

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 4

A BARÁTSÁG



# LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 4.

## A BARÁTSÁG

Szerkesztette:  
Laczkó Sándor  
Dékány András

Szeged  
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,  
Librarius  
2005

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

© Laczkó Sándor, Dékány András

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged) és a

Librarius kkt (Kecskemét)

Felelős kiadó: Csák László

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Bodor Julianna

ISBN 963 212 659 9

ISSN 1785-7082

## BARÁTOK ÉS RIVÁLISOK ELŐSZÓ

---

LACZKÓ SÁNDOR – DÉKÁNY ANDRÁS

Van-e, lehet-e a filozófiának mondanivalója a barátságról? Az antik és a modern gondolkodók számára a barátság egyaránt reflektált téma volt, ám a megközelítési módok különbözősége zavarbaejtő. Nem állíthatjuk, hogy a barátság problémája korunk filozófiai érdeklődésének centrumában állna, ugyanakkor a modern ember bonyolult viszony- és kapcsolatrendszerait vizsgálva a probléma számot tarthat érdeklődésünkre.

Az emberi létezmód sokfélesége, (csakúgy mint a *szerelem*, az *erény* és a *bűn* esetében), nem teszi lehetővé számunkra, hogy a barátságról mint önmagában (meg)álló fogalomról beszéljünk. A barátság fenomenjének értelmezése során társfogalmakba és ezzel együtt kérdések sokaságába ütközünk. Éppen ezért nem könnyű kulcsot találni a fogalom/jelenség/ viszonyrendszer filozófiai értelmezéséhez. Kísérletet tehetünk ugyan a barátság rendkívül bonyolult összefüggésrendszerének megértésére, ám a fogalom hétköznapi értelemben vett magátólértetődősége szertefoszlik amint elméleti megközelítés tárgyává tesszük. Praktikus értelemben mindig jól tudjuk, hogy mi a barátság és kik a barátaink. Teoretikus megközelítésben már koránt sincs így.

A barátság felidézése annak, hogy az ember léte, (minden individualitása ellenére, vagy mellett) közösségben gyökerezik. A barátság, (vagy éppen a barát nélküliség) behatárolja életünket. Segítjük és gáncsoljuk egymást, barátai, s egyszersmind riválisai is vagyunk egymásnak. Sőt, hogy a probléma még bonyolultabb legyen, a barát is gáncsolhat, s a barát is lehet rivális. S akkor még csak nem is érintettük a kérdést, hogy van-e, lehetséges-e a gonosz jegyében fogant barátság? Hogyan közelíthetünk a kérdés(ek)hez: mi a barátság és ki a barát? Szükséglet? Támasz? Hasznosság? Jó-ra irányultság? Vágyakozás a tökéletességre? Gondolkodás (közössége)? Egyetértés? Együtt-lét? Tükör? Önmagunk felett gyakorolt kontroll? Tapasztalat? Beszélgetni-tudás a másikkal? Hasonlóság? Kötelesség? Erény? Norma? Eszmény? Végességünk elismerése?

Kérdésünk részben ugyanaz, mint korábbi témáink, a *szerelem*, az *erény* és a *bűn* esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges a barátság (a *szerelem*, az *erény* és a *bűn*) összefüggésrendszeréről teoretikusan értekezni? Avagy pusztán a paraxis dönti el, hogy mi a barátság és ki a barát? Aligha. Bár csábító lenne ennek bizonyossága. Éppen ezért filozófiai értelemben sem hagyhatjuk reflektálatlanul a mi a barátság kérdését. Még akkor sem, ha bizonyosak vagyunk abban, hogy nem fog sikerülni kielégítően megválaszolnunk a kérdést, mint ahogyan Platón is azzal zárja *Lüszisz* című, a barátság

témájának szentelt dialógusát, „*hogy mi a barát, azt nem voltunk képesek fölfedezni.*” Ám valljuk meg, van ebben az útkereső bizonytalanság(unk)ban valami megnyugtató.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: A barátság* című konferencia szervezőiként, a kötet szerkesztőiként nem volt, nem is lehetett a célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan az eddigi konferenciák/kötetek esetében is tettük, mindössze „lábjegyzeteket” kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A konferencia és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat – s ilyen a barátság is –, igyekeztünk „lábjegyzetelni”, amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai Platónnál találhatók, de amely fogalmak, illetve problémák (más előjellel ugyan) de ma is fontosak számunkra. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe a kutatások minden irányban, minden korra és területre történő kiterjesztésére ösztönzött bennünket.

Kötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2005. május 19-20-án megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: A barátság* című tanévzáró konferencián elhangzott 31 előadás szerkesztett anyagát tartalmazza. A két érintett intézmény szervezésében *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron negyedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. Az előző három alkalom *A szeretet* (2002.), *Az erény* (2003.) és *A bűn* (2004.) témáit követően 2005-ben *A barátság* volt a konferenciasorozat kiválasztott témája. *A szeretet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* alcímű konferencia anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű 2004-es rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelentettük meg, s ezzel mintegy szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. Ennek megfelelően a konferenciasorozat ebben az évben megtartott 4. rendezvényének anyaga (*A barátság*) egyben a könyvsorozat 4. köteteként lát napvilágot.

A kötet szerkesztése során eltértünk az előadások elhangzásának sorrendjétől, s az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és műcímeket kurziváltuk. A szövegekben vagy lábjegyzetekben szórványosan előforduló görög szavakat fonetikus átírásban hoztuk. A hosszabb görög idézetek átírása a *Chicago Manual of Style* (Chicago, University of Chicago Press, 2000.) alapján készült. A konferencián elhangzott négy nagyelőadás az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a konferencia előadóinak, (a kötet szerzőinek) munkáját, abban a reményben tesszük közzé a barátságról szóló könyvünket, hogy „lábjegyzeteink” számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„Most aztán, nevetségesek lettünk...  
Mert ... mi úgy véljük, barátok vagyunk...  
de hogy mi a barát,  
azt nem voltunk képesek fölfedezni.”***





## PHILIA ÉS PHILOSOPHIA: A „BARÁTSÁG” SZEREPE PLATÓN FILOZÓFIA-FELFOGÁSÁBAN

---

MOGYORÓDI EMESE

**A**GÖRÖG FILOZÓFIA két legkiemelkedőbb alakja, Platón és Arisztotelész közül köztudottan Arisztotelész fordított nagyobb figyelmet a barátságra (*philia*): a *Nikomachoszi Etika* tíz könyvéből kettőt is (VIII-IX.), az *Eudemoszi etikából* pedig egyet (VIII.) e fogalom tárgyalásának szentelt. Noha a barátság Platón egész életművében fel-felbukkan, egy korai dialógusa (a *Lüszisz*) pedig teljes egészében e fogalom megvitatását célozza meg, messzenően fontosabb számára egy másik rokon fogalom, az *erósz*, olyannyira, hogy érett alkotói korszaka két centrális dialógusának, a *Phaidrosznak* és a *Lakomának* is a középpontjába állítja. S míg Arisztotelésztől alig hallunk valamit az *erósz*ről – jellemző, hogy egy helyen „túlzásba vitt *philiának*” nevezi<sup>1</sup> –, Platónnál a *philia* tárgyalása még a *Lüsziszben* is valójában erotikus narratív kontextusba helyeződik, miközben elemzése a dialógus során az *erósz* fogalmának tisztázásába fordul át.<sup>2</sup> Ennek alapján talán nem teljesen leegyszerűsítő a következtetés, hogy Arisztotelész nem volt valami szerelmes alkat, míg Platón nem becsülte sokra a barátságot – ha egyúttal azt is hozzáteszük, hogy a „szerelem” illetve a „barátság” mindkettőjük számára többet jelentett valamiféle empirikus pszichológiai érzelmenél, és mély összefüggésben áll azzal, ahogyan a filozófiáról mint kitüntetett emberi tevékenységről gondolkodnak. E kettejük közötti jellegzetes kontraszt okainak elemzése igen szép és nehéz feladat volna – ez utóbbi miatt itt erre nem is vállalkozom. Amit azonban e problematika tisztázása szempontjából talán a jelen keretek között is érdemes felvetni, az a következő: ha Platón számára az *erósz* fogalma messzenően fontosabb, mélyebb és összetettebb mint a *philiáé*, s ha az *erósz* épp Platón filozófiáról alkotott felfogásában játszik kitüntetett szerepet – amint ez legnyilvánvalóbban a *Lakomában* megjelenik –, miért beszél Platón *philo-szophiáról*, miért nem alkotja meg ehelyett az *ero-szophia* kifejezést annak a tevékenységnek a jelölésére, melynek erőtlen utánzásával jelenleg magam is próbálkozom? Mulatságosnak tűnik belegondolni, hogy ha így tett volna, akkor bennünket most nem filozófusoknak, hanem „erózfú-soknak” neveznének – s talán valamivel népszerűbb volna a filozófia szak (már ha az erotikát, nem pedig esetleg az eróziót asszociálnák hozzá...).

---

<sup>1</sup> NE IX. 1171a11.

<sup>2</sup> Ez Kahn észrevétele (ld. *Plato and the Socratic Dialogue*, 259. o.).

Ez a felvetés nem annyira abszurd, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Köztudott ugyanis, hogy Erósz a *Lakomában* a filozófus szimbólumaként jelenik meg, és éppen annak okán, hogy Porosz és Penia fiaként középen áll a teljes bölcsesség és a tökéletes tudatlanság között, ennélfogva vágyakozik a bölcsességre, illetve annak „barátja” (*philosz*):

Középen van a bölcsesség (*szophiasz*) és a tudatlanság (*amathiasz*) közt is, és pedíg a következőképpen: egyetlen isten sem bölcselkedik (*philoszophei*), s nem is kíván bölcs lenni (*oud' epithümei szophosz geneszthai*), mert már az; és egyáltalán, aki bölcs, az nem vonzódik a bölcsességhez (*ou philoszophei*). De a tudatlanok (*hoi amatheisz*) sem vonzódnak a bölcsességhez (*philoszophuszin*), s nem is kívánnak bölcsnek lenni (*epithümuszin szophoi geneszthai*); hiszen épp ez a legsúlyosabb tudatlanság (*amathia*), hogy valaki se nem szép, se nem okos, mégis azt hiszi, hogy mindez megvan benne a kellő mértékben. Aki tehát nem sejtí, hogy híjával van valaminek, az nem is vágyakozik arra, amiről nem sejtí, hogy hiányzik neki.

– Hát akkor kik a bölcselők (*hoi philoszophuntesz*), Diótima – kérdeztem én –, ha se nem a bölcsék (*hoi szophoi*), se nem a tudatlanok (*hoi amatheisz*)?

– Ez mostmár – mondta – egy gyerek előtt is világos: a kettő között vannak, s közöttük van Erósz is. A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme (*erósz peri to kalon*), tehát Erósz szükségképpen a bölcsesség barátja (*philoszophon einai*) is, s mint ilyen, középen van a bölcs (*szophu*) és a tudatlan (*amathusz*) között.<sup>3</sup> (*A lakoma* 203e4-204b5)

A *Phaidroszban* Platón világossá teszi, hogy a *philo-szophosz* szó megalkotása mögötti logika lényegében ugyanez:

*Szókratész*: De mostmár eleget szórakoztunk a beszédekkel. Menj hát, és mondd meg Lüsziásznak, hogy mi ketten elsétálva a nimfák forrásához és a múzsa templomához hangokat hallottunk, amelyek azt üzenik Lüsziásznak és mindenkinek, aki csak beszédeket ír, továbbá Homérosznak és mindazoknak, akik csak költői műveket alkottak dalban vagy anélkül, végül Szolónnak és mindazoknak, akik politikai ügyekben írtak – törvények neve alatt – műveket: aki úgy alkot ilyen műveket, hogy tudja, miként áll az igazság, és támogatni is képes, amit írt, azáltal, hogy számat tud adni róla, s beszédben maga képes megmutatni, hogy az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest, az ilyen embert nem az írás valamely műfajának neve alapján kell elnevezni, hanem arról, amire voltaképpen komolyan törekedett.

*Phaidrosz*: Milyen elnevezéssel illetnéd hát?

*Szókratész*: A bölcs (*szophosz*) név, Phaidrosz, túlzásnak tűnik előttem, s csupán istenhez illőnek; de már a „bölcsesség barátja” (*philoszophosz*) vagy valami efféle rendjén való, s hozzá illőbb volna.<sup>4</sup> (*Phaidrosz* 278b7-d6)

---

<sup>3</sup> Telegdi Zsigmond fordítása Horváth Judit átdolgozásában – saját javításaimmal (M.E.).

<sup>4</sup> Kövendi Dénes fordításának felhasználásával.

Szókratész filozófusi mivoltának, s egyúttal „jámorságának” kulcsa is az a meggyőződés, hogy „egyedül az isten bölcs”,<sup>5</sup> ezért Szókratész védőbeszédében különösen kínosan ügyel rá, hogy semmilyen módon ne tulajdonítson magának se bölcsességet, se bizonyos tudást semmi olyasmivel kapcsolatban, ami meghaladja az emberi értelmet. Platón ugyanakkor habozás nélkül kijelenteti Szókratészszel, hogy „semmi máshoz nem ért(ek), csak a szerelemmel kapcsolatos dolgokhoz” (*uden ... allo episztaszthai é ta erotika*)” (*A lakoma* 177d7-8),<sup>6</sup> mely tudománya ugyan a titokzatos Diotimától származik, ennek okán azonban nem kevésbé minősül tudásnak és bölcsességnek. Erósz és az „erotikus dolgok” tehát mély összefüggésben állnak Platónnál mind a bölcsességgel, mind a bölcsességre való vágyakozással (*philosophia*), ezért joggal vehető fel a kérdés, miért nem jelzi ezt az összefüggést terminológiailag is, azáltal hogy a *philosophia* helyett bevezetné vagy megalkotná az *erosophia* kifejezést?

Platón persze közismerten nem kényes a terminológiai konzisztenciára vagy pontosságra, s az sem kizárható, hogy egyszerűen a nyelvi konzervativizmus határozza meg választását — ha igaz, hogy Püthagorasz használta először a *philosophia* és *philosophosz* kifejezéseket.<sup>7</sup> A fent idézett *Lakoma* passzus azonban arra utal, hogy ez a terminológiai nemtörődomség akár zavaró is lehet. „A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme (*erósz peri to kalon*), tehát Erósz szükségképpen a bölcsesség barátja (*philosophon einai*) is” — mondja Diotima. Egy terminológiával kapcsolatosan faxnisabb olvasót e csodás gondolat arra készíthet, hogy eltöprengjen rajta, vajon miért csupán „barátja” Erósz a bölcsességnek, holott a szépséghez „lángoló szerelemmel” viszonyul (miközben azért a bölcsesség is a legszebb dolgok közé tartozik). A szintén idézett *Phaidrosz* passzus olvastán azonban megnyugodhat, ugyanis ebből világossá válik, hogy Platón nem feltétlenül ragaszkodik épp a *philo-sophia* kifejezéshez a *sophia* iránti vágy megnevezésében (“de már a bölcsesség barátja *vagy valami efféle* rendjén való ... volna”), így nem szükséges fennakadni azon sem, hogy Erósz *philiával* szereti a bölcsességet, és nem *erósszal*. Platón mindazonáltal mégiscsak a *philosophia* kifejezést preferálja, és úgy vélem érdemes elgondolkodni rajta, miért. Centrális kérdésünket tehát így is megfogalmazhatnánk: miért nem *expressis verbis* „erotikus” Platónnál a bölcsesség iránti vágy, ehelyett miért „philotikus”? Nem lehetséges, hogy Platónnak voltak bizonyos megfontolásai arra vonatkozóan, hogy megtartsa a *philia* főnevet a nagy karriert befutott *philosophia* szóösszetétel egyik tagjaként?

---

<sup>5</sup> Szókratész védőbeszéde 23 a. Ha másként nem jelölöm, a görög szövegeket saját fordításomban közlöm (M. E.).

<sup>6</sup> Vö. *A lakoma* 198d, ahol Szókratész ezt látszólag visszavonja — a passzus azonban ironikus.

<sup>7</sup> Vö. Diogenész Laertiosz I.12.

A kérdés megválaszolásához először is tisztáznunk kell a *philia* és az *erosz* főnév illetve a *phileó* és az *eraó* ige jelentéstartományainak különbségeit. Közös bennük, hogy mindkettő valamiféle vágyakozást vagy vonzalmat jelöl. Döntő különbség azonban, hogy az *erosz* érzéki vagy egyenesen szexuális vágy, míg a *philia* inkább a magyar „szeretet”-hez áll közel, tehát szublimáltabb, az érzékiséghez nem kötődő vágy. A másik fontos különbség, hogy míg az *erosz* lehet egyfelől nem egyenrangúak közötti, másrészt pedig egyoldalú vonzalom, addig a *philia* általában egyenrangú felek közötti, másrészt pedig kölcsönös vonzalom. Amint Charles Kahn felhívja rá a figyelmet, az *erosz* által konnotált aszimmetria, illetve a *philia* által implikált szimmetria a magyarázata, hogy Platón az emberi psziché és a Jó illetve a Szép ideája közötti vágy-kapcsolatot az *erosz* fogalmával jellemzi, minthogy a kölcsönösség képzeze erre a viszonyra teljességgel inadekvát volna.<sup>8</sup> Ha ez így van — márpedig a gondolatlan nehéz nem egyetérteni —, akkor még élesebben vetődik fel a kérdés: miért tartja meg — vagy vezeti be — Platón a *philosophia* kifejezésben a *phileó* ige ezzel világosan ellentétes konnotációit arra a viszonyra vonatkozóan, mely a filozófust a „bölcességhez” kapcsolja?

A kérdés megválaszolásához egy olyan dialógust javasolnék kiindulópontul, amelyikben ugyan egyáltalán nem játszik szerepet a szoros értelemben vett filozófiai *erosz*, bőven előfordul azonban egyfelől a *philia*, másfelől centrális téma a filozófia, mégpedig egy olyan helyzetben, ahol a filozófia (helyesebben a *szophia*) iránti vágy egyáltalán nem a diszkusszió tárgya, hanem voltaképpen e vágy felkeltése a célja. A *Gorgiasz*ról van szó, arról a dialógusról, melyet joggal neveztek Platón „filozófiai kiáltványának”, ahol először vet számot egy olyan kérdéssel, amit azután csupán az *Állam* holisztikus metafizikai apparátusával vél adekvát módon kezelhetőnek. „Hisz ... arról beszélgetünk, aminél nemigen találhat komolyabb tárgyat senki, akinek csak egy csöpp esze is van — tehát arról, hogy milyen életet éljen az ember” (500c)<sup>9</sup> — mondja Szókratész Kalliklésznek, majd arra buzdítja, hogy ha jól akar élni, forduljon a filozófia felé. A filozófia Kalliklész megelőzőleg, egyenesen Szókratész iránti barátságától indítatva kifejtett nézetével szemben Szókratész szerint egyáltalán nem „idétlen” és „gyerekes” dolog (485a-d, e), hanem az egyetlen üdvözítő tevékenység annak a számára, aki valóban tudni akarja, hogy milyen a jó élet. Kalliklész, Nietzsche *Übermensch*ének halhatatlan modellje az anti-filozófus modellje is lehetne. S minthogy ugyanakkor nem pusztá udvariaskodás a részéről, midőn megjegyzi, hogy mindazt, amit Szókratésznek mond és tanácsol, barátilag teszi (485e), sem a paradigmátikus filozófus részéről, hogy a „barátság istenére” kérve (500b) szólítja fel beszél-

---

<sup>8</sup> Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*, 261. o.

<sup>9</sup> Vö. *Gorgiasz* 472c-d, 487e-488a, 492d és *Állam* 352d.

getőtársát, hogy a legőszintebben mondja ki, mit gondol párbeszédük nem kis tétre menő tárgyaról, valamint „kedves barátjának” nevezi (482a5), összecsapásuk mély tanulságokkal szolgálhat centrális kérdéseinkre vonatkozóan.

Induljunk ki a következő kérdésből: mennyiben tekinthető Kalliklész anti-filozófusnak? Első pillantásra eltűzottnak vagy egyenesen hamisnak tűnik ez a beállítás, hiszen a beszélgetőtársak közül épp Kalliklész az, aki nyomatékosan hangsúlyozza Szókratésznek, hogy egyáltalán nem becsüli le a filozófiát, ellenkezőleg, úgy tartja, hogy mértékkel űzve egyenesen tetszetős (*kharien*, „bájos, tetszetős, elegáns” 484c6),<sup>10</sup> sőt, a műveltséghez (*paideiasz kharin*, 485a4) nagyon is szükséges foglalatosság (485a). Milyen fenntartásai vannak Kalliklésznek mégiscsak a filozófiával szemben? Hadd idézzem itt hosszabban az ide vonatkozó beszédet, mely egyike azon szövegeknek, ahol Platón művészi ábrázoló-készsége és jellemérzékenysége feledhetetlen magasságokba szökik:

Mert mulattató a filozófia, kedves Szókratész, fiatal korunkban, mértékkel űzve; de kész veszedelem, ha a kellesténél többet bibelődünk vele. Hiába kiváló tehetségű valaki, ha egy meghatározott koron túl is filozófiával tölti meg az életét, szükségképpen tapasztalatlan marad mindabban, amiben pedig jártasnak kell lennie, ha tisztességes és megbecsült ember akar lenni. Nem fogja ismerni állama törvényeit, nem fogja tudni, hogyan beszéljen az emberekkel magán- és közügyekben, és az emberek örömeiben-vágyaiban, és egyáltalán emberismeretben teljesen járatlan marad. [...] A filozófiával műveltségünk céljából foglalkozni szép dolog, s éppen nem válik szégyenére az ifjúnak. De már nevetségesnek tartom, ha valaki még meglelt korában is filozofál. A bölcselkedőkkel úgy vagyok, mint azokkal, akik gügyögnek és idéetlenkednek. Ha kisgyermek gügyög, akihez még illik az ilyen beszéd, s idéetlenkedik akár — ezt szeretem, ez kedves, a gyermeki természettel összhangban álló dolog. Mint ahogyan van abban valami bántó, fülsértő és erőltetett, ha egy ilyen kis fickó tisztán, értelmesen ejt minden szótagot. Ha ellenben férfiút hallunk gügyögni, s látunk gyermeki módra játszani, nevetségesnek, férfiatlannak fogjuk ítélni, s a legszívesebben jól megvernénk. Így vagyok a filozofálókkal is. Serdületlen ifjában szeretem a filozófiát; itt helyén van, s szabad lelkületűnek tartom az ilyesmivel foglalkozó fiatait, mint ahogy szolgálalkúnak, szép és nemes tettekre képtelennek azt, aki nem filozofál. De ha érettebb ember foglalkozik filozófiával, s nem tudja abbahagyni, az illet, Szókratész, meg kellene botozni. Mert ahogyan az előbb is mondtam, ha mégakkora tehetsége van is az ilyennek, férfiatlanná válik, egyre csak kerüli a nyilvános élet zaját s a piacot, ahol a költő mondása szerint a hírnevet szerzi az ember, elbújik egy rejtett zugba, három-négy ifjú társaságában ciripelve ott tölti hátralévő napjait, és soha nem hagyja el a száját egyetlen nagyszerű, szabad, hatékony gondolat sem. [...] Vegyük azt az esetet, hogy valaki téged vagy más hozzád hasonlót börtönbe hurcol, jogtalansággal vádol, amikor semmit sem követél el. Nemde azt sem tudnád, hová légy, csak ájuldoznál, s néma zavarodban a szádát tátanád. Amikor azután a törvényszék elé idéznek,

---

<sup>10</sup> Körülbelül úgy van vele, mint II. Dionüsziosz Platón filozófiájával. Vö. *Hetedik levél* 338d-e.

legyen bár hitvány és rossz a vádlód, meg kellene halnod, ha az halálos büntetést kérne rád. Ugyan kicsoda bölcs művészet az, amely egy tehetséges férfiút annyira hitvánnyá tehet, hogy sem magán nem tud segíteni, a legnagyobb veszélyekből sem magát, sem másokat nem képes kimenteni, s emellett ellenségei minden vagyonából kifogathatják, és hazájában megbecsülés nélkül kell élnie? Az ilyen embert – bocsáss meg a durva kifejezésért – bárki büntetlenül képen teremtheti. Ezért hát, jó barátom, engedelmeskedj nekem, hagyd abba az okoskodást, tettekben keresd az élet szép összhangját, azt gyakorold, ami mások előtt értelmesnek mutat; űzze más azt a díszes foglalkozást, nem tudom, fecsegésnek vagy butáskodásnak mondjam, amely miatt „házaad tája pusztul és néptelen marad”. Ne azokat vedd hát példaképül, akik ily csekélységekben vitatkoznak, hanem azokat, akik hírt, vagyont és sok más javat szereznek maguknak.<sup>11</sup> (484c-486d)

Kalliklész mondandójának veleje egészen világos: a tevékeny és a szemlélődő életet állítja szembe egymással – amint azt az ikerfivérek, Zéthosz és Amphión példájával paradigmátikusan szemlélteti is. Mindaddig rendben van a filozofálás, míg az ember gyerekének nem kell a tettek mezejére, azaz a nyilvános közélet porondjára lépnie, ahol szabad athéni polgárhoz illendően meg kell mutatnia, hogy talpig férfi, nem pedig valami anyámasszony katonája. Kalliklész jóindulatú figyelmeztetése a görög archaikus értékek felől tekintve több, mint érthető. Morális paradigmája alapvetően a heroikus kor öröksége, Akhilleuszé, Aiaszé, a marathóni hősöké, és mindazoké, akik erejükkel, bátorságukkal, szabadságszeretetükkel, és általában „férfierélyükkel” (*areté*) nagyra tették Hellaszt, ezért hírnevük joggal élte túl nem csupán az archaikus kort, hanem magát az ókori görögséget is, arisztokráciástul, oligarchiástul, demokráciástul. Nietzsche óta szokás Szókratész moralitásában egy ezzel gyökeresen ellentétes attitűdöt látni, s ezt épp a *Gorgiasz* nem kis mértékben alá is támasztja. Nem véletlen, hogy heroikus formátumú barátja, Kalliklész épp akkor csattan fel, s veszi fel a kesztyűt harmadikként, amikor Szókratész Gorgiasszal való beszélgetését követően, immár másodsor, Pólosszal is arra a konklúzióra jut, hogy rosszabb jogtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, de ha már elkövettük, még rosszabb nem megbűnhődni érte, mint megbűnhődni.

*Kalliklész:* Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értjük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell. (481b-c)

---

<sup>11</sup> Péterffy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit (Platón: *Gorgiasz*. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest 1998). Ha másként nem jelölöm, a *Gorgiasz* szövegeket ebből a kötetből közlöm (M. E.).

Akár tetszik ez egy későbbi morális paradigma felől tekintve, akár nem, Kalliklész fölháborodását mégiscsak a görögség hagyományos értékei táplálják, elsősorban a „szeresd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” imperatívusza, vagy egyszerűbben fogalmazva a *talio* elv. Kalliklész tömören és világosan megfogalmazza a *talio* elv háttérében álló, örökérvényű morálpszichológiai motivációt:

Egy férfihoz nem ... illik a más jogtalan cselekedeteit eltűrni, ez csak a rabszolgának való, akinek jobb meghalni, mint élni, mert ha igazságtalanul megtámadják, s lábbal tiporják, nem tud segíteni sem magán, sem másón, aki a szívéhez közel áll. (483b)

Azzal, hogy Szókratész ezt a paradigmát mintegy a „szeresd felebarátaidat, ne gyűlöld ellenségeidet” elvével igyekszik felváltani, úgy látszik a heroikus morális kódex neuralgikus pontjára tapint. Ezért fakad ki ellene őszinte fölháborodással büszke arisztokrata barátja. Ám ez csak látszat, s Kalliklésszel folytatott beszélgetése — némiképp sarkítva — felfogható úgy is, mint amelyben Szókratész ezt a látszatot kívánja eloszlatni. A *Gorgiasz*ból persze talán valóban nem derül ki elég világosan, hogy Szókratész éppúgy tudja, mit követel a heroikus értékeken nyugvó polisz társadalom egy magát valamire tartó férfiútól, mint macsó barátja. Védőbeszédében azonban — beszélgetőpartner híján — maga tesz egy hasonló elveken alapuló ellenvetést magamagával szemben, miután amellet érvet, hogy tevékenysége, mellyel állítólagosan megrontja az ifjakat, valójában a város javára végzett legüdvösebb szolgálat:

Mármost, joggal tűnhet különösnek, hogy én ezeket a tanácsokat magánúton eljárva osztogatom, s így nyüzsgölődöm körülöttetek, nyilvánosan azonban nem merek elébetek, a Népgyűlés elé lépni, hogy a városnak tanácsokat adjak. (*Szókratész védőbeszéde* 31c)

Az ellenvetés a klasszikus kori politizálás azon felfogásán alapul, melyet Periklész fogalmaz meg az athéniak halotti beszédében:

Mindenki egyformán törődik otthona és az állam ügyeivel, s bármilyen elfoglaltsága van is, nem kevésbé tájékozott a közügyekben sem. Mert mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tartjuk [...].(Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború* II.40.2. — Muraközy Gyula ford.)

Kalliklész jóindulatú tanácsa ugyanezen erkölcsiségből táplálkozik. A „tevékeny élet” valójában a szorosabb értelemben vett politikai aktivitást jelenti, melyből egy szabad athéni polgár nem vonhatja ki magát anélkül, hogy „közmevetés tárgyává” (*atimosz*, *Gorgiasz* 486c2) ne válna, amint arra Kalliklész egy némiképp eltérő összefüggésben rámutat.<sup>12</sup> Szókratész azonban, úgy lát-

---

<sup>12</sup> A „dramatizált eposz” és az „esztétikai szókratizmus” eszméje mögött Nietzsche-nél is megfigyelhető ez a vád Szókratésszel szemben (*A tragédia születése*, 102-104. o.), mely explicitté a „teoretikus ember” szimbólumában válik (i.m.)

szik, valami másban látja az ellentétet Kalliklész és a maga életmódja között, és nem gondolja, hogy filozofálása ne volna a fenti értelemben vett „tevékeny” élet, ellenkezőleg:

Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül csak én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet (*politiké techné*) képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom (*kai prattein ta politika*). (521d)

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy védőbeszéde egy centrális pontján, amikor ismét egy maga által felvetett ellenvetésre válaszol, nevezetesen, hogy ha talán az athéni ifjakra nem is ártalmas, filozofáló életmódja legalábbis önmagára nézve jelent életveszélyt, Akhilleuszra hivatkozik, mint követendő példaképre (*Szókratész védőbeszéde* 28b-d). Arra az Akhilleuszra, akit sok mindennel lehet vádolni, de azzal nem, hogy visszarettent volna a „tettől”. Ugyanis a heroikus kiválóság-eszményt valójában korántsem a „bunkó macsó” testesíti meg, aki a „tettek embere”, de a feje üres, mint egy hordó. Ezt többek közt épp abból tudjuk, amit Akhilleusz apja, Péleusz köt a fia lelkére, mielőtt csatába küldi: „szónak szónoka légy, és végbevívője a tettnek (*miúthón te rhétér’ emenai préktéra te ergón*, *Iliasz* IX.442-43 Devecseri Gábor fordítása). Épp a görögök ne tudták volna, hogy az ideális férfi, amellettt hogy erős és bátor, okos is (no meg szép), azaz minden tekintetben kiváló ember? Kalliklész is épp emiatt tartja fontosnak a műveltséget (*paideia*), s vele együtt természetesen a filozófiát is. Szókratész és Kalliklész kiválóság-ideáljának különbsége tehát bonyolultabb, semmint hogy az „elméleti” (értsd: „visszahúzódo”) és a „gyakorlati” (értsd: politikáló) élet közötti ellentétre volna redukálható. Mit ért hát Kalliklész „filozófia” alatt, és pontosan mire valónak tartja? Mit ért alatta Szókratész, és milyen szerepet játszik felfogásában a *philia*?

Ennek tisztázásához röviden utalnom kell párbeszédjük főbb pontjaira. Míg Gorgiasszal és Pólosszal folytatott beszélgetésükben még elsősorban a retorika mibenlétének és hasznának tisztázása a centrális kérdés, és csak másodsorban a jó élet, addig Kalliklésszel már kizárólag ez utóbbi a vita tárgya, a retorikát gyakorlatilag elfelejtik. Nem mintha Kalliklész számára kevésbé volna fontos a retorika vagy kevésbé jó szónok volna, ellenkezőleg. Ám szónoki kiválósága Gorgiasszal és Pólosszal szemben nem abból táplálkozik, hogy elsajátította a retorika fogásait, hanem abból, amit Szókratész azonnal észrevesz, és lelkesen üdvözöl beszélgetőtársa jellemében: Kalliklészben megvan „a tudás (*episztemé*), a jóindulat (*eunoia*) és az őszinte, nyílt beszéd (*parrészia*)” (487a). Kalliklész velejéig azonosul azzal az állásponttal, amit Szókratésszel szemben képvisel (ti. hogy a jogtalanság elkövetése és az efféle tettekkel szembeni büntetés elkerülése nem hogy a legnagyobb rossz, hanem

---

122. o.), és visszatér a platóni dialógus kritikájában is („A filozófiai gondolat burjánzik el itt a művészetben”, l.m. 116. o.). Nietzsche persze a nem-teoretikus életet nem a politikai aktivitással, hanem a (tragikus) művészetrel kapcsolja össze.



egyenesen a legnagyobb jó) ezért „a tömegnek” nem fog semmiféle engedményt tenni, így Gorgiasszal és Pólosszal ellentétben a közerkölcsök képviselőivel szembeni „szégyen” (*aídosz*) nem akadályozhatja meg benne, hogy ki mondja, amit gondol, s bátran és felkészülten érveljen álláspontja mellett. Szókratész szemében Kalliklész ezen hozzáállása a legmelegebben üdvözlendő:

*Szókratész:* A helyzet tehát a következő. Ettől kezdve ha a beszélgetés folyamán valamiben egyetértesz velem, arról tudhatjuk, hogy részemről is és részedről is alapos ellenőrzésen esett át, és nincs szükség egyéb próbára. Mert ki van zárva, hogy akár tudatlanságból fogadnád el valamelyik állításmat, akár mert a kelleténél nagyobb benned a szégyenérzet, és becsapni sem akarnál az egyetértéssel, hiszen magad mondod, hogy a barátom vagy. Ha tehát mi ketten, te és én egyetértünk, az azt jelenti, hogy eljutottunk az igazsághoz. Szebbről pedig nem is vitázhatnánk, Kallikléstem, mint arról, ami miatt engem megróttál: milyen legyen az ember, mivel foglalkozzék s meddig a határig, ha fiatalabb, ha öregebb?<sup>13</sup> (487e)

Hogy miért örül annyira Szókratész, hogy Kalliklésszel folytathatja a beszélgetést, azt nem csak az magyarázza, hogy gyökeresen ellentétes álláspontjaik ütköztetésével közelebb juthatnak az igazsághoz, hanem az is, ami ennek a másik oldala. Amikor ugyanis Gorgiasszal folytatott beszélgetése egy pontján megkülönböztet egymástól „erisztkus agónt” (veszekedő vitatkozást) és dialektikus párbeszédet, és kifejti, hogy míg az előbbiben a partnerek csupán a győzelemre törekkenek, és elkerülni igyekeznek, hogy megcáfolják őket, az utóbbiban ennek éppúgy örülnek, mint ha másokat cáfolnak meg ők, azt is hozzáteszi, hogy nincs is nagyobb rossz, mint ha az ember hamis véleményeket dédelget beszélgetésük tárgyáról.<sup>14</sup> Így nem csoda, hogy míg Póloszt „társának” (*hetaire*), addig Kalliklést egyenesen „kedves barátjának” (*phile hetaire*, 482a5) nevezi. Hiszen ha a legnagyobb rossz az, ha az ember hamis véleményeket táplál az igazságos és az igazságtalan kérdésében, s ha tehát a legnagyobb jó, ha ezektől megszabadul, s ha másfelől Kalliklész Szókratésszel gyökeresen ellentétes álláspontját őszintén, nagy tudással és alapvetően jót akarva szembeszegezi Szókratészével, Kalliklész valóban nagy jót tehet vele, ennél fogva a barátja. Kalliklész „próbaköve” Szókratész nézeti helyességének vagy helytelenségének – és fordítva. Mint Szókratész kifejti, ő ezen az

---

<sup>13</sup> Horváth Judit fordítása alapján.

<sup>14</sup> „Ha te is azon emberek sorába tartozol, ahová én, nagyon szívesen keresztűzbe veszek; de ha nem, inkább abba hagyom. S hogy én milyen emberek közé tartozom? Azokhoz, akik szívesen veszik a cáfolatot, ha tévednek valamiben, de szívesen cáfolnak is, ha történetesen másvalaki téved; s azokhoz, akiknek, ha őket cáfolják, az semmivel sem kellemetlenebb, mint ha ők cáfolnak másokat. Sőt, ha engem ér cáfolat, azt annyival jobbnak is tartom, amennyivel jobb, ha az ember maga szabadul meg a legnagyobb rossztól, mint ha valaki más szabadít meg. S azt hiszem, nagyobb rossz nem is érhetné az embert, mint a hamis vélemény arról, amiről most beszélgetünk.” (457c-458b)

interakción csak nyerhet. Mert ha kiderül, hogy nézetei helytelenek, akkor megszabadulhat a helytelen vélekedéstől. Ha viszont Kalliklésznek nem sikerül megcáfolnia őt, akkor felteheti, hogy a nézetei helyesek.<sup>15</sup> A gondolat, hogy a legnagyobb rossz a tudatlanság (*amathia*), abban a specifikus értelemben, hogy az ember azt hiszi, tud valamit, miközben nem ez a helyzet, Platón jóval későbbi műveiben is felbukkan, úgyhogy a platóni filozófia-felfogás centrális összetevőjeként kell rögzítenünk.<sup>16</sup> Ha tehát ki akarjuk deríteni, mennyiben tekinthető Kalliklész az antifilozófus modelljének, fel kell tennünk a kérdést, miként is áll ezzel ő?

Itt visszatérnék a köztük zajló dialógusra. Szókratész és Kalliklész beszélgetésének közvetlen tárgya tehát az, vajon igaza van-e Szókratésznek, miszerint rosszabb a jogtalanság elkövetése, mint elszenvedése, de a legnagyobb rossz, hogy ha már elkövettük a jogtalanságot, megússzuk a büntetést. Ennek a nézetnek első pillantásra a világon semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy érdemes-e filozófiával foglalkozni érett férfikorban vagy sem, attól eltekintve, hogy e kérdés tárgyalásának közege természetesen a filozófia, legalábbis szókratészi-platóni értelemben véve. De Kalliklész mindjárt a beszélgetés elején bizonyosságot tesz róla, hogy elméleti szempontból messzemenően felkészültebb, mint akár Gorgiasz, akár Pólosz, vagy mint az az álláspontja sejteti, hogy csupán addig szabad filozófiával foglalkozni, míg az ember el nem éri a tettek mezejére szólító férfikort. Ugyanis nem egyszerűen szembezegezi Szókratész álláspontjával a magáét, hanem komoly elméleti apparátussal is támogatni tudja. Sőt, éles szemmel észreveszi, hogy Szókratész miként „húzta csőbe” Gorgiaszt és Póloszt, ráadásul arra is magyarázattal szolgál, hogy Szókratész nézetei miféle kétséges ideológiai talajból táplálkoznak. Elméleti megfontolásai a híres *nomosz-phüszisz* vita ún. extrém *phüszisz*-párti álláspontján alapulnak. E szerint a jogtalanság elkövetése morálisan egyáltalán nem elítélendő dolog, ellenkezőleg:

A természet ... azt mutatja, hogy úgy jogos, hogy a derekabnak többje legyen, mint a hitványnak, a hatalmasabbnak többje, mint a gyöngének. És ezt látjuk mindenütt: az állatoknál is, és az emberek összes államában és nemzetségében azt ismerik el igazságosnak, hogy a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, s hogy övé legyen mindenből a nagyobb rész. Ugyan milyen jognak támadott Xerxész Görögországra

---

<sup>15</sup> „Már vitánk előbbi szakaszában is úgy láttam ezt a dolgot, ahogy most mondom, s hogy valami erős kifejezést használjak, vaserejű és gyémánt keménységű okok kapcsa tartja össze, legalábbis nekem úgy tűnik. S ha nem tudjátok ezt a kapcsolatot szétfejtetni, akár te, akár valaki, aki nálad erősebb, beszélhetek akármit, nem lesz igazatok, ha nem azt mondjátok, amit én. Én tudniillik, hogy mindig ugyanazt ismétlem, nem tudom, mi itt az igazság; de akivel eddig beszélgettem, ahogyan most veled, mind neveltségessé vált, ha más véleményen volt. Felteszem tehát, hogy az én nézetem helyes.” (508e-509b)

<sup>16</sup> Vö. *Theaitétosz* 149 a – 151 d, 157 c – d; *A szofista* 228 d – 231 b.

vagy atya a szküták ellen? S ezer más ilyen példát idézhetnék! Az ilyenek, az a véleményem, mind a természetes jog szerint járnak el, sőt, Zeuszra, valami törvény, a természet törvénye (*kata nomon ... ton tész phüszeosz*), csak éppen nem a mi kimódolt törvényünk szerint, mert mi a legerősebbeket s legkiválóbbakat már gyermekkoruktól nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, és ráolvasásokkal és varázslatokkal szolgálva tesszük őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy egyenlő részt kell birtokolni mindenkinek, mert így szép és igazságos. De aztán ha előlép egy nagyra termett férfiú, lerázza magáról ezt a nyűgöt, összetöri láncait és kiszabadul, lábbal tapossa irományainkat, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad fel. Íme, ez már napnál világosabban a természet joga (*to tész phüszeosz dikaion*). (483c-484b)

Szókratész Kalliklész szerint ott húzta csőbe Gorgiaszt és Póloszt, hogy egyik sem merete nyíltan tagadni ezt a bizonyos „kimódolt” törvényt, ugyanis szégyelltek felvállalni a „természet törvényét” a tömeggel szemben (482c-e). Ugyanis

a gyöngé emberek és a tömeg hozza a törvényeket, és ők a maguk szempontjából és a saját hasznukra állapítják meg és döntenek el, hogy mit kell dicsérni, mit kifogásolni. El akarják ijeszteni az erősebb és tehetősebb embereket, hogy ne törjenek náluk többre, és azért hangoztatják, hogy a nagyravágás csúnya és jogtalan, és hogy a jogtalanság éppen abban áll, ha valaki hatalomból, vagyonból a többiekénél nagyobb részre tart igényt. Ők maguk nyilván elfogadnák az egyenlőséget, tekintve, hogy ők vannak lejjebb. (483b-c)

Míg Gorgiasz és Pólosz zavarba jöttek Szókratész érveitől, Pólosz pedig értetlenkedett, hogy is hihet valaki olyan butaságokat, mint Szókratész, Kalliklész egyáltalán nem jön zavarba, és nem szégyenkezik az ostoba tömeg előtt, sőt Szókratészen is keresztüllát: ő is csak a játék résztvevője, csatlakozik a tömeg ideológiájához, miközben hozzájuk hasonlóan végső soron őt is csak saját önös érdekei mozgatják.<sup>17</sup>

Kalliklész elképesztően mélyenszántó és komplex fejtegetései hallatán az ember valóban kételkedni kezd, vajon kigondolható-e mindez valamikor a serdülőkor bezártáig, s hogy előterjesztője érett férfikorában valóban ne foglalkozott volna filozófiával. S most az is világos, miért állíthatja Szókratész, hogy csodálatos „próbakőre” lett emberében, melyen mintegy lemérheti, aranyból van-e a lelke (486d). S remélem, ahhoz is elég, hogy eddigi utalásaimmal fölkeltem az érdeklődést a beszélgetés további menete iránt azokban, akik nem olvasták eddig alaposabban Szókratész és Kalliklész interakcióját. Ezt ugyanis részletesebben nem fogom ismertetni, csupán röviden térni ki azon döntő pontjaira amelyek centrális kérdésünk megválaszolásához közelebb vihetnek.

Kalliklész tehát azt az álláspontot képviseli Szókratésszel szemben, hogy a jogtalanság vagy igazságtalanság elkövetése a legnagyobb jó, s ebbe termé-

---

<sup>17</sup> Vö. Voegelin, *Order and History*, III, 32. o.

szetszerűleg beleérti, hogy az ember az efféle tetteket egyúttal meg is ússza szárazon. Mindez persze csupán a „természettől fogva” kiválókakra vonatkozik, azokra, akiknek az ostoba és gyöngye tömeggel szemben mindez kijár, mint természetűl, természetüktől fogva nekik járó rész. Álláspontja legmélyebb pszichológiai motivációja a hedonizmus, melyet ilyenformán sikerül egyenesen a morális imperatívusz rangjára emelnie. Mert hát

hogyan lehetne az ember boldog, ha szolgája valakinek? Nem, nem, a természet rendje szerint nem ez a szép és jogos. Aki jól akar élni — most kertelés nélkül fogok beszélni — az vágyait nem fékezi, hanem hagyja nagyra nőni; elég bátor és elég okos ahhoz, hogy kis is tudja őket elégíteni, akármilyen nagyok és előteremtse nekik, amit csak kívánnak. ... Nos, Szókratész, te azt állítod, hogy mindig az igazságot kergeted, halljad hát, mi az igazság! Bujaság, féltelenség, szabadosság, ha van mód kiélni őket — ebben áll az erény, ebben a boldogság. A többi mind csak szépelgés, természetellenes nézetek, értéktelen locsogás. (491e-492c)

Igazán tanulságos lenne részleteiben végigkövetni, hogy ezt az elképesztően őszinte, hallatlanul bátran képviselt, s nyugodtan mondhatjuk archetipikus „filozófiát” pontról pontra miként cáfolja meg Szókratész. De zárjuk rövidre ezt az érdekesítő diskurzust azzal a kérdéssel, hogy valójában melyek is azok az értékek, amelyeket Kalliklész a legtöbbre tart, milyen viszonyban állnak ezek egymással, s miként adnak teret a cáfolatnak.

A cáfolat fordulópontja a következő ellentmondásra redukálható: amennyiben Kalliklész egyfelől eltökélt hedonista — tehát a jót azonosítja a gyönyörrel —, és amennyiben másfelől büszke arisztokrataként és ambíciózus politikusként a korlátlan hatalom megszerzésére törekszik — mert a szabadságot is nagyra tartja —, annyiban szükségképp ellentmondásba kerül önmagával. Ugyanis a feltétlen hedonizmus összeegyeztethetetlen a hatalom feltétlen akarásával, minthogy gyönyört érezhet egyfelől a gyáva is, sőt nagyobb gyönyört, mint a bátor, másfelől a homoszexuális prostituált is, aki pedig a macsó görögök által lenézett alávetett pozíciójában leledzik (vö. 494c-495c, 497e-499b). Csakhogy egy konzisztens hedonistának mindenképp a korlátlan hatalom megszerzésére kell törekednie, ennél fogva Kalliklész életstratégiája belső koherenciáját tekintve tarthatatlan. Ha ugyanis kizárja morális paradigmájából a férfiatlan vagy politikailag ártalmasnak minősítendő értékeket (amilyen a gyávaság vagy a homoszexuális prostituált gyönyöre), akkor egyúttal el kell ismernie, hogy vannak jó és rossz gyönyörök (tehát a gyönyör nem azonos a jóval). S ha ezt elismeri, akkor vagy a hedonizmust kellene feladnia, vagy a hatalom feltétlen akarását — illetve vele együtt a szabadságot és az olyan értékeket, mint a bátorság. Másfelől el kellene ismernie, először is, hogy életstratégiája *belső koherenciáját tekintve tarthatatlan*, és másodszor, hogy annak meghatározásában, hogy mindezek után valójában mi jó, és mi nem, nem hagyatkozhat az érzékeire, amelyek az „itt és most jót” mintegy automatikusan jelzik, hanem egy olyan instanciára van szüksége, mely képes

a látszólagos jót a valódi értéke felől megítélni. Erre gondol Szókratész, amikor beszélgetésük e pontján szóba hozza a „szakértelmet”, és áttételesen arra buzdítja Kalliklészt, hogy forduljon a filozófia felé (500a-d). Kalliklész azonban nem látszik venni a lapot, és ezzel lassan elárulja számunkra, mi köze is van – helyesebben mennyiben nincs köze – a sajátos szókratészi-platóni értelemben vett filozófiához.

Mindenki tudja, hogy Platón nem véletlenül írt dialógusokat, ám a már kevésbé köztudott, hogy a dialógus forma egyik, ha nem a legfőbb játékba hozott sajátossága, hogy a dráma dimenziójával növeli a filozófiai mondandó közlési terét. Ennek egy szép példája figyelhető meg Kalliklész reakcióiban a jelen összefüggésben. Hogy Kalliklész miként viszonyul a filozófiához, azt Platón dramaturgiailag jelzi, alapvetően azzal, amit Kalliklész tesz (vagy ami történik vele) a beszélgetés közben, nem pedig azzal, amit mond. Két olyan dramaturgiai fordulópontját látom ennek a beszélgetésnek, amelyekkel Platón jelzi, hogy Kalliklész gondolkodásával avagy az életstratégiájával, hogy ne mondjam a „filozófiájával” hol van gond, s amelyek egyúttal azt is elárulják, mennyiben az anti-filozófus reprezentánsa. Platón mindezt először is azzal jelzi, hogy amikor Szókratész a homoszexuális prostituált gyönyörére tereli a szót, szinte látjuk, amint Kalliklész elpirul – és fölháborodott elszólása éppen abból a *szégyenből* (*aidósz*) táplálkozik, amelyet Gorgiasz és Pólosz Szókratészszel folytatott beszélgetéseiben oly éles szemmel kiszúrt, s amelyről állította, hogy rajta bizony nem fog erőt venni:

*Szókratész:* Bravó, édesem! Csak folytasd ugyanígy, ahogy elkezdted, valahogy ne-hogy pironkodni kezdjél! Természetesen nekem sem szabad zavarba jönnöm. Először is arra válaszolj, hogy ha valaki rühes és viszketést érez, és ha annyit vakaródzhat, amennyit csak akar, és vakaródzásban tölti életét, vajon boldog élet-e az övé?

*Kalliklész:* Miket beszélsz itt, Szókratész, s milyen közönségesen!

*Szókratész:* Zavarba is hoztam Póloszt is, Gorgiaszt is, és el is szégyellték magukat. Te azonban, Kalliklész, bátor ember vagy, úgyszólván biztosan nem fogsz zavarba jönni, sem megbotránkozni.

*Kalliklész:* Jó, nem bánom. A vakaródzónak is édes az élet.

*Szókratész:* Ha édes, akkor ugyebár boldogan él?

*Kalliklész:* Igen.

*Szókratész:* Vajon akkor is, ha csak a fejét vakarja? Vagy kérdezzetek tovább? Mit válaszolnál, Kalliklész, ha szép sorjában végigmennék mindenén, amiye csak van? És hogy mindebből csak a lényegét emeljük ki, mi a helyzet a fajtalanokdókkal (*kinaidosz*<sup>18</sup>)? Nem szörnyű, szégyenletes és megalázó az életük? Vagy mernéd azt állítani, hogy boldogok ezek is, ha bővében vannak annak, amit kívánnak?

---

<sup>18</sup> A görög *kinaidosz* kifejezéshez sokkal erősebb obszcén konnotációk társulnak, mint a magyar „fajtalanokdó”-hoz. Ch. Kahn meghatározása szerint „nagyjá-

*Kalliklész:* Nem szégyelled erre tereelni a szót, Szókratész?

*Szókratész:* Vajon én terelem erre, barátom, vagy inkább az, aki minden megszorítás nélkül boldognak mondja azokat, akiknek gyönyörben van részük, mindegy, milyenben? Aki tehát nem különböztet meg jó és rossz gyönyöröket? Mondd csak, még mindig azt gondold, hogy a kellemes és a jó azonos? Vagy van olyan kellemes dolog, ami nem jó?

*Kalliklész:* Hogy ne kerüljek ellentmondásba korábbi állításommal, ha most különbséget teszek közöttük, inkább azt mondom, hogy ugyanaz.

*Szókratész:* Semmibe veszed korábbi megállapodásunkat, Kalliklész, és nem vizsgálhatod tovább velem a dolgokat annak rendje és módja szerint, ha olyasmit mondasz, ami ellenkezik a véleményeddel. (494c-495a)

Másodszor, jelzésértékű, hogy noha gondolatmenetük ezután a felvetés után még bőven folytatódik, míg Kalliklész radikálisan kilép a dialógusból (ld. az alábbi idézetet), beszélgetésüknek már ezen a pontján erőteljes hátrálásba kezd (vö. 501 c). Mihelyt érzi és felfogja, hogy amennyiben elismeri a racionális választás szerepét a boldog életben (ne feledkezzünk el róla, hogy az okosságot [*phronészisz*] is követendő érénynek tartja a maga számára, sőt, talán épp a legfontosabb érénynek, vö. 489e, 491b-d, 492a), és amennyiben életstratégiája két, egymással összeegyeztethetetlen imperatívuszra épül, „filozófiája” saját súlya alatt omlik össze, kihátrál a dialógusból, mintha Szókratész elejétől fogva önmagával beszélgetett volna, s az ő álláspontja valójában egy pillanatra se tétetett volna kockára. Ismert és máig előszeretettel alkalmazott retorikai fogás ez, amint Voegeli nevezi, „a vulgaritás” egyik „adu ásza”, az „ezt mondd te!” kibúvója.<sup>19</sup>

Rövidre zárva a választ kérdésünkre, mennyiben tekinthető Kalliklész anti-filozófusnak, a filozófia szókratészi-platóni felfogása felől tekintve: annyiban, amennyiben egyedül a bölcsesség *látszata* érdekli, maga a bölcsesség egyáltalán nem („tettekben keresd az élet szép összhangját, azt gyakorold, ami mások előtt értelmesnek mutat”, 486c), hiszen még az sem érdekli, hogy esetleg téved az életstratégiájában, nem hogy az érdekelné, vajon akkor mi az igazság, ha nem az, amit ő vél annak. Különösen akkor nem érdekli a bölcsesség, ha a nyilvános megcáfoláson keresztül vezet az út hozzá, azon a megalázó helyzetben keresztül, hogy a heroikus morális paradigma által is nagyra tartott érényben, az okosságban egy szabad és büszke férfi valaki mással szemben alulmarad. Márpedig Szókratész kezdettől fogva jelezte, hogy a bölcsességhez

---

ból arra a férfire utal, aki a passzív partner szerepét élvezve az analízis közösülésben”; és hozzáteszi: „Az attikai törvénykezés úgy tűnik ezt egyenértékűnek tekint a férfi prostitúcióval, és elégségesnek arra, hogy az efféle cselekvőt megfoszsa polgárjogától” (*Plato and the Socratic Dialogue*, 136. o.).

<sup>19</sup> Vö. *Order and History*, III, 27. o.

bizony ezen a megalázó helyzeten keresztül vezet az út, s azt is jelezte, hogy a maga számára ezt semmivel sem kevésbé tartja üdvözlendőnek, mint ha épp ő cáfol meg valaki mást. Kalliklész azonban radikálisan kilép a dialógusból, amint el kellene ismernie, hogy nem sikerült Szókratész morális álláspontját megcáfolnia, ellenkezőleg, az derült ki, hogy az ellenkező nézet, melyet Kalliklész teljes mellszélességgel, elméletileg felkészülten és a tömeg ostoba ideológiájára fittyet hányva képviselt, racionálisan tarthatatlan:

*Szókratész:* Így hát a megzabolázás jobb a léleknek, mint a zabolátlanság, ahogy pedig te gondoltad?

*Kalliklész:* Nem értem, miről beszélsz, Szókratész, kérdezz valaki mást!

*Szókratész:* Ez az ember a saját érdekében sem hajlandó eltérni azt, amiről éppen szó van: a megzabolázást.

*Kalliklész:* Egyáltalán nem érdekel, hogy mit mondasz. Eddig is csak Gorgiasz kedvéért válaszoltam. (505b-c)

A dráma szintjén Platón jelzi, hogy a filozófus és az anti-filozófus ellentéte valójában nem a „visszahúzó” és az „aktív” életet élő ember ellentéte, hanem a *valódi* bölcsességet és a bölcsesség *látszatát* szerető emberé.<sup>20</sup> A bölcsesség látszatát szerető ember csupán annyiban és akkor szereti a bölcsességet, amennyiben és ameddig uralhatja azt. Amint azonban kicsúszik a kezéből, és a bölcsesség kezdené őt uralni, elmenekül előle. Ezen a ponton válnak el egymástól útjaik, amint Szókratész eszkatologikus víziójában elválnak egymástól az igazságos és az igazságtalan lelkek útjai (523a-527a). Amikor Kalliklész beszélgetésük fent idézett pontján radikálisan kilép a dialógusból, felbomlik közöttük az a törekeny közösség is, ami legalább a párbeszédet lehetővé tette, s Szókratész — Gorgiasz kérésére — kénytelen maga bevégezni a „mesét”, „hogy legyen neki füle-farka” (505c-d). A köztük zajló kommunikáció alapja ugyanis annak a *pathosznak* az egzisztenciális közössége, amelyre hivatkozva remélhette beszélgetésük kezdetén Szókratész, hogy megérthetik egymást:

*Kalliklész:* Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értsük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondd, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell.

*Szókratész:* Ha az emberi állapot (*pathosz*) legmélyén, amit az egyik ember így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz, hanem amit az egyik átél, ahhoz a többinek semmi köze sem volna, nemigen tudnák megértetni egymással, amit átélnek.<sup>21</sup> (481b-d)

Szókratész megjegyzésében a közös *pathosz* egyenesen a *condition humaine* szimbóluma. A kompetitív értékek bűvkörében álló Kalliklész azonban a mély szimbolikus jelentést hordozó *pathoszt* pusztán „szerencsétlenségé” értelmezi

---

<sup>20</sup> Vö. ezzel az *Államban* a „véleménykedvelőket”, V.480a.

<sup>21</sup> Horváth Judit fordításának felhasználásával.

át,<sup>22</sup> és azzal vádolja Szókratészt, hogy moralizálásával a tömeg szimpátiáját akarja kicsikarni. A *phüszisz* rendjére hivatkozva az *Übermensch* félresöpri a szégyent (*aidósz*), mely meglátása szerint Gorgiasz és Pólosz intellektuális vereségét okozta, és „szégyentelenül”, az erősek és szabadok büszkeségével és bátorságával mondja ki, „amit gondol” (483a). Vereségét azonban legnagyobb megrökönyödésére mégiscsak hasonlóképp a „szégyen” okozza, amint okozta Gorgiaszét és Póloszét is, akik Kalliklész szemében férfiatlanul behódoltak a tömeg „ideológiájának”. Mit árul el mindez a filozófia és a barátság viszonyának platóni felfogására nézve?

1) A szégyen, mely Kalliklészben minden tudatos törekvése ellenére működik, a Jó homályos megsejtése, egyfajta velünkszületett morális érzék, mutat rá Charles Kahn.<sup>23</sup> Hozzátehetnénk, hogy annak a Jónak a tudattalan megsejtése, melynek „ideális” a természete, tehát nem csak nekem jó, hanem neked is, nem csak ebben a pillanatban jó, hanem örökké, nem csak ebből a szempontból jó, hanem mindenképp. 2) A Jóra irányuló ezen univerzális vágyra apellálva állíthatja Szókratész oly magabiztosan, hogy ha beszélgetőtársa nem tudja megcáfolni őt, akkor „Kalliklész soha sem fog összhangba kerülni Kalliklésszel, hanem egy életen át ellentmondásban lesz önmagával” (482b) — vagyis, hogy máskülönben *önmagával* kell örök meghasonlásban élnie, minthogy tudatos törekvései, hogy ne mondjam, a „filozófiája” nem lesz összhangban azzal, amire a lelke mélyén valójában vágyakozik, s amit így nem lelhet, se földön, se égen. 3) Az önmagával való összhang hiánya az, ami „zabolátlanságként” vagy „mértéktelenségként” (*akolaszia*) nyilvánul meg Kalliklész tudatos törekvéseiben. 4) Az összhang viszont a *barátság* egy neve, amint arra Szókratész a későbbiekben rámutat, midőn Kalliklész már kilépett a baráti dialógusból, s — legalábbis a dialógus keretein belül menthetetlenül — bezárkózott a maga privát világába:

A zabolátlan ember ugyanis sem embertársa, sem az istenek előtt nem kedves. Képtelen közösségben élni, ahol pedig nincs közösség, ott nincs barátság sem. A bölcsök is azt mondják, Kalliklész, hogy a barátság, a rendezettség, a józan mérték és az igazságosság fűzik egybe az eget és a földet, az isteneket és az embereket. Ezért hívják a mindenséget is világrendnek, nem pedig világrendtelenségnek. Te ellenben bölcsességed ellenére sem igen látszol erre ügyelni, és elfelejted, hogy

---

<sup>22</sup>„Ebbe a beszédbe aztán mindent beleadtál, Szókratész, mint valami igazi népszónok. És azért tartottad most ezt a szónoklatot, mert Pólosszal is megtörtént ugyanaz, amit szerinte előzőleg Gorgiasz élt át veled szemben (*kai nün tauta démegoreisz tauton pathontosz Polu pathosz hoper Gorgiu katégorei prosz sze pathein*, 482c5-7).” [...] „Csakhogy most vele is ugyanez esett meg (*nün de palin autosz tauton tuto epathen*, 482d6).” A mélyértelmű észrevétel, hogy Szókratész az egzisztenciális jelentést hordozó pathoszt „szerencsétlenségé” értelmezi át, Voegelintől származik (*Order and History* III, 31. o.).

<sup>23</sup> Vö. *Plato and the Socratic Dialogue*, 138. o.



milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség az emberek és istenek között (507e-508a).

Amennyiben Kalliklész nincs összhangban *önmagával*, annyiban nem barátja önmagának. Ennélfogva hiába nevezi Póloszt és Gorgiaszt „barátainak” (vö. 487b), s hiába fordul „barátilag” Szókratészhez (vö. 485e), midőn a maga „filozófiája” felé próbálja terelgetni: aki nem barátja önmagának, az nem lehet barátja senki másnak. S aki nem barátja sem önmagának, sem senki másnak, az nem lehet barátja a bölcsességnek sem. S minthogy a barátság fogalmához görög gondolkodás szerint hozzátartozik a kölcsönösség, aki nem barátja a bölcsességnek, annak a bölcsesség sem a barátja. Vajon nem ezért tartja meg — vagy vezeti be — Platón a *philia*-t a *philosophia* kifejezésben?

Hadd hagyjam még ezt a kérdést nyitva, mielőtt fejtegetéseimet lezárnám, s hadd tegyem fel a kérdést, mit is jelent közelebbről a bölcsesség barátjának lenni szókratészi-platóni értelemben — legalábbis amennyi erre vonatkozóan a *Gorgiasz*ból kideríthető. Elsősorban és alapvetően azt jelenti, hogy az ember képes elviselni a megcáfolás nyilvános vereségét, amikor is feketén-fehéren kiderülhet önmaga számára is, mások számára is, hogy „filozófiája”, melyre mindezidáig feltette az életét, egy fabatkát sem ér. Másodsorban azt jelenti, ami ezzel a szókratészi felfogásban együtt jár, hogy az ember beengedi morális paradigmájába az afféle „férfiatlan” erényeket ill. értékeket, mint a mértékletesség, az igazságosság és a józan belátás. Mélyen a sorok közt olvasva kiderül a *Gorgiasz*ból, hogy aki foggal-körömmel távol tartja magától az efféle feminin erényeket, az valójában *gyáva* (Vö. 512d-513c).<sup>24</sup> Szókratész áttételesen gyávasággal vádolja viszont<sup>25</sup> Kalliklészt, és figyelmezteti, „milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség” (508a) — az arányos mértani egyenlőség értelmében nem számtanilag egyenlő rész jut mindenkinek, hanem mindenki arányosan azt kapja, *ami jár neki*. Vagyis, amennyiben Szókratész

---

<sup>24</sup> Ld. A *lakomában* Phaidrosz beszédét, ahol Phaidrosz rámutat, a barátság és az *erósz* bátorrá és heroikussá tesz (178d-180b).

<sup>25</sup> Jóindulatú kioktató beszédében Kalliklész voltaképpen gyávasággal vádolja Szókratészt: „Vegyük azt az esetet, hogy valaki téged vagy más hozzád hasonlót börtönbe hurcol, jogtalansággal vádol, amikor semmit sem követtél el. Nemde azt sem tudnád, hová légy, csak ájuldoznál, s néma zavarodban a szádát tátánád. Amikor azután a törvényszék elé idéznek, legyen bár hitvány és rossz a vádlód, meg kellene halnod, ha az halálos büntetést kérne rád. Ugyan kicsoda bölcs művészet az, amely egy tehetséges férfiút annyira hitvánnyá tehet, hogy sem magán nem tud segíteni, a legnagyobb veszélyekből sem magát, sem másokat nem képes kimenteni, s emellett ellenségei minden vagyonából kiforgathatják, és hazájában megbecsülés nélkül kell élnie?” (486a-c) De nem csupán gyávasággal vádolja, hanem — a *phüszisz* szemszögéből tekintve — morális gyengeséggel is, melynek okán Kalliklész szerint a tömeg kitalálja a törvényeket az erősek megfélemezése céljából (483b-c). Az előbbi vádat az eszkatologikus mítosz szemszögéből tekintve Szókratész explicit módon visszafordítja Kalliklésszel szemben (526d-e).

a bölcsesség barátja, minthogy kész kitenni magát a cáfolat megrázó és megalázó tapasztalatának, Szókratész a bölcsességet (*szophia*) kapja. S amennyiben Kalliklész erre gyáva, a tudatlanságot (*amathia*).

Vegyük észre, hogy Kalliklész kioktató beszédében a moralitás egyik alappilléréként kimondatlanul is elfogadja a „mértani egyenlőség” valójában arisztokratikus elveken nyugvó törvényét: vannak „természettől fogva” kiválóbbak, és ezeknek több és jobb jár, mint a hitványabbaknak (vö. 483b-484c). Úgy tűnhet, mintha a szókratészi moralitás épp ezt az elvet kérdőjelezné meg, s helyette valamiféle nivelláló egyenlődsdi mellett foglalna állást, s ez az, ami miatt Kallikésszel gyökeresen ellentétes álláspontra helyezkedne az értékek tekintetében. A kettejük közötti konfliktus alapja azonban nem itt keresendő. Bizonyos fenntartásokkal ugyanis Szókratész éppúgy vallja a „szerezd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” heroikus és klasszikus kori imperatívuszát, mint bármelyik görög, legyen az arisztokratikus vagy demokratikus érzelmű (vö. 480e-481b). Kallikésszel folytatott beszélgetésének és vele szemben felhozott érveinek lényegét értenénk félre, ha azt gondolnánk, morális paradigmáik *kiinduló premisszái* különböznek oly mértékig, hogy álláspontjaik kibékíthetetlenek. Szókratész hallgatólagosan két olyan elvet is elfogad Kallikész „moralitásából”, amelyek az utóbbi erkölcsi paradigmájának lényegét érintik. Az egyik az imént említett elv, miszerint mindenkinek azt kell kapnia, ami neki – tettei alapján – jár. A másik elv, hogy mindenki a jóra, mégpedig a *neki* jóra törekszik.<sup>26</sup> Hogy ezt a két premisszát Szókratész hallgatólagosan minden további nélkül elfogadja, kulcsfontosságú Szókratész érveinek ereje szempontjából. Hiszen, mint Pólosz Szókratész és Gorgiasz beszélgetésére utalva rámutat, valakinek az álláspontját olyan premisszák elfogadtatásával megcáfolni, amelyeket nyilvánosan nem *mer* tagadni, „bunkóság” (*agroikia*) (461b-c). Ha viszont olyan premisszák elfogadtatásával cáfolunk meg valakit, amelyeket az illető egyáltalán nem vall sajátjaként, az nem egyszerűen bunkóság, hanem egyenesen *érvénytelen cáfolat*. Így ha Szókratész Kalliklészre nézve kötelező erejű cáfolatot kíván produkálni, akkor a *Kalliklész által elfogadott* morális premisszákból kell kiindulnia, és azt kell kimutatnia, hogy ezek egymással ellentmondóak, különben cáfolata inadekvát lesz.

Mint utaltam rá, a cáfolat kardinális pontja a belső ellentmondás a hatalom megszerzésének imperatívusza és azon felfogás között, hogy a jó – a *nekem* jó – egyedül és kizárólag a gyönyör. De a végső elemzésben Szókratész érvei

---

<sup>26</sup> Ennek az elvnek az explicit megfogalmazását mind Szókratész Pólosszal folytatott beszélgetésében (468b-c), mind pedig Kallikésszel folytatott beszélgetésében megtaláljuk (499e). Kalliklész hedonizmusában a lehető legkiélezettebb formájában van jelen: a jó kizárólag a *nekem* jó, élesen szembeállítva a *másoknak* jóval.

nem egyszerűen arra irányulnak, hogy ezt a belső ellentmondást kimutassa, hanem arra, hogy beláttassa, Kalliklész *tudatos* törekvései állnak ellentmondásban azzal, amire *valójában* törekszik, már akár tud róla, akár nem.<sup>27</sup> De fel kell tennünk a kérdést, vajon miért izgatná mindez azt, akit kizárólag a „tettek” és a nyereség érdekel, és valójában fittyet hány az intellektuális ellentmondásra? Platón világossá teszi, hogy azért, mert mind a bölcsességnek, mind a tudatlanságnak egzisztenciális tétje van: hogy milyen élet jut osztályrészül az embernek „az arányos mértani egyenlőség” kozmikus törvényének megfelelően. Kalliklésznek tehát nem szabadna csodálkoznia, ha „filozófiája” egyenes következményeként végül a homoszexuális prostituált megalázó és férfiatlan helyzetében találná magát. Akinek morális paradigmája a gyönyörök maximalizálásának kategorikus imperatívuszára épül, ennél fogva nem különböztet meg jó és rossz gyönyöröket, azt ha a logikus következtetés nem is hozza zavarba, talán majd zavarba hozza, ha saját bőrén tapasztalja meg önzése „gyönyöreit”. Akkor talán felteszi magának a kérdést, hogy helyzetéért vajon nem ő maga-e a felelős, éspedig elsősorban nem azért, mert helytelenül *cselekedett*, hanem mert helytelenül *gondolkodott* arra vonatkozóan, mi a jó és a rossz, és életstratégiáját erre a helytelen, mert *az általa kívánt célhoz* el nem vezető „filozófiára” építette.

Szókratész és Kalliklész interakciója felfogható úgy is, mint amelyben Szókratész voltaképp ennek a szerencsétlenségnek (vagy egyenesen tragédiának) kívánja elejét venni azáltal, hogy racionálisan rávezeti Kalliklészt a veszély lehetőségének felismerésére. Az „ellenséggel” ily módon barátként próbál meg bánni. De hiába. Mint mondtuk, aki nem barátja önmagának, az nem lehet barátja senki másnak. S aki nem barátja sem magának, sem senki másnak, az nem lehet barátja a bölcsességnek sem. S aki nem barátja a bölcsességnek, annak a bölcsesség sem barátja, folytattuk az imént.

De feltehetnénk a kérdést, tudhatjuk-e bizonyosan, hogy a bölcsesség heroikus erkölcsi elveken alapul? Hogy tehát szereti felebarátait, s gyűlöli ellenségeit? Mert ha nem így van, akkor nincs szükség filozófiára. Akkor Kalliklész anti-filozófikus attitűdje épp olyan mértékig (vagy épp oly kevésbé) vezethet a bölcsességhez, mint Szókratész bölcsességszeretete. De ha igen, akkor, barátaim, ez az egyetlen reménységünk.

---

<sup>27</sup> Mint Kahn *Gorgiasz* elemzésében rámutat, a három beszélgetőpartnerrel folytatott dialógus és érvemenet célja, hogy feltárja az ellentmondást a beszélgetőpartner *élete* – törekvései, viselkedése – és *gondolkodása* között (vö. *Plato and the Socratic Dialogue*, 137-142. o.).

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Charles H. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Fordította és a jegyzeteket írta Kertész Imre. (Mérleg sorozat.) Európa könyvkiadó, Budapest 1986.

Eric Voegelin: *Order and History*. Vol. III. *Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1957.

Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In: Platón: *Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón, Kritón*. Fordította, kommentálta és az Utószót írta Mogyoródi Emese (*Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón*) és Gelenczey-Miháltz Alirán (*Kritón*). (Platón összes művei kommentárokkal.), Atlantisz, Budapest (megjelenés előtt).

Platón: *Gorgiasz*. Péterffy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit. (Platón összes művei kommentárokkal.) Atlantisz, Budapest 1998.

Platón: *A lakoma*. Telegdi Zsigmond fordítása Horváth Judit átdolgozásában. (Platón összes művei kommentárokkal.) Atlantisz, Budapest 1999.

Platón: *Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítása. In: *Platón összes művei*. II. kötet. Európa könyvkiadó, Budapest 1984.

Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Muraközy Gyula. Európa könyvkiadó, Budapest 1985.

A görög szövegeket az Oxford Classical Text sorozat Platón köteteiből idéztem (*Platonis Opera*. I-V. ed. Ioannes Burnet, Oxford 1899-1907).

# ERŐSZ, PHILIA ÉS A SZEXUS A NEMEK KUTATÁSA FOUCAULT-TÓL PLATÓNIG.

---

JOÓ MÁRIA

**A** BOLDOGSÁGHOZ VAGYIS a jó élethez szükségünk van barátokra- mondja Arisztotelész a Nikomakhoszi etikában, mely két könyvet is szentel a barátság elemzésére. A modern kor filozófiája marginális témának tekintette a barátságot és a szerelmet is, nem úgy a görögök, Platón és Arisztotelész. A mai filozófia újból kezdi figyelmére méltó tárgynak tekinteni mindkettőt.

A saját fogalmaink természetes voltát, magától értetődő helyességét egy másik kor a miénktől eltérő fogalomhasználata billentheti ki és tudatosíthatja bennünk saját előfeltevéseinket, azok esetleges voltát. Erre szeretnék kísérletet tenni a barátság tekintetében, Foucault nyomában, ő is ezért fordult a görögökhöz a szexualitás fogalmát vizsgálva, nem a nosztalgia vezette. Rajta kívül a feminista elmélet avagy a nemek tudománya az a másik kritikai elmélet, melyek új, jelentős eredményeket mutat fel e téren vagyis a barátság, szerelem, szeretet elemzésében, a nemek szempontját előtérbe helyezve. Platón álláspontja elemzésem meghatározó alapja, természetesen saját értelmezésemben, melyet már máshol részletesen kifejtettem, itt erre támaszkodom, anélkül, hogy érvelnék álláspontom mellett.

## 1. MIT ÉRTÜNK MA BARÁTSÁGON?

Vegyük számba a közismert vélekedéseket, a doxát, ahogy Arisztotelész szokta. A barátság fogalmát manapság hajlamosak vagyunk elkülöníteni a szerelemtől, vágytól, szexualitástól: a barátságnak nincs sok köze a szexhez, bár a szerelemhez lehet. Ha a nemek szempontját is figyelembe vesszük, akkor a szerelem, szexualitás az eltérő neműek között helyes, elfogadott vagyis normális, míg barátság férfi és nő között nemigen lehetséges – bár nem kizárható – mivel a két ellentétes nem szerelemben szokott esni vagy a barátság ürügyén a szexre gondol, vágyik. (Szex és szerelem különbségéről most nem beszélhetek, bármennyire csábító téma is.) Szex, szerelem és barátság a tartós együttélés, házasság keretében fér meg egymással, legalábbis a normák szintjén kívánatos, hogy együtt létezzenek. Azonos neműek között kizárásos alapon a barátság a normális, mivel nem lehet köztük szex. Több barátunk is lehet egyszerre, de több emberbe egyszerre nem lehetünk szerelmesek – mondja Arisztotelész. A szexualitásban a poligámia ill. monogámia különbsége állító-

lag a nemek jellegzetes különbségét mutatja: a férfi poligám, a nő monogám. (Hangsúlyozom, hogy nem a saját véleményemet mondom, hanem az általánosan elfogadott, többségi erkölcsi normákból igyekszem számbavenni néhányat.)

Ezeket a viselkedési, erkölcsi szabályokat a filozófia is magyarázza, indokolja vagy kétségbe vonja. A szociobiológia szerint minden viselkedés az evolúciós adaptáció eredménye és mint olyan szükségszerűen van úgy, ahogy van. (Értsd a férfi poligámia a sikeresnek bizonyult reprodukciós stratégia, a nők esetében pedig a monogámia.) Manapság nálunk is kezd nagyon divatba jönni ez a szigorúan biológiai determinista elmélet, sajnos. A bölcsészettudományok ugyanis ettől eltérően nem a biológiai determinizmust favorizálják. Már Arisztotelész is megállapítja, hogy az emberi szokások, viselkedés másképpen is lehetséges, mint ahogyan van, a helyes, jó viselkedés szabálya is változatos és változó, ezért is van egyáltalán értelme fontolgatni őket, gondolkodni rajtuk vagyis az etika körébe tartoznak és nem a fizikáéba. A barátságról, szerelemről másként is gondolkodhatunk mint ahogy éppen manapság szokás gondolkodni. Ennek jegyében kutatja Foucault is a viselkedési szabályok, kódok, stratégiák genealógiáját és archeológiáját. Vizsgálódásaimba csak *A szexualitás története* kötetét vontam be, melynek egyik célja, hogy visszahelyezze a vágy, szexualitás jelenségét az orvostudomány, népesedéstudomány stb. köréből az etikáéba, ahol az a görögöknél eredetileg kialakult mint viselkedési normák elmélete. A görög szokások mássága mutatja a szexualitás alapvető történetiségét, társadalmi konstrukció voltát, így pl. azt, hogy a homoszexuális gyakorlat normálisnak számított ill. összefért ugyanazon személy (férfi) esetében a heteroszexuális gyakorlattal, sőt egyenesen kívánatos volt együttesük, mármint a görög polgárnak a fiúk szeretetén kívül gondoskodnia kellett utódnemzésről, de fordítva nem volt erkölcsi norma. Ma azonban a barátság az elemzésünk tárgya! E kettő elkülönítése tekintetében is mást találunk a görögöknél (csak Platónra és Arisztotelészre szorítkozom) mint a mi elhatároló felfogásunkat, de még ezt a modern igyekezetet is felfedezhetjük pl. Xenophónnál. Kezdjük Platónnal!

## 2. A). PLATÓN: ERÓSZ ÉS PHILIA AZONOSSÁGA

Először tisztáznunk kell a mai és a korabeli görög szóhasználat különbségeit: amit Platónnál és Arisztotelésznél barátságnak fordítanak, a 'philia' tk. szeretet, de a szerelem fogalma is erosz vagyis vágy nevet visel, a szexualitás fogalma pedig nem létezik egészen a 19. századig. (Ezek nyilván ismert különbségek.) Azonban az erosz és a philia jelenségei sem különböznek annyira egymástól, nemcsak a nevük! Platón esetében már máshol igyekeztem bemutatni,

hogy a Lüsziisz philia fogalma lényegi azonosságot mutat a nagy erősz-dialógusok a Lakoma és a Phaidrosz erőszával.<sup>1</sup> Most csak emlékeztetném a Lüsziisz ismerőit a szép fiatal fiúk körüli erotikus légkörre, melyben a philia fogalmát próbálják definiálni, valamint arra, hogy a definícióban megjelölt tárgy a jó mint *privatio boni*, ami azonos az erősz tárgyával az erősz-dialógusok koncepciójában vagyis a széppel, a szerelem, vágy oka a szép=jó hiánya (th. szintén *privatio boni*).

## 2. B). FÉRFIAK KÖZTI KAPCSOLAT

Mi a helyzet a nemekkel, a szexussal? A két személy, akik közötti kapcsolatról van szó mind a philia mind az erősz esetében azonos nemű, vagyis homoerotikus a kapcsolat vagy éppen homoszexuális a barátság és a szerelem is! Pontosabban a Lakomában az igazi, égi szerelem homoerotikus, vagyis erősz magasabbrendű formája a lelki-szellemi alkotás tevékenysége. A vágy méltó tárgya a kiválóbb nem, a szép férfi-lélek szép férfi testben. A férfiak közti nemzés-szülés-alkotás eredménye a szellemi, erkölcsi termék, a mű vagy az erény képmása. A nők a közönséges, földi erősz körébe tartoznak, oda is csak mint a vágy alacsonyabbrendű tárgyai, vagyis olyan férfiak vágyának tárgyai-ként, akik maguk is inkább a testi termékenység alacsonyabbrendű adottságával rendelkeznek. A heteroszexuális férfiak erősza szükségképpen testi, eredménye pedig a testi gyermek.<sup>2</sup> Mind a szellemi, mind a testi gyermek a halhatatlanság elérésének az ember számára lehetséges útja. Platón a Lakomában elismeri a nők szerepének szükségességét az emberi nem fennmaradásában, de persze a férfi-nő kapcsolat eleve alacsonyabbrendű szemében, mert nem nélkülözheti a testi kapcsolatot, hiszen célja a nemzés, nem az élvezet.

## 3. MAI NÉZETEK: FOUCAULT ÉS A FEMINISTA KRITIKA

Foucault *A szexualitás történetében* történetileg hitelesen kezeli külön fejezetben a házasság intézményét mint a Gazdálkodástan (oikonomia) vagy házvezetés körébe tartozó jelenséget, míg a gyönyörök gyakorlásának izgalmas kérdése, az erotika a fiúszerelem körül forog, legalábbis Foucault és Platón szemszögéből. (Most csak utalhatok rá, hogy a késő antikvitásban és ennek megfelelően a 3. kötetben előtérbe kerül a házasság intézménye, nem

---

<sup>1</sup> Joó Mária: *The concept of philia in Plato's dialogue Lysis*, Acta Antiqua Hungarica 40 (2000) o. 195-204

<sup>2</sup> Részletesen erről l. Joó Mária: *A platóni eros-ról – feminista interpretációk kapcsán*. Magyar Filozófiai Szemle 1996/1-2-3, 1-30. o.

úgy a 2. kötetben, ahol Platón szelleme erősen dominál F. eszméiben.) Érdekes mai fogalmainkkal minősíteni a fent jelzett platóni erősz-koncepciót. Mivel ez az igazi szerelemnek nevezett kapcsolat túlmutat önmagán és a két szerelmes férfin, hiszen végső célja az ideák közös megismerése a szerelem útján, valamint a testi kapcsolat mellőzendő, ma az ilyen viszonyt inkább neveznénk barátságának, nevelésnek, tanításnak, közös filozofálásnak. A szerető és kedves szerepe helyett a résztvevő szereplők mester és tanítvány (professzor és kedvenc tanítvány), esetleg idősebb és fiatalabb barát élettapasztalat átadását szolgáló barátságáról beszélünk és nem szerelemről. Talán nem akarjuk észlelni a kapcsolatban rejlő erotikát, erkölcsi normáink nem engedélyezik, ezért elfojtás alá kerül és pszichoanalitikus kell feltárásához (Lacan pl. a Mester diskurzusát emlegeti). Ha valaki rákérdezne arra, milyen neműnek látjuk ezeket az imaginárius szereplőket, valahogy az esetek többségében hímneműek közötti kapcsolatra gondoltunk: az imaginárius tekintélyes professzor és hű tanítványa mintegy természetesen hímneműként vizualizálódik. A reprezentáció magyarázatul elég az egyetemek világára futó pillantást vetni, hogy lássuk, a tudásba, tudományba való bevezetés, beavatás rítusa, a tudás fátkyjának átadása hímnemű személyeket kíván ill. előfeltételez.<sup>3</sup> Ha azonban a fenti Platón leírta kapcsolatban a felek eltérő neműek – ahogy ez ma a bölcsészettudományok esetében alig elkerülhető – akkor erkölcsi probléma adódhat. (Talán ezért olyan nehéz már bekerülni is női kutatóként a tudomány intézményeibe.) A probléma abból adódik, hogy a tudásra irányuló törekvés köréből a régi plátói – de nem platóni! – norma szerint az erotika, szexualitás kizárandó, zavaró tényező. Vagyis okosabb mellőzni a nőket, a problémák elkerülése céljából. Előfordulhat ugyanis, hogy szerelem vagy/és házasság lesz a megismerés erőszából, a professzor erotikus, szexuális viszonyba léphet hallgatójával /kivéve Amerikában/, gyakran feleségül is veszi, de csak tanár-diák viszonyuk megszűntével. A viszony legalizálása, az esküvő után visszatekintve valószínű, hogy kapcsolatuk első szakaszát barátságként fogják minősíteni, amelyből később lett szerelem – az erkölcsi normáknak megfelelően, melyek férfi és nő tudományos kapcsolatában nem engedélyezik a szexualitást, legfeljebb a titkos, plátói szerelmet. (Persze a hímnemű szereplők esetén a szerelem semmilyen formáját, és legalizálási lehetőség (házasság) sem áll fenn.) Professzor és tanítványa esküvője után persze lehetséges, hogy vége a közös filozofálásnak, a nő fontosabb feladatot kaphat ti. a gyermekszülést, -nevelést, háztartásvezetést és a tudós férj majd könyve

---

<sup>3</sup> Vö. Cornelia Klinger: *Mennyire férfias a tudomány?* ford. Joó Mária, 2000 (1999 ápr.) ill. K. Hauser, és H. Nowotny szociológiai elemzése a nők helyzetéről a tudomány intézményeiben in: uők hg. *Wie mannlich ist die Wissenschaft?* Frankfurt Suhrkamp 1986



előszavában köszönetet mond feleségének, aki nélkül nem jöhetett volna létre a mű, aminek gépelője, első olvasója is ő volt.

A görög nők helye is az oikosz volt, feladatuk is ahhoz kötődött, de ők nem is léphettek át az agora, a népgyűlés világába és a filozófiai iskolákéba sem, kivéve, ha sikerült álruhában befurakodniuk mint Hipparkhiának, aki a szövés-fonás női feladata helyett minden idejét a filozofálásnak szentelte, ahogy Diogenész Laertiosz elmeséli. Platón a két erósz-dialógusban a korabeli társadalmi felfogásnak megfelelően látja a nők szerepét, eltérően az Államtól, ahol a mai egyenlősítő-egyenjogú felfogás dominál: az ideális állam filozófus-iskoláiban vannak női hallgatók, sőt mint tudjuk, esetleg a filozófus- király is nőnemű lesz<sup>4</sup>. Itt nem merülhet fel a háziasszonnyá visszaváltozás veszélye, hiszen a háztartás ellátását is bevonták a társadalmi munkamegosztásba, éppen annak vagyis a család külön háztartásának megszüntetése teszi lehetővé a nők egyenlő bevonását minden közös, állami feladatba.

Foucault az etika szempontjából tematizálja a szexuális viselkedés szabályait, az enkrateia (önuralom), a szóphroszüné (mértékletesség) formájában az ember önmaga felett gyakorol uralmat, azáltal, hogy a gyönyörök felett uralkodik. Idézek: „Teljes és pozitív formájában a szabadság az a hatalom, melyet az ember önmaga felett gyakorol, ama hatalom részeként, melyet a többiek felett gyakorol.”<sup>5</sup>

Vizsgáljuk meg ezt az állítást több szempontból! Először is felmerül a kérdés, hogy kik ezek a többiek? A görög demokráciában, ahol a polgárok egymás közötti kapcsolatait az egyenlőség és a mellérendelés szabálya szervezi, az uralom tárgya lehet a feleség, gyermekek, szolgák vagyis az oikosz tagjai, akik a férj, a ház ura alárendeltjei. És ki a fenti idézetben az ember, az alany? A nemek tudománya (gender studies) már évtizedek óta azonosította az általános embert mint férfit: a férfiak sajátos élethelyzetéből, tapasztalatából absztrahálódott az Ember fogalmának tartalma. F. is így látja az etika vonatkozásában. Több helyen is expressis verbis kimondja, hogy „a görög erkölcs férfierkölc, férfiak által kidolgozott, tanított, férfiaknak szóló erkölcs, következésképpen benne a nők csak mint tanítandó, nevelendő, és ellenőrizendő partnerek jelennek meg.”<sup>6</sup> A feminista elmélettől függetlenül jutott erre a belátásra – nem ismerve vagy negligálva a feminista törekvéseket. Az ember önmaga feletti hatalma mint a többek feletti szükségszerű hatalmának gondolata sokat elárul F. emberképéről, pontosabban a szexualitás F.-i felfogásáról

---

<sup>4</sup> G. Vlastos: *Was Plato a Feminist?* valamint J. Annas, S. Moller-Okin, E. Spelman tanulmányait in: *Feminist Interpretations of Plato* ed. N. Tuana, University Park, Penn State Press 1994

<sup>5</sup> Foucault: *A szexualitás története 2. A gyönyörök gyakorlása* Bp. 1999 Atlantisz ford. Albert S. Szántó I. Somlyó B. 82. o.

<sup>6</sup> i.m. 27. 89. 133. 187. o.

– az evidens férfiközpontúságán kívül annak szadomazohisztikus lényegét, amennyiben a hatalomban, az uralomban/alávetésben látja a szexualitás, a gyönyör szervező-konstituáló erejét.<sup>7</sup> Nem véletlenül áll a művek háttérben de Sade alakja.<sup>8</sup> Azonban nem mindenki számára evidens ez a fajta gyönyör, szex -felfogás, amely F-nak és kedvenc márkijának az. Főleg nem az alávetett nőknek, engedjék meg, hogy nőként is messzemenő kétélyeimet nyilvánítsam az alávetettség gyönyörteljes volta tekintetében. De lehet egyetérteni F.-val, Sade-dal, nem kevesen vannak ilyenek a kor francia elméletirői között, de még ekkor is feltűnő, hogy bár fontos megállapításokat tesz a nők alávetéséről, a női test hiszterizálásáról, de nem fejt ki a saját gondolatát, nem foglalja közre a nőkkel, hiszen koncepciójában a férfias önuralom mintegy szükségszerű és mellékes velejárója a nők feletti uralom. Feminista kritikusai sok mindent jogosultnak tartanak szóvá, de vannak F. eszméinek alkotó feminista továbbfejlesztői is. Egyik legismertebb közülük Judith Butler, akinek a Jelentős testek c. műve most jelent meg az Új Mandátum Kiadónál, majd rövidesen az őt világszerte ismertté tevő korábbi Gender trouble is olvasható lesz magyarul.<sup>9</sup>

A nemiség hatalom-központú értelmezése nem áll távol attól a radikális feminista állásponttól, amit C. McKinnon képvisel, mely szerint a ma uralkodó szexualitás-felfogás azt jelenti, hogy a nők mint a férfiak élvezetének tárgyai fontosak, annak vannak alárendelve.<sup>10</sup> F.-nak számos feminista követője, alkalmazója és továbbgondolója akadt,<sup>11</sup> noha az ő leírásai inkább legitímálják a nők alárendeltségét, míg ugyanezeket a leírásokat a feminista F. követők kritikai elemzés tárgyává teszik.

Egy döntő momentumot szeretnék még kiemelni F.-nál a férfi-nő vonatkozásban: az aktivitás-passzivitás fogalompárt, melyet előtérbe akar állítani, helyettesíteni akarja vele a férfi-nő, férfias-nőies fogalompárt. „Az egyén az önuralom, mértéktartás erényét gyakorolva egy férfias struktúra kialakításán

---

<sup>7</sup> Nemcsak F. nál találhatjuk meg, Sartre, Lacan és számos gondolkodó a 2. világháború előtti francia filozófiában alapozza erre koncepcióját, valószínűleg Kojève híres Hegel-értelmezése hatására, melynek központjában a Szellem fenomenológiája úr-szolga viszonyának elemzése állt.

<sup>8</sup> Sokan észrevették és elemezték ezt a szembeötlő vonást pl. Lynn Hunt: *Foucault's Subject in the History of Sexuality* in: D. Stanton ed. *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*. Ann Arbor The Univ. of Michigan Press 1992 p. 78-94.

<sup>9</sup> Eredeti Judith Butler: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex* New York Routledge 1993 (Bp. 2005 ford. Barát E. Sándor B.) és a korábbi J. B. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* uott 1990.

<sup>10</sup> C. MacKinnon: *A feminizmus változásai. Előadások életről és jogról* Bp. Pont K. 2001 44. o. MacKinnon egyébként erősen kritizálja F. alapeszméjét vö. *Does sexuality have a history?* in: Stanton i.m.

<sup>11</sup> pl. S. Bordo, Jana Sawicki és Sandra Lee Bartky. Utóbbtól l. Fouc. a patriarchális hatalom modernizációja Magyar Filozófiai Szemle 1992

munkálkodik, ellenőrizni és uralni tudja szexualitását, azt a férfiaktivitást, amit másokon gyakorol” (i.m. 89 o.) A homoszexualitás-heteroszexualitás szempontjából emeli ki, hogy a görög homoszexualitás elfogadásának feltétele volt a passzivitás kizárása vagyis a férfiak közötti viszonyban sem volt megengedhető a passzív viselkedés a fiúkedves részéről. A nő-férfi antinómiát próbálja háttérbe tolni, de nem nagyon sikerül, önellentmondásba keveredik. A nőiség ugyanis az antikvitásban is (a szexuális viszonyokban is) elválaszthatatlan a passzivitás fogalmától, éppen azért szégyen a passzív viselkedés, mert nőies. Számos F. által is használt szöveg hangsúlyozza, hogy a homoszexualitás passzív, nőies formáit általános megvetés övezte, éppen azért, mert alárendelt, passzív vagyis nőies viselkedést testesítettek meg. Tehát a görög homoszexualitás legitim gyakorlata a nőiesség, a nőies, passzív viselkedés kizárásán alapult.<sup>12</sup> Annyira férfias erény volt már az antikvitásban az önuralom erénye, hogy ha egy nőnél tapasztalták, az férfias nőnek számított – nemigen van-volt ez másképp Rousseautól máig.

#### 4. ARISZTOTELÉSZ

Arisztotelészről is szeretnék röviden szólni, a barátság és szerelem összefüggéséről. A kettő alapvető azonossága tekintetében felfogása megegyezik Platónéval, de nem osztja annak nyilvánvaló elfogultságát, homoerotikus preferenciáját, inkább némi helytelenítéssel kísértén sorolja az idősebb férfi és fiatal fiúkedvese viszonyát a nem-lényegi barátságformák közé, de megengedi annak lehetőségét, hogy ha kitartanak egymás mellett, idővel jellemen alapuló, morális barátsággá alakulhat kapcsolatuk. Barátság-konceptiójában először a fogalmi struktúrákat érdemes kiemelni, majd a philia tartalmi meghatározását. A NE 8. könyve a philia vagyis szeretet 3 formáját különbözteti meg céljuk szerint: a jóra, a gyönyörre és a haszonra irányulót. Ezek közül mint tudjuk a gyönyörön és a hasznosságon alapuló philia alacsonyabbrendű, csak járulékos értelemben nevezhető barátságnak. A szenvedélyes szeretet a gyönyörre alapul, rövid életű, hirtelen keletkezik és múlhat el és főleg ifjak között gyakori. Ebben találhatjuk meg a szerelmet, erósz. De fellelhető a haszonra irányuló philiában is, amely idősebb férfi és ifjabb kedvese között a fiatalabb szemszögéből a haszonra irányul, míg az idősebb férfi számára a gyönyörre. Érdekes kérdés, hogy az erkölcsi jóra irányuló tökéletes barátság kizárja-e erósz, a szerelmet? A válaszhoz a philia tartalmi elemeit

---

<sup>12</sup> Már F. korai kritikus elemzői szóvátették ezt pl. Maria Daraki: *Le voyage en Grece de M. Foucault*. (Esprit 1985, 55-83.) legújabban D. Halperin a görög erósz szakértője *Forgetting Foucault* c. In: Nussbaum, Sihvola eds. *The Sleep of Reason*. Chicago Univ. Press 2002

vizsgálva juthatunk közelebb, melyből egyben az is kiderül majd, hogy lehet-e helye benne a nőknek. Ugyanis Arisztotelész Platóntól eltérően figyelmére méltónak találja a házasságot mint a barátság egyik formáját! Igaz barátság hasonlóan jó, erényes emberek között lehetséges, ami erényfogalma szerint jellemvonást és tevékenységet is jelent egyszerre, és hasonló érzelmeket, örömet, bánatot is, mindehhez együttélés is tartozik. Közös jegyként adódik mind-ebben a tartós, stabil kapcsolat képzete, vagyis a philia tartós mint az erényesség maga. Arisztotelész ezáltal lényegében kizárja a szenvedélyes, hirtelen keletkező, hamar múló szerelmet ebből a tökéletes barátságból. Persze nem zárja ki belőle az élvezetet mint olyat, hiszen az erényes tettek végrehajtójuknak élvezetet okoznak, azonban a gyönyörre irányuló philia csak járulékos értelemben tekinthető barátságnak. Azt viszont figyelmünkre érdemes vonása felfogásának, hogy nemigen tartalmazza a személyesség, esetlegesség mozzanatát, ami a modern barátságfogalom egyik alapja, vagyis hogy barátainkat kiválasztjuk, nem mindenkit szeretünk, aki méltó a barátságra a velünk való hasonlóság és jóság kritériumai alapján. Persze a philiát mivel erény, elhatározás, döntés kell megelőzze, tehát nem automatikusan barátunk minden kiváló ember, akivel együtt élünk – nem egy fedél alatt kell együttélni barátainkkal, hanem inkább az együttes időtöltés a barátság feltétele. Ezért némileg idegen a mi barátságfogalmunktól A. megjegyzése, hogy az államot, a polgárokat a barátság tartja össze: a hasonlóság elvén. Az ő philiáját inkább aktív megbecsülésnek, tevékeny jóindulatnak, együttes cselekvésnek tartanánk, (pl. a mai civil mozgalmak részvevőit ilyen közösségi érzés köti össze), mivel a másikat kiemelő, irracionális érzelmi döntés momentumuma nemigen fér bele, ami fontos része mai barátság-felfogásunknak.

Hol a nők helye ebben a koncepcióban? Az eddig felvázolt elemek nagyrészt az egyenlők közti kapcsolatokra vonatkoztak, ill. az igazi barátság egyenlők, ti. egyenlő férfiak között létezik. De létezik egyenlőtlenségen alapuló philia is, az apa-fiú, férj-feleség, idősebb-fiatalabb között – itt válik evidenssé, hogy pontosabb a philiát szeretetnek fordítani, semmint barátságnak. A fölényen alapuló barátságok között a férj-feleség kapcsolata kettejük kiválóságának hierarchiáját képviseli: a férj az érdemesség alapján vezeti feleségét és házi gazdaságát. Kettőjük viszonya az államformák közül az arisztokráciának felel meg, míg pl. az apa-fiú viszony a királyságnak. (vö. NE 8. könyv 13. fej.) Az egyenlőtlen felek között az arányosság elve működteti az igazságosságot: a kiválóbbat vagyis a férjet több szeretet, több jó illeti meg. Arisztotelész más műveiben nyíltabban kifejti a férfi-nő viszonyról vallott felfogását, a híres-hirhedt nézet a *De generatione animalium*-ban található, mely szerint a keletkező emberhez a meghatározó, formai elemet a férfi magja adja, a nő csak az anyagot, a mag táptalaját szolgáltatja. Továbbá a tökéletes magvából férfiak keletkeznek, a hibásakból pedig nők. Tehát a férfi-nő hierarchia természeti eredetű. A keresztény középkor felfogása is ezen alapul, Szent Tamás

közvetítésével. A NE-ban megtaláljuk a férfi és nő közötti családon belüli munkamegosztás területi alapú elosztását is: a nő tevékenysége az oikoszra korlátozódik, a férfié a polisz és a háztartás feletti uralom. Ez a későbbi polgári felfogás nemek közötti szegregációja görög előképe, a közélet, nyilvánosság (public) és a magánélet, család (private) a férfiak és a nők elkülönült területe.

## 5. A NŐK BARÁTSÁGA ÉS NŐK (FEMINISTÁK) A BARÁTSÁGRÓL

Végül röviden szólnék erről a férfiakat is manapság egyre inkább érdeklő témáról. Egyrészt nagyon keveset tudunk történeti forrásainkból erről, mivel korábban nem nagyon érdekte a férfi történetírókat, filozófusokat. Amit a görög kultúrában erről tudunk, főleg Szapphótól tudjuk, tehát erotika, szexualitás (a leszbikus szerelem), barátság komplex és költői megjelenítésében. Ebben ugyanazt az összefonódást láthatjuk mint Platónnál a férfiak közti kapcsolatban, de persze Platón nem érdekli a Lakoma Arisztophanész-beszédben említett kettévágott két női félgömb egymás iránti erőszá. A platónihoz hasonló homoerotikus toleranciát a nők közti viszonyban a 18-19. század ismeri, barátnők között az intimitás testi formái is előfordulhattak, a szenvedélyes barátság magába foglalhatta a csókokat, simogatást, egy ágyban alvást stb. ami férfiak közötti barátságban megengedhetetlennek számított. De a 18-19. századi rövid intermezzo kivételével a nők közötti kapcsolat háttérbe kellett kerüdjön a férfi-nő romantikus szerelme, majd azt követő házassága kedvéért. Többnyire úgy gondolták, hogy a barátság akadályozza a nőt abban, hogy teljesen családjának éljen, veszélyeztetheti férje és gyermekei iránti kötelessége teljesítését. A 20. században pedig Freud a női szexuális fejlődés megakadásának ill. perverziójának tekinti a női homoszexualitást. A normális női fejlődés útja, a pénisz-irigység kompenzálása – írja a késői A nőiség c. írásában – a házasságban gyermeket szülő nő útja. A nők másik nő iránti baráti érzéseiben Freud szerint gyakran tudattalan lesbikus vágyaik fejeződnek ki – gondoljunk a Dóra-tanulmányra.

A nőmozgalmak nyomán megszülető feminista elmélet kezdett nagyobb figyelmet szentelni általában is a barátságnak és ezen belül a nők egymás közti barátságának. A barátság iránti elméleti érdeklődés megújulása nem a feminista elmélet privilégiuma, a kommunitarizmus, az erényetika, az érzelmek morális elmélete mind tanúsítják a nyolcvanas évektől kezdődően a barátság témájának reneszánszát. A feminista elmélet a nők kapcsolat- és kötődésorientáltságát helyezi a középpontba, szembeállítva egyfajta absztrakt individualista, autonómiaközpontú viselkedéssel, mely inkább férfiakra jellemző. Ezen alapul a törődés-gondoskodás (caring) inkább nőkre jellemző etikája, immár két évtizedes koncepció Carol Gilligan híres könyve (In. a Different Voice, 1982) nyomán. Ebben a koncepcióban a nők teljes kifejlődött morális

szubjektumokként szerepelnek és nem számítanak a férfiakhoz képest fejlődésükben visszamaradtaknak, sajátos morális gondolkodásuk eltér a férfiakétól, sajátos női szerepük következtében történetileg kialakult eltérő normákat képviselnek<sup>13</sup>. Csak az a szép új elmélet csapdája, hogy a tradicionális női szerepet, a másokról gondoskodó anya, nő normáját konzerválja. A hagyományos női szerep azonban az alárendelt szerepe, kölcsönösséget, egyenlőséget és az autonóm önérvényesítés lehetőségét és igényét nem tartalmazza. Ezért a törődés etikája univerzális normává emelése esetén kiegészítendő például az arisztotelészi igazi barátság koncepciójával, mely egyenlőséget, kölcsönös jóakaratot tételez.<sup>14</sup> Így lehetne elkerülni, hogy a mai férfi és nő esetleg egyenrangú barátsága, szerelme többnyire hierarchikus házasságban folytatódjon, ahol a férfi az önérvényesítő autonóm individualitás normája következtében kerül a domináns, előnyösebb helyzetbe és a róla és a családról gondoskodó, önmagát önként is háttérbe állító feleség pedig másodrangú lesz. A házastársak barátsága még ma is csak ritkán egyenrangú felek kölcsönös kapcsolata. Az arisztotelészi hierarchikus házasság-barátság megdőbentően elterjedt életforma ma is: a nő az emberhez méltó lét vagyis a politizálás, elmélkedés, szakmai karrier avagy filozófia és művészet művelésének előfeltételeit teremti meg a mai oikoszban – a férfi számára, ugyanis mindebben ő nem vehet férjével egyenlő módon részt – nincs rá ideje –, annak ellenére, hogy ma törvények írják elő férfi és nő egyenjogúságát, és esélyegyenlőségét.

---

<sup>13</sup> Rövid, népszerű összefoglalást olvashatunk erről A. Pieper: *Van-e feminista etika?* c. Bp. Áron Kiadó 2004

<sup>14</sup> Hasonlóan látja pl. Julie Ward: *Aristotle on philia: A beginning of a feminist ideal of friendship?* In: J. Ward ed. *Feminism and Ancient Philosophy*, New York Routledge 1996. Más tekintetben M. Nussbaum is arisztotelianus elemeket használ morális-politikai elméletében.

# EGY FOGALMI ANALÍZIS KUDARCÁNAK OKAI<sup>1</sup> BARÁTSÁG, VÁGY, OKSÁG PLATÓN LÜSZISZÉBEN

---

DANKA ISTVÁN

„Az ember nem élhet szeretet nélkül. Érthetetlen létező marad önmaga számára, az élete értelmetlen, ha a szeretet nem tárul fel neki, ha nem küzd meg vele, ha nem tapasztalja meg és teszi a magáévá, ha nem vesz közvetlenül részt benne.”

(II. János Pál)

**A**LÜSZISZ<sup>2</sup> – MELYET PLATÓN a barátság témájának szentel – különös darabja a *Corpus Platonicum*nak. A meglehetősen alulrecipciált dialógusok közé tartozik; még a Platón barátság- vagy szeretetfogalmát elemzők is főként a Lakomára, a Phaidroszra (netán az Államra vagy a Gorgiaszra) hivatkoznak.<sup>3</sup> Ennek elsődleges oka vélhetően az, hogy *philia* és

---

<sup>1</sup> Joó Mária a konferencián felhívta a figyelmemet arra, hogy Platón Lüsziszét nem egy argumentatív analízis kudarcaként kell tekintenünk; célszerűbb azt ironikusan értenünk. A Platónt ironikusan értő értelmezésekkel szemben nincsenek fenntartásaim, bár csak reménykedni tudok, hogy nem értem félre őket. Értetlenkedésem oka inkább az, miért ne lehetne akkor az *értelmezésem* is ironikusan érteni. Ha Platónhoz hasonlóan magamat is a halandók közé bátoríthatom sorolni, az én szövegem is megérdemli azt a jóindulatot, hogy ne szó szerint értessék, hanem mögöttes tartalom hámoztassék ki belőle. Fogódnak álljon itt ironikus önértelmezésem két csapásiránya (melyet persze nem tekintek a dolgozatom részének, elvégre egy szöveg hogyan is mondhatná meg, miről akar szólni): (1) e *karikatúra* arrogáns, maró gúnnnyal illeti azon értelmezéseket, miszerint Platón valamit mondani is akart, illetve (2) e *rehabilitáció* szánakozón felkarolni igyekszik egy filozófusnak tehetségtelen, de rapszodosznak nagyszerű antik író egy méltán feledésre kárhoytatott dialógusát, hátha – Platón írói szándékaival szemben, és filozófusi kvalitásai ellenére – valami értelmeset is ki lehet abból hámozni.

<sup>2</sup> A dialógust Steiger Kornél fordításában idézem az ismert kiadás alapján: Platón *Összes művei*. I. kötet, Budapest, Európa, 1984.

<sup>3</sup> Lydia Amir (*“Plato’s Theory of Love: Rationality as Passion.”* Practical Philosophy, 2001. nov. [4.3]) ugyan – főként Moravcsik, Vlastos, Levy és Nussbaum munkáival példázva – a platóni szeretetfelfogás értelmezésének reneszánszáról beszél, de ennek kapcsán maga is a Lakomát és a Phaidroszt emeli ki ezek célpontjaként, a másodsorban említett dialógusok (Állam és Törvények) között sem szerepel a Lüszisz.

erősz közül az utóbbi válik hangsúlyosabbá az értelmezők számára,<sup>4</sup> s a *philia* legfeljebb mint a bölcsesség szeretete vált ki érdeklődést. Utóbbi kérdésben a Lüsziész egyáltalán nem, előbbiben pedig az előhangot (203a-206e) leszámítva nemigen szolgáltat támpontokat.

További magyarázat lehet az, hogy a Lüsziész szinte elhelyezhetetlen a dialógusok sorában. Formailag is ritka – bár nem egyedi – jegyekkel bír: (Szókratész szemszögéből való) egyes szám első személyű narrációval ötvözött dialógus, hosszas bevezetővel; a voltaképpen fő érvmenetben pedig – mint azt alant kifejttem – egy furcsa „kunkor” található, azt a látszatot keltve, mintha egy összetett *circulus vitiosus*-szal lenne dolgunk. A lezárás így nem is lehet más, mint apória.

A Lüsziész egyértelműen a fiatal, még erőteljesen Szókratész hatása alatt álló Platón irománya; nyoma sincs az érett Platón gondolkodására jellemző sajátosságoknak,<sup>5</sup> Szókratész – valamelyes történeti hűség kedvéért – idős férfiként jelenik meg.<sup>6</sup> Ám ha hinni lehet Diogenész Laertiosznak, a Lüsziészben nem a történeti Szókratész szólal meg: „Diogenész Laertiosz szerint amikor Szókratész hallotta, amint Platón felolvassa a Lüsziészt, felkiáltott: – Héraklészre, mennyi hazugság, amit ez az ifjú összehord rólam!”<sup>7</sup>

S valóban: nem csupán Platón érett műveinek világába, de a történetiként azonosított Szókratész gondolkodásába is nehezen illeszhető bele a gondolatmenet néhány kulcsfontosságú eleme. Az érvelés igen furcsa utat jár be: bár a barátság meghatározásának kísérletei<sup>8</sup> során a Szókratészra jellemző erkölcsfilozófiai tematika eleinte fontos szerepet tölt be, fokozatosan kiszorítja azt

---

<sup>4</sup> Benjamin Jowett a standard angol Lüsziész-fordításhoz írt előszavában (New York, C. Scribner's Sons, 1871, lásd pl. <http://www.ancienttexts.org/>) megjegyzi, hogy az antikvitáséval szemben a modern kor emberét a szerelem és házasság jobban érdekelte, mint a barátság. Újabban pedig az azonos neműek barátsága a görög kultúra homoszexualitáshoz való viszonyát elemzendő vált divatos témává.

<sup>5</sup> A fiataalkori és érett dialógusok közti megkülönböztetés szempontjaihoz lásd Vlastos, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge UP, 1991. Magyar ismertetője a Passim 1999. I/1-ben jelent meg, Leiszter Attila tollából.

<sup>6</sup> Vö. Benjamin Jowett fentebb utalt előszavával.

<sup>7</sup> Beck, Sanderson: „*Socrates, Xenophon, and Plato*.” In *Beck-index* (<http://www.san.beck.org/index.html>). Idézi Diogenész Laertiosztól A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 3:35-t.

<sup>8</sup> Michael Bordt a Lüsziész német fordításához írt kommentárjában (Bordt, Michael: *Platon: Lysis. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Lásd hozzá még David Murphy recenzióját [*Bryn Mawr Classical Review*, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1999.04.04>]) hangsúlyozza, Platón nem a barátság fogalmát igyekszik definiálni, hanem megmondja, ki barátja kinek, az utóbbi ugyanis már magába foglalja az előbbit. Magam az egyszerűség kedvéért beszélek meghatározásról vagy definícióról; éppen azért, mert az elemzés valamiféle fogalmi meghatározást involvál.



egy sem Platónra, sem Szókratészra nem jellemző terminológia: a barátság meghatározásának középpontjában a *vágy* (*epithümia*) áll. A hagyomány aztán – már Arisztotelésszel<sup>9</sup> – a későbbi dialógusok „jó”-ra és „szép”-re alapozó *philia*-megközelítéseit ötvözték és finomították tovább, a vágy mint a barátság mozgatórugója teljesen háttérbe szorult.<sup>10</sup> A jelen tanulmány a Lüsziis-beli analízis ezen régestrég elhagyott fonálát próbálja felvenni.

I. ELSŐKÉNT néhány terminológiai megjegyzés. Az ógörög *philia* szó elsődleges jelentése barátság, de bizonyos kontextusokban felcserélhető az *erósszal* (szerelemmel), jelenthet rokoni szeretetet, és – ami témánk szempontjából a legfontosabb – vágyat is.<sup>11</sup> A *philia* kifejezést Platón szisztematikusan többértelműen használja, kihasználva e széles szemantikai spektrumot, s gyakran váltogatja azt többé-kevésbé szinonim kifejezésekkel; így eshet szó a dialógus első felében a szerelemtől Szókratész és Hippothalész beszélgetésében (203a-206e), majd néhány nevelésbeli kérdéstről a családi szeretet kapcsán Szókratész és Lüsziis között (207d-210d), mielőtt – Menexenosz (vissza) érkezéttel – a tulajdonképpeni fő témára terelődne a szó (211d). *Erósz* és *philia* különbségét David Robinson Lüsziis-kommentárjában három szempont alapján jellemzi. Egyrészt az *erósz* elsődleges konnotációja a nemi szexuális, másrészt a *philia* mint barátság reciprokális, vagy, mint magam nevezem, szimmetrikus reláció, harmadrészt pedig a *philia* – amennyiben ritkán egyirányú kívánságot vagy akaratot fejez ki – *gyengébb* metafora, mint az *erósz*;<sup>12</sup> noha vágyódást fejez ki, de kevésbé szenvedélyeset. Az amúgy nem teljesen befoltozott rést itt mindenesetre azzal a hipotézissel tömöm be, hogy szerelem illetve rokoni szeretet nyilvánvalóan *nem zárják ki*

---

<sup>9</sup> Vö. Lorraine Smith Pangle megjegyzésével: „Arisztotelész felveti, hogy a barátság egy átfogó tanulmányozása éppen azon Lüsziisben vizsgált lehetőséggel való szembeállást és végiggondolást követelne meg, hogy még a legnemesebbnek tűnő szeretet is a szükségben gyökeredzik” (Smith Pangle, Lorraine: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. 19. o. Idézi Clifford Angell Bates a könyvről írt recenziójában a *Bryn Mawr Classical Review*-ban, fenti URL, 2003. 08. 11). Smith Pangle a Lüsziiszel való arisztotelészi konfrontáció tekintetében Gadamer, Vlastos, Bolitin és Versenyi értelmezésére támaszkodik.

<sup>10</sup> Bates a fenti recenzióban – Smith Pangle nyomán – ezt azzal magyarázza, hogy a szükség által motivált baráti szeretet problematikussá teszi a barátság viszonyát az „emberi kiválósághoz”. Magam úgy vélem: annál rosszabb az emberi kiválóságnak.

<sup>11</sup> Vö. Mooney, Brian: „*Loving Persons.*” elhangzott a Filozófusok 20. Világkongresszusán: <http://www.bu.edu/wep/>.

<sup>12</sup> Robinson, David: „*Lysis - Overall Interpretation.*” In Plato: *Lysis*. Commentary by David Robinson & Fritz-Gregor Herrmann. Project Archelogos (<http://archelogos.com/project/>).

a barátságot, így aztán nem is kell élesen elkülönítenünk őket; teljesen értelmesnek tűnik azt mondani, hogy a szerelmem vagy a testvérem egyúttal igen jó barátom is.<sup>13</sup>

A barátság kapcsán kifejtettek egy meglehetősen hosszú, lineárisan folyó érvmenet szerint szerveződnek (211d-222b-c), azonban az utolsó meghatározási kísérlet után (222b-c) az érvelésben egy visszakanyarodás figyelhető meg az először felmerülő definícióhoz (214b); mintha az addig folytonosan kifejtett érvmenet itt megszakadna, s az apóriához mint ironikus végcélhoz szükséges lenne egy korábbi, már elvetett álláspont hibás konzekvenciáinak visszamemelése. Ez igencsak gyanússá teszi a dolgot; az apóriát kiváltó közvetlen ok az utolsó fontolóra vett meghatározás – „a barátság oka a vágy, és aki vágyakozik, barátja annak, ami után vágyakozik” (221d) –, és a meghatározást néhány sorral követő cáfolat (222b-c) közötti részben gyanítható.

Mielőtt erre rátérnék, röviden áttekintem a lineáris gondolatmenet főbb lépéseit. Szókratész igen meglepő módon veti fel a problémát, s ez alapvetően határozza meg a beszélgetés további menetét. Menexenosz érkeztekor a következőket mondja:

„Létezik a *birtoklásnak* egy fajtája, amelyre gyermekkorom óta úgy *vágyódom*, ahogy mások valami egyébire szoktak. [...] Én módfelett vágyom arra, hogy barátaim legyenek, és jobb szeretnék egy jó barátra szert tenni, mint a világ legjobb fürjére vagy kakasára. Szavamra, még egy kutyánál vagy lónál is jobban!” (211d-e)<sup>14</sup>

Szókratész tehát a barátságot *birtoklási* relációknak tartja, amelynek középonti kategóriája a *vágy*. Ezek után a barátság szimmetrikus természetét firtatják, amely során azt a meglátást veszik fontolóra, hogy „a hasonló a hasonlóknak szükségképpen barátja” (214b).<sup>15</sup> Ezt követően Szókratész a főként a korai dialógusokra igen jellemző moralizáló beszélyre vált, melynek során arra jut, hogy a rossz a rossznak nem lehet barátja, hiszen „a hitvány ember annál inkább ellenségévé válik egy másik hitványnak, minél közelebb kerül hozzá” (214c). A jó sem lehet barátja a jónak, mert a jó elégséges önmagának, tehát nincs szüksége senkire (215a).

Az a tétel sem állja meg a helyét, hogy az ellentétek vonzanak egymást (215e),<sup>16</sup> mert a jó a hitványnak semmiképpen sem barátja (216b), a hitvány

---

<sup>13</sup> *Philia és erósz* éles megkülönböztetlensége mellett érvel Dover (K. Dover: *Greek Homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press, 50. o).

<sup>14</sup> Itt és lejjebb is az idézetekben szereplő kiemelések tőlem származnak - D. I.

<sup>15</sup> Ez a pont a végső definíció (ál)cáfolatára nézve kulcsfontosságú lesz.

<sup>16</sup> Az „ellentétek barátai egymásnak” tézist Robinson fenti munkájában a preszókratikus kozmológiai elemek egymáshoz való viszonyának leképezésében látja; Platón állítása, hogy a tézis nem igaz, közvetett kritikája e tanoknak.

pedig – önzése folytán – nem barátja senkinek. Így az egyedüli lehetőség a baráti szeretetet tápláló személy morális státuszának *eliminálása* a magyarázatból: a sem nem jó, sem nem rossz lesz a jó barátja (216d-e).<sup>17</sup>

Azonban azzal, hogy a sem nem jó, sem nem rossz táplál baráti szeretetet a jó iránt, a barátság menthetetlenül aszimmetrikus relációvá: egyoldalú vágyódássá válik. Ennek feloldására Platón Szókratésze expliciten párhuzamba állít egy kauzális magyarázatot a teleológiaival. Szókratész arra jut, hogy „a sem nem rossz, sem nem jó a rossz és ellenséges *miatt* lesz barátja a jónak a jó és baráti *végett*” (219b).<sup>18</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a jóra való törekvés mint cél-ok mellett a rossztól való elrugaskodás mint hatóok is közrejátszik a barátság kialakulásában. Sőt, Szókratész egyenesen arra jut, hogy a kettő közül *éppen a hatóok* az, ami nagyobb magyarázó erővel bír: „ez a természete hát a jónak, hogy mi, akik közbül vagyunk a rossz és a jó között, a rossz miatt szeretjük őt, önmagában és önmagáért viszont *semmi haszna sincs*” (220d).<sup>19</sup> Úgy tűnik tehát, hogy nem pusztán a szerető, de a szeretett morális státusza sem magyarázza önmagában a barátság létrejöttét. Maradna az a lehetőség, hogy a barátság (ható-)jokának a rossztól való menekülést tekintsük. Azonban még erről sem lehet szó. A morálisan semleges státuszú vágyak ugyanis, véli Szókratész, akkor is megmaradnak, ha nincs semmi rossz: „[a] vágyak tehát, amelyek sem nem jók, sem nem rosszak, létezni fognak akkor is, ha a rossz elpusztult” (221b). Ezzel az utolsó morális szempont is elimináltatik a magyarázatból: a semleges morális státuszú a jót fogja szeretni a rossz elkerülése érdekében, de a szeretett személyre irányuló vágyát sem a vágy cél-oka, sem annak hatóoka nem képes a jó-rossz dichotómia terminusaiban magyarázni. Úgy tűnik tehát, vizsgálódásaink arra vezetnek, hogy a barátság *morálishan nem szignifikáns* kategória.

Ezek a megállapítások két szempontból is igen jelentősek. Egyrészt a téma jó-rossz dichotómiában való tárgyalhatatlansága azt eredményezi, hogy a vizsgálatok a továbbiakban teljesen elrugaskodnak úgy a korai dialógusok morálfilozófiai fejtegetéseitől, mint az érett korszak absztrakt Jó-fogalmának terminusaiban való beszédmódtól. Másrészt cél- és hatóokági terminológia

---

<sup>17</sup> A sem nem jó, sem nem rossz sem lehet egy másik sem nem jó, sem nem rossz barátja, hiszen beláttuk, hogy hasonló a hasonlóból semmi hasznot nem szerezvén (215e), nem lehet annak barátja, s a rossznak nyilván senki sem akar barátja lenni. (Megjegyzem, hogy a hasznosságot mint a barátság egy kritériumát szintén naturalisztikus vonásként kezelhetjük.)

<sup>18</sup> A *dia* és *heneka* kétféle okságfogalmára használja Steiger Kornél a *miatt* és *végett* megoldásokat. Jowett a *'because of ...'* és *'for the sake of ...'* szerkezeteket, Bordt a *'wegen'* és *'um ... willen'* fordulatokat alkalmazza.

<sup>19</sup> Robinson interpretációjában: „Platón hangsúlya a Lüsizisben mindeddig a *phila* vagy *philoí* - mint vonzás tárgyai vagy talán néhány esetben hasznos embereket jelentő 'barátok' – hasznosságára látszott fókuszálni.”

explicit egymás mellé állítása azt mutatja, hogy a barátságot Platón legalább részben – ha szabad ilyesfajta anakronisztikus fordulattal élnem – *naturalista* módon ragadja meg, az absztrakt-teleologikus mellett egy kauzális, hatóoksági magyarázat kezd körvonalazódni.

II. PLATÓN ANALÍZISÉNEK második fele arról tanúskodik, hogy a cél-oksági magyarázat nem vihethető végig; noha Szókratész a beszélgetés során következetesen finomítgat egy hatóoksági terminológia mentén körvonalazódó barátság-fogalmat, egy helyütt – szinte észrevétlenül – újra áttér a teleologikus magyarázatra, s ez bizony kegyetlenül megbosszulja önmagát.

A 221d-ben jut el Szókratész a legteljesebb meghatározásához. A következőképp összegez:

„[A] barátság oka a vágy, és aki vágyakozik, barátja annak, ami után vágyakozik és akkor barátja, amikor vágyakozik utána” (221d).

Ez a passzus – ha meghatározásnak nem is tekinthető, de – igen jó alapot szolgáltat egy genealogikus magyarázathoz. Vágyaink és más propozicionális attitűdjeink bizonyos leírások alatt események *fizikai* okaiként érthetők,<sup>20</sup> azaz a vágy mint hatóok értelmezése tökéletesen alkalmas arra, hogy a baráti érzelmek keletkezésének egy fizikalista számára elfogadható kiindulópontjául szolgáljon. Ezen a ponton meg is állapodhatnánk, ha Szókratész nem állna elő egy újabb öncáfollattal.

Az érv természetesen a vágy elemzésére fókuszál, és annak természetét érti – meglátásom szerint – félre. Abból indul ki, hogy „a vágyakozó arra vágyik, aminek híjával van” (221d), majd leszögezi: „[h]iányossá pedig akkor válik egy dolog, ha megfosztják valamitől” (221e). Ha viszont a barátunk az, akitől megfosztattunk, s ezért vágyunk rá, akkor „[h]a [...] barátai vagytok egymásnak, úgy természetűl fogva rokonok vagytok” (uo). Innen már csak a kegyelemdöfés van hátra: a ‘rokon természetű’ és ‘hasonló’ szavak szinonimák (222b-c), de a barátok hasonlóak nem lehetnek, hiszen ezt korábban már cáfoltuk (214b-215a). E ponton tehát a szókratészi érvelésben látszólag bezárul egy óriási kör; az utolsó meghatározási kísérlet – a végső érv szerint – előfeltételezi az első próbálkozást; a további vizsgálódások pedig félbemaradnak. Mindamellett hangsúlyoznám: nem a lehetőségek komprehenzív cáfolata miatt, hanem az érvelés szempontjából teljességgel esetleges okból kifolyólag: mert Menexenosz és Lüsizsz nevelői távozásra szólították fel az ifjakat (223a).

Ránk marad hát a befejezés. A cáfolatot a következőképpen összegezhajtuk:

---

<sup>20</sup> Lásd ehhez különösen Davidson paradigmaticus tanulmányát: Davidson, Donald: “Actions, Reasons, and Causes.” *The Journal of Philosophy*, 1963. nov. (60, 23), 685-700.

- (1) A vágyó arra vágyik, aminek híján van.
- (2) Akkor válik valami hiányossá, ha megfosztják valamitől.
- (3) Amitől megfosztanak valamit, az természeténél fogva rokon azzal (amitől megfosztják).

A három pont közül a másodikban egy egészen nyilvánvaló teleologikus mozzanat fedezhető fel. Az állítás a hiányt (*endeia*) úgy értékeli, mint egy ideális, teljes állapothoz képest való megfosztottságot, s ennek folytán a vágy arra kell irányuljon, ami végső soron már *eleve a miénk*. Ezzel szemben ha a vágyat mint a hiányosság elkerülésére irányuló törekvést kauzális terminusokban határozzuk meg, a barátság eleve elrendeltsége, eleve rögzítettsége *eltűnik*. Az oksági magyarázatok nem tudnak mit kezdeni az olyan hipotézisekkel, miszerint találkozásunk – avagy pláne születésünk – előtti, velünk rokon természetű lényektől megfosztván érezzük a másik hiányát. Ha valamilyen hiányt szenvedünk, annak hatóókat *evilági* hipotézisekkel kell magyaráznunk. Az ember mint szeretetre vágyó, társas lény képe nem olyanképpen gondolandó el, hogy azon *metafizikai* kényszerűségből barátokunk másokkal, hogy megfosztva vagyunk valamitől, ami soha nem volt a miénk. Egyedül a teleologikus érvelés az, ami azt mondatja velünk, hogy meg lehetünk fosztva olyasvalamitől, amit csak a jövőben fogunk birtokolni. A naturalista e lehetőséget elveti; egy radikális naturalista semmiféle visszaható okságot nem fogad el magyarázatként, míg a magamfajták, akik a naturalista magyarázatok közül többnyire a nonreduktív formákat kedvelik, úgy tartják, hogy noha a visszaható okság fogalma nem eliminálható teljesen az emberi viselkedést leíró magyarázatainkból, ez nem azonos azzal az antropomorf tévúttal, hogy az emberi viselkedést leíró normatív vagy intencionális terminológia kiterjeszhető lenne a valóság *nem-emberi* részének leírására. A kauzális elméletek azt mondatják velünk, hogy vágyunk *tárgya* nincs előre meghatározva, ezért aztán számos, akár meglehetősen különböző természetű személy is kielégítheti. A vágy tehát intenzíve rögzített, de extenzióját tekintve rögzítetlen propozicionális attitűd. Vágyhatunk egy igaz barátra úgy, hogy fogalmunk sincs, milyen is lesz majd. Így aztán az sem kell, hogy akár tőlünk különbözőnek, akár hozzánk hasonlóknak gondoljuk el.

III. ÚGY TŰNIK TEHÁT, hogy a kauzális oksággal manipuláló vágyfogalom elkerüli azt, hogy visszazuhanjon abba a beszélybe, amelyet Szókratész már érvelése elején cáfol. Maga a beszélgetés menete meglehetősen egyértelműen kijelöli az irányt; Platón mégsem járja végig az utat, holott neki – szemben a dialógus szereplőivel – nyilván lett volna ideje tovább gondolkodni. Egy lehetséges magyarázat persze éppen az, hogy nem állt szándékában naturalizálni a barátság fogalmát; még a fentebb vázolt nonreduktív naturalizmus értelmében sem. Emellett látszik szólni az, hogy a későbbi munkáiban kifejezetten a teleologikus magyarázatokat fogja preferálni. Másfelől Platón mind-

végig viaskodik azzal a képpel, hogy a barátság valami önző dolog lenne, és a hatóksági terminológia igencsak ezt a rémképet látszik támogatni. Ha teleologikus célként, meghatározhatatlan lila ködként előttünk lebeg a Barátság Nemes Eszménye, s ezt keressük leendő barátainkban, sokkal magasztosabbnak érezhetjük a barátságot, mintha azt mondanánk: azért jó, hogy vannak barátaink, mert folyton-folyvást igen hétköznapi dolgokban mások segítségére vagyunk szorulva. Ha a baráti érzéseinket magasztosnak gondolhatjuk, ezzel saját hiúságunkat legyezgetjük, ellenben ha bevalljuk, hogy evilági érdek-kapcsolatok fűznek minket embertársainkhoz, ezt alantasnak fogjuk érezni.<sup>21</sup>

A kauzális vágy-terminológia bevezetése azonban nem jelenti a barátság fizikai vagy testi vágyra való visszavezetését, pusztán azt, hogy adható olyan leírás, amely a barátság genealógiájában a logikai és temporális dimenziókat parallelnek tartja, azaz amelyben a magyarázat logikai sorrendje a tényleges kialakulás időbeli előfeltételeinél, és nem valamilyen hiposztazált végcél-nál kezdődik. Az elemzés ilyesfajta struktúrája azért is igen célravezetőnek tűnik, mert a barátság *eredete* empirikus kutatások tárgyává tehető, és így igen jól tematizálható, míg a barátság *célja* egy olyan elgondolt végpont, amelyről sem empirikus vizsgálat, sem a barátságot leíró terminusokra irányuló fogalmi analízis nem képes számot adni. A barátság forrásaként egy kauzális magyarázatot adhat valamiféle közös érdek(lődés) hiposztazálása; ez nem vonja maga után azt, hogy a barátság *kizárólag* érdekközösség lenne. Ha nonreduktív naturalistaként jó időben megállunk a mentális terminológia redukciójában, nem kell azt gondolnunk, hogy a barátság olyasfajta interperszonális viszony lenne, amit egyedül valami „alantas” ösztön táplál. A magasztos-alantas dichotómia ugyanis eleve csakis akkor lenne alkalmazható a barátságra, ha a barátság *magasztos* fogalma karakterizálható lenne; s a Lüsizisz tanulsága az, hogy e fogalom *nem* karakterizálható.

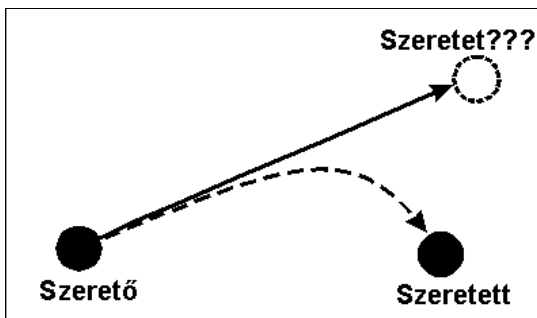
Nem állítom persze, hogy ne lenne valami valóban magasztos a barátságban. A kauzális magyarázat kénytelen azt mondani, hogy érdekek olyan összetett kavalkádja áll egy igaz barátság mögött, hogy gyakran a barátunk érdekeit fontosabbnak tartjuk a sajátunknál. Ha a barátunkért az életünket áldozzuk, éppenséggel nem tűnik kielégítőnek azt mondani, hogy a barátságunkhoz fűződő érdekeink erősebbnek bizonyultak a számunkra, mint a saját életünkhöz fűződők. E téren a hatóksági elméletek vajmi kevéssel járulnak hozzá a barátság mibenlétének megértéséhez. Azonban ezek igen-igen szél-

---

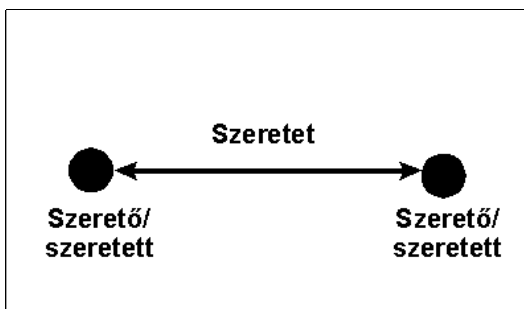
<sup>21</sup> Platónt éri elég bírálat amiatt (pl. Vlastos, Gregory: *“The Individual as Object of Love in Plato.”* In *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press. 1973), hogy későbbi *erősz*-fogalma túlon túl számító, személytelen és egoisztikus, s éppen azért, mert szerinte nem önmagáért szeretjük a másikat, hanem a Jót keressük benne. A Lüsizisz-beli *philia* ebben a vonatkozásban a másik véglét felé hajlik: a másikban a számunkra hasznosat keressük.

sőséges határesetek, amelyekre szituációfüggő, egyedi magyarázatokkal kell szolgálnunk (pl. önfeláldozásomkor feltételezem, hogy a Mennycsországban újra találkozom a barátommal), nem pedig általános teóriákkal.

Egy ilyen partikuláris leírás akkor is fontos adalék lehet, ha valamennyien úgy érezzük: a hatóoksági magyarázatból valami igen lényeges hiányzik; s talán éppen az, amit a barátság úgymond *lényegének* tartunk. Úgy tűnik, két választásunk marad: vagy azt mondjuk, hogy a barátság fogalmához antiesszencialista módon kell viszonyulnunk, és csak olyan felszíni tulajdonságait vizsgálunk, mint az azt kiváltó hatóokok, s így a barátságot két (vagy több) entitás közötti *viszonyként*, nem pedig egy harmadik entitásként látva (lásd a mellékelt ábrákat), vagy azt mondjuk, hogy nem csupán a teleológiai, de az éppen körvonalazódó kauzális fogalmiság sem elégséges a barátság kielégítő magyarázatára.



1. ábra – Barátság mint entitás



2. ábra – Barátság mint reláció

Akármelyik utat járjuk is, a barátság mint entitás mindenképpen megragadhatatlan marad. Ez persze vezethet bennünket apóriára; ám nem árt fontolóra vennünk, hogy a barátság mint önálló létező modelljét semmi nem támasztja alá, s a rivális modell ígéretesebbnek is tűnik. Jelesül egy kauzális terminológia – érveltem fentebb – tökéletesen alkalmas arra, hogy egy non-reduktív naturalista kiindulóponttal szolgálva, a természet- és társadalomtudományok eredményeit is beemelje a célját vesztített, és így aztán okafogyottá vált filozófiai diszkusszióba.



# ISTEN BARÁTSÁGA. NÜSSZAI GERGELY KERESZTÉNY LÁBJEGYZETE A BARÁTSÁGHOZ

---

BOROS ISTVÁN (SZHF)

**A**GÖRÖG FILOZÓFIAI gondolkodásban központi téma a barátság (például kozmológiai értelemben Empedoklésznál és püthagoreusoknál, vagy Epikurosz filozófia-baráti szövetségét) az emberi kapcsolatokban mind az egyéni, mind közösségi élet területén. Habár a barátság maga nem mérték, de mégis az ember vallási, etikai és politikai egzisztenciáját abszolút mértékhez méri. S habár nem maga a legfőbb jó, mégis jó mint kötelesség istennel, hazával, szülőkkel és „a jóval” szemben. Tanulmányunk célja feltárni és elemezni (kezdve Alexandriai Philóntól és figyelmünket Nüsszai Gergelyre fordítva) a sajátosan keresztény filozófiai-teológiai barátság-eszményt, amelynek központjában az Isten emberszeretete áll. Feltárni ennek az Isten-barátságnak a filozófiai-teológiai és antropológiai lehetőségi feltételeit (Nüsszai Gergelynél) – összevetve az arisztotelészi egyenlőség vagy hasonlóság elvével, amely a barátság lényegi princípiuma, és amely miatt nem lehetséges istenek és emberek közötti barátság.

## A HASONLÓSÁG ELVE

Arisztotelész<sup>1</sup> szerint nem minden kelt bennünk rokonszenvet, hanem csakis az, „ami jó, hasznos és kellemes”.<sup>2</sup> Ennek megfelelően a barátságnak is három formája van.<sup>3</sup> A barátság alapja a viszonzszeretet, amelyet két ember érez egymás iránt. Ha azért szeretik egymást, mert a másiktól valami haszna származik, akkor ez *hasznon* alapuló barátság, egymásnak kölcsönösen hasznosak. S ugyanígy, ha nem egymás kedvéért, hanem mert kellemesen szórakoztat

---

<sup>1</sup> Itt természetesen nem térünk ki barátság fogalmának problémájára és részletes elemzésére, ehhez lásd az alábbi irodalmat, melyet a fentiekhez felhasználtunk: Ricken, Friedo, *Ist Freundschaft eine Tugend? : die Einheit des Freundschaftsbegriffs des „Nikomachischen Ethik”*, in: *Theologie und Philosophie*, 75 (2000) 4, 481-492.; Mansini, Guy, *Aristotle on needing friends*, in: *American catholic philosophical quarterly*, 72 (1998) 3, 405-417.; Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: J. Vrin 1974. 189-286.; Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. Arisztotelészhez 47-65.

<sup>2</sup> Arisztotelész, *Nikomakhoszi ethika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Magyar Helikon 1971. 1155b ( EN VIII, 2)

<sup>3</sup> Arisztotelész, EN VIII,3; 1156a-1156b.

vagy gyönyörűséget okoznak egymásnak, ami a feleknek kölcsönösen kellemes, akkor ez *kellemesen* alapuló kapcsolat. Arisztotelész ezeket nem nevezi valódi értelemben barátságnak, hanem szerinte legfeljebb járulékos értelemben nevezhetjük barátságnak. A harmadik formája az igaz vagy lényegi barátság. Tökéletes barátság<sup>4</sup> az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátsága. Azért a lényegi barátság ez, mert barátilag azt szereti a másokban, ami annak lényege, s nem pedig csak járuléka, vagyis ezért ami neki hasznos vagy kellemes. De a barátság mind három formája a hasonlóságon, illetve az egyenlőségen alapul, mivel ugyanazt kapják egymástól.<sup>5</sup>

A barátság esetében ez az egyenlőség nem érdem szerinti, hanem „mennyeiség” szerinti.<sup>6</sup> Ha ugyanis két ember között nagy különbség van például az erény vagy más tekintetében, akkor nem lehetséges köztük barátság. Ez még inkább így van az istenekkel kötendő barátság esetében, minthogy nagy a különbség isteni és emberi között, nem lehetséges az istenek és emberek közötti barátság.<sup>7</sup> Arisztotelész itt egy aporiát említ, nevezetesen barátomnak nem kívánhatom a legfőbb jót, azaz hogy istenné váljon – noha a barátság éppen abban áll, hogy a másiknak jót kívánom –, mert akkor ezzel a barátság megszűnését kívánom.

Végül is a barátság lényege abban áll, hogy mi szeressünk másikat, és ez a barátság erénye.<sup>8</sup> Az ember legfőbb jó – amely az erények gyakorlásával érhető el – utáni vágyakozása, istenek iránti szeretete, illetve barátsága – véleményem szerint Arisztotelész nem oldja meg ezt az aporiát – csakis akkor teljesülhetne, ha istenné válna, miként azt némely ókori filozófiai és vallási rendszerben láthatjuk.<sup>9</sup> A kérdés az, vajon az isteni és az emberi valóság ontológiai különbsége ellenére lehetséges-e olyan hasonlóság, amely lehetőségi feltétele Isten és ember közti barátságnak, anélkül, persze, hogy az ember istenné lenne. A következőkben ezt vizsgáljuk meg az *eikon* és *homoiosis theou* fogalmak segítségével.

---

<sup>4</sup> Arisztotelész, EN VIII, 3; 1156b 7-16

<sup>5</sup> Arisztotelész, EN VIII, 8; 1158b 1-3

<sup>6</sup> Arisztotelész, EN VIII, 9; 1158b 29-36

<sup>7</sup> Arisztotelész, EN VIII, 9; 1158b-1159a

<sup>8</sup> Arisztotelész, EN VIII, 10; 1159a

<sup>9</sup> Sőt, Plátón a Lüsizisben és Ciceró a Laelius de amicitia-ban sem oldják meg azt a nehézséget, hogy a barát minként viszonyul a legfőbb jóhoz és az erényhez.

## EIKON

A platóni filozófiai hagyományban és a keresztény biblikus és filozófiai teológiában az *eikon* és *homoiosis* fogalmakkal írják le az isteni és az emberi természet ontológiai-teológiai viszonyát, mely fogalmak jelentését az alábbiakban röviden felvázolunk.

Platón szerint az *eikon* a realitás maga, a jelenségek világa. Benne található meg az érzéki észleléssel megragadható kép, valamint pusztán a szellem számára látható őskép. A világmindenség teremtésekor a Démiurgosz lényegében nem tesz mást, mint létrehozza az értelmi ősképek képmását.<sup>10</sup> Ennek megfelelően a kozmosz meghatározása: *eikon tou noetou theas aisthetes*.<sup>11</sup>

Alexandriai Philón a Ter 1,26-ot értelmezve fejti ki *eikon* fogalmát. Párhuzamot látott a görög filozófia belátása és Mózes kinyilatkoztatása között. Meg volt győződve arról, hogy a filozófia lényegében azt teszi, amit már Mózes a kapott kinyilatkoztatás alapján leírt. Ennek megfelelően, egyrészt megtartja az *eikon* platoni kozmológiai jellegét, másrészt beépíti Isten szaváról, a Logoszról alkotott felfogásába. A Logosz Istentől ered és az ideák világával azonos. A Logosz nem születetlen (agenetos) mint Isten, de nem is született (genetos) mint mi, emberek. A kozmosz a Logoszból és annak ideáiból keletkezett. Az ember nem Isten képmása, hanem a Logoszé, azaz *eikon eikonos*.<sup>12</sup> Ennek magyarázata az, hogy Isten transzcendenciája miatt az ember nem lehet közvetlen képmása, hanem csak a Logosz által közvetített képmás képmása.

Plotinos a kozmoszon kívül még a lélekre is vonatkoztatja az *eikon* fogalmat, tehát nála is sem az érzéki valóságot jelenti az ideával szemben. A lélek maga isteni: *kaiper theion*,<sup>13</sup> lényegszerű *eikon*, amely ha megtisztul az anyagtól és elszakad a testtől,<sup>14</sup> megszabadul méltatlan állapotától, s így szabaddá nyílik számára az út az Eggyel való egyesüléshez. A *homoiosis*, azaz az *arete* és az *apatheia* révén ismét teljesen elérheti az *eikonként* exisztáló azonoságát az Eggyel.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Tim 29A-C (Platón műveire J. Burnet ötkötetes kiadása alapján hivatkozunk: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford University Press 1985. 17. kiad. (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts))

<sup>11</sup> Tim 92C

<sup>12</sup> *De opificio mundi*, ed. R. Arnaldez, Paris: Cerf 1961. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 1) 24-25 és 139; képmási fokok: Isten-Logosz-ember *Legum allegoriae*, ed. Claude Mondésert, Paris: Cerf 1962. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 2) III 96.

<sup>13</sup> Enneades IV 8,5,24, vö. Enn IV 7,10, IV 8,7 (*Plotini opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxford University Press 1964 reprinted 1978. 3 kötet. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts)

<sup>14</sup> Enneades V 3,17,37

<sup>15</sup> Enneades V 8,12; VI 9,11

## HOMOIOSIS

Platón Theaitétosz dialógusban<sup>16</sup> kifejti, hogy az embernek ebből a világból fel kell emelkednie (menekülnie=*phyge*) az igazi lét szférájába. Ez a világból való menekülés a *homoiosis* előfeltétele. Az embernek az a rendeltetése és kötelessége, hogy a Jóhoz hasonlónak váljon, vagyis az isteni valóságához hasonuljon. A *homoiosis* tehát nem az emberben már meglévő sajátosság, hanem mindig megújuló felszólítás, melyet az ember az értelem (ész) segítségével teljesíthet, s így elnyeri Isten barátságát.<sup>17</sup>

Plotinosz viszont a *homoiosist* nem hasonlóságnak vagy hasonulásnak értelmezi, hanem visszatérésként az istenihez, belépésként Istennel való eredeti azonosságba.<sup>18</sup> Az erényeken, *noein*-en és *apathei*-án át – miként Platón is tanította – vezet az út a *homoiosis*-hoz. Sőt, még a ekstázissal is kapcsolatba hozza: a lélek arra törekszik, hogy egészen felemelkedjék Istenhez, s hogy Isten legyen (theos genesthai).<sup>19</sup> A megtisztulási folyamatban fontos szerepe van még az *eros*-nak, mivel *eros* miatt mindattól elfordul a lélek, ami idegen az istenitől, és kizárólag az istenit szemléli.<sup>20</sup> Meghaladja létét, az egyesülésben a lélek feladja magát.<sup>21</sup>

### EIKON ÉS HOMOIOSIS NÜSSZAI SZENT GERGELYNÉL

Nüsszai Szent Gergely nem tesz különbséget a két fogalom között.<sup>22</sup> Azonos szinonimaként használja a két fogalmat. Ennek alapja az ember természetéről alkotott felfogása, vagyis hogy az ember természetében nem különböztet meg egy ontológiai és egy természetfeletti adottságot, hanem az ember eredeti állapota és tökéletessége hasonló módon a *homiosis theou*-ban rejlik. Az Istenhez való hasonlóság magában foglalja azt, ami a teremtés révén az ember, és ez két dologból áll: a szellem élete (nousz, logosz) és Isten kegyelmi hatása. Az embernek a bűnbeesés előtt az angyalokkal azonos létmódja volt.<sup>23</sup>

---

<sup>16</sup> Theait 176B

<sup>17</sup> Leg 716C-D

<sup>18</sup> Enneades I 2,6,2

<sup>19</sup> Enneades VI 9,9,57

<sup>20</sup> Enneades I 6,7

<sup>21</sup> Enneades VI 7,35,33

<sup>22</sup> Merki, H., *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesebenbildlichkeit bei Gregor von Hyssa*, Freiburg-Schweiz 1952. (Paradosis, VII) 95-96, 165-173.

<sup>23</sup> Hom opif PG 44,188D

Az animális élet ugyanis az embernek csak a bűnbeesés után lett megteremtve.<sup>24</sup> Az ész és gondolkodó képesség azonban megkülönbözteti a többi élőlényektől: növényektől, melyeknek csak életük van érzékelés képessége nélkül, és az állatoktól, melyek ugyan képesek az érzéki észlelésre és benyomások befogadására, de alogák. Az ember mindezekkel rendelkezik, ezért lett utoljára megalkotva. De nem az alkotja valójában emberi létét, amiben másokkal közös, hanem *eikon*-ja és a *homoiosis*. Gergely egyébként nem ismeri az ember kegyelmen és bűnön kívüli állapotát.<sup>25</sup>

Gergely csakis az emberre vonatkoztatja az *eikon*-t. Az ember érdemelte ki egyedül az összes teremtmények közül, hogy Isten képének nevezhető legyen.<sup>26</sup> Abban viszont egyetért a görög filozófiával, hogy az ember értelme – de nem csak ez – az a valami, ami az istenképiséget hordozza.<sup>27</sup> A logosz vagy nousz csak egyik eleme az istenképiségnek, ezért ez a fogalom sokkal mélyebb és átfogja mindazt a természetfeletti adományt, amiket csakis az ember kapott Istentől. Az ember teljes értelemben Isten képe.<sup>28</sup> Gergely számára eikón és homoiószisz Theou nem jelent mást, mint a kegyelem révén részesedést Isten létéből.

Az ember a teremtés rendjébe tartozik, mivel nem ő a Teremtő, hanem teremtmény, ezért megismerésének a lehetősége is korlátozott.<sup>29</sup> Az értelem csakis arra a tárgyra irányulhat, amelyek hellyel (toposszal), idővel (khronosszal) és mértékkel (metronnal) körülírhatók. Ezek a kategóriák Istenre nem alkalmazhatók. A klategóriákhoz kötött gondolkodás ezért nem közelítheti meg

---

<sup>24</sup> hom opif PG 44,185A; 189C, 205A. Vö. Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Aubier, Éditions Mouton 1944. (Théologie études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière, 2) 54.

<sup>25</sup> Merki, H., *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesebenbildlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg-Schweiz 1952. (Paradosis, VII) 96. Az ember eredeti állapotához vö. még: *In Canticum Cantorum*, GNO Volumen VI, Gregorii Nysseni In Canticum Cantorum ed. Hermanus Langerbeck, Leiden, Brill 1960. 447,15; *De hominis opificio* PG 44,156A; *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 295,15

<sup>26</sup> *De hominis opificio* PG 44, 128A

<sup>27</sup> *De virginitate*, GNO Volumen VIII, pars I Gregorii Nysseni Opera ascetica, W. Jaeger, Johannes P. Carvanos, Virginia Woods Callahan, Leiden, Brill 1952. 297,24; *Antirrheticus, Adversus Apollinarium*, GNO Volumen III pars I Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars I, ed. Fridericus Mueller, Leiden, Brill 1958. 163,23

<sup>28</sup> *De hominis opificio* PG 44, 149B; 156A

<sup>29</sup> *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 412,6

Isten lényegét. Isten az emberi gondolkodás számára megragadhatatlan, mert mihelyt a logosz Isten lényegének kutatásakor úgymond logosz fölötti területre ér, elérkezett számára a csönd ideje (*gignetai tote kairos ton sigan*).<sup>30</sup> A csönd az egyetlen egy alkalmas „eszköz” az isteni lényeg kifejezhetetlensége számára. Csakis az, ami Isten tevékenységeként hat világunkban, ismerhető meg számunkra.<sup>31</sup>

E határ ellenére, amely az ember megismerő képességét korlátozza, az emberi értelem képességénél fogva mindig Isten felé irányul. A lélek, a szabad akarat és istenképesség mindazak a sajátosságok, amelyek belső dinamizmusként eredetükhöz, Istenhez irányulnak. Az ember a Szentírás tanulmányozásával és valamennyi tudományos ismerettel, amelyeket az ember gondolkodói tevékenységével elsajátíthat, felkészülhet a Isten valódi megismerésére.

Gergely értelmezésében a lélek valamennyi ismeretével felkészül Isten megismerésére. S ha ez így van, akkor a kérdés az, vajon milyen összefüggés van a lélek felfelé haladó mozgása és Isten szemlélete között. Ha az emberi lét állandó törekvés Isten megismerésére, akkor ez nem ütközhet állandó visszautasításba, s így az emberi akaratnak Isten felől az isteni kegyelem felel meg. A lélek Istenre irányul, vagyis megpróbálja megismerni. Isten a lélek felé indul és meghívja, hogy isteni tökéletességéből részesedjék, és ezáltal még tökéletesebb legyen.

Ebben a kölcsönös és egymásra irányuló viszonyban Gergely a megismerés alapfeltételére hivatkozik: egy alapvető proporciónak kell lennie a megismerő alany és a megismert tárgy között. Ez a tradicionális axióma: *tois homiois ta homoia gignosketai*<sup>32</sup> Sextus Empiricus szerint már Püthagorasz felállította ezt az alaptételt, csak hogy Empedoklész révén vert gyökeret az atomok és az érzéki észlelés területén. Platon is átvette, de már értelmi megismerésre alkalmazta (Nap-hasonlat az Államban).<sup>33</sup>

Gergely is hangsúlyozza az Isten és az ember között fennálló hasonlóság szükségességét a megismeréshez. De nála ez nem az ismeret objektumának és a megismerő képesség természetes azonosságát jelenti, hanem a teremtés

---

<sup>30</sup> *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 414,3

<sup>31</sup> *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 415,18.

<sup>32</sup> Püthagorász alaptétele volt, de Empedoklész B109 fr, Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. Walther Kranz, s.l., Verlag Weidmann 1974. 17. kiad. DK I 351).

<sup>33</sup> Empedoklész. B109 fr. (DK I 351,18= Arist. Meth. B 4. 1000b 5). Lásd ehhez Müller, Carl Werner, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (=KPS 31), Wiesbaden 1965.

révén közöl hasonlóság, illetve istenképiség, melyet Gergely az *Orat cath*-ban<sup>34</sup> és az *infant*-ban<sup>35</sup> az ember teremtésének céljából, a részesedésből kiindulva bizonyít. Ha ugyanis az ember teremtésének az a célja, hogy részesedjék az isteni javakból, akkor úgy kellett megalkotni, hogy képes legyen erre a részesedésre. A részesedni viszont nem lehet ellentétek által. Mint ahogyan a szem is rendelkezik természetes sugárzási erővel, hogy a fénysugarat befogadja, éppen úgy rokonság áll fenn Isten és ember között, mivel valamiféle rokonságban kell lennie a részesülő természetnek a részesedettel. Ezt a rokonságot Gergely az istenképiséggel fejezi ki: az ember azért lett Isten képére teremtve, hogy az azonosall szemlélje az azonosat. „Mivel azonban valahogyan az igazi jó nem ismerése ködként elhomályosítja a lélek éleselméjűségét, olyképpen, hogy az igazság sugara a nem ismeret mélységén nem hatol át, úgy szükségképpen a fény leválasztásával kialszik a lélek élete is. Hiszen már mondtuk, hogy a lélek valódi élete a jóban való részesülés, az a lélek azonban, amely nem részesedik Istenben, az életen kívül esik, ha a nem ismeret elhomályosítja Isten ismeretét.”<sup>36</sup>

Gergely az Isten és ember között fennálló kapcsolat alapján az istenismeretet a lélek életének, a nem tudást pedig halálának tekinti. A megismerésre, amelyre a lélek képes, csakis akkor tesz szert, ha minden erejével Isten felé törekszik.

Az Isten megismerésének előfeltétele az istenképiség, amely az Isten és ember között fennálló kapcsolat, rokonság. Az ember azonban a bűn révén eltávolodott eredeti állapotától. A lélek most már arra törekszik, hogy Istent szemlélhesse, s ezért elfordul mindattól, ami ebben hátráltatja. Az út, amit a lélekkel végig kell járnia, elfordulás a rossztól és ezzel visszanyeri a bűnbeeséssel elhomályosult eikónját, amivel képes a megismerésre.

Gergely a Zsoltár kommentárjában a *homoiosis theou*-hoz vezető útnak három fázisát különbözteti meg:<sup>37</sup> 1. elfordulás a rossztól (*katharsis*), 2. törekvés

---

<sup>34</sup> Oratio catechetica, GNO Volumen III pars IV Gregorii Nysseni Oratio catechetica, Opera dogmatica minora, pars IV, ed. Ekkehardus Mühlenberg, Leiden, New York, Köln 1996. 5,41-51.

<sup>35</sup> De infantibus praemature abreptis, GNO Volumen III pars II Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II, ed. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough SJ., Hadwiga Hörner, Leiden, New York Köln, Brill 1987. 79,13-23.

<sup>36</sup> De infantibus praemature abreptis, GNO Volumen III pars II Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II, ed. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough SJ., Hadwiga Hörner, Leiden, New York Köln, Brill 1987. 79,21-23

<sup>37</sup> In inscriptiones Psalmorum, GNO Volumen V Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous McDonough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 26,23; Stritzky, M.-B, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa, Münster: Verlag Aschendorff 1973. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 37) 78.

a magasabb, isteni valóságra (*apatheia*<sup>38</sup>), 3. hasonulás Istenhez (*homoiosis*). Figyelemre méltó, hogy a fokok között nincs egy végső állapot. Gergely értelmezésében nem is érhető el egy végső állapot, mivel az ember eredeti állapota nem más, mint állandó hasonulás Isten jóságához. Hiszen Isten végtelensége lényegéhez tartozik, s nem pedig az ember megismerő képessége számára végtelen.

Ez a végtelen hasonulás azonban nem misztikus ekstázis, Gergely semmiképpen sem hagyja el a megismerés területét, hanem sokkal inkább egyre mélyebb megismeréshez vezet a hasonulás.

Ha az ember voltaképpeni léte istenképiségében rejlik, akkor önmagába tekintve Isten tükörképét látja-e, miként a testi alakot megismerhetjük tükörképéből? Gergely szerint éppen fordítva van, a voltaképpeni ember ugyanis azáltal határozható meg, ami Isten sajátosságairól megállapítható. „Mi tehát az isteni, amihez a lélek hasonlít? Nem test, nem alak, nem jelenség, nem mennyiség, nem mérték, nem hely, nem idő,<sup>39</sup> de nem is ezekhez hasonló valami más, ami az anyagi teremtést jellemzi. Sokkal inkább mindezekről és ezekhez hasonló sajátosságoktól el kell vonatkoztatni, s ami visszamarad, azt szelleminek és anyagtalannak, tapinthatatlannak, testetlennek és kiterjedés nélkülinek kell tekintenünk.”<sup>40</sup>

Gergely késői művében, a *De vita Moysis*-ban bemutatja Mózes – akit a hit és erény példájaként állít az olvasó elé, hogy nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet – előrehaladását az erényes életben. Két helyen is bizonyítja Isten határtalanságát (aoriston) és végtelenségét. A Bevezetőben megvilágítja, hogy az erényre törekvők elérhetik a tökéletességet, s ezzel kapcsolatban hivatkozik Isten határtalanságára. Az erényt semmisen határolja, kivéve a rosszat. Tulajdonképpeni értelemben jó az, aminek jóság a természete. Az isteni természet jó és jónak is nevezzük. Miként az erényt, az isteni természetet mint jót nem határolhatja ellentéte, ezért az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan.

---

<sup>38</sup> Az *apatheia* fogalomhoz lásd Daniélou, 1944, 92.

<sup>39</sup> Vagyis arisztotelészi kategóriákkal nem írható le.

<sup>40</sup> Mort, GNO Volumen IX, pars I Semones pars I, ed. Gunterus Heil, Adrianus van Heck, Ernestus Gebhardt, Andreas Spira, Lieden, Brill 19679, 41,18-42,1.



## ISTEN BARÁTJA: MÓZES

A keresztény közösség tagjai nem baráti viszonyban vannak egymással, hanem testvéri,<sup>41</sup> mivel mindannyian Atyának szólítják Istent, aki Jézus Krisztusban nyilatkozta ki magát. Talán ez az oka annak, hogy az Újszövetség szinte hallgat a barátságról, s egyben annak is, hogy a keresztény gondolkodónál nincs akkora tétje ennek a témának, mint az antik filozófusoknál. Az első századok keresztény szerzői a barát, illetve a barátság szavakat leginkább az ember Krisztushoz vagy Istenhez való viszonyára alkalmazták, mégpedig azokat nevezték Isten barátjának, akikkel Isten az üdvösség történetében a többi embertől eltérő, különleges viszonyba lépett. Kivált a prófétákat, aszkétákat, vértanúkat és hitvallókat nevezték Isten barátainak.<sup>42</sup> Alexandria Kelemen Istenhez való keresztény viszonyt nevezi barátságnak. E barátság közvetítője, illetve az isteni és emberi létezés különbözőségének áthidalója Krisztus. A közös, a hasonlóság, azaz az arisztotelészi egyenlőség Krisztusban van, mivel mindenben közös az emberrel, és mindenben közös Istennel. Ezen kívül Isten barátságának alapja az is, hogy az ember hasonlatosság révén Isten képe.<sup>43</sup>

Nüsszai Szent Gergely szerint Mózes az erény mintája, mivel hosszú és lemondással teli útja végén eljutott az igaz istenismeretre, a tökéletességre, melyben istenképisége helyreállt és Istenhez végtelenül hasonult, s így a hasonlóság és istenképiség alapján Isten barátja lett (de nem vált istenné!). Isten barátságát választotta, nem a bűnnel kötött barátságot, miként azok az izraeliták, akik Moáb leányaival találkoztak. A Mózes életében Gergely azt kutatta, „hogyan áll a tökéletes erényes magatartás, a mondottak pedig erre rávezettek, itt az ideje, nemes férfiú, hogy mintát nézve és azt, amit a lelki szemlélődés a történetileg elbeszélte dolgokban megpillantott, vidd át saját életedbe, hogy Isten megismerjen téged, s az ő barátja légy. Mert az a tökéletesség, hogy nem a rabszolga büntetésétől való félelmében szakítottunk

---

<sup>41</sup> Vischer, Lukas, *Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern*, in: *Theologische Zeitschrift*, 9 (1953), 175.

<sup>42</sup> Vö. például Juszтынoszt, aki a prófétákra és azokat az emberekre hivatkozik, aki „Krisztus barátai”; *Dialogus cum Tryphone*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1997. (Patristische Texte und Studien, 47) 8, 3-4. További helyekhez lásd Vischer, 1953, 174. o. 4. lábjegyzetét. Itt említjük meg, hogy a keresztények között is van példa az emberi barátságra; hivatkozhatunk Nagy Szent Baszileiosz és Nazianszi Szent Gergely barátságára (vö. ehhez Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. 256-268.), vagy a latinoknál Rufinus és Jeromos viharosan végződő barátságára.

<sup>43</sup> Clementis Alexandrini *Protrepticus*, ed. M. Marcovich, Leiden-New York-Köln: Brill 1995. (Supplements to Vigiliae Christianae, 34) XII, 122; 176.o. Kelemen barátság fogalmáról részletesebben lásd Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. 246-256.

a bűnös étellel, nem is a jutalom reményében tesszük a jót, nem számító üzleti szellemben élünk erényes életet, hanem mindenben, még a reményben számunkra fenntartott javakon is túlra tekintve, csak Isten barátságának elvesztésétől félve, s az egyetlen értékes és kívánatos dolognak azt ítélve, hogy Isten barátai legyünk, ami nézetem szerint az élet beteljesedése. Ezt érd el te is, s emeld szellemedet a még nagyszerűbbhöz és még istenibbhez, ez legyen nagy nyereséged, mely szükségképpen mindenkié lesz Jézus Krisztusban.”<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Vanyó László fordítása, Nüsszai Szent Gergely, *Mózes élete*, in: A kappadókiai atyák, szerk. Vanyó László, Budapest: Szent István Társulat 1983. (Ókeresztény írók, VI). 738.

# FÜGGÉS NÉLKÜLI VISZONY<sup>1</sup> BARÁTSÁGKONCEPCIÓK A GONDOLKODÁSBAN

---

VALASTYÁN TAMÁS

## GONDOLKODÁS ÉS BARÁTSÁG

**A** GONDOLKODÁST ÉS A BARÁTSÁGOT egymásból, egymás által szeretném megérteni. Ha a görögség régmúlt, de máig eleven intenciójából indulok ki, hogy ti. a 'látni' és a 'tudni' ugyanazon töre vezethető vissza – amely tőnek az idea szó is a létét köszönheti, és amely gyök alapját képezheti annak, hogy ha gondolkodom, láthatom a másikat, tekintettel lehetek a barátira –, nos ha e szerint az intenció szerint járok el, kétféle tekintetet kellene összehasonlítani, kétféle tekintet rajzolatait kellene fedésbe hozni ahhoz, hogy a gondolkodás és a barátság belső természetéről, e kétféle természet originális közöségéről megtudhassunk valami közelebbit. Az egyik tekintet folyton szemközt találja magát valamiféle rögzített anyagszerűséggel, legyen az egy könyv lapja vagy épp egy monitor vibráló síkja. Ennek a tekintetnek a gazdája szigorúan fókuszálja gondolatai végtelen pászmáinak toluló rengetegét – olvas, ír, gondolkodik. A másik tekintetnek is egyfajta anyagszerűséggel van dolga, de ez már koránt sem rögzített, sőt, éppen hogy az elevenség, a mozgalmasság tünteti ki: legyen az egy arc kiismerhetetlen egyedisége vagy épp ugyanazon entitás (ti. egy tekintet) elementáris mássága, másként-léte. Ennek a tekintetnek a gazdája legtöbbszörre fürkészi a másikat, szabad utat enged gondolatai és érzései végtelen áramának – beszélget, figyel, hallgatja a másikat, barátkozik. A gondolkodáshoz rendelhető tekintet rajzolatai minden bizonnyal olyan mintázatot adnak ki, mely a gondolkodó szubsztancia, az én, a szubjektum, az önmagaság természetéről informál leginkább. A beszélgető barát tekintetének rajzolatai már jobbára a másik tekintetének ábráit is affirmálva és interiorizálva hívják elő a perszonalitás és közösségiség mitikus eredetű és mágikus erezetű mintázatait. Mit kapunk hát, ha e sematikusan különválasztott tekintetmintázatok takarásba hozzuk? Mit pillanthatunk meg a szemünk elé táruló képen?

Gondolkodás és barátság együttesen alakuló története lenyűgöző hagyományt örökít az utókor számára. Ha csak néhány nevet és momentumot emelünk ki ebből a hatalmas tradícióból, már akkor is meghökkentő nyomok árulkodhatnak a gondolkodás sokszor kifürkészhetetlen tevékenysége és a

---

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA TKI Vulgo Csoport kutatási programjának keretében készült.

barátság nem kevésbé megragadhatatlan fenoménja közötti viszonyról. Pita-  
gorász és rajongó tanítványai, Platón és Szókratész gyümölcsöző kapcsolata,  
Augustinus és a barátja közötti „vallomásos” viszony, Goethe és Schiller,  
Novalis és Friedrich Schlegel, Nietzsche és Wagner, Thomas Mann és  
Kerényi Károly, Franz Kafka és Max Brod, Jean Cocteau és Jacques Maritain,  
Gilles Deleuze és Félix Guattari barátsága, vagy pl. a nemrég elhunyt Jacques  
Derrida által ápolta baráti kapcsolatok Emmanuel Lévinas, Paul de Man és  
Maurice Blanchot iránt – mind megannyi jól olvasható jel a gondolkodás és a  
barátság elemi közösségéről.

Mi az mármost a gondolkodásban, amit a barátság olyannyira plasztiku-  
san képes telíteni, kiöblösíteni, önnön kiteljesedő formájáig eljuttatni, illetve  
milyen erő munkál a barátságban, amit a gondolkodás oly kitüntetett módon  
és különleges erudícióval képes hasznosítani, önmagába transzformálni? A  
gondolat aktuális megformálódása, végtelen sokszínű alakulásrendjeinek  
dramaturgiája miért és milyen módon teszi önmaga belső természetének részé-  
vé a barátság interperszonalitásának intenzitását? De ugyanilyen joggal kér-  
dezhetjük, hogy a barátság ezen intenzív interperszonális léte mire talál rá a  
gondolkodás alapvetően mégiscsak magányos, fogalmak generálta alakulás-  
rendjeiben? Milyen az az egyszer eksztatikusan felvillámoló, másszor módszer-  
esen kimunkálódó, megint máskor metaforikusan beálló, sokszor pedig meta-  
morfikusan alakot változtató kiazmus, amelyben gondolkodás és barátság  
már évezredek óta egymásba fonódik? E rendkívül izgalmas viszonyrendnek  
most csupán három megvalósult alakváltozatáról ejtek néhány szót, megpró-  
bálva jellemezni azt a dramaturgiai elvet és retorikai teret, azaz a nyelv mély-  
ségdimenzionalitást rejtő, két ember között egyre „közelebbi felületeket”  
(Nietzsche) teremtő materiális és mágikus természetét, amelyben mindez meg-  
valósul: gondolkodás és barátság Platónnál megjelenő erotikus-palinodikus  
kiazmusát, mely a dialógus terében alakul ki, e kiazmus Friedrich Schlegelre  
jellemző entuziasztikus-approximatív verzióját, mely egyfajta fragmentáris  
kritikai térben formálódik és végül a Gilles Deleuze és Félix Guattari szerző-  
páros és alkotó barát agonális-autopoietikus koncepcióját ugyane kiazmusról,  
amely egy kifejtő módon, egyszersmind metaforikus távlatokat sem nélkülö-  
lözve szerveződő diszkurzív térben születik. Mindhárom egymástól távoli  
elképzelés abban feltétlen közös, hogy gondolkodás és barátság kiasztikus  
kapcsolatában egyaránt hangsúlyozzák annak pharmakon- és aphrodiziákum-  
jellegét, azaz hogy ugyanúgy lehet gyógyír léleknek és testnek, mint méreg, és  
lehet vágyfokozó gyönyörforrás.

Maurice Blanchot szerint a barátság egy „függés nélküli viszonylat”, melyet  
nem lazítanak epizodikus momentumok, a baráti kapcsolat a megegyezés,  
egyértetés mozgásán alapszik, ám a baráti felek alapvető elkülönülésben tartoz-  
nak össze, végtelen távolság szervezi köztük a bizalmasságot. Egyfajta üresség  
affirmációjával, a kívülség, a másik távolságának észrevételével és igenlésével

születik a két barát közti autonóm viszony.<sup>2</sup> Ugyanez a tünékeny dinamika vagy dinamikus tünékenység, mozgalmasság jellemző a barát, barátság lényegének megragadására. Hiába szándékozunk fenntartani a beszédünk, az írásunk által a barátot – írja Blanchot –, az mindújra eltávolodik tőlünk. Az eltávolodás és közeledés, a megragadás és a kisiklás váltakozása telíti azt a kritikairretorikai teret, amelyben megnyilvánulok a barátságról. A barátság és a barátságról való beszéd, nota bene a gondolkodás szoros szimbiózisát ez is mutatja.

## PLATÓN/SZÓKRATÉSZ: EROTIKA ÉS PALINÓDIA

Ha a barátság Platónnál megjelenő formájának különlegességét szeretnénk megragadni, ráadásul e különösségnek a gondolkodással fennálló viszonyára kérdezzük rá, nem kerülheti el a figyelmünket az az alapvető momentum, hogy e barátság szoros kapcsolatban van a szexualitással, helyesebben az erotikával. Át- és átszövi egymást a gyönyör afrodisziákuma, a tiszta lelkiség ereje, a gondolat szabadsága. A test kívánalma folyton közbe szól, mikor a lélek a szép és jó ideája felé tör. A barátság és a szerelem homoerotikus görög verzióiról már sok kiváló munka született, köztük az egyik legkiválóbb Michel Foucault-é, *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása* című második rész ötödik fejezetében, *Az igaz szerelemben* Foucault a tőle megszokott invencióval és erudícióval taglalja a görög fiúszerelem és a barátság kapcsolatának közösségét: e közösség gyújtópontját az igazságra való törekvésben, az igazság feltalálásának szükségességében jelölve meg. Tesz viszont egy lényegi különbséget szerelem és barátság között: ti a szerelemben az „aszimmetriák játékát” látja, mely „a férfi és az ifjú közötti összetett kapcsolatokat szervezi”.<sup>3</sup> Ezzel szemben a barátság teljességgel szimmetrikus, „a felek egyenlőségén és kölcsönösségén alapuló tartós” viszony. Hogy e különbség létrejöhessen, annak az a feltétele, hogy a felek viszonyát Erósz helyett a philia szervezze, azaz Erósz tüze alábbhagyjon s átadja a helyét egy nyugodtabb rendezőelvnek, a szeretetnek. Ez a váltás Foucault számára kevésbé szimpatikus, szerinte e koncepcióval a lényeg sikkad el, Erósz jelenléte nélkül ti. az a mozgás hal el, mely „az igaz felé viszi” a feleket. De sokszor éppen az a kérdés, hogy Erósz valójában nem éppen megnehezíti-e az erasztész és erómenosz dolgát azzal, hogy az aphrodisziát helyezi előtérbe az alétheia helyett. Márpedig a barátság nyugodtabb és a kölcsönösség elvén alapuló viszonyában a philia közelebb vihet az alétheiához.

---

<sup>2</sup> Maurice Blanchot: *L'amitié*. Gallimard, Paris, 1971. 326-330.

<sup>3</sup> Michel Foucault: *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása* (Albert Sándor fordítása). Atlantisz, Bp., 1999. 233.

E kérdések nyitva maradnak Platónnak azokban a munkáiban, melyek a barátság és a szerelem témáját boncolgatják. Főképp a *Lüszisz*, *A lakoma* és a *Phaidrosz* című dialógusokban. Számunkra most az lesz a fontos, hogy ebben a nyitott perspektívában a barátság és a gondolkodás hogyan talál egymásra. Véleményem szerint a palinódia dinamikája révén, mely mozgás közel hozza egymáshoz a gondolkodásban rejlő fogalmiságot és a barátságban domináló lelki erőt. E dinamika legfőbb mozgatója a jól ismert nem-tudásban rejlő irónia, amit a *Lüszisz* végén a következőképpen fogalmaz meg Szókratész: „Most aztán, Lüszisz és Menexenosz, nevetségések lettünk, mégpedig öregember létemre én is, de ti is. Mert ezek, akik szétszéledtek, azt fogják mondani, hogy mi úgy véljük, barátok vagyunk – én közetek számítom magam –, de hogy mi a barát, azt nem voltunk képesek fölfedezni.” (223b) E szükségképpeni ironikus nem-tudás mozgás és ellenmozgás dinamikájában valósul meg, abban a fokozatosan formálódó palinódiában, melynek során Szókratész megpróbálja megfogalmazni a barátság lényegét. Az alapproblémát, miszerint a kedvest az udvarlónak dicsérnie kell-e vagy épp elbizonytalanítani ahhoz, hogy az övé lehessen, sorozatos ellentételezéseken, ellentmondásokon vezeti át Szókratész, újabb és újabb szempontok bevonásával és elvetésével árnyalja-bonyolítja, hogy a végén belá(tta)ssa, nem jutottak egy szemernyt sem közelebb a barátság fogalmának lényegéhez. De az a mód, ahogyan mindezt bemutatja, varázslatosan előrajzolja a gondolkodás és barátság kiazmusát, a fogalmiságon innen lévő és azon túlra is nyúló alakzatot, mely két vagy több embert oly valóságosan és mágikusan, materialitásukban és spiritualitásukban egyaránt relevánsan össze tud fűzni. Ez mutatkozik meg a *Phaidrosz* híres beszédeiben is, a *Phaidrosz* elővezette, a szeretők kicsinyességét kritizáló szövegben, majd Szókratész hasonló modorban előadott beszédeiben és mindennek a szintén Szókratész által véghez vitt palinódiájában, amikor is Erósz dicsérete hangzik fel, „az istenektől jövő szent örület”, a mania mellett felsorakoztatott érvek sorjáznak elő, mely örület a szerelmes barátságot olyannyira meghatározza. (*Phaidrosz* 244a-245b)

Újra barátság és szerelem együttesébe botlottunk, mely a gondolkodás terében pulzál. Ezt az eleven szövevényt a Deleuze és Guattari szerzőpáros bravúrosan világítja meg, amikor azt írja, hogy e hármas viszony (barátság–szerelem–gondolkodás) létének legfőbb motívója a birtokolni vágyott Dolog, Igazság, Entitás, Objektivitás, Lényeg, Bölcsesség, melyet a felek szeretnének elnyerni: „ha a filozófus a bölcsesség barátja vagy szeretője, nem az-e ennek az oka, hogy szeretné elnyerni a bölcsességet, és inkább csak potenciálisan törekszik rá, mint ténylegesen birtokolja. A barát kérő is egyben. És amit szeretne elnyerni, az éppen az a Dolog, aminek barátja, és nem egy harmadik fél, aki – éppen ellenkezőleg – vetélytársa lesz. A barátságban éppen annyi féltékeny bizalmatlanság van a vetélytárral szemben, mint amennyi szerelmi feszültség a vágy tárgya iránt. Ha a barátság a lényeg felé fordul, a két barát olyan lesz,

mint egy kérő és vetélytársa (de ki különböztetné meg őket?).<sup>4</sup> A barátság eszerint kevésbé a másik személyig elvezető kötelék, mint inkább az elérni vágyott Dologhoz fűző lényegi viszony. Ez az olvasat mindazonáltal nem mond ellent annak, hogy a platóni dialógusokban a barátság nyugodt, kiegyensúlyozott mértékletessége simán megfér a felek örült aszimmetriájával, hiszen végső soron a bölcsesség szeretete, a philia vezet el a vágy tárgya által keltett szerelmi feszültségig. Gondolkodás és barátság ily módon is egymásba gabalyodik.

A dialógus formája, az oda-vissza áramló gondolatfolyam, a barátság társas alakzatának eleven megvalósulása pedig rámutat arra a retorikai térre, amelyben személyeskedések, önreflexiók, egymásnak széptevések, emphatikus kiszólások árnyalják gondolkodás és barátság kiazmusát.

## F. SCHLEGEL/NOVALIS: ENTHUZIAZMUS ÉS APPROXIMÁCIÓ

A német idealizmus kora romantikusnak nevezett időszakát eminens értelemben tünteti ki a barátság és a gondolkodás gazdag viszonya. Azokra a baráti körökre, együttfilozofálási alkalmakra gondolok elsősorban, ahol is a gondolatok születése és a baráti érzületek egymást generálva hozzák létre azt az elementáris kapcsolódást, amely révén valóban addig nem látott módokon tűnhet elő barátság és gondolkodás viszonya. Ezt az elemi kapcsolódást Friedrich Schlegel egyenesen a barátság intellektuális szemléletének nevezi, a következőképpen jellemezve e különös fenomént: „Szép, ha egy szép szellem önmagára mosolyog; az a pillanat pedig, amikor egy nagy ember nyugodtan és komolyan szemléli magát, fenséges pillanat. De a legmagasabb rendű az, amikor két barát egyszerre tudja megpillantani tisztán s tökéletesen a másik lelkében azt, ami benne a legszentebb, ha értéküket vidáman közösen érzik, korlátait a másik kiegészítése révén észlelik. Ez a barátság intellektuális szemlélete.”<sup>5</sup>

Az intellektuális szemlélet a (kora) romantikus filozófiai diskurzusban egy sajátos világeszélelési, -szemlélési mód, olyan világlátás, mely az észlelendő fenoménegyüttessel való kapcsolatlétesítés folyamatába a fogalmiságnál eredendőbb entitást, a látást építi be, egyszersmind a művészi alkotó- és teremtőerő elevenségét hívja elő. A gondolkodás fogalmi meghatározottsága így telítődik az alkotóerő mágikus hatalmával – így tekinteni a megismerendő világra valóban nagyszabású, örült és megvalósíthatatlan projektnek tűnhet az utókor szemében. (Minthogy egyébként sok esetben ezért bírálják is a romantikus filozófiai, irodalmi diskurzust.) Schlegel idézett gondolata az intellektus e mágikus erejű tekintetét azonban a másokra mint személyre irányítja, és ezt az

---

<sup>4</sup> Gilles Deleuze–Félix Guattari: *Mi a filozófia?* (Pörzsi Zsuzsanna és Takács Ádám fordítása). Nappali ház, 1993/4. 60.

<sup>5</sup> F. Schlegel: *Athenaeum töredékek* (Tandori Dezső fordítása). In: August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Bp., 1980. 342. tör. 330.

interperszonális viszonyt nevezi barátságnak. Ez a másikra mint barátira irányulás egy lelkileg és szellemileg felfokozott állapotban megy végbe, egyfajta elragadtatottságban, *maniás* és *mániás* szinkretizmus révén, aminek eredményeképp az egyéniségek szükségképpen különbsége feloldódik, létrejön a közösség, ám oly módon, hogy a „korlátok észlelése” ne maradjon el. Az intellektuális szemlélet nagyon is fogékony a végtelenre, de mindezt olyképp érheti el, ha teljességgel észleli a határokat, s ez a barátságra is igaz. Amint egy másik töredékében ezt meg is fogalmazza Schlegel: „A szükségszerű határok tudata a barátság legnélkülözhetetlenebb és legritkább eleme.”<sup>6</sup> Ám hogyan lehetséges az, kérdezhetnénk, hogy az entuziasztikus feloldódással megteremtődő közösségben megmaradjon az én határa? Miképp észlelhetem önnön korlátaimat, lehetek tudatában saját határainak ebben a baráti közösségben? Természetesen a másik ugyane határfelülete révén, de oly módon, hogy az én felülete és a másik felülete Ugyanaz-jában van egy elcsúszás, egy különbség színezte módosulás, amelyhez közelítve lehetek én ő, és lehet a barátom én. Approximative, folyton közelítve a másik felé, de el nem érve őt sohasem.

Entuziazmus és approximáció, elragadtatottság és közelítés kettőse valósul meg maradéktalanul Schlegel egyik barátairól szóló töredékegyüttesében, a *Romantische Freunde* címmel közreadott korpuszban. Itt az író testvérétől, August Wilhelm Schlegeltől kezdve Caroline és Dorothea Schlegelen, Novalison, Schleiermacheren, Fichtén át egészen Schellingig, Körnerig és Wilhelm v. Humboldtig ad kitűnő jellemzést, vázol fel rövid karakterrajzot barátairól. A Novalisról írottakban pl. úgy jön létre az entuziazmus és az approximáció kettős mozgása, hogy egyfelől Schlegel nem riad vissza az olyan kifejezések halmozásától, minthogy „szívének szentsége”, „a lelkében honoló biztos szűzieség” stb. – jelezve egyértelmű elragadtatottságát a barát iránt, másfelől megfogalmazza fenntartásait is, egyértelművé téve a kettejük közötti különbséget: míg ő rajong a másik iránt, „az is egyre világosabb a számomra, hogy ő [ti. Novalis] nem képes a barátságra...”<sup>7</sup> Ez az ellentétes erőket áramoltató mozgás jellemző az egész szövegtörzshöz, mely mozgás egyszersmind megteremti a kritikai ítéletalkotás lehetőségének, egyben lezárhatatlanságának hermeneutikai elvét. Ti. Schlegelnek a barátairól írott e romantikus töredékei miniatűr jellemrajzok, karakterképek, azaz a kritikai gyakorlat eminens terepe, ahol híven a koraromantikus ítélési processzushoz, a személyes érintettség és a fogalmi megragadás, az élményalap és az allegorikus távlatosság egymást involválja.

Ez az inverz mozgalmasság, a váltakozás dramaturgiája szervezi Novalis *Dialógusok* címmel közreadott beszélgetés-imitációit is, amelyekben a barát személye mint beszélgetőtárs jelenik meg, a barátság pedig mint „a valódi

---

<sup>6</sup> Im. 331. 359. tör.

<sup>7</sup> F. Schlegel: *Romantische Freunde*. In: Uő.: *Fragmente*. Verlegt bei Eugen Diedrichs, Jena und Leipzig, 1904. 43-47.



társas érintkezés” eminens formája.<sup>8</sup> A kora romantika időszakában az igazi barátság majdhogynem legfontosabb megnyilvánulási módja a beszélgetés, az együtt-gondolkodás. A hat dialógus-töredék egymásba-szövődését különböző felvetődő témák apropója szervezi, az ily módon ad hoc teremtődő szüzsé egyetlen állandó momentuma a két beszélgetőfél egymás felé fordulásából és a témák iránti szenvedélyükből adódó rajongó attitűd, amely mintegy retorikai relevanciával telítődik. Az egész szövegegyüttest – legyen szó akár a könyvnyomtatásról, a német irodalomról, az élet hosszúságáról-rövidségéről, az örömről, a rosszkedvről, a kételkedésről, illetve a természetről – az a változatos, közelítő-távolító retorikai igyekezet jellemzi, amely az átbeszérendő téma tárgyának megragadását úgy próbálja ábrázolni, hogy mindkét barát véleménye ugyanúgy nyomjon a latban. A vélemények váltakozása adja ki a dialógusok gondolatritmusát. Miközben az ironikus-reflexív és a praktikus-reális utalások révén Novalis az életszerűséget is megteremti az intellektuális kísérletezés mellett.

#### DELEUZE/GUATTARI: AGONALITÁS ÉS ÖNTÉTELEZÉS

A Deleuze és Guattari szerzőpáros a barátság problematikájáról alkotott véleményüket egy olyan szövegben fejtik ki, melynek az a címe: *Mi a filozófia?* Nyomatékosítva ezzel azt, hogy a barátságról szőtt elképzelések egyenesen a „Gondolkodás szívébe” vezethetnek el. És megjelölve rögtön gondolkodás és barátság eredendő kiazmusát, a barátot „fogalmi személynek” nevezik el, akiben a gondolkodás szükségképpen velejárója és generálója, a fogalmiság, valamint a barátságra jellemző „hozzáértő intimitás”, egyfajta belső képesség egyesül: „a barát, ahogy a filozófiában megjelenik, többé már nem külső személyt, példát vagy empirikus körülményt jelöl, hanem valamiféle belső jelenlétet a gondolkodásban, magának a gondolkodásnak a lehetőségfeltételét, élő kategóriát, megélt transzcendentalitást.”<sup>9</sup> A barát e filozófiai entréját a görög gondolkodás szcenírozta, ami a többi, korábbi civilizáció Bölcséinek létét mintegy ellehetetlenítette azzal, hogy a bölcsesség, a tudás birtoklásának kizárólagosságát megszüntette, az azokra való törekvést s mindezek kutatását favorizálva immár. Ezáltal a Bölcs helyébe a barát lépett. A barát mint fogalmi személy csak részben közösségi lény, hiszen mint a fogalmak teremtője egyben magányos hős is, szinguláris létező, aki eleven viszonyt az elérni vágyott Dologgal, Igazsággal, Ideával tart fenn. Ily módon viszont egy sajátos szituáció alakul ki, amely versengéshez, rivalizáláshoz vezet, melynek színtere az Agon. Ezen a színtéren zajlik a „mindenre kiterjedő” filozófiai atlétizmus a Dolog elnyeréséért.

---

<sup>8</sup> Novalis: *Dialógusok* (Major Enikő fordítása). Vulgo, 2002/1. 122-129.

<sup>9</sup> G. Deleuze–F. Guattari: *Mi a filozófia?* Id. kiad. 59.

A filozófia mint speciálisan és kitüntetetten a fogalmak teremtésével foglalkozó terep Deleuze-ék szerint mutatis mutandis egy hely, térség, mező, sík, talaj, ami ennek a teremtési folyamatnak autonóm létezését biztosít. Ez a teremtés aktív alkotói processzus, elkeresztelő műveletekkel, nyelvi bravúrokkal, metaforizálással, szintaxisalkotással, „a megújulás, a kicserélődés és a mutáció kényszerének” is alávetve. Az aktív alkotói mozzanat mellett a fogalmi teremtés, a fogalom egyfajta önmozgással is bír: abból, hogy nem adott tudásként vagy reprezentációként kezelendő, Deleuze-ék szerint következik, hogy „önmagát tételezi, öntételezés.” „A kettő együtt jár, hiszen ami valóban teremtve van, az élőlénytől a műalkotásig, az ebből következőleg öntételezés is, autopoietikus jelleggel rendelkezik, s erről ismerszik meg. Minél inkább teremtett egy fogalom, annál erősebben tételezi magát. A szabad, kreatív aktivitás függvénye ugyanis, ami magát önmagában, függetlenül és szükségszerűen tételezi: a legszubbjektívabb egyben a legobjektívabb is.”<sup>10</sup>

A kifejtő fogalmi módszeresség, önteremtő diszkurzivitás, mely a Deleuze-Guattari szerzőpáros szövegének sajátja, egyszer-egyszer, nem megszakítva önmagát, hanem mintegy ráengedve önnön felületére más természetű intenzitásokat, bemélyesztve autonóm létezését, teret nyit, újabb és újabb felületeket, fennsíkokat növeszt a poétikai távlatokat involváló metaforicitásnak, rendkívül sokszínű és gazdag lehetőségfeltételét teremtve meg fogalmiság és képesség, tudás és látás összekapcsolódásának.

És a barát? A barát – ahogyan Deleuze-ék Blanchot-ra hivatkozva fejtegetik – a gondolkodás feltétele, úgy is, mint a fogalmi teremtés eleven közege, és úgy is, mint a gondolkodásra különösen jellemző elbizakodottságot mintegy megakadályozó tényező. Ebben a minőségében a barát intenzív és eleven létezését tud biztosítani a gondolat számára, ám egyfajta kiüresítő mozgást is involvál, a bizalmat a bizalmatlanságig, a felelősséget a felelőtlenességig, a jelentékenységet a jelentéktelenségig siklatva azt is el tudja érni, hogy a gondolkodás rádöbbenjen önnön teremtett mivoltára. Ez utóbbi meghatározottsága a barátot már nem rivális félként tünteti fel, hanem egy viszony szenvedő tagjaként, mely viszonyt így jellemzi Deleuze és Guattari: „elfordulás, bizonyos fáradtság és szorongás a barátok között, mely magát a barátságot a fogalom elgondolásává, végtelen bizalmatlansággá és türelemmé változtatja.”<sup>11</sup>

A barát elért a Gondolkodás szívéig. Megalkot egy fogalmat. Önnön korporális létezését adja oda a fogalmak létének. Saját szívének lüktetését és elevenségét, hogy a megszületett fogalom immár önállóan létezhesen.

---

<sup>10</sup> I. m. 65.

<sup>11</sup> I. m 60.