

Veres Máté

## A bölcs és a kozmosz. Egy tanulságos kudarc<sup>1</sup>

Gabriela Roxana Carone: *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*.  
Cambridge University Press, 2005.

Az ismertetett monográfia<sup>2</sup> szerzője a platóni etika és kozmológia közötti kapcsolattal foglalkozik; meggyőződése ugyanis, hogy Platón etikai állásfoglalásai nem érthetőek metafizikai elkötelezettségeinek vizsgálata nélkül – metafizika alatt azt a tág területet értve, amelybe a kozmológia éppúgy beletartozik, mint az elmefilozófia vagy az ismeretelmélet. Ez a Platónról meglehetősen idegen fogalomhasználat áll azon párhuzamok tárgyalásának hátterében, amelyek a jó élet lehetőségére vonatkozó fejtegetések, illetve a test és a lélek viszonyára, vagy éppen a kozmosz szerkezetére vonatkozó platóni elképzelések között vonhatóak.

A szöveg kilenc egységre oszlik: az értelmezés szempontjait felvázoló bevezetést két-két, az adott mű kozmológiai, illetve etikai aspektusait taglaló fejezetben a *Timaios*, a *Philébosz* és *Az államférfi* tárgyalása követi, majd a *Törvények* X. könyve kerül sorra, mindezt pedig a gondolatmenet rövid összefoglalása zárja. Hivatkozási alapként számos további dialógus előkerül, az elemzés középpontjában azonban mindvégig azok a szövegek állnak, amelyek az angolszász berkekben bevett kronológia szerint a görög gondolkodó kései, érett korszakába tartoznak. Carone a nagy kozmológiai mítoszok etikai doktrínává váló „lefordítására” tesz kísérletet; a tárgyalt szövegek közül azonban a *Philébosz* némileg kilóg, mivel nem világos, hogy mi alapján tekinthető akár kozmológiának, akár mítosznak.

A kiterjedt szakirodalmat mozgató és rengeteg kérdéskört tárgyaló monográfia központi gondolatmenete a következő. *Az állam* lapjain kifejtett „elitista” etikát – amely a jó élet lehetőségét a filozófus-királyok életmódjával köti össze – a későbbi dialógusokban a boldogság „populista” felfogása váltja fel, amely szerint a racionális életvezetés mindenki számára adott modellje a csillagos ég rendje: a kozmosz racionális elrendezésének belátása révén minden egyes ember ápolhatja saját értelmes, halhatatlan lelkét. S mivel Carone úgy véli: amikor Platón istent mond, a kozmoszt érti alatta, a fölöttünk elterülő csillagos ég és a bennünk rejlő erkölcsi törvény tanulmányozása egyben az istenhez való hasonulás platóni doktrínáját is kimeríti.

Carone szerint a *Timaios*ban kifejtett kozmogónia főszereplője, a démiurgosz, valójában az ember számára lehetséges legjobb életforma, illetve a kozmoszban működő-

<sup>1</sup> A jelen írás Faragó-Szabó István által az ELTE-n tartott recenzió-író szemináriumon született.

<sup>2</sup> A recenzió megírása során a következő, korábban megjelent kritikákra támaszkodtam: PRIOR 2006; ZEYL 2006; POPA 2007; JOHANSEN 2007; LAUTNER 2006; BETEGH 2007. Az utóbbi két szerzőnek külön köszönöm, hogy hasznos észrevételeikkel és tanácsaikkal segítették munkámat – a démiurgoszhoz hasonlóan nekik sem lehetett könnyű dolguk. Paul Carelli 2007-es, a *Journal of the History of Philosophy*-ban megjelent írásához sajnós nem jutottam hozzá.

dő elsődleges okság szimbóluma (CARONE 2005, 27, 41), amelyet mindenfajta mitikus attribútumtól meg kell fosztanunk: nem transzcendens, és nem tölt be önálló, a világ immanens lelkétől különböző szerepet a kozmosz létrejöttére és működésére vonatkozó magyarázatban. A szerző ennek megfelelően gondolja újra (1) a világ létrehozott voltával, illetve (2) a világot létrehozó ok természetével kapcsolatos vitákat, hogy aztán kifejtse lényegi állítását, mely szerint a démiurgosz az a modell, amelyet a helyes emberi életnek utánoznia kell.

(1) Timaiosz tanítása szerint a világ „keletkezett; hiszen látható, tapintható és teste van”.<sup>3</sup> A dialógus értelmezéstörténetének kulcsfontosságú problémája, hogy pontosan mit is kell értenünk ez alatt. Carone korrekt módon, ha nem is túl részletesen mutatja be a vitában felhozott érveket (i. m. 31–35), amelyek egyfelől az időben lokalizálható világteremtés, másfelől az anyagot elrendező és a rendet fenntartó létezőtől való ontológiai függőség mellett szólnak. Noha a modern értelmezőkön kívül a két nézet mellett kiálló antik autoritásokat is említi – Arisztotelészt és Plutarkhoszt, illetve Xenokratészt és Krantórt –, számos elődjéhez hasonlóan arra az eldöntendő kérdésre egyszerűsíti a vitát, hogy (A) „szó szerint vagy nem szó szerint” kell-e olvasnunk a történetet.

Valóban alapvető kérdés, hogy (B) feltételezünk-e olyan időbeli pillanatot, amely előtt nincs értelme rendezett kozmoszról beszélnünk, illetve olyan oksági tényezőt, amely a rendezetlenségből a rendezettségbe való átmenetet megindította. Csak-hogy az (A)-val, illetve (B)-vel jelölt kérdésfeltevés egyszerű azonosítása némileg félrevezető, hiszen amennyire egyértelmű a „szó szerinti olvasat”, annyira nehezen fér össze egymással az a sokféle interpretáció, amelyet „allegorikusként” címkézhetünk fel. Talán nem véletlen, hogy saját megoldását, amelyet „középutasnak” nevez, csupán a temporális világkezdetet elfogadó Gregory Vlastos álláspontjával szembesíti a szerző, a sokféle „átvitt értelem” kérd

ésével azonban nem foglalkozik.

(2) Carone számára különösen fontos, hogy a szó szerinti olvasat elvetésével közelebb jusson a démiurgosz személyes istenként való értelmezésének elutasításához. Állítása szerint a zsidó-keresztény istenfogalom összemos két olyan állítást, amelyet a *Timaiosz* alapján két különböző entitásról állíthatunk igazként: a platóni dialógusban ugyanis a formák világa „a végső és feltétlen valóság”, a démiurgosz pedig az, aki „teremtette és fenntartja az érzékelhető és változékony világot” (i. m. 57). Ez a különbségtétel megállja a helyét, ahogyan az a kitétel is, hogy Platón az előbbieket nem nevezi istennek – érthetetlen azonban az az igyekezet, amellyel Carone az „isteni” *személytelen* és *még személytelenebb* értelme között különbséget szeretne tenni.<sup>4</sup>

Amikor pedig a szerző azt hangoztatja, hogy a démiurgosz nem személy, láthatóan ellentmondásba keveredik az általa is elfogadott állításokkal, melyek szerint a világot alkotó mesterember értelemmel rendelkezik, és határozott szándéka a lehető legjobb világot megalkotni. Carone nem tisztázza, hogy az adott entitásnak *értelmen* és *akaraton* kívül mire volna még szüksége, hogy *személy* legyen; feltételezem, hogy az istenség bibliai fogalmát téveszti össze a személyes isten fogalmával, noha abban kétségtől van, hogy a démiurgosz alakja jelentősen eltér a tradicionális görög istenvilág alakjaitól.

<sup>3</sup> *Gegonen: horatosz gar haptosz te esztin kai szóma ekhón (Timaiosz 28b7).*

<sup>4</sup> „[the Forms are] called 'divine' in a more impersonal manner” (uo.)

Az érvelés végső soron arra a következtetésre vezet, hogy a démiurgosz a világ értelmes lelkével azonos. Carone meg akarja fosztani önálló lététől a kozmoszt megalkotó mesterembert, hogy megmutathassa: csupán „képi megfelelője”, „mitikus szimbóluma” a világléleknek, amelynek tevékenysége – a formák intelligibilis világának megismerése, illetve „a világ testének” folytonos fenntartása – a mítoszban mindvégig a démiurgoszhoz kötődik (i. m. 48–49). Értelmezésének alátámasztására felhasználná a tényt, hogy a platóni nézetek bemutatása során Arisztotelész láthatóan nem vesz tudomást a démiurgoszról,<sup>5</sup> csak hogy a jelek szerint az antik hagyomány kevésbé érdekli, mint a kortárs szakirodalom.

Carone nem foglalkozik az önkéntelenül adódó ellenvetésekkel: sem azzal, hogy ha Platón valóban kétféleképpen beszél ugyanarról az entitásról, mivel magyarázható ez a redundancia a *mitoszon belül* – hiszen a történetben egyértelműen szerepel, hogy a világteremtő isten alkotta meg a világlelket<sup>6</sup>; sem azzal, hogy a *mítoszt megelőző* első megkülönböztetés szerint különböző ontológiai rendbe tartoznak; ahogyan azzal sem, hogy az alkotó kiiktatásával olyan végtelen regresszushoz jutunk, amelyben semmi sem indokolja a kiinduló hat elem racionális elrendezését.

Carone másik fontos állítása, hogy a démiurgosz a *Törvények* kétféle okságról szóló elméletében is elhelyezhető,<sup>7</sup> mégpedig azáltal, hogy az elsődleges, értelmes oksággal azonosítjuk: a mesterember eszerint a vak szükségszerűséget (*ananké*) saját, szép és jó céljai szolgálatába állító *nouszt* szimbolizálja, amely a világrend hatóoka, s így a cél-okot jelentő formáktól, illetve az anyagi okot képező szükségszerűségtől funkciójában is elkülönült létező (i. m. 39). Nem tér ki azonban arra, hogy ha már arisztotelészi fogalmakkal elemzi az okságra vonatkozó platóni elméletet, akkor miért nem tesz különbséget a formai okot jelentő formák, illetve a Jó teleologikus végcélt jelentő formája között. Ez persze nem érinti lényegi állítását, amely szerint a démiurgosz az oksági magyarázaton belül az elsődleges okság, kozmológiai szerepét tekintve pedig a világlélek mitikus szimbóluma (i. m. 51).

Erre a szimbólumra azért van szükség – állítja Carone –, hogy egyértelmű kapcsolódási pontot nyújtson a jó emberi életre vonatkozó elképzelések, illetve a Platón által elfogadott ontológiai séma között, hangsúlyozva, hogy a racionális életvezetés a kozmosz racionális elrendezését veszi alapul. Nem véletlen, hogy *Az államban*, ahol Carone szerint a boldogság csupán a teoretikus életmód révén érhető el, a filozófust a józan önmérséklet, az igazságosság és minden közösségi erény démiurgoszának<sup>8</sup> nevezi Platón; a *Philéoszban*<sup>9</sup> pedig azt olvashatjuk, hogy az ember feladata az elsődleges ok, vagyis a démiurgosz utánzása, mesteremberként és kézművesként (*kathaperei démiurgoisz*) alkotva meg (*démiurgein*) tudás és gyönyör helyes keverékét (lásd i. m. 113).

A szerző gondolatmenete szerint *Az államban* kifejtett elképzelés csupán egyetlen állomása annak a folyamatnak, amelynek során Platón gondolkodása egyre „közösségibb” lesz, mígnem eljut addig a gondolatig, hogy a csillagászat tanulmányozása révén mindenki számára adott a kiválóság lehetősége. Míg tehát *Az állam* szerint a boldogságot a filozofikus életmód garantálja, addig a *Timaios* szerint a jó közösség hasz-

<sup>5</sup> Lásd például *A keletkezésről és a pusztulásról* 24 skk, 335a; *Metafizika* A. 9. 25–29, 992a.

<sup>6</sup> *Timaios* 34c–35a.

<sup>7</sup> Lásd például *Törvények* X. 889c.

<sup>8</sup> *Démiurgon auton olei genészeszthai szóphroszünész te kai dikaioszünész kai szümpaszész tész démotikész aretész* (*Az állam* 500d).

<sup>9</sup> *Philéosz* 59c–e.

nos ugyan, de nem szükséges feltétele a jó életnek; ebbe a fejlődési sorba illeszkedik a *Philébosz* is, hiszen ebben a dialógusban már a kozmosz rendezettsége az, ami a jó élet lehetőségét biztosítja, azon felismerés alapján, hogy mindannyian a kozmosz polgárai vagyunk (i. m. 122).<sup>10</sup>

Azt a feltételezést, hogy Platón párhuzamot vont az egyéni életvezetés és a kozmosz berendezkedése között, szövegszerűen alá lehet támasztani. Carone kiemeli például, hogy a formákra és az anyagi világra egyaránt tekintettel lévő démiurgoszhoz hasonlóan a filozófus az, aki tudja, „hogymicsoda, és mit ábrázol”,<sup>11</sup> vagy hogy az *anankéval* küszködő isteni értelem a lehető legszebb, legjobb és leginkább rendezett világot alakítja ki, márpedig éppen ez volna az ember feladata is a maga életében (i. m. 28). Csakhogy az egyes dialógusok megírása közötti gondolati fejlődésre vonatkozó elképzelése több szempontból is tarthatatlan.

(a) Platón már *Az állam*ban sem állítja, hogy aki nem filozófus, az nem lehet boldog. Valójában azt mondja, hogy a filozófus az egyetlen, aki saját értelme autonóm használatára révén boldogul; ettől függetlenül a többiek is élhetnek jó életet, ha a megfelelő politikai berendezkedésen belül a nekik megfelelő szerepet töltik be.

(b) A csillagászat már *Az állam* neveléséről szóló fejtegetéseiben is megjelenik, és a későbbiekben sem válik kevésbé megerősítő intellektuális tevékenységgé. Ma sem állíthatnánk, hogy aki időnként planetáriumban tölti a szabadidejét, ugyanolyan mértékben részesül az asztronómiai ismeretekből, mint aki képes absztrakt csillagászati elméletek megértésére és kritikai észrevételek megfogalmazására; ez utóbbi a kései Platón szerint is kevesek kiváltsága marad.

(c) A platóni nézetek „demokratizálódását” Carone mindenekelőtt a *Törvényekkel* szeretné alátámasztani, amelyet Platón utolsó művének tekint. Elfeledkezik azonban arról, hogy ebben a dialógusban is az államférfi az, aki demiurgikus tevékenységet fejt ki; a filozófiai képzettségű politikus az, aki a földterületet (*khóra*) szigorú matematikai elgondolások alapján osztja szét, összhangban azzal, ahogyan a démiurgosz létrehozta a formák lenyomatait az anyagban (*khóra*), amely egyedül a receptibilitás képességével rendelkezik.

Ha tehát Carone fejtegetéseit két állításra bontjuk, amelyek szerint egyrészt (1) kapcsolat fedezhető fel a boldog életre, illetve a világegyetem rendezettségére vonatkozó elképzelések között, másrészt viszont (2) ezek az elképzelések élete során fokozatosan, ámde radikálisan megváltoztak, akkor azt kell mondanunk, hogy míg az előbbi rendkívül fontos felismerés, addig az utóbbi nyilvánvaló tévedés, amelyet a dialógusok semmiképpen sem támasztanak alá. A másodikként terítékre kerülő dialógus, a *Philébosz* értelmezése során mindez azzal az állítással egészül ki, hogy (3) a változás a test és a lélek viszonyára vonatkozó platóni elképzelések kapcsán is nyomon követhető.

Timaios a következőképpen számol be az individuális lelkek megteremtéséről: „[...] ismét az előbbi vegyítődénybe, amelyben a mindenség lelkét elegyítve vegyítette, öntötte az akkor említett alkatrészek maradványait, bizonyos tekintetben ugyanúgy vegyítve őket, de már nem voltak ugyanolyan tisztaságúak”.<sup>12</sup> Carone szerint a

<sup>10</sup> Carone ezúttal sem foglalkozik az állítása mellett szóló antik szöveghelyekkel; lásd például Xenophón, *Emlékeim Szókratészről* I. 4.

<sup>11</sup> *Az állam* 520c

<sup>12</sup> *Taut'eipe, kai palin epi ton proteron kratéra, en hoi tén tou pantosz pszükhén kerannüsz emiszgen, ta tón proszthen hüpoloipa katekheito miszgon tropon men tina ton auton, akérata de ouketi kata tauta hószaütösz* (Timaios 41d).

*Philéosz* lapjain ennek a mitikus történetnek a racionális kifejtésével találkozunk, amelynek tartalmát a következőképpen foglalja össze (i. m. 97–98):

(p1) A négy elem mind a világegyetemben, mind az emberi testben megtalálható; csakhog

(p2) az előbbiben hatalmas mennyiségben, szépen elrendezve, az utóbbiban viszont kis mennyiségben és rendezetlenül.

(p3) A nemtelenebb és kevesebb nyilván abból származik, ami nemesebb és több; következésképpen

(q1) testünk anyaga a világegyetem anyagából származik.

(p4) Amivel pedig az utóbbi rendelkezik, azzal az előbbinek is rendelkeznie kell; s mert

(p5) az emberi test „rendelkezik” lélekkel, értelemszerűen

(q2) a világegyetemnek is van lelke.

Az ekként „formalizált” érven az általam p3-ként és p4-ként jelölt állítások Carone kiegészítései; ám még ezek sem annyira idegenek a platóni gondolkodásmódtól, mint az a hajmeresztő érv, amellyel a szerző azt akarja igazolni, hogy a *Philéosz* megírása idején Platón már elmozdult a *Phaidón*ban vallott dualizmusától. A „Mona Lisa-érv” szerint a lélek mind az emberi, mind a kozmikus test *lényegi* tulajdonsága kell legyen. Ugyanis ha elfogadom, hogy valamely tó vize a világegyetemben található vízből ered, majd Leonardo da Vinci Mona Lisáját behajítom a szóban forgó tóba, akkor ebből az következne, hogy a világegyetem is „rendelkezik” Gioconda arcképével; csakhog ennek az állításnak nem volna túl sok értelme.<sup>13</sup>

Éppen ezért, mondja Carone, különbséget kell tennünk az olyan tulajdonságok között, amelyek *lényegileg* tartoznak az adott dologhoz, és az olyanok között, amelyek nem; a lélek pedig az előbbi csoportba tartozik. Ha viszont a lélek lényegileg hozzátartozik a testhez, akkor nem mondhatjuk azt, hogy a lélek képes a test nélkül létezni – vagyis, vonja le a konklúziót a szerző, Platónnak végül megjött az esze: lemondott a szubsztanciális dualizmus védelmezéséről, és átpártolt ama „egészséges” alternatívához, amelyet Arisztotelész nevéhez szokás kapcsolni.

Úgy tűnik, hogy a kérdés tárgyalásakor Carone előítéletek foglya marad. Egyrészt tévesen állítja, hogy a *De Animában* Arisztotelész is „materialistaként” mutatja be Platont – a lelket alkotó elemek ugyanis nagy valószínűséggel nem az anyag elemei, hanem az Azonos, a Más és a Létező köre –, másrészt az általa alkalmazott modern elmefilozófiai megnevezések egyáltalán nem alkalmasak a probléma megközelítésére. Hogy csak a legfontosabbat említsem: Platón csakugyan beszél dualizmusról, az azonban korántsem test és lélek szubsztanciális dualizmusa; a *Phaidón*ban a lélek olyasfajta köztes létező, amely képes fölfelé és lefelé orientálódni az ontológiai hierarchiában, amelynek két nagy szférája – „az, ami örökké létezik s nincs köze a keletkezéshez”, illetve „az, ami folyton keletkezőben van, de sohasem létezik”<sup>14</sup> – között Timaiosz a *prooimion* elején alapvető megkülönböztetést tesz.

Nem zárható ki az sem, hogy a lelki vagy mentális tartalmakat Platón testinek, vagy legalábbis kiterjedtnek gondolta – illetve amennyiben az értelmes lélek azon definíciójából indulunk ki, amely szerint az értelmes körmozgás, akkor legalábbis annyit állí-

<sup>13</sup> Az érvet lásd uo.

<sup>14</sup> *Ti to on aei, geneszin de ouk ekhón, kai ti to gignomenon men aei, on de oudepote* (Timaiosz 27d–28a).

tanunk kell, hogy ha önmagában véve nem is kiterjedt, de szükségképpen magával von valamit, ami kiterjedt –, másként nem sok értelme volna annak az állításnak, hogy a kisebb istenek a fejbe helyezték a lélek isteni részét, a halandó lelket viszont a mellkasba.<sup>15</sup>

Test és lélek összekapcsoltságának vélelmezése ahhoz sem elegendő, hogy meg- alapotatlannak tekintsük: Platón valóban hitt a lélek halhatatlanságában és a lélekvándorlásban – hiszen miért ne mondhatná, hogy a lélek nem valamely individuális testhez, hanem általában valamilyen testhez kötődik, például ahhoz a csillaghoz, amelyre az ember halála után visszatér? Nem világos, hogy a szerző miért szeretné a reinkarnáció tana helyébe – amelynek éppen elegendő szövegszerű alapja van – azt a meg- lehetősen nehezen érthető álláspontot helyezni, amely szerint a halhatatlanság „épp- úgy megvalósítható a földi életben, mint az egyéni létezés végtelen meghosszabbítása révén” (i. m. 233, 67. lj.),<sup>16</sup> még ha örömmel el is hinnénk, hogy ez sokkal könnyebben elfogadható álláspont, mint az, amely szerint a helytelen életmód akár azzal a szörnyű következménnyel is járhat, hogy női testben kell újjászületnünk.

Mindezek után talán nem meglepő, hogy Carone az *Az államférfi* mítoszát is újsze- rűen értelmezi. Szerinte ugyanis a hagyományos értelmezés két hibás előfeltevésen alapszik: egyfelől azon, hogy a jelenlegi kor a kozmikus magány kora, Kronosz ugyan- is magára hagyta a világot; másfelől pedig azon, hogy az istenség uralma szükségké- pen kizárja az emberi autonómiát és az önálló gondolkodást (i. m. 125). Ezzel szemben úgy véli, hogy a mítoszban ábrázolt zűrzavaros korszak csupán hipotetikus ábrázolá- sa annak, hogy milyen lenne a világ, ha nem rendezné el az isteni értelem, illetve az emberi világban ténylegesen fennálló társadalmi zavarok kozmikus szintre való kive- títésének is tekinthető (i. m. 152–153).

Carone tehát arra az álláspontra helyezkedik, hogy a világkorszakok tanítása is mesebeszéd: valójában minden korszak ugyanolyan közel van az istenhez, akiből ter- mézetesen csupán egyetlen van, a korábbi fejezetekben a világlélekkel azonosított, immanens oksági ágens. Ennek megfelelően elutasítja a Zeusz és Kronosz közötti különbségtételt is, azon az alapon, hogy Platón az előbbi a mindenség „alkotójának és atyjának”<sup>17</sup> nevezi, az utóbbit pedig annak, „akinek rendezettségét köszönheti”;<sup>18</sup> márpedig ez a két leírás Carone szerint ugyanarra az entitásra referál.

Csakhogy ez az azonosítás korántsem ilyen egyértelmű, és szemernyivel sem válik világosabbá attól, hogy a következő érvet hozza fel mellette: „Tartsuk szem előtt, hogy az istenség nem csupán egyként, de egy-és-sokként is megjelenik (hiszen kisebb iste- nek veszik körül).<sup>19</sup> Úgy tűnhet tehát, hogy istennek nincs külön személyisége, a mito-

<sup>15</sup> Vö. *Timaios* 69d–e. Fronterotta részletesen tárgyalja a test és a lélek viszonyára vonatkozó platóni elképze- lések Carone által bemutatott értelmezését (FRONTEROTTA 2007). Szerinte a szerző kétféle hibát vét. Egyrészt amikor utal a fizika kortárs filozófiai megközelítéséből ismert kauzális zárttság elvére – amely szerint minden fizikai hatást kiváltó oknak magának is a fizikai világhoz kell tartoznia –, akkor sem azt nem veszi figyelembe, hogy a korporealitás fogalma egészen más a klasszikus fizikában és a kvantumfizikában (az előbbi esetében ráadásul az elv értelmetlen, hiszen a gravitáció vagy a mágneses erő esetében sem érvényes), sem azzal nem számol, hogy a világlélek által keltett mozgásnak nem kell korporeálisnak lennie, mi több, a „korporeális mozgás” fogalma nehezen érthető. Másrészt pedig Carone nem veszi észre, hogy a világlélek megalkotásá- nak leírásából (*Timaios* 34a–40d) egyértelműen következik, hogy sem nem lélek, sem nem test, hanem egy harmadik fajta (*triton genosz*, 48e4) tartozik.

<sup>16</sup> „[...] humans can realise [immortality] even on earth [...] rather than as endless duration of individual existence.”

<sup>17</sup> *Démiourgosz kai patér* (*Az államférfi* 273b1–2).

<sup>18</sup> *Theosz ho koszmészasz* (*Az államférfi* 273d4).

<sup>19</sup> Vö. *Az államférfi* 271d–e, 272e.

lógiai álruha ellenére.” (I. m. 150.) Carone indíttatása ebben az esetben is egyértelmű: a világlélekkel azonosított, immanens istenséget az örökkévaló kozmoszban működő elsődleges oksággal szeretné azonosítani, s megfosztani mindazoktól az antropomorf képzetektől, amelyek a mitikus elbeszélésekben hozzátapadnak.

Az „örökösön önmaga forgatja önmagát”<sup>20</sup> meghatározás révén, írja Carone, a következő két állítást tehetjük az istenről: (a) körkörös mozgást végez, ami az értelem, vagyis a *nousz* megkülönböztető jegye,<sup>21</sup> valamint (b) önmagát mozgatja, vagyis lélek.<sup>22</sup> Isten tehát olyan értelmes lélek, amelynek a kozmoszhoz való viszonya nem tisztázott – noha Carone szerint *vonzóbb* az az elképzelés, hogy azonos vele.

Ezen a ponton azonban saját fejtegetéseivel kerül ellentmondásba: ha ugyanis azt állítja, hogy a világban működő oksági viszonyokért felelős démiurgosz azonos a világlélekkel, akkor nem mondhatja, hogy ez az istenség a kozmoszsal koegzisztens – hiszen a lélek nem csupán mindenütt összeszővődik a világgal, de *kívülről* körbe is veszi azt<sup>23</sup>. Az sem állja meg feltétlenül a helyét, hogy a kozmikus értelemnek egyben léleknek is kell lennie, hiszen a *Timaiosz* vonatkozó megállapítása érthető úgy is, hogy *amennyiben* az értelem kapcsolódik valamihez, az a valami csupán lélek lehet<sup>24</sup>.

Carone másik fontos állítása, hogy az értelmes lélekként felfogott istenség közvetítő szerepet tölt be az ontológiai sémában: kognitív relációban áll a formák változatlan világával, és hatóokként, a mozgás első elveként viselkedik az érzékelhető világban. Tevékenysége rendelkezik *kozmogonikus* és *kozmonomikus* aspektussal is: egyrészt létrehozza, másrészt fenntartja a világegyetemben megfigyelhető értelmes rendet – habár a különbségtételnek nem sok értelme van, amennyiben a teremtéstörténetet képes beszédként értjük. A világot elrendező isten tevékenysége<sup>25</sup> pedig párhuzamba állítható azzal, ahogyan az államférfi összeszövi az ellentétes jellemeket<sup>26</sup>. Így jut el a szerző ahhoz a megállapításhoz, hogy a démiurgosz alakja nem más, mint az ideális vezető „emberfeletti szimbóluma”, „kozmosz projekciója”.

A *Törvények* X. könyvének elemzése is azt a két szálát veszi fel, amelyet *Az államférfi* kapcsán már bemutattam: a világlélek és a kozmosz azonosítását, illetve az ember kozmikus felelősségének kihangsúlyozását. Az előbbi alátámasztására sajátosan újraértelmezi azt a híres érvet, amely a lélek elsődlegességét hivatott bizonyítani a testtel szemben, s amely a következőképpen rekonstruálható<sup>27</sup>:

- (1) A dolgok közül egyesek mozgásban vannak, mások nyugalomban.
- (2) A mozgó és a nyugalomban lévő dolgok egyaránt valamilyen hely[b]en (*en khórai tini*) mozognak vagy nyugszanak.
- (3) A mozgó dolgok esetében tíz mozgástípust különböztethetünk meg, amelyek két alaptípusra vezethetőek vissza:
- (4) arra, amely képes más dolgokat mozgatni, de önmagát nem, és
- (5) arra, amely önmagát is és más dolgokat is képes mozgatni.

<sup>20</sup> *uto heauto sztrephein aei* (*Az államférfi* 269e5).

<sup>21</sup> Vö. *Timaiosz* 34a; *Törvények* X. 897c–898a.

<sup>22</sup> Vö. *Phaidrosz* 245c–e; *Törvények* X. 895e–896a.

<sup>23</sup> *Timaiosz* 36e3

<sup>24</sup> *Timaiosz* 30b2–3.

<sup>25</sup> *Az államférfi* 273d–e

<sup>26</sup> *Az államférfi* 309a8–b7

<sup>27</sup> *Törvények* X. 893b8–894c1.

Mivel minden mozgásorban lennie kell egy első mozgatónak, ez értelemszerűen csak (5) lehet;<sup>28</sup> vagyis az önmagát mozgatni képes lélek mindenképpen elsődleges a tehetetlen anyaghoz képest. Carone a (2) premisszába kapaszkodik bele, és azt állítja – tévesen –, hogy annak, ami térben van, korporeális természetűnek kell lennie; a kozmikus lélek tehát – amely minden mozgás első oka – azonos azzal a testi természetű istenséggel, amely éppen azáltal különbözik más anyagi entitásoktól, hogy képes mozgást kezdeményezni. Csakhogy a szerző nem veszi észre, hogy test és lélek, mozgató és mozgató szférájának eme összecsúsztatásával az érv talaját veszti, és ugyanott találjuk magunkat, ahonnan kiindultunk.

A *Törvények X.* könyvének másik fontos tanulsága, mondja Carone, hogy a világban jelen lévő rossz forrása nem lelhető fel a kozmológiai sémában (i. m. 178), s végső soron az emberi tevékenység felel érte. Ezt a gondolatmenetet nem szándékozom részletesen tárgyalni, mivel úgy tűnik, a szerző alapvetően az emberi szabadság és a teodícea későbbi problémátörténetét vetíti vissza kritikátlanul a platóni szövegre. Súlyosabb gondot okoz, hogy nem ez az elemzésben megjelenő egyetlen anakronisztikus elem. A Carone által „redundánsnak” ítélt démiurgosz kiiktatása, illetve az emberi felelősség szüntelen hangsúlyozása mögött ugyanis felsejlik a környezeti etika gondolati háttere is. A szerző számos olyan megfogalmazást használ, amely erre látszik utalni (lásd például i. m. 122, 261, 73. lj.); s noha ezek felett akár át is lehetne siklani, az már igazán túlzás, amikor úgy fogalmaz, hogy a platóni metafizika különösen alkalmas a háborúk okozta éhínség, a csernobili fertőzés, a globális felmelegedés vagy éppen a vegyszerek okozta fertőzések magyarázatára (i. m. 186–187), amennyiben az ember környezetéért való személyes felelősségéről ad számot.

A fentebbiekben a szöveg ismertetéséből kiindulva igyekeztem jelezni, hogy milyen nehézségekbe ütközik az az interpretáció, amelyet Gabriela Roxana Carone felvázol; ennek során remélhetőleg néhány olyan előfeltevésre is fény derült, amely sajátos félreértései mögött rejlik. Befejezésül két általános, a könyv megformáltságára, illetve a gondolatmenet előfeltevéseire vonatkozó észrevételt szeretnék tenni.

Sok más monográfiáról, így erről a kötetről is megállapítható, hogy tartalma egyetlen hosszabb tanulmányban elmondható lett volna. A könyv kiterjedt jegyzetapparátussal bír: a 196 oldalas értekezéshez 68 oldalnyi végjegyzet kapcsolódik, a kettő viszonya azonban korántsem tisztázott. Carone sokszor a jegyzetek között tér ki fontos kérdések tisztázására, vagy éppen olyan részletkérdésekre, amelyek nyugodtan elhagyhatóak lettek volna. Ugyanazokat a szöveghelyeket és érveket nemegyszer felhossa itt is, ott is; arról nem is beszélve, hogy a könyv egyes fejezetei feltehetően a szerző korábbi publikációiból lettek átemelve. Erről árulkodik például, amikor a 82. oldalon leszögezi, hogy mostantól nagy kezdőbetűvel írja a formákat – noha a könyv megelőző szakaszában is így járt el.

A konklúzióban Carone visszakanyarodik ahhoz a kérdéskörhöz, amelyet már az előszóban is felvetett: vajon vádolható-e Plátón azzal, hogy naturalista hibát követett el, vagyis – Carone definíciója szerint – a tények számbavétele alapján normatív értékeket igyekezett meghatározni. A Hume és Moore nevéhez kapcsolt probléma felvetése mögött egyértelműen az a szándék húzódik meg, hogy Platónt valamiképpen felmenthessük a józan észtl való eltérés vádjától, bebizonyítva, hogy mondanivalója még a spekulatív észhasználat korának leáldozása után is releváns lehet. E roppant izgalmas kérdést sajnos csak kurtán-furcsán érinti a szerző, hiszen arra a kérdésre, hogy valóban megsérti-e Plátón a természet értékmentességének téziséét, csupán

<sup>28</sup> *Törvények X.* 894e4–7.



annyit tud válaszolni: ha valóban úgy gondolta, hogy a természet lényegileg értékes, akkor egyáltalán semmi rosszat nem tett (i. m. 191) – márpedig ez a kérdés ügyetlen megkerülése.

S ha már itt tartunk: bármilyen vonzó is az a gondolat, hogy évezredekkel korábbi fejtegetésekre úgy tekinthetünk, mint napjaink vitáinak teljes jogú résztvevőire, ezt nem szabad mindazon elképzelések feláldozásával elérnünk, amelyek mai szemmel ellentmondanak a „józan észnek”. Carone úgy véli, a mitikus fejtegetések hiánytalanul újrafogalmazhatóak a racionalitás nyelvén, az énrre vonatkozó platóni fejtegetések minden további nélkül megérthetőek a kortárs elmefilozófia fogalmi eszköztárával, a görög gondolkodó politikai nézetei mögött mindenáron napjaink eszményeit szeretné felfedezni, s azáltal igyekszik relevánssá tenni Platón kései kozmológiáját, hogy megmutatja: valójában nem is kozmológia. Minderre pedig csupán azt felelhetjük: annak a felfogásnak, amely szerint Platón kortársunk, éppen az lehetne a legvonzóbb következménye, hogy mindezen kérdésekben képes olyan, a miénktől eltérő álláspontot kifejteni, amelynek megértésére és megvitatására mi is képesek vagyunk.