

Bene László (1968) az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe az antik filozófia és recepciótörténete. Platón *A szofista* című dialógusának általa gondozott és kommentált új kiadása 2006-ban jelent meg az Atlantisz Kiadónál.

Okság és kozmogónia a *Törvények* X. könyvében

Bene László

A közvetlen tanítványok nemzedékétől fogva heves vita övezi azt a kérdést, hogy vajon Platón a kozmosz keletkezésére vonatkozó kijelentéseivel a világnak a szó szoros értelmében *időbeli* kezdetet tulajdonít-e, vagy pedig az érzékelhető világnak az értelemmel felfogható valóságtól való *ontológiai* és *oksági* függését állítja. Az antikvitás utolsó évszázadaiban a világkezdet problémája állt a keresztények és a pogányok közötti filozófiai-teológiai viták gyújtópontjában. A Kr. u. 3. századtól a pogány platonikusok egységesen a világ örökkévalóságát tanították, a keresztények velük szemben a temporális világkezdet tételét képviselték. E vitában mindkét fél hivatkozott Platónra, persze más és más módon magyarázva szavait. A kérdés ma is a Platón-értelmezés egyik alapproblémája, jóllehet vallási, ideológiai töltettel már nem bír. A vita elsősorban a *Timaios* értelmezése körül forog, a *Törvények* X. könyvét eddig kevésbé vizsgálták ebben az összefüggésben. Az alábbiakban három tézis mellett fogok érvelni. (1) A *Törvények* X. könyvének istenérvében Platón a kozmogónia hagyományos formájára támaszkodik, ezért érdemes e szöveget a kozmogóniai elbeszélés kezelésének szempontjából elemeznünk. (2) A kozmogóniai narratívát egy absztraktabb, az okság fogalmára épülő megközelítési mód egészíti ki: isten (akit e fejtegetés értelmes lélekként azonosít) a világ fenntartó okának bizonyul. Az istenérv egyszersmind azon korábban megfogalmazott tételnek is bizonyítása, mely szerint a célszerű rendet létrehozó okok elsődlegesek a pusztán mechanikusan ható okokhoz képest. (3) Platón sehol nem jelöli meg nyíltan, hogy a világrend egy több fázisra tagolódó keletkezési folyamat eredménye, ám a szövegben vannak jelei annak, hogy fenntartásai vannak a kozmogónia magyarázati módjával szemben. A *Törvények* okfejtése átmenet a preszókratikus filozófiai kozmogóniák és a következő nemzedékben, Arisztotelésznél és Xenokratésznél megjelenő, tisztán strukturális viszonyokra hivatkozó kozmológiák között, melyek elvetik a világkezdetet, és a kozmogóniai elbeszélésben legfeljebb a világ örök rendjét megvilágító fikciót látnak.

1.

A *Törvények* X. könyvében alaposan kimunkált érvelést találunk az istenek léte mellett.¹ A beszélgetést irányító névtelen athéni vendég szerint azok, aki úgy vélik, nincsenek istenek, nem egyszerűen a gyönyörökkel és vágyakkal szembeni erőtlenségük miatt vannak e nézetben, hanem intellektuális tévedést követnek el: súlyos tudatlanság (*amathia*) áldozatai, mely a legmélyebb belátás színében tűnik fel (886b). Tévedésük gyökerét kutatva a vendég először a régi, verses és prózában írott teogóniákat említi, melyek elmesélik, hogyan keletkezett az ég és a többi dolog eredeti természete, s a kezdetől továbbhaladva az istenek születését (*theogonia*) és viselt dolgait tárgyalják. Itt többek között Hésziodoszra, az orphikus költeményekre, Phereküdszre vagy Akuszi-laoszra gondolhatunk. A vendég szerint a régiek (*arkhaioi*) efféle történetei morális szempontból sokszor károsak, ám az ateizmusért elsősorban az „új bölcsék” (*neoi te kai szophoi*) felelősek, akik az égitesteket nem isteni lényeknek, hanem pusztán köveknek és földnek tartják (886b–e). Az utóbbiak, úgy tűnik, a természetfilozófusok (vö. 891c: *peri phüszzeósz zétémata*); kilétük kérdésére alább visszatérek. A dolgok ter-

mészetére vonatkozó számadásukat a vendég részletesebben is ismerteti (888d–890a). Állításuk szerint a legnagyobb és legszebb dolgok, amilyen a négy elem, az égbolt, a Föld és az égitestek, valamint az élőlények és a növények, a természet és a véletlen (*phüszisz*, *tükhé*) révén jönnek létre, nem pedig alkotómesterség (*tekhné*) által.² E magyarázó princípiumokhoz konkrét ágensek tartoznak: a természet és véletlen a négy élettelen elem keveredése útján hat, az alkotómesterség hordozója pedig, melynek szerepét e gondolkodók tagadják a világ berendezésében, egy kozmikus értelem, isten (*nusz*, *theosz*) volna. Az új bölcsek felfogásában a mesterség később keletkezett, pusztán halandó emberek tevékenysége, mely játékszereket, képmásokat hoz létre. A mesterség leginkább akkor vezet komoly eredményre, ha a természettel működik együtt, mint az orvoslás, a földművelés és a testgyakorlás esetében. A törvényhozás azonban olyan mesterség, amelynek nincs sok köze a természethez. Mind a morális értékek (pl. az igazságosság), mind pedig az istenek törvény és konvenció alapján vannak. E veszélyes nézetrendszer részint istentelenséghez, részint pedig politikai erőszakhoz, a törvények felrúgásához vezet, hiszen kétségbe vonja az erkölcsi értékek általános és kötelező érvényét.

A vendég diagnózisa szerint a természetkutatók tévedésének forrása az, hogy megfordítják a valódi elsődlegességi viszonyokat: úgy vélik, a tűz, a víz, a föld és a levegő, az élettelen, lélek és értelem nélküli elemek állnak a világ keletkezési folyamatának kezdetén (*próta tón pantón einai*), és ezeket nevezik a dolgok valódi természetének (*phüszisz*), míg a lélek *későbbi*, ezekből keletkezett (891b sk.). Velük szemben a vendég annak bizonyítására vállalkozik, hogy a lélek az első létezők között van, minden testnél *előbb* született, és a testek minden változását és átalakulását ő uralja (*arkhei*);³ így módon a lélekhez tartozó működések – így az értelem és a mesterség is – előbbiek a test hatóerőinél, a keménynél és a puhánál, a könnyűnél és a nehéznel (892a sk.). A lélek elsőbbségét a keletkezés rendjében mozgáseméleti argumentumokkal bizonyítja, megmutatva, hogy a világban minden mozgás forrása a lélek (892d–897b). Az istenek létének bizonyításának második részében az égitestek mozgásának szabályszerűségéből, rendezettségéből arra következtet, hogy a kozmoszt irányító lélek vagy lelkek jók és racionálisak – ezeket a lelkeket kétségkívül isteneknek kell tartanunk (897b–899c).

Ritkán szokás figyelembe venni, hogy a *Törvények* e fejtegetése ugyanúgy a filozófiai kozmogónia műfajába tartozik, mint a *Timaios* teremtéstörténete.⁴ Igaz, hogy itt Platón nem időzik hosszasan a teremtés módjának és az isteni Alkotó tevékenységének leírásánál. Nehéz azonban nem észrevenni, hogy istenérvét kifejezetten a filozófiai kozmogónia keretébe helyezi. Meglepő történeti tudatossággal, reflektáltan viszonyul e hagyományhoz. A teogóniák említésével felhívja a figyelmet arra, hogy a filozófiai kozmogónia műfaja a mitikus teogóniákban gyökerezik. Az „új bölcsek” elméleteit a hagyományos teogóniákkal a genetikus magyarázati mód kapcsolja össze: a világ jelenlegi rendjét ők is e rend kialakulásával magyarázzák. Nézetrendszerük kifejtése *történet* formáját ölti, melyben a kozmogóniát az élőlények keletkezésének és az emberi kultúra eredetének leírása egészíti ki. A vendég a kozmogóniai elbeszélés keretei között cáfolja az ateistákat. Az újfajta bölcsek kozmogóniájának időrendjét kifogásolja: nem akarja elfogadni, hogy a test megelőzi a lelket. Ettől a ponttól kezdve maga is belép a

teogóniai-kozmozgóniai diskurzus közegébe, és ellenfelei elbeszélésének javított változatán dolgozik.

Tennünk kell persze egy megszorítást. A szöveg sem a vendég, sem pedig ellenfelei kozmogóniáját nem ismerteti teljes egészében, mivel szinte kizárólag a vitás pontra – a test és a lélek keletkezési sorrendjére – összpontosít. Például homályban marad, hogy a kritizált teóriákban az elemek maguk is keletkeztek, egyetlen anyagi masszából differenciálódtak-e, mint mondjuk apollóniai Diogenésznél, vagy pedig örökkévalók és valóban elemiek, mint Empedoklésznél.⁵ Az athéni vendég kozmogóniája még vázlatosabb. A léleknek – ha egyszer keletkezett – nyilván volt valamilyen létrehozója, és a testek sem keletkeztek a semmiből. A *Timaios* elbeszélése szerint a lelket az isteni Démiurgosz, az Értelem alkotta meg, a testek keletkezésének pedig a kaotikus, rendezetlenül mozgó anyag tér (*khóra*) szolgált alapul. A *Törvények* X. könyve azonban sem a Démiurgoszról, sem a *khóráról* nem tesz említést, és nem szolgál eligazítással arra nézve, hogy e tényezőkkel egészítjük-e ki az elbeszélést, vagy pedig másképpen.

A kozmogónia a korai görög filozófia uralkodó magyarázó sémája, mely Anaximandrosztól kezdve jól dokumentálható. A korai filozófusok jelentős újdonságot hoznak a mitikus teogóniákhoz képest: felfogásukban a természeti világ rendje autonóm, belülről vezérelt és állandó törvényeknek engedelmeskedő folyamat révén, nem pedig több-kevésbé antropomorf istenek nászai és egymás elleni harcai következményeként bontakozik ki. Megtartották viszont a genetikus megközelítést, melyben maga a történet, az eredet és a kifejlődés leírása szolgáltatta annak magyarázatát, hogy miért olyan a világ, amilyennek ismerjük. Ez a magyarázati módszer nem maradt kritika nélkül. Hérakleitosz – a B 30-as töredék (DK) kézenfekvő olvasata szerint – elutasítja a kozmogóniát, és a világ ciklikus folyamatainak állandóságát hangsúlyozza. Parmenidész költeményének „a halandók vélekedését” kifejtő részében teljes kozmogóniát dolgoz ki (B 10 DK), ugyanakkor a költemény első részében, az „Igazságban” alapjában teszi kétségessé, hogy a „keletkezés” fogalma értelmesen használható. Ennek ellenére a kozmogónia különféle változatokban az 5. század közepén-végén is a természeti világ magyarázatának meghatározó kerete. Empedoklész a kozmogóniát és a zoogóniát egy cikluselméletbe építette be. Leukipposz és Démokritosz szerint a végtelen univerzumban számtalan részrendszer – világ – keletkezik és pusztul el (67 A 1 DK; 68 A 40 DK). Anaxagorasz a kozmogóniát egyetlen, lineáris folyamatként fogja fel, mely egyszer s mindenkorra elrendezi a világot (Kirk–Raven–Schofield, 538–539). A rendezett világ keletkezésének leírása magában foglalta az élőlények és az ember születését is. Ezt a fajta világmagyarázatot a kortársak „a természet tudománya” (*peri phüszoszsz historia*) néven emlegették.⁶ A kozmogóniai magyarázat módszerét csak Arisztotelész veti el teljes egyértelműséggel, részletesen érvelve a világkezdhetőségével szemben (Az *égbolt* I. 10–12).

Hogyan helyezük el a *Törvények* X. könyvét ebben a történetben? Mint láttuk, Platón a filozófiai kozmogóniák hagyományos nyelvén fogalmazza meg istenérvét. A világ keletkezésére vonatkozó „helyes” elbeszélést, melyet az athéni vendég szájába ad, alapjában kétféleképpen olvashatjuk. (1) Az egyik lehetőség, hogy a kozmosz keletkezésének történetét szó szerint vesszük. Eszerint a rendezett világ kialakulása időbeli szaka-

szokra osztható folyamat, melynek első fázisa a lélek keletkezése, második fázisa pedig a test létrejötte. Ebben az olvasatban a mindenségnek van olyan állapota, amikor a lélek már létezik (illetve az, ami), a test viszont még nem. (2) Ennek alternatívája, hogy a lélek és a test egyidejűleg állnak fenn és egyidejűleg fejtik ki tevékenységeiket: a lélek elsődlegessége nem időbeli, hanem kauzális. A lélek „előbbi keletkezésével” Platón csupán a lélek kauzális elsőbbségét fogalmazza meg nyomatékosan a hagyományos kozmogónia nyelvén, de nem feltételez olyan világgállapotot, amikor a test még nem létezik (illetve nem olyan, mint amilyenek ismerjük). Ha a kozmogóniai elbeszélésben említett fázisok valójában nem különülnek el egymástól időben, valószínűleg magát a világ keletkezett voltát sem kell szó szerint értenünk.

A „kauzális” jelző nem olyan értelmezési kategória, melyet kívülről vetítünk a szövegre. Az egész bizonyítás kulcspontja, hogy nem véletlenszerű, vak természeti mechanizmus, hanem értelmes isteni alkotómesterség határozza meg a világ rendjét. Ugyanezt az alternatívát Platón *A szofistában* kétféle ok (*aitia*) – az önmagától, gondolkodás nélkül teremtő ok, illetve az isteni, tudás alapján működő ok – szembeállításával írja le.⁷ Az „ok” (*aition, aita*) terminust a *Törvények* X. könyvében is számos ponton használja a lélek és a test, illetve a lelki működések és a test sajátságai közötti viszony leírására.⁸ A kauzális elemzés és a kozmogóniai elbeszélés valami módon együtt élnek a szövegben. A továbbiakban e kettő viszonyát próbálom közelebbről meghatározni.

2.

Vizsgáljuk meg előbb, hogy miként illeszkedik a *Törvények* X. könyve az ok és a magyarázat platóni problematikájába. Ehhez vázolnunk kell az ok (*to aition, hé aitia*) fogalma platóni használatának történeti előzményeit is.

Ismeretes, hogy az okság terminológiája az erkölcsi értékelés és a jog szférájából ered: az *aitiosz* ebben az összefüggésben a felelős személyt jelenti (legtöbbször negatív összefüggésben: „vétkes”, főnévként: „a vádlott”), az *aitia* pedig a felelősséget, a vádat, aminek alapján az illetőt vétkesnek mondjuk. Az ok fogalma akkor születik meg, amikor a felelősség terminológiáját általánosítják, és megfosztják eredeti erkölcsi-törvényi konnotációitól. Ennek előfeltétele az az általános meggyőződés, hogy a világ eseményei racionálisan magyarázható szabályszerűségek szerint történnek – ez az a feltételezés, mely a görög tudomány és filozófia kialakulását lehetővé tette. Az új fogalomhasználat szerint minden magyarázandó dolog vonatkozásában meg lehet találni azt a tényezőt, ami felelős érte (vagyis az okot, *to aition*), és erre való hivatkozással meg lehet adni a magyarázatot, megokolást is (*hé aitia*), melyben az ok és az okozat között általános, szükségszerű összefüggést fogalmazhatunk meg. Az okra vonatkozó antik elméletek ok gyanánt rendszerint nem eseményt vagy tényt jelölnek meg (bár a köznyelvben ez a szóhasználat gyakori), hanem valamilyen dolgot.⁹

Az ok általánosított fogalma meglepő módon nem fordul elő a preszókratikus filozófusok eredeti, szó szerinti töredékeiben.¹⁰ Elméleteikben persze szerepelnek olyan függési viszonyok, melyeket Platón és Arisztotelész óta hajlamosak vagyunk oksági viszonyokként azonosítani (a *Metafizika* I. könyve abból a szempontból tekinti át a korábbi filozófusok nézete-

it, hogy azok mennyiben ismerték fel az arisztotelészi négy ok egyikét-másikat). Ezekre a relációkra azonban maguk a korai filozófusok nem alkalmaztak egységes terminológiát, hanem a jog, a politikai vagy katonai hatalom köréből vett különféle metaforákkal írták le azokat.¹¹ Az *aition, aitia* szavak általános, kauzális értelmű előfordulásait először történetíróknál és orvosoknál találjuk meg a fennmaradt szöveganyagban: Hérodotosznál, Thuküdidésznél és a *Corpus Hippocraticum* bizonyos értekezéseiben.¹²

A felelősség terminológiája említett általánosításának vagy neutralizálásának – mely az ok fogalmának kialakulásához vezet – van egy olyan oldala, amelyre eddig kevésbé figyeltek fel. A hagyományos, legális-morális szóhasználatban a felelős felelőssége szokásosan *egy meghatározott múltbeli cselekedetén* alapul, emiatt mondjuk vétkesnek. Így például Antiphón, az 5. századi szónok azt a kérdést tárgyalja a 2. *Tetralógiában*, hogy vétkes-e az a fiatal ember, aki a stadionban gerelyével véletlenül megölte egyik társát. Hérodotosznál (I. 1) a perzsák szerint a görögök és a barbárok közötti viszályban a phoinikiaiak voltak a hibásak (*aitioi*) – a múltbeli cselekedet, amelynek elkövetése alapján felelősnek tekinthetők, Ió, Inakhosz lányának elrablása volt. Az új, általánosított szóhasználatban ezzel szemben az okot nem feltétlenül egy általa elindított egyszeri eseményre való tekintettel mondjuk oknak. Természetesen ez is a lehetőségek egyike: Platónnál és Arisztotelésznél a mesterember és az apa az ok standard példajaként szerepel. Ezekben az esetekben az ok létezése és tevékenysége megelőzi az általa létrehozott dolgot. Gyakran találkozunk azonban olyan okokkal is, amelyek az általuk létrehozott eredménnyel *egyidejűleg* fejtik ki tevékenységüket. A hellénisztikus korban a sztoikusok megkülönböztetik az előzetes okot (*aition prokatarktikon, aition proégumenon*) és a fenntartó okot (*aition szünektikon*).¹³ E distinkció mutatja, hogy nyelviileg mindkét időbeli viszony – mind az ok előidejűsége, mind pedig egyidejűsége az okozattal – belefér az „ok” jelentéstartományába. Az ok általános, teoretikus fogalma *temporálisan semleges*.

A hippokratészi értekezések jelentős részében az *aitiosz, aitié* szavak használata nem távolodik messzire a „felelősség” hagyományos fogalmától. E szövegek néha olyan okokat jelölnek meg, amelyek megelőzik az okozatot. Vitathatjuk például azt a kérdést, hogy a beteg halálának saját fegyelmezetlensége volt-e az okozója (*aitié*), vagy pedig az orvos hiányos szakértelme, rossz tanácsai (*Az orvosi szakma* 7). A szkíták az isteneket teszik felelőssé (*tén aitién anathészin*) az impotenciáért, holott az valójában a lovaglás és egy helytelenül végzett műtét miatt (*hüpo, apo*) van (*A levegőről, a vizekről és a helyekről* 22). Az *aition, aitié* azonban leggyakrabban belső okra utal, mely az okozattal egy időben áll fenn. A betegség oka lehet egy szerv, testrész (ahogyan az epilepsziáé az agy: *A szent betegség* 6), vagy az anyag egy fajtája (*A levegőről* 15).

A *Corpus Hippocraticum* értekezései közül az okság legkifinomultabb elméletét *A régi orvostan* című irat nyújtja. Ezt az értekezést a Kr. e. 5. század utolsó negyedére datálhatjuk (Shiefsky 2005, 63 sk.). A szerző az orvostudomány autonómiáját hangsúlyozza a filozófiával szemben, és szembefordul a *peri phüszoszsz* *hisztoría* magyarázati módszerével, melyet a racionális orvoslás egyes hívei is követtek (lásd különösen *Az életmódról* és *A húsról* című értekezéseket). Egyes „orvosok és szofisták” az orvostudományt az emberi természetnek egy bi-

zonyos fajta ismeretére akarják alapozni. Az ember mivoltáról adott számításuk azonban valójában nem az orvostudományhoz, hanem a filozófiához (*philosophiē*) tartozik, ahogyan azt Empedoklész és mások művelik, akik a természetről (*peri phüsziosz*) írtak a kezdettől fogva (*ex arkhész*), tudniillik arról, hogy mi az ember, hogyan jött létre eredetileg (*hopósz egeneto to próton*), és miből állt össze (*hopothen szünapagé*).¹⁴ A szerző álláspontja szerint a természet megismerésének forrása egyedül az orvostudomány (*iétriké*). Az ember kozmogóniai keretbe illeszkedő antropogóniai megközelítésével a kauzális magyarázatot állítja szembe: az orvosnak az emberről azt kell tudnia, hogy milyen okok miatt születik (*di' hoiasz aítiasz ginetai*), és hogy micsoda az ételekkel, az italokkal és a különböző tevékenységekkel való viszonyában, azaz mi származik rá mindezekből.¹⁵ Eltérően a filozófiai elemtanoktól, számos anyagfajtát különböztet meg, melyek különféle hatóerőkkel bírnak. Az egészséghöz ezek megfelelő keveredése szükséges, mely a testbe hatoló anyagok megemésztését kívánja. A betegségeket egyes keveretlen, erős testnedvek jelenlétére vezeti vissza (az utolsó fejezetekben emellett a szervek felépítéséből adódó betegségeket is említ). Egy megjegyzése az ok fogalmának tudatos használatáról árulkodik. A túltengő, emésztetlen nedvekből adódó betegségek és megszűnésük leírásának kontextusában ezt írja:

Nyilván ezeket (a testnedveket) kell az egyes panaszok okának tartanunk, hiszen jelenlétük esetén szükségképpen létrejön az ilyenfajta panasz, ha viszont egy másik keverékké alakulnak át, akkor a panasz szükségképpen megszűnik. (A régi orvostan 19.2 Shiefsky)¹⁶

E megfogalmazás szerint az ok és az általa létrehozott eredmény között szükségszerű összefüggés áll fenn. A megadott „ok” itt nem külső dolog vagy esemény, mely kiváltja a betegséget, hanem belső tényező, közelebből a különféle hatóerőkkel bíró testnedvek eloszlása a testben. Szempontunkból különösen érdekes, hogy az ok és a létrehozott okozat egyidejű. Erre a szerző különös hangsúlyt fektet: a testnedvek keverékének megváltozása megszünteti a betegséget.

Platónnál szintén mind a két temporális viszonyt megtaláljuk ok és okozat között. Az ok előidejűségét feltételezi az alkotásnak (*poiészisz*) az a meghatározása, mely szerint az olyan ok, amely a nemlétből a létbe vezeti a dolgokat (*A lakoma 205c; A szofista 265b*). Másfelől Platón szimultán okokat is ismer. A lélek, amikor csak jelen van a testben, oka az életnek, mivel ez teszi lehetővé a lélegzést; ha eltávozik, a lélegző teste elpusztul (*Kratülosz 399d*). Egy másik helyen általános elvként szerepel, hogy *ha elpusztul az ok, nem létezhet tovább az sem, aminek az oka (Lüszisz 221c)*.

Ugyanez a kettősség kozmológiai összefüggésben is jelen van Platónnál. A *Timaios*z elbeszélése szerint az ok létében megelőzi azt, amit létrehoz. *Timaios*z megfogalmazza azt az elvet, hogy minden keletkező dolognak valamilyen ok révén kell keletkeznie (*pan to gignomenon hüp' aitiu tinosz ananké gigneszthai*), majd az „okot” teljes magától értetődőséggel felcseréli az „alkotómesterre” (*démiurgosz*). Ettől a ponttól (28a) kezdve mindvégig a művét értelmes megfontolással, célszerűen megformáló mesterember modelljét alkalmazza a világ rendjéért felelős ok működésének megvilágítására.¹⁷ A *Kratü-*

loszban ezzel szemben a kozmikus ok a mozgás fenntartójaként tűnik fel. A beszélgetést irányító Szókratész a „héraikleitoszi” ontológiára alapozza a nevek magyarázatát, mely szerint a világban minden szüntelen mozgásban van. A mozgást a világban egy minden dolgot átjáró (*diaion*) és mindent kormányzó, aktív princípium hozza létre. Az igazságosságot (*dikaion*) tehát az okkal azonosíthatjuk, hiszen ami miatt valami létrejön, az az illető dolog oka (*di' ho gar gignetai <ti>, tuto eszti aition*, 413a). Szókratész nem tudja eldönteni, hogy konkrétan mi is ez az aktív princípium: a Nap, a tűz, a meleg, vagy pedig az Értelem, melyről Anaxagorasz beszélt. E fejtegetésben is a keletkezés okáról van szó, ám a „keletkezés” nem egyszeri esemény, hanem a mindenségben szakadatlanul zajló folyamat, az „ok” pedig fenntartó ok (vö. 400a).

Platón az okság ama problematikáját, melyhez a *Törvények* X. könyvének bizonyítása kapcsolódik, a *Phaidónban* vázolja fel (96a–102a). E dialógusban Szókratész elmondja, hogy fiatalkorában a természet tudományától (*peri phüsziosz historia*) remélte minden egyes dolog magyarázatát (*tasz aítiasz*): miért keletkezik, miért van, és miért pusztul el mindegyikük? A magyarázandó problémák között említi az élőlények keletkezését, az emberi gondolkodást, „az égi és a földi jelenségeket”, valamint az ember növekedését (96a–d). E témákat megtaláljuk a *peri phüsziosz historia* műfajának egyetlen egészében fennmaradt 5. századi példájában, a *Húsról (Peri szarkón)* című hipokratészi értekezésben.¹⁸ A szerző művének elején a kortárs filozófusokhoz hasonlóan a kozmogóniáról (a világalkotó anyagok szétválásáról és az égitestek kialakulásáról), valamint a zoogóniáról beszél, majd ebben a keretben tárgyalja a szűkebben vett fiziológiai kérdéseket. A magyarázatokat mind a világ, mind az élőlények vonatkozásában keletkezésük és kifejlődésük leírása adja meg. Ehhez a háttérhez képest a *Phaidónban* éppen az a meglepő, hogy mennyire háttérbe szorul a dolgok eredetének kérdése.¹⁹ A keletkezés, pusztulás, létezés, melynek okaira Szókratész kíváncsi, nem kozmikus folyamat, a rendezett világ kibontakozása, hanem egyedi létezőkkel kapcsolatos. Kérdései a világban *folytonosan* zajló természeti változások strukturális törvényeire irányulnak. Fontos eltérés az is, hogy míg a *Húsról* fejtegetéséből teljességgel hiányzik az okság terminológiája, a *Phaidónban* az okok fajtái állnak a középpontban. Platón szokásához híven mélyrehatóan átformálja anyagát: a természetkutatás hagyományát nem egyszerűen reprodukálja annak saját fogalomrendszerében, hanem az okok kutatása gyanánt értelmezi.²⁰ Ezen belül is nagy figyelmet fordít a „fenntartó” okokra. A dialógusban Szókratész amellel érvel, hogy a mindenséget összetartó (*szünekhein, szündein*) ok nem valamilyen mechanizmus, amilyen az ég körforgása vagy a levegő, hanem „a jó és a kellő”, vagyis az, hogy a dolgok a lehető legjobban vannak elrendezve (99b sk.).

A *Phaidónban* Szókratész a szokásos természetfilozófiai magyarázatokban fogalmi nehézségekre bukkan. Fő ellenvetése szerint ezek olyan dolgokat – az anyag fajtáit, illetve mechanizmusokat – adnak meg „ok” gyanánt, melyek nincsenek szükségszerű, logikai összefüggésben az általuk létrehozott hatással, hiszen az ellenkező hatást is képesek létrehozni (100c–101b; 98e–99a), illetve ugyanazon hatást ellentétes okokkal magyarázzák (97a sk.). Ellenvetései mögött az az alapelv áll, mely szerint hasonló okoz hasonló, vagyis az ok maga is rendelkezik a sajátjával, amit egy másik dologra át-

származtat (Sedley 1998). A kritizált mechanikus magyarázatokkal Szókratész a természet teleologikus magyarázatát állítja szembe (97b–99d). E gondolatmenete Anaxagorasztól indul ki, mely szerint minden dolog elrendezője és okozója az Értelmelem; később azonban kritizálja Anaxagoraszt, mivel visszaesett a korábbi természetfilozófusok hibáiba. Az Értelmelem nyilván célszerűen cselekszik, vagyis mindent a lehető legjobban rendez el. Ezért bármely dolog okának megadásához azt kell megmutatnunk, hogy miért a *legjobb* úgy lennie, ahogyan van: például ha a Föld lapos, vagy gömbölyű, meg kell magyaráznunk, miért a legjobb ilyennek lennie. A hagyományos természetfilozófiai magyarázatokban szereplő anyagfajták és mechanizmusok nem „valódi okok”, hanem pusztán olyan dolgok, „amelyek nélkül az ok nem lehetne ok”. A szükséges feltételek és a célszerűen ható valódi ok megkülönböztetését Szókratész az emberi cselekvés elemzésével világítja meg. Inai és csontjai nem *okai* annak, hogy börtönben ülve várja kivégzését, hiszen ugyanezek az inak és csontok ugyanúgy alkalmasak a menekülésre, mint a maradásra. Ezek nélkül persze nem ülhetne a börtönben, ám a valódi ok, ami ott tartja, valami más: az a meggyőződése, hogy jobb és igazságosabb alávetnie magát városa ítéletének, mint megszöknie. Platón a *Phaidónban* hamar félreteresi a mechanizmus és a teleológia témáját, és a magyarázat egy harmadik, a formák elméletén nyugvó fajtájára tér rá (99d skk.); ez utóbbit itt nem szükséges vizsgálnunk. A *Timaios*-ban visszatér a kérdésre, és az érzékelhető világ leírását a célszerűen ható okok és az anyagi, mechanikus „segédokok” distinkciójára alapozza. E dialógus „valószínű elbeszélése” (*eikosz logosz/müthosz*) szerint a világ rendezője a jó és racionális Démiurgosz (a kozmikus Értelmelem), aki a legjobb és legracionálisabb világot hozza létre (29d7 skk.) – bizonyos értelemben tehát teljesül az ok és az okozat logikai összefüggésének követelménye.

A *Törvények X.* könyvében Platón az okokkal kapcsolatban nem egyszerűen megismétli az említett két dialógusban mondottakat, hanem egy fontos pontban kiegészíti az okság elméletét. A *Phaidón* csupán az emberi cselekvés, a *Timaios* elbeszélése pedig az alkotómesterség (*tekhné*) analógiáját hozta fel amellest, hogy a világ berendezésében a teleologikus, célszerűen ható okok elsődlegesek az anyagi mechanizmusokhoz képest. A *Törvények X.* könyve többet tesz ennél. Különösen érdekes ebből a szempontból az istenbizonyítás későbbi összefoglalása (XII. könyv, 966e–967e). Az istenek léte melletti argumentum két részből áll: az egyik a lélek elsődlegességének tétele, a másik pedig az égi mozgások szabályszerűségének, értelmes voltának felismerése. E szabályos mozgások láttán egyes korábbi gondolkodók megkockáztatták azt a tételt, hogy az égbolton mindent az Értelmelem rendezett el. Azonban „akkor” még ezek a gondolkodók is félreismerték a lélek természetét, és későbbinek vélték a testnél, mivel az égitesteket lélek nélküli, élettelen testeknek, kőnek és földnek gondolták. Ezek a megjegyzések újfent Anaxagoraszra vonatkoznak, és ugyanúgy elismerés és kritika keveredik bennük, mint a *Phaidónban*. „Most” viszont, miután kiderült, hogy a lélek előbbi a testnél és uralkodik felette, nyilvánvalóvá lett, hogy lehetetlen szilárdan istenhívónek (*theoszabész*) lenni a csillagászat és a filozófia helyes művelése nélkül. A döntő lépés eszerint az első bizonyíték felfedezése, a lélek mint közvetítő beiktatása a kozmikus Értelmelem és a testek közé (vö. Menn 1995, 35 sk.). A X. könyvben a

vendég szigorú bizonyítást próbál adni arra vonatkozóan, hogy minden mozgásnak – az égitestek mozgásának is – az önmozgás, azaz a lélek a princípiuma. A lélek viszont célszerű ügéns (és az égitestek mozgásának szabályszerűsége alapján azt is beláthatjuk, hogy jó és racionális). A mozgáseméleti érveléssel ily módon igazolást nyer, hogy nem vak, mechanikus szükségszerűségek (*anankai*), nem élettelen testek határozzák meg az okokat (*tasz aitia*) a világrend egészében, hanem a jó célokra irányuló gondolatok és akarat (967a4 sk., c4 sk.).

Ki kell térnünk még arra a kérdésre, hogy milyen időbeli viszonyt feltételezhetünk ok és okozat között a *Törvények X.* könyvében. A lélek „minden dolog keletkezésének és pusztulásának oka” (891e). Az önmozgás – melyet a vendég a lélekkel azonosít – minden mozgásnak a forrása, beleértve a keletkezést is (894b11), mely a háromdimenziós érzékelhető testeket létrehozta (894a1–5). Ebből arra következtetünk, hogy a léleknek szerepe van az „elemi” testek keletkezésében is. A szöveg azonban nem utal egyszeri (vagy akár ciklikusan ismétlődő) kozmogóniai eseményre, melyben a lélek közreműködésével létrejönne a test mint olyan. A megfogalmazások inkább azt sejtetik, hogy a dolgok keletkezése és pusztulása *ismételten, folytonosan* zajlik.²¹ A lélek keletkezésnek és pusztulásnak mint a rendezett világban szakadatlanul végbemenő folyamatoknak az oka, nem pedig a kozmogónia ágense. Emellett a lélek egy további szereppel is bír: egy vagy több lélek az oka (*aitia*) a Nap, a Hold és a csillagok mozgásának (899b3–8; vö. 898d3 sk.), az éveknek, a hónapoknak és az évszakoknak. Felvetődik a kérdés, hogy miként mozgatja az égitesteket a lelkük (898c–899a). Az első lehetőség az, hogy belülről, mint az embert és egyéb élőlényeket, a másik, hogy kívülről gyakorol rá erőhatást, tűzből vagy levegőből való testet öltve magára, a harmadik pedig az, hogy mentes marad a testtől, és „csodálatos erői” révén vezeti azt (ez utóbbit valószínűleg úgy kell értenünk, hogy a világlélek határozza meg az égitestek mozgásának pályáját, noha nincsen benne egyikükben sem). E rendező, gondviselő tevékenységét a lélek minden valószínűség szerint ugyancsak folyamatosan gyakorolja.²² A lélek ezek szerint mind a keletkezés felelőseként, mind az égi mozgások elrendezőjeként „fenntartó ok” gyanánt tűnik elénk, mely effektusaival egyidejűleg fejti ki tevékenységét.

A *Törvények X.* könyvének első bizonyítandó tétele viszont az volt, hogy a lélek „idősebb” a testnél, előbb keletkezett nála. Ha a keletkezés időrendjét komolyan kell vennünk, és a lélek minden keletkezésnek princípiuma, akkor a léleknek mégiscsak effektusaihoz képest előzetesen fennálló oknak kell lennie. Az eddigiek alapján hajlamosak volnánk azt a következtetést levonni, hogy Platón itt kifejtett elgondolásában a lélek egyszerre megelőző ok és fenntartó ok. Elképzelhető, hogy a lélek valamilyen módon létrehozta a test elemi típusait, belőlük pedig a kozmosz nagyobb berendezési tárgyait és az élőlények fajtáit, ettől fogva pedig fenn is tartja a kialakult rendet.²³ Ebben semmilyen logikai ellentmondás nincs, legfeljebb azt találhatjuk kissé furcsának, hogy Platón a kozmogóniai keret dacára oly kevés figyelmet fordít a világrend kialakulásának mikéntjére és szakaszaira. Vannak azonban a szövegben arra utaló jelek, hogy Platónnak kételyei vannak a kozmogóniai magyarázati móddal szemben. Lássuk most ezeket.

3.

Az athéni vendég a léleknek a testtel szembeni elsőbbségét a következő lépésekben bizonyítja. (1) A mozgás fajtáinak kimerítő felosztását adja, és kijelenti, hogy az önmozgás erősebb és hatékonyabb, mint a külső eredetű változás (893b1–894d4). (2) Felállítja az önmozgás temporális és kauzális elsőbbségének tételét a külső eredetű mozgással szemben (894d5–e3), és két érvet hoz fel ennek alátámasztására: (a) külső eredetű mozgások sorozatában nem lehetséges első tag (így nyilván a többi sem), egy önmozgás viszont a mozgások számos tagból álló sorozatának lehet kiindulópontja (894e4–895a4); (b) ha minden dolog megállna, az első mozgás, mely ebben az állapotban megindulna, az önmozgás volna (895a5–b8). (3) Rámutat arra, hogy az „önmagát mozgató mozgás” meghatározás és a „lélek” név ugyanarra a dologra vonatkoznak (895c1–896a4). (4) Levonja a konklúziót, hogy a lélek korábban született meg a testenél, és céltudatos tevékenységei is megelőzik a test hatóerőt (896a5–d4).

A következőkben az önmozgás elsőbbsége melletti második érvet vizsgálom meg közelebbről (2b). Lássuk a szöveget:

Ha valami módon minden dolog együvé kerülne s megállna (ei sztaié pós ta panta homu genomena), amint a legtöbb efféle bölcselő (hoi pleisztói tón toiu-tón) állítani merészeli, vajon melyik mozgásnak kell szükségképpen elsőként létrejönnie közöttük az említettek közül? Nyilván annak, amelyik önmagát mozgatja. Mert egy másik dolog révén előzőleg soha nem változhatnak meg, hiszen előzőleg semmilyen változás nincsen közöttük. Minthogy tehát minden mozgás princípiuma (arkhé), mely elsőnek jön létre a nyugvó dolgok között, és első a mozgó dolgokban, az önmozgást fogjuk szükségképpen a legidősebbnek és a legerősebbnek mondani valamennyi változás közül, azt a változást viszont, amelyik egy másik dolog révén következik be, és így mozgat másokat, másodlagosnak. (895a6–b7)

Az athéni egy hipotetikus helyzetet ír le. Tegyük fel, hogy a világban minden dolog megáll és megszűnik a rend, és vizsgáljuk meg, miképp indulhatna újra a mozgás. Hipotézisünk szerint minden dolog nyugalomban van, így másnak sem adhatja át mozgását, ezért ebben a helyzetben egyedül az önmozgás jöhet létre elsőnek. A konklúzió az, hogy az önmozgás a legidősebb és a legerősebb minden mozgás közül, vagyis mind a keletkezés időrendjében, mind kauzális szerepét tekintve megelőzi a többi mozgást. Az egész vizsgált bizonyításban egyedül itt nyer konkrét, megfogható értelmet az az állítás, mely szerint az önmozgás (= lélek) időben előbb jelenik meg a mindenségben, mint az élettelen testek, illetve mozgásaik.²⁴

A vendég szavai szerint *ellenfelei* állítják, hogy a leírt helyzet csakugyan előfordul. Kik képviselik ezt a nézetet, és mi a nézet pontos tartalma? Úgy tűnik, a kozmikus mozgás és ezzel a strukturált világ léte valamikor a jövőben szűnne meg. A szokásos értelmezés szerint a *Törvények* X. könyvében Platón a preszókratikus természetfilozófiával vitatkozik. Nem könnyű azonban olyan preszókratikus találni, aki szerint a mozgás valamikor megszűnik, és minden nyugalomba kerül. Ezért felvetődött, hogy Platón itt nem 5. századi természetfilozófusokra utal, hanem olyan 4. századi, vagyis kortárs gondolkodókra, akik a hagyományban kevésbé hagytak nyomot.²⁵ A következők-

ben amellet fogok érvelni, hogy az argumentum a számunkra ismert preszókratikus nézetek alapján is értelmezhető.

A jövőben bekövetkező egyetemes nyugvás gondolata nem idegen Empedoklész ciklikus kozmológiájától. A Szeretet uralma idején a négy elem homogén gömbbé rendeződik, és beáll a nyugalom állapota.²⁶ Empedoklész azt folyamatot, mely elvezet ehhez az állapothoz, „sokból eggyé növekedés” gyanánt írja le (B 17, 1 sk., 7, 16 sk.; B 35, 5). Az így létrejött egységből indul meg aztán a Viszály hatására a kozmogóniai folyamat, „a sokká válás”.²⁷ Ennek ellenére kétséges, hogy Platón kimondottan a cikluselméletek jövőbeli strukturálatlan fázisára utal, hiszen nem mondhatja, hogy a legtöbb természetfilozófus (895a7) a cikluselmélet híve. Azok a doxográfiai tájékoztatók, melyek szerint a korai ión filozófusok, például Anaximandrosz és Hérakleitosz kozmikus cikluselmélet képviselnek, nem tűnnek megbízhatónak.²⁸ Az atomisták pedig, akik a világok keletkezését és pusztulását tanítják, több okból is kevésbé jönnek szóba: először is, a végtelen mindenségnek elméletükben nincsen egyetlen átfogó állapota, másodsor, atomjaik örökké mozognak (Arisztotelész, *Fizika* 252a32 skk.), harmadszor pedig még az sem biztos, hogy Platón ismerte tanításukat.

Mindamellet nyomós érvek szólnak amellet, hogy az athéni vitapartnereit ne 4. századi ismeretlenek, hanem a preszókratikusok között keressük. Az ateista nézetek terjedéséért felelős „új bölcsék”, akik földnek és kőnek tartják az égitesteket (886d sk.), csak Hésziodoszhoz és a teogónia műfajának más művelőjéhez képest újak. A *Törvények* XII. könyvének fentebb tárgyalt összefoglalása (966e–967e) szerint a (Platón korához viszonyított) korábbi korszak legkiválóbb gondolkodói felismerték ugyan, hogy az égi mozgásokat az Értelemnek kellett elrendeznie, de az égitesteket élettelen testeknek – földnek és kőnek – vélték. A dicséret és az ellenvetés egyaránt pontosan megfelel annak, ami a *Phaidón*-ban Anaxagorasszal kapcsolatban hangzik el (vö. még *Szókratész védőbeszéde* 26d). Az ellenfelek kozmogóniájának részletes leírása (888d skk.) persze nyilvánvalóan nem Anaxagorasz tanításának hű összefoglalása, hanem egy több forrást egybeolvasztó konstruktum. A legfeltűnőbb különbség, hogy Anaxagorasznál az Értelen a kozmosz elrendezője, a vendég által kritizált elmélet viszont tagadja a kozmikus Értelemet. Platón két megfontolás alapján mégis úgy gondolhatta, hogy nem méltánytalanság Anaxagorasz a mechanikus-korporealista világmagyarázat fő képviselőjeként beállítania. Egyrészt azért, mert Anaxagorasz magyarázatai során valójában csak mechanikus okokat jelöl meg: az Értelenre is csupán a körforgás elindítójaként hivatkozik, nem pedig a célszerű racionalitás forrásaként (*Phaidón* 98b sk.); másrészt azért, mert a célszerű racionalitásnak közvetlen hordozói nem lehetnek testek,²⁹ Anaxagorasz viszont nem jutott el a testetlen szubsztancia világos fogalmáig (Kirk–Raven–Schofield, 519). A vizsgált érven (895a sk.) a vendég nem vált vitapartneret. Először is, a feladat az előzőleg említett természetfilozófusok nézeteinek cáfolata. Másodsor, „a legtöbb efféle” (*hoi pleisztói tón toiu-tón*, 895a7) kitételnek rájuk kell visszautalnia. Harmadsor, az érv kiinduló hipotézisének megfogalmazása („ha minden dolog együvé kerülne és megállna”, *ei sztaié pós ta panta homu genomena*) félreismerhetetlen célzást tartalmaz Anaxagorasz művének bevezetésére, mely szerint kezdetben „minden dolog együtt volt” (*homu panta khrémata én*, fr. B1; vö. B4, 32; B6, 7). A vendég ezek szerint a preszókratikus természetkutatók

jellegzetes nézeteit veszi célba, különösen nagy súllyal szerepeltetve Anaxagoraszt.

Miután pedig nem áll, hogy a *legtöbb* preszókratikus természetfilozófus a mozgás és a rendezett világ jövőbeli megszűnését hirdeti, érdemes másként értenünk a szöveget: a vendég nem specifikusan azt a nézetet tulajdonítja ellenfeleinek, hogy az egyetemes nyugvás és rendezetlenség állapota *a jövőben beáll*, hanem csupán azt az állítást, hogy a mindenségnek valamikor van nyugvó és strukturálatlan állapota.³⁰ A preszókratikusok körében általánosan elfogadott volt, hogy a kozmogónia egy strukturálatlan állapotból indul ki (kivételesen persze Hérakleitosz, aki egészében elutasította a kozmogóniát). Parmenidész után, az 5. század közepétől többen külön princípiumot vezetnek be a mozgás magyarázatára, az anyagot pedig kezdték önmagában tehetetlen tömegnek tekinteni. Ezekben az elméletekben az anyag az őállapotban nem csupán rendezetlen, hanem nyugvó is. Az a nézet, melyet az athéni ellenfeleinek tulajdonít, legpontosabban ennek a típusú elméletnek felel meg.³¹ Anaxagorasz nem állt egyedül az őállapot ezen felfogásával. Követője, Arkhelaosz kozmogóniájában a mozgás kezdetét a meleg és a hideg ellentéteinek szétválása jelenti (A 4 DK), ami feltételezi a kezdeti differenciálatlanságot és nyugvást. Empedoklésznél a kozmogóniai folyamat, a differenciálódás szintén az egység és a nyugvás állapotából indul ki.

Mennyiben cáfolja az athéni érve e vitapartnereket? A kiindulópont az a hipotézis, hogy egyszer bekövetkezik az egyetemes nyugvás állapota. A vendég részéről ez pusztán gondolat kísérlet (vö. *Phaidrosz* 254d sk., *Phaidón* 72c), vitapartneri szerint viszont ez az állapot csakugyan létezett kezdetben. E hipotetikus helyzet vizsgálata alapján belátható, hogy mozgás megindulása csak úgy lehetséges, ha *önmozgás* keletkezik. Ezt akár el is fogadhatják mind a fiktív ellenfelek, mind azok a kései preszókratikusok, akikről Platón mintázta őket. Anaxagorasz vagy Empedoklész mozgató princípiumai biztosan nem idegen eredetű mozgást adnak át az anyagi részecskéknél. Az érvelésben különösen fontos a harmadik lépés, melyben a vendég megmutatja, hogy az „önmagát mozgató mozgás” meghatározás és „a lélek” név ugyanazon dologra vonatkozik (895c1–896a4).³² A fő vitakérdés ugyanis az volt, hogy van-e szerepe a léleknek a világrend magyarázatában (vö. 966e–967e). Ha az ellenfelek elfogadják az önmozgás és a lélek azonosítását, elgondolásukat az athéni által kívánt módon kell kiegészíteniük, és el kell ismerniük, hogy az értelmes rend a kozmoszban a lélek mint mozgató princípium révén jön létre.

Az érv ezen értelmezésének a kozmogóniai elbeszélés platóni kezelésére nézve is vannak következményei (már amennyiben megengedjük, hogy a dialógus fő beszélője, az athéni vendég olyan nézetet fejt ki, melyet Platón maga is oszt vagy legalábbis komoly megfontolásra méltónak tart). A konklúzió szerint az önmozgás – melyet a vendég a következő lépésben a lélekkel azonosít – „a legidősebb és a legerősebb”, mert „min-

den mozgás princípiuma, mely elsőnek jön létre a nyugvó dolgok között, és első a mozgó dolgokban” (*arkhén ara kinészeón paszón kai prótén en te toisz hesztószí genomenén kai en kinumenóisz uszan*, 895b3–6). A megfogalmazás mind időbeli, mind kauzális elsődlegességet tulajdonít az önmozgásnak (vagyis a léleknek). Az „első a mozgó dolgokban” fordulat bizonyítja, hogy az „elsődlegesség” nem időbeli, kauzális értelemben is szerepelhet ebben az okfejtésben. Ami a formula első felét illeti (*prótén en te toisz hesztószí genomenén*), az önmozgásnak (a léleknek) csak egy hipotetikus helyzetben, egy gondolatkísérlet keretében van időbeli elsőbbsége. Ezt a következőből láthatjuk be. A kozmogónia azon változata szerint, melyet a vendég helyesnek ismer el, mind a lélek, mind a test keletkezett. A lélek előbb született meg, mint a testek, részt vett a testek létrehozásában, és mozgásba hozta azokat. A testek létrehozását nyilván nem semmiből teremtésként kell értenünk, hanem a differenciálatlan anyag vagy tér strukturálása gyanánt. A kozmogónia javított változata tehát szintén feltételezné az anyag differenciálatlan és nyugvó állapotát.³³ A vendég azonban távolságot tart e feltevéstől, sőt ellenfeleinek tulajdonítja azt a nézetet, hogy ilyen valóban előfordul (a kozmogónia kiinduló állapotaként). Ezzel jelzi, hogy nem igazán hisz a kaotikus őállapot és a kozmikus állapot időbeli különbségében. A gondolatkísérlet ezek szerint nem a kozmogónia időrendjét, hanem az önmozgás (a lélek) kauzális elsődlegességét hivatott megvilágítani.³⁴

Platón a dialógusban később is említi, hogy a lélek előbb keletkezett a testnél (904a sk.; 966d sk.; 967d), vagyis fenntartja a kozmogónia fikcióját. A kozmogóniai elbeszélés használatát a mű összefüggésében főképp két megfontolás indokolhatja. Egyrészt ezen a módon Platón kapcsolódhat a korábbi filozófiai tradícióhoz, és saját területükön szállhat vitába a kritizált gondolkodókkal. Másrészt dönthetett úgy, hogy nem mond le a kozmogóniai történetben rejlő magyarázó és meggyőző erőről, hanem a metafizikai igazságnak megfelelőbbre alakítja azt. A kozmogóniai elbeszélést azonban az okság absztraktabb fogalomrendszerére is lefordítja, mely időbeli relációktól függetlenül világítja meg a világ szerkezetét.

A *Timaios*zban is megtaláljuk a kozmogóniai elbeszélés és az oksági elemzés kombinációját. A *Törvényekben* ehhez képest újdonság, hogy Platón a világ rendjéért felelős princípiumot fenntartó ok gyanánt írja le, és hangot ad a kozmogónia fázisainak időbeli különbségét illető kételyeinek. Innen már csak egy kis lépést tesz Xenokratész = Proklosz, *In Tim.* I 277,8–10 Diehl tagadja a világkezdetet, és a kozmogóniát allegorikus beszédmóddá nyilvánítja (fr. 153 Isnardi-Parente = Arisztotelész, *De caelo* 279b32 skk.). Krantór ezt az elgondolást a *Timaios*z értelmezésére is átviszi (fr. 2 Mullach). A *Törvények* X. könyvének elemzése amellet szól, hogy a kozmogóniai elbeszélés műfajának átértelmezését, mely a platonikusok körében uralkodóvá lett, maga Platón kezdeményezte.

Jegyzetek

- 1 A *Törvények* Platón utolsó műve. A dialógusban egy névtelen athéni vendég beszélget a spártai Megilloszal és a krétai Kleiniasszal az állam helyes berendezésének kérdéseiről. Kleiniasz az elbeszélés szerint egy újonnan alapítandó gyarmatváros törvényhozói közé tartozik (703d). Az istenbizonyítás az istentelenség elleni törvény „bevezetőjébe” (*prooimion*) illeszkedik, mely az istentelenséggel szemben javasolt szigorú rendelkezések indoklását fejt ki. Az istentelenség az athéni vendég felosztása szerint három vélekedésből származhat: (1) nincsenek istenek; (2) vannak ugyan, de nem törődnek az emberi dolgokkal; (3) törődnek az emberi dolgokkal, ám imákkal és áldozatokkal lekenyerezhettek. A következőkben csak a probléma megfogalmazásával és az (1) tétel cáfolatával foglalkozom érdemben (884a–899d).
- 2 A véletlen és a racionális megfontolásokra támaszkodó mesterség szembeállítására gyakori a hippokratészi értekezésekben, lásd pl. *A régi orvoslás* 12.2 és Shiefsky 2005, 5–13.
- 3 Elsősorban nem az egyéni lélekre, hanem a világlélekre vagy a lélekre mint olyanra kell gondolnunk. A *Timaiosz* 34c10–35a1 szerint az isten a világlelket nem később alkotta meg a világ testénél, hiszen nem hagyhatta volna, hogy az ifjabb uralkodjék az idősebben – márpedig a léleknek uralkodnia kell a test fölött. A *Timaiosz* esetében is kérdés, hogy a keletkezés időrendjében vett elsőbbség és a kauzális elsőbbség együttjárását komoly tantételnek vegyük-e, vagy pedig játékos mitologizálásnak.
- 4 Johansen 2006, 90, 26. jegyzet szerint a lélek temporális elsődlegessége a *Törvények*ben doktrinális kijelentés, hiszen itt nincsenek meg a *Timaiosz* mitikus kellékei. Vlastos 1965 (1939), 396–399 a *Törvények*ben a kozmogóniai keret használatát a vitapartnerekkel való vitának tulajdonítja (és a lélek elsőbbségét a rendezett világon belüli kauzális elsődlegességként érti), a *Timaiosz* elbeszélésének viszont szó szerinti értelmezését javasolja.
- 5 A négy elem „természettől” van és „minden dolog közül első” (889b2; 891c2 sk.). Ugyanakkor könnyen lehet, hogy az elemek csak a rendezett világ dolgai közül első, a természetről pedig megtudjuk, hogy az az első dolgok keletkezése (892c2 sk.). A négy elem több, az 5. század második felében létrejött elmélet szerint keletkezett (Arkheiaosz 515 Kirk–Raven–Schofield; Hippokratész [?], *A húsról* 2; Diodórosz Szikeliótesz I. 7).
- 6 Euripidész fr. 910; Platón, *Phaidón* 96a–c. E műfaj a hippokratészi orvostudományra is hatást gyakorolt: *A húsról* és *Az életmódról* című értekezések szerzői az emberi test felépítésére és a betegségek okaira vonatkozó elméletüket kozmogóniai keretbe helyezik.
- 7 A *szofista* 265c; vö. még *Philéosz* 28d, 30c. Az okok fajtáinak ehhez hasonló felosztásait Arisztotelésznél (*EN* 1112a33: *phüszisz, tükhé, ananké, nusz*) és Theophrasztosznál (apud Stob. *Anth.* I. 6, 17c: *phüszisz, tükhé, ananké, proaireszisz*) is megtaláljuk.
- 8 A lélek oka minden dolog keletkezésének és pusztulásának (891e), mozgásának és változásának (896a sk.), a változások eredményeként megvalósuló jónak és rossznak, szépnek és rútnek, igazságosnak és igazságtalannak (896d), valamint kozmikus szinten az égitesteknek és az égitestek mozgása eredményeként létrejövő periódusoknak (899b). Lásd még a 904c-t és a 967c-t.
- 9 Frede 1987. Vö. Lloyd 1979, 51 skk. – Az *aition* és az *aitia* között Platónnál még másutt sem húzódik éles határ, a munkamegosztás inkább csak tendencia. Az *aition*, *aitia* mellett egyéb terminusokkal is kifejezhető az oksági viszony: *dia* + *accusativus* (= „... miatt”), dativusban álló főnév (= „... miatt/által”), *poiein* (= „létrehoz”), *prophaszisz* („indoklás”, „magyarázat”, „indok”, „ok”) stb. Ezekkel az alternatív nyelvi megfogalmazásokkal nincs módunk érdemben foglalkozni.
- 10 Erre Vegetti 1999-es tanulmánya hívta fel a figyelmet.
- 11 Anaximandrosz B 1-es töredéke (DK) a természet szabályszerű ciklikus folyamatait az ellentétek „jogtalankodása” illetve „jogos bűnhődése” gyanánt írja le; az „uralom” (*arkhé, arkhein, kratein*), az „elrendezés” (*diakoszmein*), „kormányzás” (*kubernan*) metaforáit több korai filozófusnál megtaláljuk.
- 12 Néhány nevezetes szöveg helye: Hérodotosz II. 20; VII. 125; Thuküdidész I. 23. 6 (*prophaszisz*); II. 48. 3; III. 89. 5; *A régi orvoslás* 19; *Az ember természetéről* 9; *Az orvosi szakma* 6 (*dia ti*); *A levegőről* 2 és 15; *Az életmódról* III.70.
- 13 A fenntartó ok olyan ok, amelynek jelenléte esetén az okozat is jelen van, megszűntével az okozat is megszűnik, és gyengülésével az okozat is gyengül; ilyen módon oka a zsinór nyakunk köré tekerése a fulladásnak. Az előzetes ok nem áll fenn mindvégig, míg az okozat fennáll; ilyen módon oka például a napsugárzás a láznak (Sextus Empiricus, *A pürrhónizmus alapvonalai* III. 15 sk.). Megjegyzendő, hogy a sztoikus elméletben szigorúan véve nem az egyidejű vagy megelőző esemény, hanem az eseményben aktív *dolog* tekintendő oknak (Sztobaiosz, *Anth.* I. 13.1C = 55A LS). A fenntartó és az előzetes ok megkülönböztetéséhez lásd Frede 1987, 138 skk.; Hankinson 1998, 242–252 és 374–379.
- 14 *A régi orvostan* 20.1 Shiefsky.
- 15 *A régi orvostan* 20.2–3 Shiefsky.
- 16 *dei de dépu tauta aitia hekasztu hégeiszthai einai, hón pareontón men toitotropón gineszthai ananké, metaballontón de pauszthai*. Ez a leírás nem az ok fogalmának definíciója, mivel szorosabban csatlakozik az előző mondatokhoz, mint azt a kiragadott idézet alapján gondolnánk (a *tauta* a testnedvekre, a *hekasztu* a panaszokra utal); lásd Shiefsky kommentárját. Ezzel együtt világosan kiderül belőle a szerző ok-felfogása.
- 17 Mint már említettem, a *Timaiosz* kozmogóniai elbeszélésének értelmezése vitatott. A fogalomhasználat szempontjából a szöveg szerinti jelentése érdekes.
- 18 E párhuzamokhoz lásd Jouanna 1992, 391 skk.; Shiefsky 2005, 19–25. A *húsról* 3. fejezetében és a *Phaidón* 96b-ben említett kozmogóniai elmélet pontosan megegyezik.
- 19 A hagyományos genetikus megközelítési mód pusztán nyomokban van jelen: Szókratész említi a zoogónia kérdését (96b), valamint egy helyen perfectumban utal az anaxagoraszai Értelem világrendező tevékenységére (98a5: *kekoszmeszthai*), amit másutt folyamatos működésként ír le (pl. 97c2: *diakoszmon*).
- 20 Elképzelhető persze, hogy a kozmogóniai hagyományt már Platón előtt átírták az okság modernebb terminológiájára, ám ennek nem maradt nyoma. Az egyetlen preszókratikus filozófus, akinél a *hé aitia* szó előfordul, Démokritosz. Az etikai tartalmú B 83-as töredékben az *aitia* „indokot”, „motívumot” jelent; a B 118-as töredék, mely szerint Démokritosz egyetlen oksági magyarázatra elcserezné a perzsa királyságot, nyilvánvalóan anekdota, nem pedig szó szerinti idézet. Platón az anaxagoraszai Értelemről mondja, hogy az „minden dolog elrendezője és oka” (*Phaidón* 97c2), ám nem Anaxagorasz saját szavaira hivatkozik, hanem valakinek az előadására, aki magyarázta Anaxagorasz könyvét. – A *Corpus Hippocraticum* sem használja az okság terminológiáját kozmogóniai összefüggésben. A *húsról* című írás egyáltalán nem tartalmazza az *aition*, *aitié* szavakat; *Az életmódról* és *A levegőről* című művekben néhányszor előfordulnak, de sehol sem a kozmogóniával kapcsolatban. Úgy tűnik, hogy az okság általánosított fogalmának eredetileg nincsen köze a kozmogóniához, hanem szűkebben vett orvosi kontextusban alakult ki.
- 21 894a1–8; b11; 896a5–b1. A mozgás más fajtáira, illetve általában a változásra vonatkozóan is találunk olyan megfogalmazásokat, melyek az önmozgást, illetve a lelket a testi mozgások fenntartó oka gyanánt írják le: 894c5 sk.; 896e8–897b1.
- 22 896d10–e2; 896e8–b4; 898c2–5; 898e2; 899a4.
- 23 Az, hogy Platón kozmológiájában és teológiájában fenntartó okoknak is helyük van, nem triviális. Hankinson 1998, 118 például a

- khóra (tér/anyag) prekozmiikus mozgását a *Timaios*zban azzal magyarázza, hogy Platón kénytelen volt a világ belső dinamizmusát feltételezni, minthogy nem tekinti istent a világ eseményeibe folytonosan beavatkozó fenntartóknak. Ám a világ mozgásáért valójában nem az anyag rendezetlen mozgása, hanem a lélek felelős mind a *Timaios*z (36e), mind *Az államférfi* (269c sk.), mind a *Törvények* szerint.
- 24 Az előző argumentum (894e4–895a4) megfogalmazása megengedi, hogy a mozgások sorozatában a sorozatot elindító önmozgás kronológiailag is megelőzze a többi mozgást, azonban egyrészt az érvelés az önmozgás *kauszális* prioritására fut ki egy szimultán mozgási sorban, másrészt a kérdés itt nem a mozgás megjelenése kozmikus szinten, hanem *bármely* mozgási sor eredete.
- 25 Frede 2007, 11 sk., 31 sk. Frede szerint az 5. századi gondolkodók közül egyedül Arkhelaosz hozható kapcsolatba a mozgás megszüntetésének hipotézisével, akiről annyit tudunk, hogy szerinte a világrend pusztulékony (A 14 DK). A *Törvények* 895a sk.-ban említett nézetet Frede a Derveni papirusz kozmogóniájával állítja párhuzamba. Ez a feltehetőleg a Kr. e. 4. századból származó forrás egy orphikus költeményhez írott vallási-filozófiai kommentárt őrzött meg. A szerző felfogása szerint Zeusz nem keletkezett, hanem mindig volt, noha nem így nevezték; a jelen világrendben azonban ez marad a neve, mindaddig, amíg *a mostani létezők abba a formába nem állnak össze, amelyben előzőleg lebegtek* (col. XVII.1–9). Úgy tűnik, Zeusz tevékenysége a kozmoszban azzal ér véget, hogy a dolgok visszatérnek eredeti állapotukba (Betegh 2004, 257–259).
- 26 KRS 358 = Szimplikiosz, *Fizika-kommentár* 1183, 28 ssk. Diels. A peripatetikus Eudémosz úgy gondolja, egyedül ilyenkor áll be nyugalmi állapot a kozmikus ciklus során. Arisztotelész a Viszály uralmának tetőzése idején, az elemek teljes szétválásakor is nyugalmi állapotot feltételez (*Fizika* 250b26 ssk.; 252a9 sk.).
- 27 Különbőség persze, hogy a *Törvények* 895a hipotetikus állapota katikus, Empedoklész viszont az egyetemes egység és nyugvás állapotát a legtökéletesebb állapotként jellemzi (B 27), és istenként magasztalja (B 31).
- 28 KRS, 189–195; 539; 591 sk. Platón másutt szembeállítja Hérakleitoszt a cikluseléletet hirdető Empedoklésszel: *A szofista* 242d–243a.
- 29 Vö. *Törvények* 967a4 sk., c4 sk.; *Timaios*z 46d sk. Platón gyakran hangsúlyozza, hogy értelem (*nusz*) csak a lélekben lehet (*Timaios*z 30b; *Philéosz* 30c; *A szofista* 249a).
- 30 Vö. *Phaidón* 72c3–5: *És ha minden mindig csak összevegyülne, és nem volna szétválás is, akkor hamar megvalósulna, amit Anaxagoras mond: »minden dolog együtt van«.* Platón itt is az anaxagorasz-i kozmogónia kiinduló állapotát helyezi a jövőbe hipotetikusán.
- 31 Kérdés, hogy hozzávehetjük-e a vitapartnerekhez a monista természetfilozófusokat is, mondjuk Anaximandroszt és Anaximenészt. A válasz attól függ, hogy a princípiumot a kozmogóniai folyamat megindulása *előtt* mozognak tekintjük-e vagy nyugvónak. Ugyanez a probléma 5. század második felének filozófusai közül apollóniai Diogenésszel kapcsolatban is felvethető. Diogenész szintén egyetlen princípiumot tételezett, a levegőt. A világ keletkezését ennek mozgásával – sűrűsödésével és ritkulásával – magyarázta, mely elvezet az anyag fajtáinak elkülönüléséhez (A 6 DK). Úgy tűnik azonban, hogy az atomistákhoz hasonlóan ő is számtalan világ létét tanította, ezért nem beszélhetünk nála abszolút világkezdetről.
- 32 Ez az argumentum alapján a nyelvhasználatra hivatkozik: ugyanazon dolgoknak (az élőlényeknek) tulajdonítunk önmozgást és lelket.
- 33 A *Timaios*z elbeszélése szerint a prekozmiikus állapotot nem nyugvás, hanem rendezetlen mozgások jellemzik, melyek megelőzik a világlélek megalkotását. A *Törvények* érvelése viszont nem enged meg a lélektől független, rendezetlen prekozmiikus mozgásokat, hiszen itt a lélek *minden* mozgásnak forrása (Mohr 1985). A prekozmiikus állapotnak ez esetben nyugvónak kell lennie.
- 34 Egyéb érvek is szólnak amellett, hogy a vendég kozmogóniája nem szó szerint értendő. Ezekre itt éppen csak utalni van mód. (1) A vendég a teogóniai és kozmogóniai hagyományt eleve meglehetősen fenntartásokkal vezeti be: a derék spártaiaknál és krétaiaknál nincsen efféle irodalom alkotmányuk kiválósága miatt (*di' aretén tész politeiasz*, 886b). (2) A lelket a vendég nem önmagát mozgató dologként, hanem *önmozgásként* határozza meg (895e10–896a2); furcsa volna tehát, ha komolyan azt állítaná, hogy a lelket (az önmozgást) egy másik dolog hozta létre. (3) Nem csupán az összetett testeket, hanem egyáltalában véve a háromdimenziós testeket is az önmozgás (a lélek) hozza létre (894a1–5; b11); ezért nehéz volna megmondani, hogy miképpen képlekedhet a testek létrejötté, ha a lélek már létezik és aktív.

Hivatkozott szakirodalom

- Betegh G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, 2004.
- Frede, M., „The Original Notion of Cause”: uő, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, 124–150.
- Frede, M., „On the Unity and the Aim of the Derveni Text”: *Rhizai* 4 (2007) 9–33.
- Hankinson, R. J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, 1998.
- Johansen, T. K., *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge, 2006.
- Jouanna, J., *Hippocrate*, Paris, 1992.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M., *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, 1998.
- Lloyd, G. E. L., *Magic, Science and Experience*, Cambridge, 1979.
- Menn, S., *Plato on God as Nous*, Carbondale/Edwardsville, 1995.
- Mohr, R., „The Source of Evil Problem and the Principle of Motion Doctrine in the Phaedrus and Laws X”: uő, *The Platonic Cosmology*, Leiden, 1985, 158–170.
- Sedley, D., „Platonic Causes”: *Phronesis* 43 (1998) 114–132. (magyarul: „Platóni okok”: A formák és a tudás, Budapest, 2007, 53–71).
- Shiefsky, M. (transl. with introduction and commentary), *Hippocrates: On Ancient Medicine*, Leiden–Boston, 2005.
- Vegetti, M., „Culpability, Responsibility, Cause: Philosophy, History, and Medicine in the Fifth Century”: Long, A. A. (szerk.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, 271–289.
- Vlastos, G., „The Disorderly Motion in Plato's Timaeus”: Allen, R. E. (szerk.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965 (1939), 379–399.