a külső-belső ellenség elleni védekezéshez szüksége lesz *fegyveresekre* és a fegyvereseket kiképző és nevelő *felügyelőkre*. A léleknek ellenben – halhatatlan lévén – nincs genezise. A lélek szerkezeti felépítése a lelki funkciókból nyeri magyarázatát: a *vágyakozás* tárgyát az *értelem* hagyja jóvá vagy utasítja el, és e második esetben az *indulati erő* segítségével lesz úrrá a vágyakozáson (IV. 14.). Ezt a dinamikát az állam működésében nem találjuk. Nehezen lehetne amellett érvelni, hogy a *kallipoliszban* a filozófusok és örök sajátos feladata a termelők tevékenységének szisztematikus korlátozása és kordában tartása volna.

Az államban is jelen van az értelem, az indulati erő és a vágyakozás, hiszen a bölcsesség, a bátorság és a mértéktartás ezeknek a közegében nyilvánul meg. Ha lélek és állam valóban teljesen azonos formájú és működésű entitások volnának, akkor az államban ez a három fakultás belső keletkezésű volna, magából az államból jönne létre. Szókratész azonban amellett érvel, hogy az állam „lelki” fakultásai a polgáraiból származnak. „[K]énytelenek vagyunk elismerni, hogy mindegyikünkben ugyanazok a formák és jellemvonások vannak meg, mint az államban. Hiszen abba máshonnan nem is kerülhettek belé. Nevetséges volna azt hinni, hogy az indulati erő az államba nem az egyénekből kerül, akik ezzel a tulajdonsággal rendelkeznek, mint a thrákok, a szküthák és általában az északi vidék lakói; vagy a tudás iránti szeretet, amely főképp a mi vidékünk lakóiról állítható, vagy a pénzsóvárság, amelyet nem utolsósorban a phoinikiaiakról és az egyiptomiakról szokás mondani.” (IV. 11. 435e–436a.)

Ennek a szöveghelynek – amely nem kevesebbet tartalmaz, mint a lélek primátusának állítását az állammal szemben – azért van nagy jelentősége, mert belőle válik érthetővé a dialógus valódi karaktere: a POLITEIA nem államelméleti, hanem morálpszichológiai mű.

Lássuk azokat a vonásait, amelyek ezt a minősítést támasztják alá!

A hanyatló államformák – állítja Szókratész – azért rosszak, mert bennük az állam részei rosszul működnek (IV. 18.). Egy államelméleti műtől azt várnánk el, hogy e tétele mellett érvelve bemutatja, hogyan és miért diszfunkcionális a timokratikus, oligarchikus, demokratikus és türannikus államszerkezet, miként bomlik meg és hová fajul a három társadalmi osztálynak az az összhangja és együttműködése, amelyet a *kallipoliszban* igazságosságnak nevezünk. Ám e szerkezeti elemzés helyett a VIII–IX. könyv gondolatmenete az államforma elfajulását az elfajult lelki alkatú emberek megjelenéséből vezeti le: timokráciává úgy válik az államberendezés, hogy elszaporodnak benne a timokratikus jellemelek. Így indul meg az állam azon az úton, amelynek végállomása a türannoszi jelleműek államformája, a türannisz lesz.

Ez kétségtelenül legitim vizsgálati módszer, de a filozófus, aki így jár el, nem államelméleti, hanem morálpszichológiai szempontból veszi szemügyre tárgyát. A gondolatmenet előrehaladtával a morálpszichológiai orientáció egyre erősödik.

Közvetlenül azután, hogy a beszélgetők kijelölték az államban és a lélekben a sarkalatos erények helyét és szerepét, Szókratész így folytatja a gondolatot: „– *Teljesse lett és valóra vált hát az ál munk, amelyről megmondtuk, hogy ez a sejtelmünk van róla: valami isteni rendelés folytán mindjárt államalapításunk legkezdetén rábukkantunk az igazságosság elvére és egyfajta mintájára.*

– *A legnagyobb mértékben.*

– *Ez persze, ami segítségünkre volt, valamiféle képmása az igazságosságnak, Glaukón; az, hogy aki vargának született, annak a dolgok rendje szerint lábbelit kell készítenie, és ne tegyen egyebet, az ácsmester meg ács munkát végezzen és így tovább.*

– *Ez láthatólag így van.*

– *Ám a valódi igazságosság – bár kétségkívül valami ilyesféle – nem a »maga dolgainak« külsődleges megtételére vonatkozik, hanem a belsőre: ez az, ami ténylegesen az emberrel önmagával és a »maga dolgaival« kapcsolatos, ami nem engedi meg, hogy az emberben magában lévő részek egyike is nem rá tartozó dolgot tegyen, és a lélek részei egymás dolgába ártsák magukat, hanem mindegyik résznek a saját munkáját helyesen osztja be, hogy az ember uralkodjék önmagán, és szép rendet teremtsen magában, baráti érzélemmel legyen önmaga iránt, összehangolja azt a hármast, akárcsak a zenei összhangzat három fő hangját: a legmagasabbat, a legmélyebbet és a középsőt, ami meg közbük esik, azt is mind összeköti, és a sok részből egészen eggyé forrva mértéktartóan és önmagával összhangban cselekszi azt, amit cselekednie kell, akár vagyonszerzésről, akár teste ápolásáról, akár közügyekről vagy magánügyletről van szó, és mindezekben azt tartja és azt nevezi igazságos és helyes cselekedetnek, amely ezt a habitust megőrzi és kialakítani segíti, bölcsességnek pedig azt a tudást, amely ezt a cselekvést irányítja, igazságtalan cselekvésnek, amely e habitust bomlasztja, tudatlanságnak pedig az ilyen cselekvést irányító véleményt.” (IV. 17. 443b–444a.)*

A lélek/állam analógia, amely korábban két egyenrangú entitás izomorfiájának tűnt, ezen a ponton a minta és a képmás analógiájává lesz: az államban megjelenő igazságosság a lélek igazságosságának a képmása (*eidólon*) csupán. Az állam, a „*nagy betűs szöveg*”, amely kezdetben modellként szolgált a lélek megismeréséhez, itt elveszíti ezt a funkcióját: a IV. könyv végétől kezdve a hármastatú állam már nem működik magyarázó elvként. A zárványkönyvekben (V., VI., VII.) az örök és a filozófusok egyéni

nevelésének filozófiai megalapozása a téma, a VIII–IX. könyv pedig – mint láttuk – az elfajult államberendezkedések magyarázó elveként az elfajult lélektípusokat használja fel. Itt tárul föl az ötféle államberendezkedés (*katasztaszisz*) alapvető lélekképzési eredete. Ez a modell a háromosztatú szerkezetnek egy olyan változata, amely jóval rugalmasabb és hatékonyabb, mint a IV. könyv lélek/állam analógiája. Eszerint az állam berendezkedésének öt formája az egyes lélekrészek uralmának feleltethető meg a következő módon:

az értelem uralma	arisztokratikus lélek	kallipolisz
az indulati erő uralma	timokratikus lélek	timokrácia
a vágyakozó rész uralma		
(a) szükségletszerű vágyak	oligarchikus lélek	oligarchia
(b) nem szükségletszerű, de törvényes vágyak	demokratikus lélek	demokrácia
(c) nem szükségletszerű, törvénytelen vágyak	türannikus lélek	türannisz
		(VIII. 1.–IX. 6.)

Az elfajult lélektípusok és a nekik megfelelő állami berendezkedés bemutatása után (a IX. könyv hetedik fejezetétől kezdve) a beszélgetés már kizárólag a lélek mivoltára irányul. A lélek fogalma ebben a gondolatmenetben némiképp módosul a IV. könyvben előadottakhoz képest. Ott azt olvashattuk, hogy a lélekben az értelem és az indulati erő együtt lép föl a vágyakozó lélekrésszel szemben. Most arról értesülünk, hogy mindhárom lélekrészben jelen van egyfajta vágyakozás (*epithümia*), amely az adott lélekrész élvezetének (*hédoné*) tárgyára irányul. A vágyakozó lélekrész esetében ez a tárgy a (szó legtágabb értelmében vett) nyereség (*kerdosz*), az indulati erő vágyának tárgya a győzelem, az értelemé az igazság. Sajátos tárgyának elérése végett a három lélekrész mindegyike uralomra törekszik a másik kettő fölött. Attól függően, hogy a lélekben melyik rész gyakorolja az uralmat, az emberek három típusba sorolhatók. A filozófust az különbözteti meg a másik két típustól (a nyereségkedvelőtől és a becsvágyótól), hogy az ő uralkodó lélekrészének, az értelemnek az élvezete – az igazság kutatása – tisztán lelki természetű, azaz magasabb rendű a testi élvezeteknél. A vágyakozó lélekrész élvezete tisztán testi természetű, az indulati erő élvezete pedig lelki jellegű, ha az értelmi belátással társul, de alacsonyabb rendű, ha önmagában vagy a vágyakozással társulva kíván győzedelmeskedni.

Ez a módosított lélekképzési fogalom teljesedik ki azután a IX. könyv utolsó két fejezetének (12–13.) plasztikus allegóriájában. Eszerint három lény él az emberben: egy sokfejú bestia, egy oroszlán és egy ember alakú lény; ezek rendre a vágyakozásnak, az indulati erőnek és az értelemnek felelnek meg. Aki igazságosan él, annak a „belső embere” – az értelem – megszelídíti a másik két lényt, aki igazságtalanul él, az a lelkében lakozó sokfejú bestiát és az oroszlánt táplálja, belső emberét pedig éhhalálra ítéli.

Ezzel az allegóriával teljessé vált a válasz, amelyet Szókratész adhat Glaukón és Adeimantos kérdésre: „*micsoda mindegyikük [ti. az igazságosság és az igazságtalanság], és önmagukban véve (auto kath' hauto) melyiknek milyen hatása van (tina dínamin ekhei) a lélekben*” (II. 2. 358b).

Ennek tisztázása után a IX. könyv diskurzusa egy olyan radikális lépéssel zárul, amely fölött a platóni mű értelmezői meglepő módon elsiklanak: Szókratész a *polisz* és a *politeia* filozófiai fogalmát a külvilágból teljesen visszavonja a lélekbe. „– *Akinek esze van, nem igyekszik-e majd úgy élni, hogy minden erejét erre a célra [ti. az igazságossá válásra mint*

célra] fordítsa, és mindenekeelőtt a tudásnak azokat a fajtáit tisztelje, amelyek a lelkét ilyenné teszik, a többit pedig megvetéssel illesse?

– Világos, hogy így tesz – felelte.

– Aztán meg nemhogy testének állapotát és táplálását rábízná az állatias és értelem nélküli való élvezetre – folytattam –, és maga is ebbe az irányba fordulva élne az életét, hanem még az egészségére sincs tekintettel, és azt sem szorgalmazza, hogy erős, egészséges és szép természetű legyen, ha csak nem remélheti, hogy ennek következtében mértéktartást gyakorolhat, hanem állandóan azon fog fáradozni, hogy a lélekrészek összhangjának érdeke szerint alakítsa testének harmóniáját.

– Feltétlenül ezt teszi, ha valóban műzsai műveltségű ember akar lenni – mondta.

– És ugyanezt fogja tenni a vagyonszerzés rendjének és összhangjának terén is. Csak nem fogja a vagyon nagyságát, attól befolyásolva, hogy a tömeg ebben látja a boldogságot, a végtelenségig gyarapítani, amikor ezzel végtelen sok bajt szerez magának?

– Nem gondolom, hogy így tenne – válaszolta.

– Hanem pillantását a lelkében lévő alkotmányra (prosz tén en hautó politeian) fogja függeszteni – mondtam –, és örködni fog azon, hogy valamit meg ne bolygasson lelkének ezen a területén a vagyon nagysága vagy kicsinyége miatt, és amennyire csak képes rá, ilyen kormányzással fogja vagyonát gyarapítani és kiadásait intézni.

– Az biztos – felelte.

– Sőt a társadalmi megbecsültség terén is erre lesz tekintettel: önszántából csak azokból veszi ki a részét, és azokat próbálja ki, amelyekről úgy gondolja, hogy jobbá teszik őt, azokat ellenben, amelyek lelkének meglévő állapotát széttzilálhatnák, a magán- és a közéletben egyaránt kerülni fogja.

– Ha erre van gondja, akkor tehát nem lesz hajlandó államügyekkel foglalkozni – jegyezte meg.

– A kutyára is – feleltem –, de bizony, hogy hajlandó lesz, legalábbis a saját államában (en té heautu polei), mégpedig derekasan, ám a szülővárosában aligha, ha csak nem valami isteni rendelés folytán.

– Értem – mondta –, arra az államra gondolsz, amelyet most alapítottunk, és amely csak gondolatban létezik, mert ilyen sehol a világon nincs.

– Ám valószínűleg van egy égi mintája annak a szemelőtt, aki azt meglátni és önnön lényének bensőjét a látottak szerint megszervezni akarja. Az már mellékes, hogy létezik-e valahol, vagy fog-e létezni. Emberünk csak ennek az államnak az ügyeit intézheti, másét semmi esetre sem.

– Ez valószínű – felelte.” (IX. 13. 591b–592b.)

8

Mint emlékezhetünk rá, a *politeia* fogalmával dolgozó filozófusok „[k]ezükbe veszik az államot és az emberi jellemeket, mint egy írótablát... hol kitörölnek, hol meg újra berajzolnak valamit, mindaddig, amíg olyan emberi jellemeket nem sikerül alkotniuk, amelyek istennek tetszők” (VI. 13. 501a–c).

A ’jellem, erkölcs, érzület’ jelentésű *éthosz* a *POLITEIA* egyik központi jelentőségű terminusa.³⁰

Az örök nevelése: az *éthosz* formálása. Ez két részből tevődik össze: testedzésből és „műzsai nevelésből”. Funkcióik értékelésekor Szókratész mintegy megelőlegezve a háromosztatú lélek – értelem, indulati erő, vágyakozó lélekrész – elméletét (IV. 11–15.), ezt mondja: „Szerintem isten éppen e két dologért, az indulati erőért és a bölcsesség szeretetéért

adta az embereknek ezt a két művészetet, a műzsai mesterséget és a testedzést: nem a lélekért és a testért – hacsak nem mellékesen –, hanem e kettőért, hogy ezek feszülésükben és lazulásukban a kellő mértéket elérve egymással összhangba kerüljenek.” (III. 18. 411e–412a.)

A mű vége felé (X. 6.), amikor már a teljes fogalmi keret fölépült, az indulati erőnek és a bölcsességnek ez a megcélzott összhangja a következő képben fogalmazódik meg: a szenvedés okozta fájdalom állapotában az embert „*az értelem... arra inti... hogy ellenálljon, a szenvedés pedig arra, hogy engedjen a fájdalomának*” (604b).

Ebben a helyzetben ugyanis a helyesen nevelt ember, aki indulati erejét a bölcsességnek (az értelemnek) az oldalára állította, értelme belső törvényének engedelmessé válik, úrrá lesz fájdalomán, amely a vágyakozó lélekrészben jelent meg. A helytelenül nevelt ember, akinek indulati ereje az értelemmel szembehelyezkedve a vágyakozó lélekrész oldalán áll, szabad utat enged a fájdalomnak, ami személyisége egyensúlyának felborulásával fenyeget.

Mármost a IX. 12–13. lélekallegóriájából – amelyben a vágyakozó részt, az indulati erőt és az értelmet rendre a „*sokfejű bestia*”, az „*oroszlán*” és az „*emberalak*” jeleníti meg – két körülmény válik világossá: az egyik az, hogy az emberalaknak és az oroszlánnak a sokfejű bestia megszelídítését célzó szövetsége az igazságosságnak felel meg, a bestia uralma a másik kettő fölött ellenben az igazságtalanság megjelenését jelenti (588e–590a).

A másik körülmény, amely jelenlegi gondolatmenetünk szempontjából kulcsfontosságú, az, hogy a három lélekrész harmóniája és diszharmóniája *a kialakult személyiségben végső soron önnevelés következménye*. Az önnevelésnek ezt a folyamatát mutatja be „a lélekben lévő *politeia*” fogalmáról szóló, imént idézett szöveghely (IX. 13. 591b–592b). A nevelő tevékenysége voltaképpen nem egyéb, mint a növendék előkészítése az önnevelésre: „– *Világos, hogy a törvény is ezt kívánja – mondtam –, mivel az állam minden polgárának mintegy szövetségese. Ezt fejezi ki a gyermekek fölött gyakorolt felügyelet is, amely mindaddig nem engedi, hogy a maguk urai legyenek, amíg bennük, mint egy államban, szilárd alkotmányt nem alakítunk ki, és a lelkük legjobb részét kiművelve a magunkénak a helyébe nem állítjuk egyenértékű örneket és vezetőket az ő bensőjükben, és csak ezután adunk nekik teljes szabadságot.*” (IX. 13. 590e–591a.)

Ha innen, a gondolatmenet végpontjáról vesszük szemügyre a II. könyvtől a IX. könyv végéig kifejtett elméletet, úgy érthetjük az elhangzottakat, hogy az érvelés az elejétől a végéig a lélek közegén belül működött: az állam mindvégig a lélek allegóriája volt csupán. Ez mit sem von le az allegória politikafilozófiailag is hasznosítható részleteinek államelméleti jelentőségéből, ám lehetővé teszi a II. és III. könyv szigorú művészeti cenzúrájának egy másfajta értelmezését.

9

A platóni cenzúra szerepét mi, jelenkori olvasók – saját neveltetésünk és történelmi tapasztalataink alapján – hajlamosak vagyunk félreértetni. A felvilágosodás eszméinek örököseiként joggal érezzük sérelmesnek a szabad gondolkodás és a szabad érzelmnyilvánítás olyan korlátozását, amelynek során állami tisztviselők szabják meg nekünk, mit gondolhatunk az istenekről, és hogy a homéroszi hősök mely magatartásformáival szabad azonosulnunk és melyekkel nem. Történelmi tapasztalatunk alapján pedig nagyon rossz véleményünk van arról a politikai hatalomról, amely ideológiai kérdést kreál a művészi alkotás formaproblémáiból, és hatalmi szóval nyilvánít némely megoldásokat haladóknak, másokat dekadenseknek.

Aki ebből a szempontból értékeli a II. 15.–IV. 5., valamint a X. 1–8. szövegét, Platónban óhatatlanul egy autoritárius ideológiai cenzort fog látni.³¹

Ha revidéálni kívánjuk ezt a nézetet, induljunk ki a X. 1–8. fogalomkészletéből. A gondolatmenetnek ezen a pontján már tudjuk, hogy

(1) a lélek három részből: értelemről, indulati erőből és vágyakozó lélekrészből épül föl (IV. 11–15.).

(2) A lélek akkor működik helyesen, ha az értelem az indulati erőt maga mellé állítva a vágyakozó lélekrészt „*úgy gondoza, mint a földműves, aki a szelíd hajtásokat neveli és ápolja, a vadhajtások növekedését pedig megakadályozza*” (IX. 12. 589b).

(3) Helytelenül működik a lélek, ha részeinek ez a munkamegosztása megzavarodik: ha vagy az indulati erő, vagy a vágyakozó rész veszi át a vezető szerepet (IX. 12–13.).

(4) A valódi élvezet: a lélek telítődése. Mivel a lélek a „*hasonlóval*” (az örökké azonos-sal), a halhatatlannal és az igazsággal rokon (IX. 10.), ezért valódi élvezetének tárgya is ilyen, ontológiailag magasrendű tárgy kell, hogy legyen.

A X. 1–8. gondolatmenete szerint

(5) a műalkotások az élvezet és a fájdalom érzéseit ébresztik a lélekben.

(6) Az utánzó művészetek produktuma ontológiailag alsóbbrendű, hiszen másod-fajú utánzat: az idea képmásának, a természeti tárgynak utánzata.

(7) A műalkotás, ontológiailag alsóbbrendű lévén, a lélek alsóbbrendű részeire hat úgy, hogy az értelemmel ellentétes módon afficiálja őket.

(8) A szokványos műélvezet tehát a lélek helytelen működését segíti elő.

Fontos látnunk, hogy ezek a gondolatok nem esztétikai alapvetésként kívánnak szolgálni – ez kétségtelenül silány eredményre vezetne –, hanem a filozófiailag helyes magatartás gyakorlásaként (*meleté*) kerülnek szóba: „*zeneértők sem leszünk addig, sem mi, sem az örök, akikről azt állítjuk, hogy nekünk kell őket nevelnünk, amíg a mértéktartásnak, a bátorságnak, a nemeslelkűségnek, a fennköltységnek és valamennyi testvérünknek, illetőleg ezek bárhol előkerülő ellentéteinek formáit meg nem ismerjük, és észre nem vesszük jelenlétiüket mindenben, amiben benne vannak, mind a magukét, mind a képmásaikét, és sem kicsinyben, sem nagyban nem hanyagoljuk el, hanem úgy tartjuk, hogy mindez ugyanazon a technikán és gyakorláson alapszik*” (III. 12. 402b–c).

Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy a műalkotások a POLITEIA-ban nem mint esztétikai objektumok kerülnek szóba, hanem az alsóbbrendű lélekrészek élményforrásaiként: olyan élményeket generálnak, amelyekből a filozófiailag helyes életfelfogásra törekvő embernek meg kell tanulnia megtisztítani a lelkét. Azoknak a negatív vonásoknak a felsorolását, amelyekből a morálisan jó embernek meg kell tisztulnia, láttuk már korábban. A megtisztítás műveletével pedig az írótablán alkotó filozófus allegóriájában (VI. 13. 501a–c) találkozunk.

Az irodalmi ábrázolásmódok, a zenei hangnemek és a költészetben alkalmazott ritmusképletek etikai célú szétválogatása nem egy szűkkeblű és barbár államideológia totalitárius tébolya, hanem a lélek filozófiai nevelésének és önnevelésének az az eszköze, amelyet a sztoikus filozófia majd „gyakorlásnak” (*aszkezésis*) fog nevezni. Így az az intés, amely szerint „*Törölnünk kell tehát minden effélét... kezdve azon a versen, hogy*

*napszámban szívesebben túrnám másnak a földjét,
egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség,
mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak”*
(386c)

nem úgy értendő, hogy az ODÜSSZEIA birtokomban lévő példányából az orwelli „újbeszél” útmutatása szerint ki kell húznom a XI. ének 489–491. sorait, hanem úgy értendő, hogy ne tekintsem mintának őket akkor, amikor a saját halálomhoz alakítom ki filozófiailag átgondolt viszonyomat.

Fontos körülmény, hogy a II–III. könyv hosszú cenzúrázási műveletét Szókratész nem a *műzsai produktumok* megtisztításának, hanem a *város* – azaz, most már tudjuk: a *lélek* – megtisztításának nevezi (399e).

A II. 15.–IV. 5. cenzúrájáról azt mondhatjuk tehát, hogy az nem egyéb, mint a X. könyv lélekterápiájának példákkal illusztrált anticipációja: epikus idézetekben prezentált eseteken mutatja be azokat az élményeket, amelyektől az „örnek” (azaz: az önmagát helyesen nevelő embernek) meg kell tisztulnia ahhoz, hogy elnyerje a tevékeny boldogság (*eu prattein*, X. 16. 621d) filozófiailag kívánatos állapotát és magatartását.

10

A régebbi fordítók közül Szabó Miklós és Jánosy István az ÁLLAM magyar szövegét – a görög eredetitől eltérően – a drámák szöveggönyvének mintájára alakította ki, ahol egy szereplő megszólalását mindig megelőzi nevének feltüntetése.

„THRASZÜMAKHOSZ *Édes ember vagy te! De azért a tanulás mellett szurkold csak le szépen a tandíjat is.*

SZÓKRATÉSZ *Majd ha lesz miből.*”

– olvassuk Szabó Miklósnál, holott a szöveg kialakítása eredetileg ez:

„– *Roppant szellemes vagy – jegyezte meg. – De azért a tanulás mellett fizess csak ki szépen a tandíjat is.*

– *Majd ha lesz miből – feleltem.*” (I. 11. 337d.)

Kétségtelen, hogy a drámaszerű szövegalakításnak két előnye is van: egyrészt az olvasó mindig tudja, hogy Szókratész éppen kivel beszélget, másrészt így elkerülhető a tömördek közbeszúrt „*mondtam*” „*mondta*” „*kérdeztem*” „*felelt*” szó használata. Csakhogy Platón, aki legtöbb dialógusában maga is a dramatikus formát használja, nyilván tudatosan választotta az ÁLLAM előadásának ezt a módját. A Kephalosszal, Polemarkhosszal, Thraszümakhosszal, Glaukóonnal és Adeimantossal folytatott beszélgetések történetét ugyanis az elejétől a végéig Szókratész meséli el valakinek, aki a dialógusban nincs jelen. Helyesebben: nem a szövegben van jelen. Feltételezem ugyanis, hogy Platón szándéka szerint Szókratész az olvasóhoz beszél. Neked, az olvasónak beszéli el, hogy lement tegnap Peiraieuszba, és a beszéd végén reád is kiterjeszti annak a nagyszerű és vigasztaló ígéretnek az érvényét, hogy ha mindig a belátással társult igazságosságot gyakoroljuk, akkor a földön is és alvilági utunk során is „*cselekvően boldogulunk*” (*eu Prattómen*).

2011. március 25. – augusztus 11.

Jegyzetek

1. Gregory Vlastos: JUSTICE AND HAPPINESS IN THE REPUBLIC = PLATO. Vol. 2. ETHICS, POLITICS, AND PHILOSOPHY OF ART AND RELIGION. Ed. by G. Vlastos, 66–95. Garden City, N. Y.: Anchor Books, Doubleday, 1971.

R. Kraut: REASON AND JUSTICE IN PLATO'S REPUBLIC = EXEGESIS AND ARGUMENT: STUDIES IN GREEK PHILOSOPHY PRESENTED TO GREGORY VLASTOS. Ed. by E. N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, R. Rorty, 207–224. Assen: Van Gorcum & Comp., 1973.

John M. Cooper: THE PSYCHOLOGY OF JUSTICE IN PLATO. *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 151–157.

Julia Annas: AN INTRODUCTION TO PLATO'S REPUBLIC. 153–169. és 294–320. Oxford: Clarendon Press, 1981.

T. H. Irwin: REPUBLIC 2.: QUESTIONS ABOUT JUSTICE = PLATO. Vol. 2. ETHICS, POLITICS, RELIGION, AND THE SOUL. Ed. by Gail Fine, 164–185. Oxford UP, 1999.

Gerasimos Santas: METHODS AND REASONING ABOUT JUSTICE IN PLATO'S REPUBLIC = THE BLACKWELL GUIDE TO PLATO'S REPUBLIC. Ed. by G. Santas, 125–145. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

2. T. J. Andersson: POLIS AND PSYCHE: A MOTIF IN PLATO'S REPUBLIC. Stockholm, 1971.

Bernard Williams: THE ANALOGY OF CITY AND SOUL IN PLATO'S REPUBLIC = PLATO. Vol. 2. ETHICS, POLITICS, RELIGION, AND THE SOUL. Ed. by Gail Fine, 235–254. Oxford UP, 1999.

Hendrik Lorenz: THE ANALYSIS OF THE SOUL IN PLATO'S REPUBLIC = THE BLACKWELL GUIDE TO PLATO'S REPUBLIC. Ed. by G. Santas, 146–165. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

3. Ennek a szerteágazó témának az irodalmát részletesebben lásd THE BLACKWELL GUIDE TO PLATO'S REPUBLIC. Ed. by G. Santas, Oxford: Blackwell Publishing, 2006 bibliográfiájában.

4. Pierre Hadot: A LÉLEK ISKOLÁJA: LELKIGYAKORLATOK ÉS ÓKORI FILOZÓFIA. Budapest: Kairosz, 2010. Cseke Ákos fordítása. 13.

5. Empedoklész B 112. 7–9.

6. Diogenész Laertiosz VI. 70–71. (A színopéi Diogenészről.)

7. Lásd P. Hadot: i. m., passim.

8. Arisztotelésznek az ÁLLAM és a TÖRVÉNYEK állami berendezkedéséről írott kritikája többek között éppen ezen alapul. „Fennkölt gondolkodás,

elmeél, újszerűség és kutató szellem van ugyan Szókratész minden beszédében, de azért bajosan lehet mindenben igaza, mert az említett tömegnél nem szabad elfelejtenünk, hogy egy Babilónra vagy valami más, mérhetetlen kiterjedésű területre volna szükség, hogy rajta ötezer dologtalan ember megélhessen, s velük együtt az asszonyok és szolgák még számosabb népe.” (POLITIKA, I. 2. 1265a 10–17.)

9. HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE. Lipcse, 1742. 727.

10. A szerző – valószínűleg tévedésből – fölcseréli az oligarchia és a demokrácia sorrendjét.

11. Voltaképpen Eduard Zeller ugyancsak monumentális és korszakalkotó művének (DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG [1859–1868]) vonatkozó fejezete (II Teil I. Abteilung, 2. Abschnitt 11. DER STAAT [1922⁵ 892–925.]) is egy a bruckerihez hasonló lakonikus témavázat lát el a bőséges idézetek kötőszövevével.

12. Lélek és állam analógiája: II. 10.; bölcsesség: IV. 6.; bátorság: IV. 7.; mértéktartás: IV. 8.; igazságosság: IV. 10.; a filozófus-király: V. 18.; timokrácia: VIII. 4–5.; oligarchia: VIII. 6–9.; demokrácia: VIII. 10–11.; türannisz: VIII. 14–19., IX. 1–6.

13. Kitérőnek, a gondolatmenettől való eltérésnek nevezi maga Szókratész az V., VI., VII. könyv egészét (543c). Önismétlésként értékelhető a X. 1–8., amely a helytelen utánzásnak a II. 17–21. és a III. 1–12. fejezetben kifejtett gondolatait hozza elő újra, politikafilozófiailag szerveetlen ékítmény a pamphüliai Ér látomásának leírása (X. 13–16.).

14. A *kallipolisz* jelentése: 'szépen, helyesen berendezett – azaz tökéletes – állam'. A kifejezés a VII. 9. 527c-ben szerepel, az V–VII. könyvben leírt állam megjelölésére.

15. Cicero így határozza meg a *res publica* fogalmát: „*est igitur res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatur, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*” („Az állam tehát a nép ügye, a nép azonban nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegnek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogról való megegyezés és a közös előny.” Cicero: Az ÁLLAM. I. 39. Hamza Gábor fordítása.) – A *res publica* görög megfelelőjeként a hellenisztikus korban nem is a *politeia* kifejezést használják, hanem a latin

szó görög tükörfordítását: *ta démoszia pragmata*. (DER KLEINE PAULY. München, 1979, a „res publica” szócikk.)

16. Marsilio Ficino fordítása.

17. Az angol és a neolatin (olasz, francia, spanyol) fordításokban a „res publica” szerepel címként; a magyar ÁLLAM valószínűleg Schleiermacher német fordításából (DER STAAT) származik.

18. Vö. „– *Hiszen ha az alkotmány egyszer jó irányt vesz... akkor már körkörösen gyarapodik: az egészséges nevelés és oktatás, ha megővjük, egészséges természetű embereket teremt, az egészséges természet pedig, ha ilyen nevelésben részesül, még jobbá lesz, mint elődei voltak.*” (IV. 3. 424a.)

19. Így járt el például Karl Praechter: FRIEDRICH UEBERWEGS GRUNDRISSE DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS. Berlin, 1920. 247., valamint Paul Friedländer: DIE PLATONISCHEN SCHRIFTEN. Berlin/Leipzig, 1930. 50–66., 345–348.

20. DE COMPOSITIONE VERBORUM, 208. (Reiske), idézi J. Adam: THE REPUBLIC OF PLATO. 1902. 1.

21. Második hajóútnak (*deuterosz plüsz*) nevezi Szókratész saját gondolkodásmódja alakulásának azt a mozzanatát, amikor Anaxagorasz filozófiai módszeréből kiábrándulva az ideálméletben találta meg a természeti jelenségek magyarázó elvét (PHAIDÓN, 99–d).

22. Az elenkhosz a definíció elutasításának eszköze; használata azon alapul, hogy megmutatjuk: a javasolt definíció terjedelme túlságosan szűk (azaz nem fed le a definiendum egészét), vagy túlságosan tág (azaz a definiendumon kívül másra is érvényes). Lásd Gregory Vlastos: THE SOCRATIC ELENCHUS = *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 27–58.; Steiger Kornél: UTÓSZÓ a Platón: NAGYOBBIK HIPPIASZ, KISEBBIK HIPPIASZ, LAKHÉSZ, LÜSZISZ (Atlantisz, 2003) című kötethez, 163–192.

23. Például: „maga az ember” = az ember ideája, „maga a szép” = a szép ideája.

24. Lélefilozófiai gondolatnak azt a tanítást nevezem, amelyet Platón kezdeményez, majd Arisztotelésznek A LÉLEK című művében jelenik meg először kidolgozott formában. E tanítás szerint az élőlények minden életjelensége (szaporodás, növekedés, táplálkozás, érzékelés, törekvés, képzetalkotás, gondolkodás, megismerés, cselekvés) lelki eredetű funkcióként írható le, következésképpen a lélekből kiindulva magyarázható. A Platón előtt működő filozófusok közül Hérakleitosz az egyetlen, akinek néhány

mondata (fr. 12., 36., 45., 77., 85., 98., 107., 115., 117., 118.) egy ehhez hasonló elmélet kezdeteit implikálhatja, de sem Platón, sem Arisztotelész nem említi Hérakleitosz nevét léleki-pszichológiai témájú szövegek környezetben.

25. A létező uralmi formák, amelyekre nézve közmegegyezés van, a türannisz, az oligarchia és a demokrácia, vagyis az egy, a kisszámú több és a sok vezető uralmán alapuló államforma (vö. I. 12. 338d), ám a vezetők és a vezetettek megkülönböztetése alapján mindegyikük két részre tagolja a társadalmat. Ebben a nézetben Szókratész és Thraszümakhosz egyetért.

26. Noha Arisztotelészről ismerjük Hippodamosz (Kr. e. 5. sz.) tervezetét: „*A milétoszi Hippodamosz, Eurüphióon fia (az, aki a város részekre osztását kitalálta, s Peireuszt szabályozta)... volt az első, aki anélkül, hogy politikus lett volna, a legjobb alkotmányról véleményt próbált nyilvánítani. Az államot tízezer polgárból tervezte, és három részre osztotta: az egyikbe a kézműveseket, a másikba a földműveseket, a harmadikba a harcosokat és a fegyveresekeket sorolta.*” (POLITIKA, II. 8. 1267b 22–33.) Ennek alapján eldönthetetlen, vajon a polgárság három részre osztása Hippodamosz városrendezési tervének vagy alkotmánytervének (esetleg mindkettőnek) képezi-e részét. Mindenesetre Platón nem hivatkozik sem őrá, sem más hagyományra, amikor három osztályból álló államszerkezetének gondolatát bevezeti.

27. „*A jóindulat elve*” (*principle of charity*) mint értelmezési posztulátum hasonlóképpen működik, mint a jogban „az ártatlanság vélelme”: mások állítását, illetve érvelését maximálisan értelmesnek, racionálisnak, koherensnek és a célnak megfelelőnek kell tartanunk, és így kell elfogadnunk, hacsak az ellenkezőjéről meg nem bizonyosodunk. A kifejezés Donald Davidson INQUIRIES INTO TRUTH AND INTERPRETATION (Oxford, 1974) című műve nyomán terjedt el.

28. Hasonló szerződéssel találkozunk a PHAIDÓN-ban, ahol Szókratész bevezet egy posztulátumot az ideák létezésére vonatkozóan, majd ezt mondja Kebésznek: „*Ha ezt jóváhagyod és egyetértészem velem, akkor ezek alapján remélhetőleg kimutathatom és megtalálhatom annak okát, hogy miért halhatatlan a lélek.*” (100b–c.)

29. Lásd például 504b–c, 504d–e, 506e.

30. Előfordulásai: II. 375c, 375e; III. 400d, 400e, 401a, 401b, 402d, 409a, 409d; IV. 424d, 435e; VI. 490c, 492e, 496b, 497b, 500d, 501a, 501c,

503c; VII. 535b, 541a; VIII. 544e, 545b, 548d, 549a, 557c, 558d, 561e; IX. 571c, 572d, 577a; X. 604e, 605a.

31. A XX. sz. második felének POLITÉIA-értelmezésére nagy hatással volt Karl R. Popper A NYITOTT TÁRSADALOM ÉS ELLENSÉGEI (THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES) című műve, amely először 1945-ben jelent meg (magyar kiadása: 2001). Popper Platónt (Hegel és Marx mellett) a totalitarizmus szellemi atyjának tekinti, és – saját szavai szerint – „*kíméletlen kritikával*” illeti államelméleti tanítását, amelynek érdemi részét öt pontban foglalja össze: (1) A társadalmi osztályok szigorú elkülönítése; (2) Az állam sorsának azonosítása az uralkodó osztály sorsával; (3) Az uralkodó osztály államirányítási monopóliuma; (4) Cenzúra; (5) Gazdasági autarkia (92–93.). A cen-

zúra platóni gondolatát így ismerteti: „*Cenzurázni kell az uralkodó osztály mindennemű intellektuális tevékenységét, és állandó propagandát kell kifejteni annak érdekében, hogy formálják és uniformizálják gondolkodásukat. A nevelés, a törvényhozás és a vallás területén minden újítást meg kell akadályozni vagy el kell fojtani.*” (93., Szári Péter fordítása.) – Mint a szerző megjegyzi, „*e könyv... megírására irányuló végső elhatározás 1938 márciusában született, azon a napon, amikor értesültem Ausztria megszállásáról. A könyv megírása 1943-ig tartott; az a tény, hogy oroszlátrészét azokban a nehéz években írtam, amikor a háború kimenetele még bizonytalannak tűnt, magyarázatot ad arra, hogy bírálótának hangvétele helyenként miért hat ma szenvedélyesebbnek és keményebbnek, mint szeretném.*” (Utószó a 2. kiadáshoz, 1950. 10.)

Otto Neurath

DESCARTES ELVESZETT VÁNDORAI ÉS A SEGÉDMOTÍVUM

A döntéshozatal lélektanáról¹

Veres Máté fordítása

Tanulmányom kiindulópontjául Descartes ÉRTEKEZÉS A MÓDSZERRŐL című művének egyik figyelemre méltó szakaszát választom. A szerző ebben a művében az *elméleti kutatás* szabályai mellett a *gyakorlati cselekvés* szabályait is tárgyalja, amelyeket a karteziánus etika bemutatásakor nem szokás kellőképpen hangsúlyozni. Descartes többek között a következő alapelvet terjeszti elő: „*Második vezérelvem az volt, hogy a lehető legszilárdabb és leghatározottabb legyek cselekedeteimben, s hogy éppoly állhatatosan kövessem a legkétségesebb nézeteket is, ha már egyszer erre elhatároztam magamat, mintha a legbiztosabbak volnának. Úgy vagyok ezzel, mint az erdőben eltévedt utazó: nem szabad neki ide-oda bolyongania, majd az egyik, majd a másik irányban, még kevésbé szabad egy helyben megállnia, hanem mindig a lehető leggyenyesebben kell haladnia egy irányban, s ezt még akkor sem szabad semmis okokból megváltoztatnia, ha eleinte talán csak véletlenül választotta is. Mert ha ezen a módon nem is jut el éppen oda, ahová kívánkozott, végül mégiscsak eljut majd valahová, ahol valószínűleg jobb helyzetben lesz, mint az erdő közepén. Gyakran az élet sem tűr halasztást a cselekvésben, s ezért nagyon is igaz az: ha nem tudjuk felismerni a legigazabb nézetet, a legvalószínűbbet kell követnünk. Sőt, ha az egyiket a legkevésbé sem látjuk valószínűbbnek, mint a másikat, valamelyikre mégis el kell határozoznunk magunkat, s ezt azután nem szabad többé kétesnek tekintenünk, amennyiben a gyakorlatra vonatkozik; úgy kell tennünk, mintha egészen igaz és egészen bizonyos volna, mert ilyen az*