

Veres Máté

Egy lehetséges történet.

Az akadémiai szkepticizmus platóni öröksége

„We must accept that the historian of ancient ideas examines issues on which proof is often impossible; he must often adopt the 'likely story' or suspend judgment. It is pointless to dogmatize about the unknown.”

(Harold Tarrant)¹

1.§ Bevezetés

A platóni Akadémia történetének szkeptikus szakasza, amely az iskola hatodikként megválasztott vezetőjével, a pitanéi Arkeszilaossal kezdődik, komoly akadályt jelent minden olyan kísérlet számára, amely az antik platonizmus mint egységes *hairesis*² tárgyalását választja céljául. Ennek köszönhetően a Középső és az Új Akadémia képviselőit gyakran kitagadják Platón örökségéből. Annak a nézetnek, miszerint a szkepticizmus kiterőt képez a platóni hagyomány történetében, olyasfajta kisiklást, amelyet csak a dogmatikus újjáéledés hozott helyre, az antikvitásban is akadtak képviselői: elsősorban azok az újpüthagoreus filozófusok, akik szerint a dialógusokban és az íratlan tanításokban (*agrapha dogmata*) kifejtett tanok valójában Püthagorasz nézeteivel azonosak.

Ezt a megközelítést kiválóan reprezentálják az időszámításunk szerinti második században tevékenykedő apameai Numéniosz *Az akadémikusok Platóntól való elpártolásáról* címet viselő művének fennmaradt töredékei. Numéniosz szerint már Platón legelső követői is a szkeptikus fordulatot (*diastasis*) készítették elő azáltal, hogy bizonyos módosításokat hajtottak végre az alapító tanain. Igaz ugyan, hogy ezt véleménye szerint a platóni dialógusok sajátosságai is elősegítették – hiszen Platón „gondolatait félúton rejtette el a világos és a nem világos között; így... maga nyújtott alkalmat a halála után kirobbanó viszályra és a tanítás szétaprózására” –, mégis fontosnak tartja kihangsúlyozni, hogy az utódok

nem tettek meg és szenvedtek el mindent annak érdekében, hogy mindenben mindenképp megőrizték a teljes egyetértést Platónnal. Holott Platón ezt megérdemelte volna tőlük,

¹ Tarrant [1983], 75. o.

² A *hairesis*, ellentétben a *skholé* és a *diatribé* kifejezéssel, nem azonos intézményi keretek között működő filozófusok csoportját, sokkal inkább egyfajta gondolkodásmódot, filozófiai alapállást jelöl. Bővebben ld. Glucker [1978], 173-174. o.

hiszen ha a nagy Püthagorasznál nem is volt kiválóbb, talán hitványabb sem volt nála, aki a nagy megbecsülést nem csekély részben tanítványai hozzá való hűségének és szinte vallásos tiszteletének köszönhette.

Ez az, amit az epikureusok, bár ők nem tartoztak vele, mégis megtanultak, így nem lehetett őket azon kapni, hogy bármiben, bármi módon is ellentétes álláspontra helyezkedtek volna Epikurosszal. Épp ellenkezőleg: mivel elfogadták, hogy egy bölcs véleményéhez tartják magukat, ők maguk is jó okkal élvezték ezt az elnevezést... [Ezért aztán] tanításaik teljes békében, háborítatlanul nyugszanak, egymással való örökös összhangjuknak köszönhetően. Ily módon Epikurosz iskolája valódi államhoz hasonlít, amelyet nem háborgatnak pártviszályok, amelynek egységes a szelleme, melyben egy a szándék.

(Numéniosz [2005] fr. 24., 203. o. skk.)

Vagyis Numéniosz, néhány modern kutatóhoz hasonlóan,³ a hellenisztikus filozófiai iskolák megtartó erejét az alapító alakjához vagy bizonyos kanonizált szövegekhez való sajátos viszonyukban vélte felfedezni. Ez a leírás azonban a sztoikusok mellett a platonikusokra sem illik: mindaz, amit az akadémiai gyakorlatról tudunk, azt mutatja, hogy a hallgatók ugyanazon kérdésekkel kapcsolatban olykor a legkülönbözőbb nézeteket osztották; elegendő arra gondolnunk, hogy Platón unokaöccse és közvetlen utóda, Szpeuszipposz legmarkánsabb nézete az ideaelmélet határozott elutasítása volt.

A fentebb ismertetett elképzelést, mely szerint Platón tökéletesen kidolgozott tanítást hagyott tanítványaira, a középső és újplatonizmus azon gondolkodóitól eredeztethetjük, akik a platóni dialógusok fejtegetéseit egységes metafizikai és teológiai rendszerre igyekeztek alakítani.⁴ Ezen kísérlet során kevés hasznát láthatták azon dialógusoknak, amelyek indíttatását talán szókratikusnak lehetne nevezni, s amelyek sohasem ejtik el véglegesen a kutatás újra és újra felvett fonalát. Az akadémiai szkepticizmus megítélését pedig alapvetően befolyásolta, hogy a platonizmust évszázadokon át a művek immanens világából kibontható rendszerrel azonosították.⁵

Hasonló előfeltevések munkálnak az egyik legfontosabb újkori szerző, Eduard Zeller fejtegetései mögött is, aki a „szkepticizmus” és a „dogmatizmus” sajátosan

3 Ld. erről Sedley [1997a], különösen 100. o. skk.

4 A dogmatikus platonizmus és az újjáéledő püthagoreizmus egymáshoz való viszonya tisztázatlan: Frede szerint azon gondolkodók rokonították a platóni tanokat a Nigidius Fibulus nevéhez köthető újpüthagoreusok tanaival, akik a szkeptikus Akadémián nem fejthették ki tanaikat, ld. Frede [1987d], 1043. o. Szintén bizonytalan, hogy az említett értelmezési keret kialakulása mikorra tehető: Plótinosz teológiai álláspontjának kialakulásában még fontos szerepet játszott a szkeptikus kihívás, ld. erről Wallis [1987].

5 Az újplatonikus értelmezés hatástörténetét áttekintő művében Tigerstedt úgy véli, hogy ebben a paradigmában nem csupán a szkeptikus Akadémia, de Szókratész alakja is háttérbe szorult. Bővebben ld. Tigerstedt [1974]. A filozófiai művek kompozíciójának bezárulásából fakadó módszertani nehézségek ismertetését ld. Steiger [1999], különösen 27-36. o.

tizenkilencedik századi fogalmát kritikátlanul vetítette vissza az antik filozófiára, s a megfelelő korszakokat a történeti fejlődés ellentétes szakaszaiként mutatta be.⁶ Zeller felfogása hosszú ideig arra készítette a kor kutatóit, hogy a szövegek evidenciája ellenére mindenfajta vallási gyakorlat kíméletlen kritikájaként értékeljék az akadémiai szkepticizmust, amely a későbbi gondolkodókra semmilyen hatást nem gyakorolt.⁷

Habár az utóbbi évtizedekben kiváló filozófiatörténészek vetettek számot vele,⁸ az elképzelés, amely az akadémiai szkepticizmust idegen testnek tekinti a platóni hagyományban, továbbra is eleven. Alátámasztására alapvetően két érv szolgál. Már az antikvitásban is vádolták azzal Arkeszilaoszt, hogy valójában Pürrhón tanításait követte, s a lélek zavartól való mentességének bölcséletét igyekezett az athéni közegben meghonosítani Platón tekintélye és az öncélú dialektika segítségével. A sztoikus khioszi Arisztón gúnyverse, mely szerint Arkeszilaosz „arcra Platón, hátul Pürrhón, középpütt Diodórosz”,⁹ ennek a meggyőződésnek ad formát. Pürrhón és Arkeszilaosz viszonyát az alábbiakban nem teszem vizsgálat tárgyává, érvelésem azonban azon a meggyőződésen alapul, hogy véleményem szerint Arkeszilaosz nem már meglévő szkepticizmusát akarta „beleolvasni” Platón műveibe.¹⁰

A másik feltevés arra igyekszik magyarázatot találni, hogy a kortársak a szkeptikus fordulatot nem hogy nem elhajlásnak, de a platóni Akadémián kifejtett tanok logikus következményének tekintették. Ennek magyarázatául az Akadémia tekintélyének megcsappanását, a sztoikus és a peripatetikus iskola térnyerését szokás felhozni.¹¹ Csakhogy semmilyen evidencia nem támasztja alá, hogy a negyedik századi akadémikusokat valamiféle intézményi válság készítette volna a szkepticizmus meghonosítására. Dolgozatomban arra teszek kísérletet, hogy a szkeptikus korszakot a töretlen akadé-

6 Tarrant [1985], 33. o., Opsomer [1998], 10. o. Pürrhón és az akadémikusok tárgyalását ld. Zeller [1865], 435-481. o.

7 Ld. pl. Dillon [1977], 43. o. kategorikus kijelentését, miszerint a szkeptikus hagyománynak semmi köze a középső platonizmushoz.

8 Harold Tarrant amellett érvelt, hogy az akadémiai szkepticizmus, különösen annak philóni változata, jelentős szerepet játszott a középső platonizmus jellemző tanainak – például az ideáknak a Démiurgosz elméjében való lokalizálásának – kialakulásában, Jan Opsomer pedig a delphoi jósdában is szolgáló Plutarkhosz gondolkodásában meglévő szkeptikus elemekre mutatott rá. Ld. Tarrant [1985], különösen 13-21., 115-135. o., illetve Opsomer [1998], 127-212. o.

9 Sextus Empiricus [1998] I. 33. [234], 230. o.

10 Az említett két gondolkodó kapcsolatáról ld. Sedley [1983], 15-16. o., Brunschwig [1997], illetve Long [1998], 105. és 118. o. A magam részéről Brunschwig álláspontját fogadom el, aki szerint a Pürrhón tanait „lejegyző” Timón kísérlete meg Arkeszilaoszt is pürrhonikus hatás alatt álló gondolkodóként bemutatni, ezzel is mestere eredetiségét hangsúlyozva.

11 Pierre Couissin szerint a Csarnok és a Lúkeion térnyerése az Akadémia bölcselőit folytonos védekezésre készítette (Couissin [1983], 39. o.), John Dillon pedig a sztoikus fizika és etika platonikus gyökerei alapján úgy véli, azzal a dilemmával kerültek szembe, miszerint vagy elismerik, hogy a sztoicizmus a platonizmus „továbbfejlesztése”, és ezzel maguk is sztoikusokká válnak, vagy pedig visszatérnek a kiinduloponthez, és újrakezdi a kutatást (Dillon [2003], 234. o.).

miai hagyomány állomásaként mutassam be.¹² Ehhez mindenekelőtt annak tisztázása szükséges, hogy a továbbiakban mit értek platonizmus alatt.

Mint arra Lloyd Gerson rámutatott, semmiképpen sem alkalmazható a platonizmus általa „tisztán fenomenológiaiának” nevezett meghatározása, miszerint minden olyan tan az autentikus platonizmus tanításának része, amelyet valamely olyan gondolkodó vallott, aki magát platonikusnak tekintette.¹³ Ez esetben ugyanis azt kellene állítanunk, hogy az autentikus platonizmus tanítása szerint a lélek *vagy* egészében halhatatlan, *vagy* csak bizonyos része az; az ideák *vagy* immanensek az isteni értelemben, *vagy* maguk is önálló létezők; a kozmosz létrehozott voltáról szóló tanítást pedig *vagy* szó szerint kell érteni, *vagy* értelmezésre szorul, és így tovább.

Mivel tehát sem bizonyos tantételek megléte, sem az intézményi keretek, sem a lehetséges platonikus filozófémák kompendiuma¹⁴ nem viszi előre az antik platonizmus meghatározásának ügyét, idézett tanulmányában Gerson megvilágító erejű javaslatot tesz: ne a fentebbiek valamelyikében, hanem az általában vett magyarázó sémában keressük az antik platonizmus kritériumát. Eszerint valamennyi platonikus metafizika közös jellemzője a „fönről lefelé építkezés”, vagyis annak feltevése, hogy (1) a kozmosz alapvetően egységes, éppen ezért megérthető és felfogható, ezen kívül (2) hierarchikus elrendezésű: nem temporális, hanem ontológiai-fogalmi értelemben megelőzi benne az egyszerű az összetettet, az intelligibilis az érzékelhetőt; valamint (3) az ismeret-elméleti rend benne foglaltatik a metafizikai rendben, vagyis a megismerés fokozatai a létezés fokozatainak felelnek meg. Erre a magyarázó sémára épülnek rá az egyes esetekben a partikuláris platóni-platonikus filozófémák, amilyen például az ideatan, a test-lélek dualizmus, vagy éppen az istenhez való hasonulás doktrínája.¹⁵

Gerson szerint ez a „fönről lefelé építkező” metafizikai alapállás, amely az érzéki világot mindenkor az intelligibilis létezők mércéje szerint vizsgálja, a „lentől fölfelé építkező”, vagyis szenzualista metafizikai rendszerekkel, elsősorban az atomista-epikureus hagyománnyal áll opozícióban, elutasítva azt, hogy kizárólag testek és azok attribútumai

12 Ennek kapcsán elengedhetetlen Hans-Joachim Krämer nevének említése, aki a vizsgált gondolkodók tárgyalásakor hangsúlyosan az akadémiai tradíció folytonosságáról beszélt. Vö. pl. Krämer [1971], 36. o.

13 A következő gondolatmenet nagy mértékben támaszkodik Gerson cikkének alábbi szakaszára: Gerson [2005], 253-267. o.

14 Ajellegetesen platonikusnak tekintett filozófémák alternatív gyűjteményeiért ld. pl. Merlan [1960], Baltes [1999], Opsomer [1998], Tarrant [1985]. Ezek a kísérletek többnyire valamiféle dualizmusban – például a tudás változatlan és a vélekedés állandó változásban lévő tárgyának kettősségében – vélik felfedezni valamennyi platonikus irányzat közös nevezőjét. Gerson meggyőzően mutatja meg, hogy ez a vonás is csupán derivatívuma az alapvető magyarázó sémának: az, hogy az érzékelhető világ dolgai intelligibilis megfelelőik alapján érthetők meg, nem vonja magával, hogy előbbieket kizárólag nem-intelligibilis természetűek, sőt ha azok volnának, az említett viszony nem is állhatna fenn a kettő között.

15 A Gerson által megadott kritériumok között szerepel még az istenség és a lélek mint magyarázóelv redukálhatatlansága, valamint az embernek a hierarchiában betöltött helye visszaszerzésére való törekvés. Az eredeti, hat pontból álló felsorolást ld. Gerson [2005], 259-261. o.

léteznek (korporealizmus), s hogy kizárólag individuális létezők léteznek (nominalizmus) – amely nézetek Gerson szerint ugyanazon álláspont két vetületét képezik.¹⁶ Gerson cikke arra is rámutat, hogy miért lehetett különösen fontos a mindenkori platonikusok számára a sztoikusokkal folytatott vita: mert a sztoicizmus az egyetlen olyan, a fenti értelemben véve korporealista filozófia irányzat, amely metafizikai rendszerét „fönről lefelé”, vagyis bizonyos princípiumokból dedukálva igyekezett kialakítani.¹⁷

A továbbiakban tehát az ismertetett gersoni séma alapján közelíték az akadémiai szkepticizmushoz.¹⁸ Elsőként (2.§) a sztoikusok és a szkeptikusok között zajló polémia bemutatása során annak megmutatására törekszem, hogy a vita középpontjában a szókratészi örökség eltérő megítélése áll. Ezáltal azt is bizonyítani akarom, hogy (3.§) az arkeszilaoszi szkepticizmust bizonyos platóni dialógusok radikális olvasatának, tehát „legitim” platonizmusnak tekinthetjük; ennek kiegészítésekképpen pedig azt az értelmezési javaslatot is fel szeretném vetni, hogy (5.§) az általuk képviselt szkepticizmus az érzékelhető világgal kapcsolatos, a tudás nem-empirikus vagy a priori formáit azonban nem érinti; ez pedig teret nyit az intelligibilis és az érzékelhető metafizikai dualizmusának. Egyetlen kitérő erejéig foglalkozom azzal a kérdéssel is, hogy (4.§) eszerint a megközelítés szerint mi különbözteti meg a szkepticizmus akadémiai és pürrhonikus válfaját.

Egy pillanatig sem szándékozom azonban úgy tenni, mintha érveim végleg eldönthetnék az Arkeszilaosz és Karneadész nevével fémjelzett akadémikus filozófia mibenlétéről folytatott vitát. Az antik filozófia történetével kapcsolatos vizsgálódás bizonyos és rendíthetetlen állítások megfogalmazásának semmiképpen sem alkalmas terepe. Az alábbiakban egyetlen lehetséges értelmezést szeretnék felvázolni, néhány új szempont felvetésével; mindeközben azonban egy pillanatra sem feledkezem meg arról, hogy miként Platón szerint a természetfilozófiában,¹⁹ úgy itt is számtalan történet lehetséges.

2. § A sztoikus-akadémikus vita

A bevezetőben már említettem egy lehetséges magyarázatát annak, hogy a platonikus hagyomány képviselői számára a sztoikusokkal folytatott polémia kiemelt jelentőséggel bírt. A szkeptikusok esetében ezt a szókratészi örökségért folytatott küzdelem egészít-

16 Gerson [2005], 267. o. Az előbbi Gerson nem korporealizmusként, hanem materializmusként címkézi fel, ezt azonban többértelműsége miatt jobbnak láttam lecserelni.

17 Gerson [2005], 259. o., 28-as lábjegyzet.

18 Gerson maga úgy vélte, hogy az akadémiai szkepticizmus nem értelmezhető az általa felvázolt elméleti keretek között, mivel nem osztozik az igazság létezésével és megismerhetőségével kapcsolatos platonikus meggyőződésben (vö. Gerson [2005], 275. o., 87-es lábjegyzet). Ennek a félreértésnek a megtárgyalására a dolgozat későbbi szakaszában nyílik alkalom.

19 Vö. *Timaiosz* 29b-d.

hette ki. Ahhoz, hogy ezt kijelenthessük, fel kell tételeznünk, hogy az akadémikusok olyan képet alkottak Szókratész életéről és tevékenységéről, amelyet szembeállíthattak a sztoikusokéval, s hogy a vitában nem pusztán ellenfeleik megcáfolását, de saját álláspontjuk védelmezését is célul tűzték ki.

A sztoikusok számára, a legtöbb korabeli filozófiai iskolához hasonlóan,²⁰ Szókratész fontos viszonyulási pontot jelentett: elegendő arra a biográfiai hagyományra utalni, amely szerint az iskola megalapítója, a kitioni Zénón legszívesebben szokratikusként jellemezte magát.²¹ Diogenész Laertiosz arról is tudósít, hogy Zénónt a xenophóni *Memorabilia* fordította a filozófia felé,²² a bölcseséggel való ismerkedést pedig éppen a platóni Akadémián kezdte meg, ahol Arkeszilaossal együtt hallgatta Polemón előadásait. A következőkben a sztoikusok és a szkeptikusok ismeretelméleti vitájának legfontosabb mozzanait követem nyomon.

A képzeteink igazságának kritériumáról szóló vita tétje az, vajon lehetséges-e olyan biztos tudás, amelynek birtokában a bölcs mindenkor helyes gyakorlati döntéseket hozhat. A legtöbb hellenisztikus filozófiai iskola olyan instrukciókkal igyekezett ellátni hallgatóit, amelyek segítségével képesekké válnak arra, hogy megkülönböztessék egymástól az igaz és a hamis proposíciókat,²³ s ezáltal mindennapi tevékenységük során helyesen járhatnak el: hiszen „az etikailag releváns élethelyzetek nem simplex módon vannak, hanem annak számára léteznek, aki fölismeri őket, és úgy léteznek, amilyenek az ember fölismeri őket. Az értékelő döntés ezért valójában ismeretelméleti mozzanat: az etikai autonómiának az ismeretelméleti autonómiában kell megalapozódnia”.²⁴

A sztoikusok elsőként azáltal határozták meg a bölcs és a balga hiteinek rendszere között fennálló különbséget, hogy egy harmadik, az előző kettővel nem egyenrangú episztemológiai állapotot is felvettek: a megragadást (*katalépsis*, *apprehensio*), amelyet a képzet igaznak tartásaként, vagyis a megragadó képzet jóváhagyásaként (*sünkatathésis*, *assensio*) határozták meg.²⁵ Ez a kísérlet képezte Arkeszilaosz első kritikájának²⁶ célpontját: az akadémikus arra mutatott rá, hogy a megragadás nem szolgálhat az igazság

20 A kürénéiek, a cinikusok és a megariak kapcsán ld. pl. Annas [1999], 25. o., illetve Tarrant [2000], 17-18. o.

21 Philodémosz: *De Stoicis* 12-13.

22 D. L. VII. 2.

23 Tarrant [2000], 10. o. Tarrant szerint ez alól éppen a platóni hagyomány jelenthet fontos kivételt.

24 Steiger [1983], 507. o.

25 Long [1998] rekonstrukciója S. E. AM VII 150-157 = Long – Sedley [1987] 41C, 254-255. o. alapján. Zénón ismertetett álláspontjáról ld. még: Cicero [1998a] I 42, 87. o. A *katalépsis-sünkatathésis* fogalom pár értelmezésével kapcsolatban ld. Steiger [2003], a jóváhagyás mint az etikai autonómia alapja kapcsán pedig ld. Steiger [2001].

26 Annas [1990] és Striker [1990] szerint a szkeptikus érvelés egyes fokozatai a sztoikus felfogás fokozatos fejlődését segítették elő. Dolgozatomban azonban nem történeti sorrendben igyekszem bemutatni az érveket, megkerülve ezzel számos nehézséget azzal kapcsolatban, hogy melyik nézetet melyik gondolkodó fogalmazhatta meg elsőként.

kritériumaként, hiszen definíciója szerint vagy a tudás, vagy a vélekedés alkotóeleme – nem is beszélve arról, hogy a jóváhagyással nem magát az érzéki benyomást, hanem annak propozicionális tartalmát illetjük.

A sztoikusok – s a platonikusokon kívül gyakorlatilag valamennyi korabeli filozófiai iskola tagjai – alapvetően szenzualista álláspontot képviseltek. Eszerint az értelmes lélekkel rendelkező ember kezdetben ugyanolyan kapcsolatban áll a világgal, mint az értelem nélküli állatok: elméje érzéki eredetű képzeteket (*phantasia*) fogad be.²⁷ Mivel azonban az emberi elme a legegyszerűbb érzéki képzetet is propozicionális formára hozza, az érzékelés során passzív, pusztán receptív emberi elmében idővel fogalmak alakulnak ki, s az így kifejlődő értelem révén már összetettebb, a konkrét érzékszervi észleléstől elvonatkoztatott fogalmak megalkotására is képessé válik.

Márpedig amilyenek az úgynevezett érzékelhető dolgok, olyanok az ezekből következők, melyekről nem azt mondjuk, hogy közvetlenül az érzékeinkkel fogjuk fel őket, hanem azt, hogy bizonyos értelemben az érzékeinkkel, mint például az ilyen ítéletek: az fehér, ez édes, az szép hangzású, ennek jó szaga van, ez érdes. Ezeket ugyanis értelmünkkel ragadjuk meg, nem az érzékeinkkel. Vagy például: az ló, az kutya. Az ezután következő sorozat pedig olyan szélesebb fogalmakat kapcsol egymáshoz, melyek a dolgoknak valamiféle bővített megragadását foglalják magukba, mint például a következők: 'Az ember, amennyiben létezik, halandó és értelemmel bíró lény'. Ebből a fajtából valók azok a lelkünkbe pecsételődött ismeretek, melyek nélkül nem csak megérteni nem lehet semmit, hanem még kutatni vagy megvitatni sem.

(Cicero [1998a], II 21, 104-105. o.)

Ez a fogalmiság, amely az emberi értelemben kialakul, azokat a közös fogalmakat (*koínai ennoiai, communes notiones*) foglalja magába, amelyek normális esetben minden emberben azonos módon jönnek létre.²⁸ S mint az az idézetből kiviláglik, etikailag releváns fogalmaink is ezen az úton alakulnak ki: a sztoikusok szerint ugyanis minden tulajdonság érzékelhető, így a szépség és a jóság, valamint az erény is.²⁹ Az értelemnek azonban nem pusztán annyi a szerepe az említett folyamatban, hogy fogalmakat konstruál: természettől fogva rendelkezik azzal a képességgel, hogy bizonyos jegyek

27 A képzet és a képzeteli kép (*phantasma*) közötti lényeges különbség, hogy utóbbinak nem felel meg külső tárgy. Ld. Aetiosz IV 12. 1-5 = Long – Sedley [1987] 39B, 237. o. A *phantasia* fordításának nehézségeiről ld. Szívós [2000], különösen: 97-101. és 133-136. o.

28 A megragadó képzetéről és a közös fogalmakról bővebben ld. Sandbach [1971a], illetve [1971b].

29 „Hiszen nemcsak a szenvedések érzékelhető külső megnyilvánulásuk révén – mint például a fájdalom, a félelem és hasonló jelenségek –, hanem érzékelní lehet a lopást, a házasságtörést és ilyenféle dolgokat, és általában az esztelenséget, a gyávaságot és a többi számos rossz tulajdonságot; tehát nemcsak az örömet és a jótettet, valamint sok más tökéletes cselekedetet is, hanem ugyanígy az eszességet, bátorságot és a többi erényt is” (Plutarkhosz [1983], (1042), 19, 361. o.). Ez a felfogás nem ismeretlen Platón számára sem, lásd pl. *Kharmidész* 159a.

alapján felismerje azokat a képzeteket, amelyek evidens módon igazak – tiszta és elkülönített, kognitív benyomások, avagy megragadó képzetek.³⁰

Megragadó képzetnek (*phantasia kataléptiké*) a sztoikusok azokat a meggyőző képzeteket nevezték, amelyek nem pusztán igaz módon állíthatóak, de valamiféleképpen meg is ragadják a lelket. Ez a megragadás annak a bizonyítéka, hogy a képzet a valóságos tényállás³¹ nyomán, annak megfelelően pecsételődött a lélekbe. A megragadó képzet tehát nem pusztán abból a triviális okból igaz, hogy a benne foglalt propozicionális tartalom megfelel a tényállásnak. Ahogyan Frede fogalmaz, igaz voltának oka logikailag független igazságától, attól, hogy a képzet tartalma és a külvilág között korrespondencia áll fenn; „kauzális története”, vagyis a megfelelő belső és külső körülmények közötti észlelés garantálja, hogy csakis igaz lehet.

Az érzéki eredetű megragadó képzet propozicionális tartalmával kapcsolatban tehát nem merülhet fel az a kétely, hogy az emberi lélek közreműködése, az érzékelési folyamatban játszott szerepe befolyásolhatná. A képzetet nem a lélek ragadja meg, valamiféle introspekció révén kiválogatva a megragadóakat a meg nem ragadóak közül, hanem a képzet ragadja meg a lelket,³² amennyiben annak észlelése során minden körülmény megfelelő.³³ Az érzékszervi bizonyosság alapján azután az elmében olyan közös fogalmak alakulnak ki, amelyek további, már nem feltétlenül empirikus eredetű megragadó képzeteket tesznek lehetővé: ilyenek például az egyes tudományok tételei, amelyek igazságáért ugyanúgy a „megítélés eszköze” (*kritérion*), azaz a megragadó képzet áll jól. Az ezen kritérium elleni és melletti érvelés képezi a vita középpontját. Cicero szavaival:

Négy fő tétel van, melyek ahhoz a végkövetkeztetéshez vezetnek, hogy semmit sem lehet megismerni, felfogni, megragadni, márpedig ez az egyetlen vitakérdés. Az első: létezik

30 A továbbiakban a terminológia egységessége érdekében a „meggyőző képzet” kifejezést fogom használni, habár a „képzet” kifejezés, természetesebb hangzása ellenére, meglehetősen félrevezető. A *phantasia* kifejezés jelentéstartományáról, fordításának nehézségeiről ld. Szívós [2000], 97-101. o. és 130-135. o., jelentésének átalakulásairól Watson [1994].

31 A „valóságos tárgy” (*hüparkhōn*) pontosabb fordítása Kendeffy [1999], 17. o. szerint.

32 Steiger [2003], 217. o. Ez az megállapítás bizonyos mértékben ellentmondani látszik annak az elképzelésnek, miszerint a jóváhagyás az a mozzanat, amely a sztoikus elméletben lehetővé teszi az etikai autonómiát, vö. Steiger [2001]; ez az ellentmondás azonban koránt sem kiküszöbölhető. [Dolgozatom egyik bírálója, Kendeffy Gábor nem ért egyet ezzel az állítással; szerinte a „megragadó képzet” görög eredetije is magában hordozza ezt a félrevezető kettősséget: „minthogy a megragadás semmiképpen nem a képzetből indul ki, hanem legfeljebb annak közvetítésével történik, a jelzõt egész pontosan így adhatnánk vissza: 'megragadással kapcsolatos', 'megragadásban részt vevő'. De minthogy a merőkanál sem maga mer, és a szülőszoba sem maga szül, talán maradhatunk a 'megragadó képzet' fordításnál” (Kendeffy [1998], 379. o., 64-es lábjegyzet).]

33 Frede szerint ez azt is bizonyítja, hogy a képzet tartalma propozicionális ugyan, de nem *pusztán* propozicionális: a benne foglalt állítás „megadási módja”, vagyis a már emlegetett kauzális történet is hozzátartozik (Frede [1987a], 169. o.).

hamis képzet, a második: ez nem fogható fel, a harmadik: ha van több képzetünk, melyek semmiben sem különböznek egymástól, lehetetlen, hogy közülük egyeseket fel lehessen fogni, másokat meg nem, a negyedik: egyetlen olyan, érzéki eredetű képzet sincs, amely mellett ne állna ott egy másik képzet, amely attól semmiben sem különbözik, amelyet viszont nem lehet felfogni. E négy tétel közül a másodikat és a harmadikat mindenki megengedi, az első igazságát Epikurosz nem ismeri el, ti viszont, akikkel vitatkozunk, ezt is elfogadjátok. Az egész vita a negyedik körül folyik.

(Cicero [1998b], XXXVI (83), 135. o.)

A negyedik tétel az igazság sztoikus kritériuma elleni érvelés támpontja, amely mellett Arkeszilaosz forrásaink szerint számos érvet felsorakoztatott: a tojások vagy éppen az ikertestvérek megkülönböztethetetlensége mellett az örület-, a részegség- és az álomargumentumot is megfogalmazta. Szerinte tehát a sztoikusok nem rendelkeznek az igaz és a hamis képzetek megkülönböztetésére alkalmas kritériummal. Ennélfogva két lehetőség áll előttük: vagy beállnak a „süket és vak, elkábult, különbséget tenni képtelen népség”³⁴ sorába, vagyis vélekednek, vagy pedig egyetlen képzetet sem hagynak jóvá, és felfüggesztik az ítéletet (*epekhein*). A bölcs számára csak utóbbi lehetőség marad, hiszen a sztoikus nem ismer el köztes állapotot a bölcsesség és a tudatlanság között.

Az általános érvényű ítéletfelfüggesztés (*epokhé*) azonban a sztoikus keretelmélet alapján lehetetlenné teszi az életvezetést: aki semmit nem hagy jóvá, képtelenné válik a cselekvésre, mivel (a) sem helyzetével, sem teendőjével nem lehet tisztában, vagy ha mégis, (b) a konkrét cselekvéshez már mindenképpen jóvá kellene hagynia valamilyen proposíciót.³⁵ Válaszul Arkeszilaosz az ésszerűt (*to eulogon*) ajánlotta gyakorlati kritériumnak, vagyis azt, ami „inkább annak a lehetőségét hordja magában, hogy igaz, mint annak, hogy nem igaz”.³⁶ Ez pedig egyenlő annak elutasításával, hogy a cselekvés valamely állítás jóváhagyását igényli,³⁷ közvetve pedig a bölcsök helyes cselekedetei (*kathorthoma*) és a balgák megfelelő cselekedetei (*kathékonta*) közötti határ eltörlését eredményezi.

Zénón utódja, Khriszipposz válaszként kiegészítette elődje meghatározását: eszerint a megragadó képzet nem pusztán a valóságos tényállásnak megfelelően nyomódott és pecsételődött a lélekbe, hanem ezáltal olyan is, „amilyen nem lehetne a nem valóságos

34 Parmenidész B6 részlete. Steiger Kornél fordítása.

35 Az *apraxia*-érvet ld. még Plutarkhosz: *Adv. Col.* 1108d, illetve D. L. IX 104. Forrásaink közül (a)-t és (b)-t kizárólag Cicero választja külön.

36 Vö. a sztoikus Szphairoz és a gránátalmák esetével: D. L. VII 177 = Long – Sedley [1987] 40F, 243. o.

37 Arkeszilaosz szerint a törekvés valójában jóváhagyás nélküli, akárcsak az érzéki képzet; ha pedig egyszerűen a képzet nyomán fellépő törekvést követjük, az természetes módon elvezet bennünket a helyes életvezetéshez. Vö. Plutarkhosz: *Adv. Col.* 1122a-f = Long – Sedley [1987] 69A, 450-451. o.

tényállás nyomán”; s hozzátette még, hogy a megragadó képzet „művészien magába fogadja” tárgya valamennyi sajátosságát. A konkrét argumentumok ellenében pedig a megítélő alany sajátosságainak kihangsúlyozásával érvelt: az ikreket éppúgy meg tudja különböztetni egymástól a szülőanyjuk, ahogyan az elmélyült vizsgálódás, a kitartó figyelem és a hozzáértés révén az egymáshoz megszólalásig hasonló tárgyak között is különbséget tehetünk.³⁸

Vitapartnere, az Akadémia élén álló Karneadész nem késlekedett az érzékcsalódások számos példáját felvonultatni Khrüszipposz nézetei ellenében. Érvei közül jelentőségében a halom-érv (*sórités*) és az álom-argumentum sajátos, a jóselek sztoikus tanát is felhasználó változata emelkedik ki leginkább, amelyet a descartes-i *genius malignus* előzményének szokás tekinteni:

Ha olyan képzetet bocsáthat az istenség az álmodóra, hogy az valószínű legyen számára, akkor miért ne bocsájthatna olyat is, ami már teljesen az igazhoz hasonlít? Sőt, olyat miért ne, ami csak nehezen különböztethető meg az igaztól? Végül, miért ne bocsájthatna rá akár olyan természetű is, hogy semmi különbség ne legyen az egyik és a másik között?

(Cicero [1998b], XVI (49), 119. o.)

Ez a méltán elhíresült érvmenet azt a célt szolgálja, hogy rámutasson: az igaz és a hamis képzet közötti különbség megállapításához a sztoikus sem rendelkezik megfelelő eszközökkel. Azt azonban nem tagadja, hogy az igaz és a hamis képzet között különbség van; más szavakkal, nem tagadja, hogy létezik igaz képzet. Karneadész pusztán azt mutatta meg, hogy azok a benyomások, amelyeket teljességgel meggyőzőnek tekintünk, akár hamisak is lehetnek;³⁹ ez azonban nem jelenti azt, hogy cselekedeteinket nem alapozhatjuk a világos, igaznak látszó, valószínű képzetekre (*phantasiai pithanai, visio probabilis*).⁴⁰ Vagyis a bölcs nem nyilvánítja igaznak képzeteit, mégis követi azokat, amelyekről úgy véli, hogy megfelelő körülmények között végbement észlelés eredményezte létrejöttüket, amelyek tehát világosként tűnnek fel előtte.

A tehetetlenség-érvre adott karneadészi válasz is a „híhető képzeten” alapul, amely a sztoikusok megragadó képzetétől annyiban különbözik, hogy igaznak látszik ugyan, de igaz volta mellett semmiféle bizonyosság nem szól. Karneadész legfontosabb újítása azonban a gyakorlati kritériumként szolgáló képzet hármassá felosztásának bevezetése. Eszerint ha a hozzá kapcsolódó képzetek egybehangzóan

38 Epiktétosz később ki is hangsúlyozza, hogy a tudatlanság ellenszere a folyamatos tanulás és a kellő gyakorlat megszerzése (*Diss.* I 11, idézi Long [2002], 77-78. o.).

39 Vö. Long [1998], 128. o.

40 Fontos kihangsúlyozni, hogy a *probabilis* inkább „jóváhagyhatót”, „híhetőt” jelent, mintsem modern értelemben véve „valószínűt”. Vö. Tarrant [1985], 165. o., ötödik lábjegyzet.

megerősítik, meggyőző és akadálytalan képzetről (*phantasia pithané kai aperispastos*) beszélünk, ha pedig az összhang az egybehangzó képzetek mindegyikének körültekintő vizsgálata után is megmarad, akkor a képzet akadálytalan és felülvizsgált (*phantasia pithané kai aperispastos kai diexodeumené*). A propozicionális tartalom és az észlelés körülményeinek felülvizsgálata révén a karneadészi szkeptikus nem válik döntésképtelenné abban az esetben sem, ha egymásnak ellentmondó képzetekkel szembesül.⁴¹

Szemernyi kétség sem fér hozzá, hogy az akadémikus érvelés lényegét a sztoikus premisszákból levont, ám a sztoikusok számára elfogadhatatlan konklúziók jelentik. Arkeszilaosz és Karneadész azt kívánja megmutatni, hogy a sztoikusok állításai ellentmondanak egymásnak; ennek megfelelően egy pillanatra sem vonják kétségbe azt a fogalmi keretet, amelyen belük az inkonzisztens állítások értelmezhetőek.⁴² Argumentációjuknak azonban fontos velejárója, hogy az igazságkritérium elutasítása ellenére lehetséges racionális életvezetés; ha érvelésüket pusztán dialektikusnak tekintjük, a tétlenség-érvre adott válaszaik indokolatlan segítségnyújtásként tűnnek fel.⁴³

Érveik mindenekelőtt arra mutatnak rá, hogy a sztoikus nincs abban az „elméletállapotban”, hogy biztonsággal különbséget tehetne megragadó és meg nem ragadó képzetek között. Csakhogy ennek ellenkezőjét maguk a sztoikusok sem állították: úgy vélték, maguk sem birtokolják a bölcs kitüntető jegyének tekintett tudást, de elvileg lehetségesnek tartották. Nem állították tehát, hogy nem lehetnek tévedésben képzeiteik megragadó volta felől.⁴⁴ Számukra tehát sokkal inkább annak lehetett jelentősége, hogy az akadémikus kritika hatására fel kellene adniuk azon állításukat, hogy a bölcsesség és a tudatlanság állapota között semmilyen köztes helyzet nem létezik.

Lehetséges azonban, hogy Arkeszilaosz és Karneadész éppen annak a bölcs és a balga közötti köztes életformának vagy életszakasznak igyekezett teret nyerni, amelyet platonikus örökségüknél fogva sajátjuknak, a bölcsességre vágyakozó *philosophos* helyzetének tekintettek.⁴⁵ Dialektikus kontextusban ez a sztoikus elmélet kritikájaként jelenhet meg: annak kihangsúlyozásaként, hogy a természet szerinti cselekvésből, amely önmagunk fenntartására és az ezt elősegítő külső javak keresésére ösztökél, lehetetlen arra az ésszerű életvezetésre következtetni, amely szerint csakis az erény szükséges a boldogsághoz, minden más közömbös.⁴⁶ Ha így van, akkor tévedés azt állítani, hogy

41 Bővebben ld. Allen [1994], illetve Brittain [2000], 94-108. o. Charlotte Stough szerint Karneadész megoldásának lényege, hogy nincs *egyetlen* kritérium; csakis a jóváhagyás folyamatos megkérdőjelezéséről és újbóli megerősítéséről, illetve elvetéséről beszélhetünk. Bővebben ld. Stough [1969], 50. o.

42 Ld. pl. Stough [1969], 40-41. o.

43 Hasonlóan fogalmaz a *to eulogon* mint gyakorlati kritérium kapcsán Hankinson [1995], 87. o.

44 S. E. AM VII 432-433, vö. Frede [1987a], 173-175. o.

45 Vö. *Phaidrosz* 278d, *Szümposzion* 204a, *Lüszisz* 218a-b.

46 Allen [1994], 93. o.

Arkeszilaosz ösztönszerű viselkedése degradálta a cselekvést, s hogy Karneadész is csak szemernyit javított a helyzeten⁴⁷ azáltal, hogy valamiféle szerepet szánt az értelmi felülvizsgálatnak, és elkülönítette a megengedés kétféle értelmét.⁴⁸

Amikor a Khrüsziposzt követő sztoikusok tovább finomítják a megragadó képzet definícióját, s azt mondják, csak akkor igaz, ha akadályozatlan, ezzel elismerik, hogy a megragadó képzet jóváhagyásához további vizsgálódásra lehet szükség; közel kerülnek tehát ahhoz az arkeszilaoszi szkepticizmushoz,⁴⁹ amely szerint „a bölcs igazi erőssége az..., hogy óvakodik, ne hogy becsapják, s jól vigyáz, ne hogy csalatkozzék”.⁵⁰ Ez a közeledés pedig, amely az első században Aszkaloni Antiokhosz és mestere, Larisszai Philón vitájában érte el tetőpontját,⁵¹ számos kortársat készített arra, hogy a platóni Akadémia képviselőit „csupán sztoikusokkal perlekedő sztoikusoknak” tekintse.⁵² Ez azonban mit sem változtat azon, hogy az eredeti arkeszilaoszi szkepticizmust lehetséges Platón műveinek újszerű olvasataként értelmezni.

3.§ A szkeptikus Platón-olvasat

(a) A szkeptikus Platón-olvasat alappillére vitathatatlannal a szókratészi vitamódszer, annak is elsősorban azon megnyilvánulásai, amelyeket a szkeptikusok számára kitüntetett jelentőségű *ad hominem*-érvelés alkalmazásának lehet tekinteni.⁵³ Ennek segítségével anélkül mutathatták meg a beszélgetőtárs álláspontjának inkonzisztenciáját, hogy eközben elkötelezték volna magukat valamely alternatív álláspont mellett. Ugyanis a párbeszéd során említésre kerülő valamennyi premissza a válaszadótól származik; a beszélgetést vezető szkeptikusnak nem kell véleményt alkotnia azok helyességéről, elegendő az összeférhetlenségüket megmutatnia, s ezáltal azt, hogy az adott kérdésben további vizsgálódásra van szükség.

A platóni Szókratész valóban él az *ad hominem* érvelés eszközével. A *Kisebbik Hippiaszban* például, közismert morális meggyőződése ellenére, azt az állítást védelmezi, miszerint jobb ember az, aki szándékosan igazságtalan, mint aki akaratlanul; az apokrif *Hipparkhosz* lapjain a szerencsétlen beszélgetőtárs, akit Szókratész többször is kioktat a helyes beszélgetés szabályairól, saját előfeltevéseiből következően kénytelen

47 Ld. Bett [1989], 71-74. o.

48 Cicero [1998a] II (104), 147. o. Érdekes adalék, hogy Cicero szerint Karneadész az ítélet felfüggesztését ahhoz hasonlította, ahogyan a fogathajtó visszafogja a lovait, ld. *Ad Att.* XII 21.

49 Annas [1990], 200. o.

50 Cicero [1998b] XX 66, 127-128. o.

51 Az említett vitával kapcsolatban ld. mindenekelőtt Brittain [2001], illetve Barnes [1997].

52 Ld. pl. Phótiosz: *Bibl.* 169b18-170b3 (9) = Long – Sedley [1987] 71C, 469. o.

53 Természetesen nem a kifejezés modern értelmében vett *ad hominem*-érvelésről van szó; a kifejezés jelentéséről ld. a következő sorokat.

újra meg újra levonni a számára elfogadhatatlan konklúziót, miszerint a haszon minden formájában jó, s ezért nem tisztességtelen a haszonlesés; a *Politeia* első könyvének bevezető szakaszában (332c-334d) pedig Polemarkhosz igazságosság-definíciója bizonyul tarthatatlannak.

Az utolsó példa, a *Politeia* első könyve azonban különösen fontos, hiszen a polemarkhoszi meghatározás elégtelenségének megmutatása után Szókratész maga is javasol olyan állításokat, amelyekből kiindulva tovább kutathatnak az igazságosság után. Általában véve pedig roppant nehéz anélkül olvasni a dialógusokat, hogy ne tulajdonítanánk határozott morális meggyőződéseket Szókratésznek, mint például, hogy az erény alapvetően egységes, és birtoklása a boldog emberi élet feltétele. Az elenktikus érvelés alkalmazásakor viszont átmenetileg olyan állítások igazságát is felteszi, amelyek ellentmondásban állnak az említett morális meggyőzésekkel. Hogyan lehetséges a szkeptikus olvasatot a szókratészi dialogika ezen vonásaira is kiterjeszteni?

Mindenekelőtt fel kell figyelnünk arra, hogy saját meggyőződéseit Szókratész sem premisszaként, sem konklúzióként nem illeszti be az érvelésbe. Kizárólag olyan kitérőkben, monológokban ad róluk számot, amelyeket semmiféle argumentáció nem követ; mi több, ezen meggyőződéseket gyakran külső forrásból származtatja. A párbeszéd során kizárólag azért fogadja el a beszélgetőtárs által megfogalmazott állításokat, hogy a kutatott dolog elégtelen meghatározásaként mutathassa fel azokat. Michael Frede szerint még ennél is többről van szó: a dialógus ugyanis kizárólag azért jöhet létre, mert a felek hallgatólagosan megállapodnak abban, hogy mi számít például meggyőző érvelésnek, vagy éppen egy állítás igazolásának. Azt azonban semmi sem indokolja, hogy a szkeptikus a párbeszéd keretfeltételeként szolgáló logikai meghatározásokat erős értelemben véve hagyja jóvá.⁵⁴

Ha így olvassuk Szókratész párbeszédeit, nem nehéz az általa alkalmazott dialektikát kizárólag *ad hominem* jellegűnek tekinteni, amely a beszélgetés keretei között az elbizakodott állásfoglalások cáfolásán túl semmilyen pozitív eredménnyel nem jár.⁵⁵ A beszélgetőtárs általában olyan állításokat fogalmaz meg, amelyek a közösség értékítéletét tükrözik, s amelyeket nyilvánvalóan igaznak tart; Szókratész ezeket a vita kedvéért elfogadja ugyan, mint a soron következő érvmenet kiindulópontját, másrészt azonban elhatárolódik tőlük, hiszen saját morális meggyőzésekkel összeférhetetlenek. Ebben

54 Frede [1987c], 204. o., Annas [1995], 202. o., vö. Cicero [1998a] II 91, 140. o. Ezt az sem cáfolja, hogy Szókratész olykor kioktatja beszélgetőtársát azzal kapcsolatban, ahogyan a beszélgetésnek le kell zajlania, hiszen pusztán az elfogadott szabályok következetes alkalmazását kéri számon. – Dillon [1977], 10. o. állítása szerint a peripatetikus logikát a szkeptikus Akadémia a dialektika érvényes eszközeként fogadta el.

55 A sztoikusok és a szkeptikusok itt is ellenkező oldalon állnak: Arkeszilaossal szemben Khrüszipposz ugyanis egyértelműen pozitív eredménnyel járó tevékenységnek tekintette a dialektikát, s ennek kapcsán platóni szöveghelyekre hivatkozott. Platón szerint a dialektika azt kutatja, hogy micsoda egy dolog (*Politeia* 533b, *Kratülosz* 390b-e). Erről és a sztoikus dialektika négyféle funkciójáról ld. Long [2001], különösen 91. o. skk.

a kettősségben rejlik a szkeptikus olvasat kulcsa. A szkeptikusnak igenis vannak hitei, meggyőződései, azokat azonban nem vonhatja be a dialektikus gyakorlatba, amely terapeutikus-pedagógiai célokat szolgál – a kettő azonban lényegileg összefügg és egymáson alapszik.

„Szókratészt tehát csak akkor értelmezhetjük szkeptikusként, ha pozitív meggyőződéseit negatív argumentatív gyakorlatától való intellektuális elszigeteltségükben tekintjük. A szkeptikus nem vonja bele saját meggyőződéseit mások meggyőződéseinek vizsgálatába”, írja a fentebbi értelmezést felvázoló cikkében Julia Annas. Szókratész saját meggyőződéseinek eszerint a *Theaitétosz*-ban olvasható „kitérő” (172-177c) a paradigmaticus példája: habár kontraintuitív, Szókratész határozottan és szenvedélyesen kiáll mellette, de nem teszi érvelés tárgyává.⁵⁶ Mindez egybevág a szókratikus módszer azon sajátosságával is, miszerint „Platón morálfilozófiai dialógusaiban az egyik fél reprezentálja az etikailag releváns élethelyzetet, a másik fél – Szókratész – pedig a szituációban benne rejlő vagy kívánatos morális érték képviselője”.⁵⁷

Nem csupán azon epiktétoszi vád alól mentjük fel ezáltal az akadémikusokat, hogy érzéketlennek bizonyultak az *elenkhosz* iránt,⁵⁸ hanem a dialógusok olyan sajátosságait is átmenthetjük a szkeptikus olvasatba, amelyet első pillantásra csakis a dogmatikus értelmezéssel tartottunk összeférhetőnek. Vagyis megmutattuk, hogy a szkeptikus álláspontot lehetséges bizonyos Platón-dialógusok radikálisan új olvasatának tekinteni.⁵⁹ Arkeszilaosz ahhoz az állításhoz hű, miszerint „az közöttetek a legbölcsebb, aki Szókratészhez hasonlóan fölismerte, hogy bölcsesség tekintetében semmit sem ér”⁶⁰ – anélkül, hogy ennek tökéletesen tudatában lenne. Míg ugyanis, az elterjedt értelmezéssel ellentétben, védőbeszédében Szókratész nem tesz hitet amellett, hogy tudja: nem tud semmit – a legtöbb, amit mond: nem tud róla, hogy tudna valamit (*sunoida emauto*)⁶¹ – addig Arkeszilaosz negatív dogmatizmusáért kritizálta őt.⁶²

56 Annas [1992], 57-59. o.

57 Steiger [1983], 509. o.

58 *Diss.* 1.5., vö. Long [2002], 75. o., 104-107.

59 Következésképpen nem érvényesek azok a kifogások, amelyek arra mutatnak rá, hogy a történeti Szókratész – takarjon bármit ez az elnevezés – és Arkeszilaosz nézeti nem azonosak, ld. pl. Shields [1994], 364-365. o.

60 *Apológia* 23b. Mogyoródi Emese fordítása. Vö. *Lüszisz* 218a, *Szümposzion* 214a, *Phaidrosz* 278d.

61 *Apológia* 21b4-5: „*Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok*”.

62 Cicero [1998a] 45. 88. o. és Cicero [1998b] 74. 131. o., vö. Annas [1992], 44. o. Talán emiatt nem maradt ránk olyan szöveghely, amely egyértelműen arról tanúskodna, hogy Arkeszilaosz szerint már Szókratész is az ítéletfelfüggesztést hirdette – habár Plutarkhosz szerint a kortárs szofisták ezzel vádolták Arkeszilaoszt, ld. *Adv. Col.* 1120c, 1121e-1122a = Long – Sedley [1987] 68H, 440-441. o. A sztoikus *epokhé* kiterjesztését saját vívmányának tekinthette, mérsékelte pürrhonikus hatással együtt – hiszen a Pürrhón tanait „lejegyző” Timón az *aphasia* kifejezést használta, amellyel ellentétben az *epokhé* erőfeszítést és elhatározást igénylő tevékenység (Kendeffy [1998], 28. o.), s ennyiben talán az etikailag közömbös dolgok sztoikus tanításával rokonítható.

Felmerülhet azonban még egy fontos ellenvetés. Ha a szókratészi dialektika valóban nevelő célzatú, s alapvető részét képezik Szókratész meggyőződései, akkor mi ezen meggyőződések státusza? Ha ugyanis a beszélgetés célja pusztán annyi, hogy a beszélgetőtárs maga jusson el azon állítás megfogalmazásáig, amelyet Szókratész akár közölhetne is vele, akkor a legkevésbé sem beszélhetünk szkeptikus módszerről. A szkeptikus Szókratész azonban korántsem tekinti cáfolhatatlanul bizonyosnak saját nézeteit: pusztán azt állítja, hogy azokat eddig senki sem tudta megcáfolni vagy valószínűbbel helyettesíteni. Ennek tudatában érezhető a *Gorgiasz* egyik kulcsfontosságú szakaszának teljes súlya:

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 szétfeszíteni, akár te, akár valaki, aki nálad bölcsebb, 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 nevetségessé vált, ha más véleményen volt. Felteszem tehát, hogy az én nézetem a helyes.

(*Gorgiasz* 508e6-509a7, Horváth Judit fordítása)

(b) A pusztán tény azonban, hogy Arkeszilaosz a platóni iskola vezetője volt, arra utal, hogy álláspontjának kiérlelésében az Akadémia korábbi vezetőinek, végső soron pedig Platónnak tulajdonított nézetek is fontos szerepet játszhattak. Cicero is úgy tudja, hogy a legfontosabb tekintélyt Arkeszilaosz számára Platón jelentette,⁶³ mint ahogyan az is emellett szól, hogy az előbbieken ismertetett szókratikus módszer is a platóni dialógusokban jelenik meg. Mindezek értelmezésében nagy segítséget jelent az a hatodik századi újplatonikus kézikönyv, amely felsorolja a Platón szkeptikusként való értelmezése mellett szóló öt legfontosabb érvet:

[1] Azt mondják, hogy a dolgokról való beszéde során [Platón] bizonyos kifejezéseket használ, amelyek határozatlanságról és kételkedésről tanúskodnak – úgymint „valószínűleg” (*eikós*) és „feltehetőleg” (*isós*) és „talán” (*takh' hós oimai*): és ez nem arra jellemző, aki tud valamit, hanem olyasvalakire, aki semmilyen meghatározott tudást sem képes megragadni.

(Anon. ed. Westerink, 205-206 Hermann)

63 Cicero *De or.* III 67.

A névtelen kommentátor nem tesz különbséget a szkepticizmus akadémiai és pürrhonikus válfaja között. Éppen ezért magyarázhatjuk az idézett érvet Sextus Empiricus segítségével, aki szerint az említett kifejezések a pürrhonizmus szótárának alapvető tartozékai, amelyek „a kijelentésmentességet fejezik ki. Aki ugyanis azt mondja, hogy 'talán így van', az valójában azt is állítja, hogy 'talán nincs így', mégpedig azért, hogy nem biztos abban, vajon ez a dolog így van-e”.⁶⁴ Sextus maga azonban elhatárolódik Platón illetően értelmezésétől, szerinte ugyanis attól, hogy egyes okfejtéseiben – különösen „az elmét gyakorlatoztató írásaiban” – teret ad bizonyos mérvű kételynek, természetesen még nem válik szkeptikussá.

Sextusnak ebben nyilvánvalóan igaza van, akár csak a vele egyetértésben lévő kommentátornak. A dialógusok tanúsága szerint Platón bizonyos kérdések kapcsán igenis úgy véli, kutatása eredményre vezet: vagyis, ahogyan arra Sextus is rámutat, „nem nyilvánvaló tárgyak fennállásáról tesz határozott kijelentést, vagy a megbízhatóság alapján részesít nem nyilvánvaló dolgokat előnyben”.⁶⁵ Annak azonban, aki Platón szkeptikusnak akarja tekinteni, erre is van válasza:

[2] Másodszor azt állítják, hogy amennyiben ugyanazon dolgokról ellentétes nézeteket próbál megfogalmazni, nyilvánvalóan a megragadhatatlanságot (*akatalépsia*) magasztalja – ellentétes nézeteket védelmez például a Lüsizisben, mikor a barátságot, a Kharmidészban, mikor a mértékletességet, az Eutüphrónban, mikor az istenest tárgyalja.

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)

Vagyis azokat a szöveghehelyeket, amelyek valamiféle platóni állásfoglalásról tanúskodnak, nem ritkán ellentétbe állíthatjuk egymással, s így az elsőre határozottnak tűnő kijelentések ellentétpárjaiban az *isostheneia*, az egyenlő súlyú érvek egymás mellé állításának szkeptikus módszerére ismerhetünk. Ez a hozzáállás olvasható ki Cicero egy passzusából is, miszerint „[Platón] könyveiben semmiféle állásfoglalást nem találunk, minden csak kutatás tárgya, és seholy állítás, ami bizonyosságra tartana igényt”;⁶⁶ ez az állítás ugyanis csak akkor értelmezhető, ha a dialógusokat összefüggő egészként, a korábban megfogalmazott nézetek folyamatos felülvizsgálataként értékeljük.

64 Sextus Empiricus [1998], I. 21. [195], 217. o. Mindazonáltal Charlotte Stough teljes joggal mutatott rá, hogy ez a nyelvi relativizmus, amely kijelentéseink újrafogalmazását követeli meg, az egyik legfontosabb a pürrhonizmus azon jellemzői közül, amelyek megkülönböztetik a szkepticizmus akadémiai válfajától. Vö. Stough [1969], 64-66. o.

65 Sextus Empiricus [1998], I. 33. [223-225], 226-227. o.

66 Cicero [1998a] (46), 88. o., vö. Cicero [1998b] (74), 131. o. A *nihil certi dicitur* Annas fordításában: „semmit sem hagy jóvá”, Tarrantban: „semmit sem mutat be bizonyosan”. Tarrant azzal érvel saját megoldása mellett, hogy az előbbi kijelentés az írott szöveg kapcsán pszichológiai megállapítást tesz. Vö. Tarrant [2000], 218. o., hatodik lábjegyzet.

Ilyen ellentmondásokra olykor egyetlen művön belül bukkanunk, mint például az *Euthüdeosz*, a *Menón*, a *Kratüosz*, a *Szofista* vagy éppen a *Theaitétosz* lapjain. Máskor egy-egy dialógus állítható egymással párba; így a *Prótagorasz*ban Szókratész azt állítja, az erény tudás, míg a *Menón*ban mintha ez ellen érvelne.⁶⁷ Szintén a *Prótagorasz*ban a hedonizmus mellett áll ki, míg a *Gorgiasz* vagy a *Phaidón* lapjain elutasítja azt, a *Philébosz*ban pedig valamiféle kevert életmód lehetősége merül fel. A legjelentősebb ellentmondás talán a *Phaidón* és a *Laqoma* állításai között áll fenn; míg ugyanis az előbbi dialógusban a lélek halhatatlansága mellett szóló érveket olvashatunk, addig utóbbi egyik kulcsfontosságú tézise mond annak ellent: a szépségben való nemzés vágya ugyanis a halhatatlanság vágya, mégpedig az egyetlen mód, „hogy a halandó részt kapjon a halhatatlanságból, a test is és minden egyéb”.⁶⁸

Valóban egyenlő súlyú állítások feloldatlan ellentmondásának (*anepikritos diaphonia*) tűnhet ez a helyzet. Az ehhez hasonló szöveghelyeken gyakran az *ou mallon* („nem inkább”) kifejezés szerepel, amely már a preszókratikus és a szofista filozófiában is a szkeptikus gondolat kísérletek szereplője: Prótagorasznál az adott ellentétpár mindkét tagjának igazságát, Démokritosznál mindkettő hamisságát jelöli. Platóni használata azonban, ha olykor idomul is az elődökhöz, arra mutat rá, hogy eltérő körülmények között ugyanazon dolog másnak bizonyulhat.

E sokféle szép közt, drágalátos barátunk..., csak nem gondolod, hogy nem lesz olyan, ami ne látszanék rúttnak is? Vagy olyan igazságos, ami ne látszanék igazságtalannak is? S olyan szent dolog, ami ne látszanék szentségtelennek is? ... Mindegyikük mindkét fogalomból foglal magában valamit.

(*Politeia* V. 479a-c, Szabó Miklós fordítása)⁶⁹

A jelenségvilágban megfigyelhető dolgok mindegyike magában foglal mindkét fogalomból – szép és rút, erényes vagy hitvány, létező vagy nem-létező – valamennyit; hiszen különböző dolgokhoz viszonyítva különbözőként tűnik fel számunkra. Amire tehát az idézett platóni szöveghelyek utalnak, az a kognitív hiányosság, evilági tökéletlenség, amely az örök és változatlan ideákat nem jellemzi. A vélekedés állapotában a dolgokat „nem inkább ilyenként, mint olyanként” érzékeljük; a platóni érvmenetek tehát az ideatan dialektikus előkészületeinek tekinthetők, amelyek arra világítanak rá, hogy a tudás megszerzéséhez vizsgálódásunk tárgyát kell megváltoztatnunk. Ahogyan

67 Valójában a *Menón*ban fontos különbségtételt találunk az erény tudás-voltával és taníthatóságával kapcsolatban; erre az ötödik paragrafusban még visszatérek.

68 *Laqoma* 208b. Horváth Judit fordítása.

69 Vö. pl.: *Nagyobbik Hippiasz* 289c, *Menón* 78c, *Theaitétosz* 182e, *Szofista* 257a, *Timaiosz* 49b-c, *Kharmidész* 161b1-2.

Annas fogalmaz: a platóni metafizika szkeptikus gyökerét találjuk itt, nem pedig egy szkeptikus Platónt.⁷⁰

Platónnál tehát az *ou mallon* érvelés szerepe az, hogy elfordítson a bizonytalan vélekedés alapjául szolgáló dolgok világától, s a tudás egyetlen tárgya, a legfőbb idea felé vezessen. Az egyik legismertebb platóni filozoféma, „a látszat és a lét, a vélekedés és a tudás platóni megkülönböztetése arra az igényre vezethető vissza, hogy megállapítsa a tárgyak olyan halmazát (az ideákat), amelyek nincsenek kitéve a jelenségekre vonatkozó ingatag és bizonytalan ítéleteknek”.⁷¹ Ez azonban kizárólag azt a lehetőséget zárja ki, hogy Platónt negatív dogmatikusnak tekintsük, vagyis olyasvalakinek, aki a dolgok megragadhatatlanságát hirdeti. Platón szerint nyilvánvalóan létezik bizonyos tudás; kérdés, vajon az ember számára elérhetőnek tekinti-e.

A harmadik és a negyedik szkeptikus vádpont alól ugyanis, miszerint

[3] Harmadszor, azt mondják, hogy szerinte nem létezik tudás, ami nyilvánvaló abból a tényből, hogy a tudás meghatározására tett valamennyi kísérlet elutasítja a *Theaitétosz*-ban, ahogyan a számára is: hogyan is állíthatnánk, hogy az ilyen ember a megragadást hirdeti?

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)

illetve:

[4] Negyedik érvük ez: ha Platón úgy véli, hogy a tudás kétféle, egyrészt a tapasztalatból, másrészt a gondolkodásból (*nous*) származó, és ha azt mondja, hogy mindkettő elbukik, nyilvánvalóan a megragadhatatlanságot hirdeti. Mivel azt mondja, „*se nem hallunk semmit pontosan, se nem látunk*”, a gondolkodás tárgyairól pedig azt, hogy „*amíg van testiünk, és a lelkiünk egy ilyen rossz valamivel van összekeveredve, soha nem fogjuk kielégítően megszerezni, amire vágyunk*”.

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)⁷²

a névtelen kommentátor is az isteni és az emberi tudás megkülönböztetésével menti fel Platónt. A dogmatikus értelmező számára nyilvánvaló ugyan, hogy valamiképpen – jósjelek, isteni megnyilvánulások, vagy bizonyos elmebeli fakultások működése révén – szert tehetünk az istenekéhez mérhető tudásra; a szkeptikus azonban ehhez hozzáteheti, hogy jelenlegi állapotunk ezt megnehezíti, végső soron meg is kérdőjelezi. Ennek alátámasztására pedig platóni szöveghelyek szolgálhatnak. Erre az értelmezési

⁷⁰ Annas [1992], 67-68. o.

⁷¹ Long [1998], 106. o.

⁷² *Phaidón* 66b. Kerényi Grácia fordítása alapján.

lehetőségre az akadémiai és a pürrhonikus szkepszis különbségét taglaló kitérő után térek rá; ahhoz ugyanis, hogy az akadémikus álláspont platóni örökségére ismerjünk, el kell határolnunk egymástól a két irányzatot.

4. § Közjáték – A pürrhonizmus zsákutcája

Sextus Empiricus pürrhonizmus-tankönyvének meghatározása szerint:

Azok, akik bármilyen dolgot kutatnak, feltehetően vagy felfedeznek valamit, vagy tagadván a felfedezés lehetőségét, elismerik, hogy az megragadhatatlan, vagy pedig kitarótan tovább kutatnak. Talán emiatt van az, hogy a filozófiai kutatás esetében is némelyek azt mondták, hogy megtalálták az igazságot, mások azt állították, hogy azt nem lehet megragadni, megint mások pedig még kutatják. Azok, akiket szigorú értelemben neveznek dogmatikusoknak, úgy vélik, hogy megtalálták – ilyenek az arisztotelianusok, az epikureusok, a sztoikusok és mások is. Kleitomakhosz, Karneadész és más akadémiai filozófusok ellenben azt állították, hogy ez megragadhatatlan. A szkeptikusok pedig tovább kutatnak. Ezek alapján ésszerűnek tűnik a következtetés, hogy három fő filozófia van: dogmatikus, akadémiai és szkeptikus.

(Sextus Empiricus [1998] I. 1 [1-4], 171. o.)

A Sextus által elkülönített három irányzat valójában három attitűd. Mindhárom az igazság és a valóság megismerését, a dolgok természetének feltárását tekinti a filozófiai kutatás céljának (*telosz*), s egyetértenek abban is, hogy ez konstituálja a jó életet (*eudaimonia*).⁷³ A szkepticizmust nyilvánvalóan nem tanai különböztetik meg a másik kettőtől – hiszen nincsenek tanai –, hanem a problémához való hozzáállása. A fentebbi meghatározás alapján a szkeptikus azt vallja, hogy az arra irányuló kérdés, hogy milyenek a dolgok a valóságban, legalábbis egyelőre eldöntetlen: ahogyan azt a dialektikus gyakorlat mutatja, egyetlen dogmatikus válasz sem állta meg eddig a helyét.

Tehát csakis olyasvalaki lehet szkeptikus, aki maga is kutató tevékenységet folytatott; szkeptikus pedig úgy lett belőle, hogy „egymásnak ellentmondó, azonos súlyú állítások tömegébe ütközött. Mivel azonban nem volt képes dönteni felőlük, felfüggeszti ítéletét. Az ítélet felfüggesztésekor pedig, mintegy véletlenül, ráköszön a vélekedés tárgyával kapcsolatos zavartalan lelkiállapot”.⁷⁴ Ez a felismerés pedig megváltoztatja a filozófiai vizsgálódás és a boldog élet között fennálló viszonyt; a szkeptikus elutasítja,

73 Bővebben ld. pl. Bárány [2003], 26. o.

74 Sextus Empiricus [1998] I. 12 [26], 178. o.

hogy csakis a bölcs lehet boldog, hiszen azt tapasztalja, hogy a tudásról való lemondás a remélt lelkiállapotot idézi elő nála; hasonlóan a festő Apellészhez, aki sehogy sem tudta élethűen ábrázolni a ló verítékét, s mikor dühében a képhez vágta a festékes szivacsot, az „a ló verítékét mintázta meg”.⁷⁵

Egyik tanulmányában Michael Frede másképpen is megfogalmazza a szkeptikus attitűd és a filozófiai kutatás közötti viszonyt: azt fejtegeti, hogy a szkepticizmus bizonyos értelemben véve dogmatikus állásfoglalásból, az igaz és a hamis közötti különbség elfogadásából fakad: ezen dichotómia elfogadásával válik ugyanis lehetővé számtalan hétköznapi hitünk kétségbevonása a tudományos kutatás által. Frede – talán nem a legerősebb – példája az asztal színére vonatkozó hitem: bár azt gondolom, hogy a szemem előtt lévő asztal barna, ez természettudományos állításként nem feltétlenül állja meg a helyét.⁷⁶ A kutatás, így a szkeptikus állásfoglalás előfeltétele tehát annak elfogadása, hogy a dolgokról igaz és hamis képzetek lehetségesek.

Csak hogy Sextus szerint a szkeptikus eljárás mód kritériuma a jelenség, pontosabban a jelenségről alkotott képzet, amely, „minthogy lényege a befogadás és az önkéntelen tapasztalat, kutathatatlan (*azététos*)”.⁷⁷ A pürrhonikus a jelenségeket követve, a mindennapi tapasztalat szerint vezeti életét anélkül, hogy a számára megjelenő képzet igazságáról vagy hamisságáról bármiféle véleményt alkotna. A háromféle filozófiai alapállás fent idézett meghatározásából feltűnően hiányzó Arkeszilaoszt, habár ő áll legközelebb a pürrhonikusokhoz, éppen azért utasítja el Sextus, mert „mi [t. i. a pürrhonikusok] annak alapján állítunk valamit, ami nekünk megjelenik, és erről nem alkotunk szilárd véleményt, ő viszont a dolgok természetéről beszél, ahogyan magát az ítéletfelfüggesztést jónak mondja, az elfogadást pedig rossznak”.⁷⁸

Arkeszilaosz tehát annyiban dogmatikus, amennyiben a dolgok természetéről állít valamit; tudniillik azt, hogy a róluk alkotott képzetek lehetnek igazak vagy hamisak. Karneadész pedig bevezeti a képzetek osztályozását, amely a pürrhonikus számára, aki szerint a dolgok egyaránt és ugyanolyan mértékben megkülönböztetetlenek, végképp elfogadhatatlan. Habár az akadémikusok rámutatnak, hogy soha nem lehetünk bizonyosak képzeteink igaz voltában, azt nem kérdőjelezzik meg, hogy lehetnek igaz képzeteink – csak éppen lehetséges, hogy sosem fogjuk megtudni róluk, hogy igazak. A pürrhonikus azonban azt a feltételezést is elutasítja, hogy képzeteink valószínűen tudósíthatnak a tényekről, hiszen a képzetek szerinte nem a valóságot, hanem a jelenségeket reprezentálják.

75 Sextus Empiricus [1998] I.12 [28], 179. o.

76 Frede [1987c], 210. o.

77 Sextus Empiricus [1998] I. 11 [22], 177. o.

78 Sextus Empiricus [1998] I. 33 [232-233], 229. o.

Tanítványa, Timón tanúsága szerint már maga Pürrhón is azáltal kívánta tartósan megőrizni a zavartalan lelkiállapotot, hogy nemleges választ adott a görög filozófiai kutatás alapkérdésére: a dolgok megismerhetőségének kérdésére. Pürrhón nem azért nevezte „üres vélekedéssel teli bőrtömlők”-nek az embereket,⁷⁹ mert nem képesek az igazság szemléletére, hanem éppen azért, mert filozófiai tanokkal foglalatlanok: megadják magukat „az akadémikusok szótlan fecsegésének” vagy „Arisztotelész kínos gondolatlanságának”⁸⁰ ahelyett, hogy a jelenséget követve zavartalan lelkiállapotuk fenntartásával törődjenek. Sextus számára Pürrhón alakja olyan etikai ideált képvisel, amelynek sikeres követésére nincs garancia, ahogyan azt sem biztosítja semmi, hogy a vászonhoz vágott festékes szivacs mindannyiszor a ló verejtékét mintázza majd meg.⁸¹

Míndezen talán azt jelenti, hogy a pürrhonikus szkepszis tökéletes félreértése, ha filozófiai álláspontként kísérjük meg rekonstruálni. Hiszen Sextus maga is írja, hogy a pürrhonikus csakis azért foglalkozik természetfilozófiával, logikával és etikával, hogy minden érveléssel egyenlő súlyú ellenérvet állítson szembe;⁸² vagyis csak úgy tesz, mintha érdekelt lenne a kutatásban, s mert a dogmatikus elköteleződés hiánya hozza el számára a boldogságot, érdeke valójában abban áll, hogy még véletlenül se bukkanhasson rá az igazságra, ha az netalán lenni találna. A pürrhonizmus ennyiben nem filozófiai álláspontnak, hanem a filozófiából kivezető útnak bizonyul: nem más, mint az ész érvényének elutasítása.⁸³ Mi más magyarázhatná meg a talán legmegdöbbentőbb sextusi érvelésmódot?

A szkeptikus filozófia az a képesség, hogy a jelenségeket és a gondolatokat bármely módon ellentétbe állítsuk egymással: ily módon az ellentétes tények és érvek egyensúlya (*isostheneia*) miatt először az ítéletek felfüggesztéséhez jutunk el, majd pedig a zavartalan lelkiállapothoz.... Ellentétbe állítunk jelenségeket jelenségekkel, gondolatokat gondolatokkal, vagy jelenségeket gondolatokkal.... egyszer jelenbelit állítunk szembe jelenbelivel..., máskor pedig jelenbelit múltbelivel vagy jövőbelivel, például amikor valaki felvet nekünk egy gondolatmenetet, amit nem vagyunk képesek megcáfolni. Erre azt vetjük ellene, hogy „miként az általad követett iskola megalapítójának születése előtt az iskolában használatos gondolatmenet nem tűnt helyesnek, noha bizony természete

79 Timón [1996], 11. (34W), 220. o.

80 Timón [1996], 35. [42W] és 36. (43W), 228. o.

81 Long-Sedley [1987], 16-17. o. is úgy érti a Pürrhón tanairól szóló timóni szöveg helyet, hogy a dolgok megismerésére való képtelenségünk nem megismerőképtelenségünk, hanem a dolgok természetéből fakad. Kérdéses azonban, hogy Timón tudósítása mennyiben tekinthető hitelesnek, ahogyan az újpürrhonikusok hozzá való viszonyulása is. Ld. még Brunschwig [1997], Bett [2000].

82 Sextus Empiricus [1998] I. 9. [18], 176. o.

83 Striker [2001], illetve Frede [1987b], különösen 190. o.

szerint már megvolt, nos, úgy az is lehetséges, hogy az általad most felvetett gondolatmenetnek az ellentéte már természete szerint megvan, noha ez számunkra még egyáltalán nem tűnik úgy”. Így aztán egyáltalán nem kell nekünk jóváhagyni az egyébként erősnek tűnő érvelést.

(Sextus Empiricus [1998] I. 4. [8], ill. I. 13. [31-34], 172-180. o.)

Roppant sajátos értelmezése ez a filozófiai kutatásnak; láthatólag zsigeri elutasítása valamennyi olyan kísérletnek, amely az ész segítségével a jelenségek mögött megbúvó valóságról akar kijelentéseket tenni. Igaz ugyan, hogy a jelenségek léte önmagában arra utal, hogy létezik valamiféle ontológiai realitás – hiszen a jelenségeket nem én generálom. Ezt az ellenvetést könnyelműség volna azért elutasítani, mert épp olyan, filozófiai természetű kérdés, amelyet a felvázolt értelmezés szerint a pürrhonikus elutasít. Ha azonban a korábbi görög filozófia kontextusában kísérreljük meg értelmezni, a pürrhonizmus megoldhatatlan nehézségekbe ütközik. Mint láthattuk, a dolgokról a jelenségekre került át a hangsúly; márpedig az,

„hogy a jelenségek alapiául szolgáló tárgyak egyike sem egyedül, önmagában jut érzékeink elé, hanem mindenképpen valami mással együtt, és ezért másnak is látszik, azt hiszem, világos” (PH I 124.)... *Azaz a hüpokeimenont*, ahogy jelenségként megjelenik, olyannyira átítatja az adott szituáció, amelyben megjelenik, hogy valódi énje kibogozhatatlan lesz (a tíz *troposz* ezen szituációknak a felsorolása). Nevezzük ezt kontaminációnak. Sextus szavai mellesleg arra is rávilágítanak, hogy amennyiben a szituációk különböznek, akkor a jelenségek is különbözni fognak... Ezért „azt ugyan képesek vagyunk megmondani, hogy minden egyes különbség figyelembevételével minek látszik a *hüpokeimenon*, de hogy valójában, természete szerint mi, azt nem tudjuk feltárni (PH I 87). A jelenségek tehát mindenhatóak: e mindenhatóság igazi pürrhonikusra vall... Ha viszont a jelenség ekkora úr, akkor... „az értelem, hiába tekint az érzékeinket ért hatásokra, ha nem látja magukat a dolgokat, nem fogja tudni, hogy az érzékeinket ért hatások hasonlítanak-e a külső valóságra” (PH II. 75)... A jelenségek átláthatatlan kognitív torlaszt emelnek a valóság megismerésének útjába. Sextus Empiricus ugyan azt állítja, hogy „a szkeptikusok tovább kutatnak”... De valószínűleg ő is érezte, hogy a *troposzok* valahogy túllőttek a célon. A pozitív dogmatizmus ellen felhozott érvek olyannyira jól sikerültek, hogy aligha beszélhetünk egyszerű *epokhéről*, mely nyitva hagyná a valóság megismerésének lehetőségét. Sextus *epokhét* mond, de ez megragadhatatlanságot jelent.

(Bárány [2003], 32-33. o.)

Vagyis Sextus, aki azáltal határolta el magát az akadémikusoktól, hogy elutasította az igazság megragadhatatlanságának negatív dogmatikus tézisést, legalábbis nagyon

közel kerül ugyanehhez a téziszhez. Ráadásul a pürrhonikusok kivétel nélkül olyan privát tapasztalatokról beszélnek, amelyek nem tehetőek közös vizsgálódás tárgyává; az önkéntelen befogadás révén nyert képzet kutathatatlan, felülvizsgálhatatlan. Mindebből következően két lehetőség áll rendelkezésünkre: vagy azt gondoljuk, hogy „a szkeptikus módok figyelemre méltó arzenálja feltételezhetően csupán egyetlen célt szolgál – nevezetesen, hogy megszabadítson a kérdések megokolás és érvelés útján való kezeléséhez való ostoba ragaszkodásunktól”, vagyis a pürrhonikus számára „az okfejtés és az érvelés egyetlen szerepe az, hogy aláássa önmagát”,⁸⁴ vagy azt, hogy a pürrhonizmus *mint filozófia* sikertelen: alkalmas annak alátámasztására, amit tagadni akar. Így is, úgy is zsákutcába jutunk.

Az akadémikusok éppen akadémiai, szókratikus és platonikus örökségüknek köszönhetően képesek elkerülni ezt a zsákutcát. A sextusi érv, miszerint a jelenleg cáfolhatatlannak tetsző állításokat is sikerül idővel megcáfolni, ugyanazt a célt szolgálja, amit a szofista érvek: a vitapartner bármilyen áron történő legyőzését. A pürrhonikusnak kizárólag a cáfolat számít, amelynek köszönhetően megőrizheti lelki nyugalmát,⁸⁵ Szókratész azonban csakis olyan állításokat hajlandó elfogadni és vizsgálatnak alávetni, amelyeket megfogalmazzuk valóban saját pillanatnyi véleményének tekint: a gondolatok vizsgálatát egyben a személyiség vizsgálatának is tekintti. Mint azt az egyik dialógus szereplője, Lüsizimakhosz megfogalmazza:

aki Szókratész szavainak a közelébe jut, mintegy a vele társalgók családjába, az beszélgetésre kényszerül. S bármiről kezd is beszélgetni, egyfolytában Szókratész vezeti őt, körbe-körbe, és nem hagyhatja abba a beszélgetést, amíg el nem jutott odáig, hogy számot ad önmagáról: arról, hogy hogyan él most és hogyan élt azelőtt... Számomra se nem ismeretlen, se nem kellemetlen, ha Szókratész megvizsgál. Azt pedig már korábban is csaknem biztosra vettem, hogy nem az ifjakról lesz itt szó, ha Szókratész is jelen van, hanem önmagunkról.

(*Lakhész* 187e – 188b, Steiger Kornél fordítása)⁸⁶

A pürrhonikus meggyőződés nélkül (*adoxastós*) él, anélkül, hogy bármit is igaznak tartana.⁸⁷ A jelenségnek megfelelően, a természet útmutatását, a testi szükségleteket, a

84 Striker [2001], 13. o. Érdemes felfigyelni a párhuzamra a következő megfogalmazással: a szkeptikus érvek „képesek önmaguk érvénytelenítésére, hiszen maguk is besorolhatók azon tárgyak közé, amelyekre vonatkoznak, miként a tisztulást okozó gyógyszerek sem csupán a nedveket választják ki a testből, hanem e nedvekkel együtt maguk is eltávoznak” (Sextus Empiricus [1998] I. 28. [206], 221. o). Ugyanezt úgy is megfogalmazza Sextus, hogy az érvelés csupán létra, amelyet megmászása után elhajtunk (S. E. AM VIII 481).

85 Burnyeat [1984], 52. o.

86 Vö. *Prótagorasz* 331c, *Politeia* I. 346a, *Kritón* 49c, *Gorgiasz* 500b.

87 Vö. Sextus Empiricus [1998] II (88), 255. o. Az „igaz” itt annyit jelent: „a dolgokról mint dolgokról igazként állítható”.

törvényeket és szokásokat, valamint a mesterségeket követve vezet életét;⁸⁸ önkéntelenül (*aboulétós*) a benyomás szerint cselekszik.⁸⁹ Az ekképpen a gyakorlati élet területére kiterjesztett szkepticizmusnak pedig zavarbaejtő kérdésekre kellene választ adnia ahhoz, hogy megállja a helyét: vajon a természetnek megfelelő élet pontosan mit is takar,⁹⁰ és egyáltalán, megélhető-e a pürrhóni szkepszis?⁹¹ Az akadémikusok számára mindez nem jelent nehézséget, hiszen szkepticizmusuk csupán a filozófiai elméletekkel kapcsolatos; a gyakorlatban a helyes vélemény is elegendő.⁹²

Némi rosszindulattal tehát úgy is összegezhethetnénk, hogy amit Sextus Empiricus negatív dogmatizmusnak tekint, az valójában a pürrhónikusok álláspontja, míg az általa a megragadhatatlanság jóváhagyásáért kárhozott akadémikusok elkötelezettek a kutatás iránt. Csakhogy ez a megállapítás valóban rosszindulatú és pontatlan volna. Sextus nem ferdít, és feltehetőleg semmivel sem kevésbé tisztességes gondolkodó, mint Arkeszilaosz vagy Karneadész. A pürrhónikus filozófia lényege éppen a gyakorlati életvezetésnek a teoretikus vizsgálódástól való függetlenítése, a gyakorlat primátusának hangsúlyozása azzal a hagyománnyal szemben, amelynek kereteiben az akadémiai szkepticizmus megmaradt.

Másrészt Sextus minden bizonnyal azért állította, hogy az akadémiai szkepticizmus a dogmatizmus bűnébe esett, mert jó oka volt rá: a folyamatos párbeszéd során a sztoikus és az akadémikus álláspont egyre közelebb kerülhetett egymáshoz, s miután a sztoikusok elismerték a további kutatás szükségességét a vitatott kérdésekben, feltehetőleg Platón és Arkeszilaosz örökösei is elfogadhattak bizonyos dogmatikus tanokat. A bevett nézet szerint ez a sztoikusokkal összebékülő, dogmatizáló akadémikus nemzedék háborította fel annyira az alexandriai származású Aineszidémoszt, hogy elhagyja az intézményt, és Pürrhón nevében alapítsa újra a radikális szkepticizmust. Ezt a nézetet Ferdinanda Declava Caizzi alaptalannak tartja, rámutatva arra, hogy az alátámasztásaként emlegetett phótiósi szöveghelyen⁹³ nincs utalás arra, hogy Aineszidémosz valaha is az Akadémián tanult volna – azt azonban ő is fenntartja, hogy Aineszidémosz számára fontos tájékozódási pontot jelent az akadémiai szkepticizmus és Platón is. Nem vitatja azt sem, hogy Aineszidémosz hivatkozott elsőként Pürrhónra, mint az egyedül lehetséges koherens szkepticizmus mintájára.⁹⁴

88 Sextus Empiricus [1998] I (22-24), 177-178. o.

89 Sextus Empiricus [1998] I (19-20), 176-177. o., I (193), 216. o.

90 Vö. Annas [1995], 207-213. o.

91 A vitáról ld. Frede [1987b]; Barnes [1982]; Tarrant [1985], 29. o. skk.; Burnyeat [1984]; Bailey [2002], 147-174. o.

92 Vö. pl. *Menón* 98b-c.

93 Phótiósz: *Bibl.* 169b18-170b3 (4) = Long – Sedley [1987] 71C, 468-469. o.

94 Declava Caizzi [1992], 185-189. o. A kérdésről ld. még Woodruff [1988], 139-140. o., illetve Mansfeld [1995].

Mivel Aineszidémosz – Sextusszal ellentétben – ismerhette a platóni dialógusokat, sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított az aporetikus módszernek, mint Sextus.⁹⁵ A kortárs akadémikusokon éppen azokat a temporális és személyfüggő korlátozásokat kérte számon, amelyeket *ou mallon*-érveléseiben Platón is alkalmaz.⁹⁶ Aineszidémosz azonban Platón kritikusa is, amennyiben úgy véli, ennek az okfejtésnek ontológiai következményei sem lehetnek; csakis a nyelvről és a számunkra lehetséges bizonyosságról árul el valamit. Motivációját tekintve ez az aporetikus pürrhonizmus nem más, mint a klasszikus akadémiai szkepszis újraélése.⁹⁷ Azé az akadémiai szkepszisé, amely azáltal képviselt koherens szkeptikus álláspontot, hogy kihangsúlyozta: erőfeszítéseink mögött „nem a zavartalanság reménye húzódik meg, hanem az intellektuális tisztességnek vagy a racionális kutatás normáinak a követelménye: ne állítsunk semmit könnyelműen anélkül, hogy biztosak lennénk elégségesen megalapozott voltában, és amennyire csak lehet, kerüljük a tévedést”.⁹⁸

5. § Szkeptikus ismeretelmélet

Dolgozatom rövid befejező szakaszában arra szeretnék rámutatni, hogy a szakirodalomban elfogadott, meglehetősen korlátozott érvényű akadémikus ismeretelméletnek lehetséges olyan alternatívája, amely lényegesen több platóni szöveghelyre támaszkodik, s a bevezetőben felvázolt sémának megfelelő platonikus álláspontot képvisel. A bevett felfogás szerint a szkeptikus episztemológia legfontosabb forrása a *Theaitétosz*, elsősorban amiatt, hogy ebben a dialógusban a tudás meghatározására tett valamennyi kísérlet sikertelennek bizonyul.

Ennek a kudarcnak pedig fontos részét képezik az említett mű azon vonásai, amelyek szembeállítják a platóni korpusz más darabjaival. A dialógus háromféle platonikus értelmezését taglaló tanulmányában David Sedley jelentős ellentmondásokra mutat rá a *Politeia* és a *Timaios*, illetve a *Theaitétosz* lapjain olvasható állítások között.⁹⁹ Míg ugyanis az előbbieket szerint a tudás és a vélekedés közötti alapvető különbséget a kettő tárgyának különbsége magyarázza, addig az utóbbi, a tudást egyfajta vélekedésként meghatározó mű gondolatmenetében az ismeret minőségének kérdése kizárólag empirikus tárgyak kapcsán merül fel.

95 Woodruff [1988], 141-143. o. szerint ez a kettősség bizonyítja, hogy valójában két pürrhonikus újraélésekről beszélhetünk.

96 Phótiusz: *Bibl.* 169b18-170b3 (5-13) = Long – Sedley [1987] 71C, 469-470. o.

97 Frede [1987c], enyhébb formában: Decleva Caizzi [1992], 189. o.

98 Striker [2001], 18. o.

99 Bővebben ld. Sedley [1996].

A szkeptikus olvasat kapcsán Sedley cikkében fel sem merül az a lehetőség, hogy a *Theaitétosz* fejtegetései merőben *ad hominem* érvelésként is olvashatóak. Eszerint azok a kísérletek, amelyek a tudás mibenlétét az érzékszervi észlelésből kiindulva igyekeznek körülhatárolni, szükségképpen kudarcot vallanak; ez pedig megoldást kínál a Sedley által megfogalmazott további nehézségekre is, mint például arra, hogy a tudás lehetőségének tagadása a filozófus kitüntető jegyének tagadásával volna egyenlő. A vonalhasonlat (*Politeia* VI. 509d-511c) vagy a *Timaiosz* címszereplője által megtett első megkülönböztetés lényege éppen az, hogy a tudás és a vélekedés tárgya tekintetében különbözik egymástól, vagyis hogy az ismeret minősége, tartóssága a tárgy minőségének és tartósságának függvénye.

Míg az előbbi esetben a mintakép és a képmás (*eikón*) ontológiai, addig az utóbbi szöveghelyen az igaz és a valószínű (*eikós*) episztemológiai viszonyáról van szó, amelyek analógiáját az etimológiai rokonságon túl az a platóni kijelentés is megerősíti, miszerint „az igazság és a tévedés szempontjából a hasonmás úgy viszonylik az eredetihez, mint a véleményezett dolog a megismerthez”.¹⁰⁰ Az tehát, hogy a természetfilozófiai tanok kifejtése, a létrehozott (*genétos*) és változásnak kitett világról szóló valamennyi állítás szükségképpen az *eikós logos*, a „valószínű beszéd” rangjára tarthat számot, nem egyszerűen az emberi megismerőképesség tökéletlenségéből fakad, hanem a keletkezésnek és elmúlásnak alávetett világ természetéhez tartozik.

Így tehát a képmás és mintaképe tekintetében azt a megkülönböztetést kell tennünk, hogy a beszéd rokon természetű azzal, amit kifejt. Az állandó, szilárd és ésszel beláthatóról szóló beszéd tehát maga is állandó és megdönthetetlen jellegű – amennyire csak lehetséges elérhető, hogy a beszéd megcáfolhatatlan és megdönthetetlen legyen; e tekintetben nem szabad semmi kívánnivalót hagynia –, az pedig, amely a képmásról szól, amely annak mintájára formáltatott, csak valószínű, tárgyával arányosan: mert ahogyan aránylik a keletkezéshez a lét, úgy viszonylik a hiedelemhez az igazság. Ha tehát, Szókratész, sok tekintetben sok mindentről, az istenek s a mindenség keletkezéséről, nem leszünk képesek önmagunkkal teljesen egybehangzó és pontosan találó fejtegetéseket nyújtani, ne csodálkozz: mert azzal is meg kell elégednünk, ha előadásunk nem marad senkié mögött valószínűségben, meggondolva, hogy én, az előadó, s ti, a bírám, emberek vagyunk, úgyhogy ezekről a dolgokról a valószínű elbeszélést elfogadva, azon túl nem szabad kutatnunk.

(*Timaiosz* 29b-d, Kövendi Dénes fordítása)¹⁰¹

A képmásról, az érzékelhető jelenségek világáról azonban Plátón, pontosabban a dialógusban szóhoz jutó *Timaiosz* szerint csakis a mintakép, vagyis az intelligibilis

¹⁰⁰ *Állam* VI. 510a, Szabó Miklós fordítása.

¹⁰¹ Vö. *Állam* X. 611c-612a, *Phaidón* 114d, *Phaidrosz* 246a.

valóság ismeretében adható illendő (*eikós*) leírás;¹⁰² a valószínűség egyre magasabb foka tehát csakis akkor érhető el, ha a vizsgálódás a tudás változatlan tárgyainak ismeretén alapul. Az emberi lét során lehetséges ismeretszerzés korlátozottsága is ebben a kontextusban nyer értelmet: mint az a *Phaidón*ban is megfogalmazódik, a testi létben lehetetlen a tévedésmentesség.

Létezik egy sajátosan platóni válasz azon fogalmak eredetének kérdésére, amelyeket a tapasztalathól semmiképpen sem származtathatunk. Eszerint a preegzisztens lélek olyan tudás birtokában ölt testet és lép be az anyagi világba, amelynek alkalmazását avagy gyakorlati birtokbavételét éppen a testi lét nehezíti meg. A visszaemlékezés, vagyis az anamnézis platóni tanának egyik legfontosabb sajátossága, hogy ezen nem-empirikus tudás birtokbavételének útját a dialektikában, a hamis vélemények folytonos megcáfolásában és az érzékelhető világtól az intelligibilis valóságok felé való emelkedésben látja.¹⁰³ Ennek első lépése a zavarkeltés, az elbizakodott beszélgetőpartner zavarba hozása, amire a szókratészi vitamódszer kiválóan alkalmas. A *Szofista* című dialógus szerint a dialektikusok

alaposan kikérdezik az illetőt arról, amiről azt képzelem, hogy valami okosat mond, noha nem mond semmi értelmeset; azután, minthogy össze-vissza beszél, könnyen átvizsgálják a vélekedéseit, és a beszélgetés során összegyűjtve és egymással összevetve őket kimutatják, hogy e vélekedések egyidejűleg, ugyanazon dolgokra vonatkozólag, ugyanazon viszonyban és ugyanazon tekintetben ellentétesek egymással. Az illető pedig ezt látva elégedetlen lesz önmagával, másokkal szemben viszont türelmesebb, s ily módon megszabadul az önmagáról táplált nagyzó és merev véleményétől – ez a szabadulás annak is igen kellemes, aki hallja, annak pedig, aki átéli, a legszilárdabb alap a jövőre. Azoknak ugyanis, akik e tisztítást végzik, fiatal barátom, ugyanaz a meggyőződésük, mint a test orvosainak, akik úgy gondolják, hogy a test nem veheti hasznát a neki nyújtott tápláléknak, míg valaki el nem távolítja belőle mindazt, ami ebben megakadályozza.

(*Szofista* 230b-d, Bene László fordítása).

Talán felesleges is felhívni a figyelmet a dialektikus gyakorlatról alkotott platóni és arkeszilaoszi elképzelés hasonlóságára, s arra, hogy a kérdés–felelet módszer felélesztése

102 Vö. pl.: „A hasonlóságról pedig épp az imént tárgyaltuk meg, hogy minden esetben az képes föllelni, aki ismeri az igazságot” (*Phaidrosz* 273d, Simon Attila fordítása).

103 Az anamnézis elméletéről ld. a *Menón* címet viselő dialógus egészét, illetve a *Phaidrosz* 246a-257b közötti szakaszát. A szakirodalomban elsősorban akörül folyik a vita, hogy az anamnézis valamennyi tanulási folyamat leírása, vagy pedig a hétköznapi megismeréstől radikálisan különböző filozófiai ismeretszerzést jelent. Ennek alete az a kérdés, hogy a visszaemlékezés során pusztán fogalmakra teszünk szert, avagy minden egyes ismeretünk a preegzisztens állapotból származik. Nem lehetetlen, hogy hatályát etikai fogalmainkra is kiterjeszthetjük, ami összhangban van azon feltevessel, miszerint a *Menón* a „taníthatóság” kétféle értelme között tesz különbséget: az erény konceptuális értelemben „megtanulható” (*anamnészton*), ez azonban nem azt jelenti, hogy empirikus úton szert tehetünk rá.

az Akadémián éppen Arkeszilaosz nevéhez fűződik. Annyit azonban mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy az akadémiai szkepticizmus képviselői számára az orvos és a filozófus tevékenységének analógiája igen fontos volt, amelynek forrását a *Gorgiasz*on kívül a fentebbi szöveghely jelenthette. Márpedig az orvos-analógia mindkét esetben a dialektikus tevékenység leírásához kapcsolódik.¹⁰⁴

John Glucker feltételezése szerint Arkeszilaosz és Karneadész egyes hallgatókat szűkebb körben magasabb fokú dialektikus útmutatásban részesített, hangsúlyozva, hogy annak eredménye sohasem tarthat számot a tudás rangjára. Talán ez lehetett a forrása annak a félreértésnek is, miszerint az akadémikusok csak kifelé, ellenfeleikkel folytatott polémiájukban képviseltek szkeptikus álláspontot, ezoterikus tanításuk azonban továbbra is a dogmatikus platonizmussal volt azonos.¹⁰⁵ A szkeptikus Akadémia képviselői számára a *Menón*ban ábrázolt Szókratész alakja lehetett meghatározó, akit sohasem kaptak azon, hogy dogmatikus értelemben tanít, nem pedig kérdez.¹⁰⁶ Ez a névtelen kommentátor által említett ötödik érv értelme is:

[5] Ez pedig az ötödik érvük: szerintük ő maga mondja dialógusában, hogy „nem tudok semmit és nem tanítok semmit: mindössze kérdéseket vetek fel”. Halljátok, ahogy saját szavaival mondja, hogy nem ragad meg semmit.

(Anon. ed. Westerink 205-206 Hermann)

A dialektikus tevékenység, mint arra Hans-Joachim Krämer is rámutatott, Arkeszilaosztól kezdődően elválik az ideaelmélet kifejtésétől,¹⁰⁷ s olyan eszközzé válik, amelynek segítségével valamennyi ismeretünkről megmutatható, hogy nem kellőképpen megalapozott. Ez jelenik meg a sztoikussal folytatott vitában akként, hogy az akadémikusok szerint akár az ellenfeleik által megragadónak tekintett képzetek is elutasíthatóak, hiszen az empirikus eredetű ismeret sohasem bizonyulhat cáfolhatatlannak,¹⁰⁸ míg a tapasztalati úton szerzett ismeret tökéletlenségét a sztoikusok mindig valamilyen zavarból (*pathos*), az elme defektusából vagy érzékszervi tévedésből származtatják.¹⁰⁹

104 A *Gorgiasz* és a *Phaidrosz* esetében különös jelentőséggel bír a retorika kérdésköre is, ami megmagyarázhatja az Új Akadémia érdeklődését a szónoklattan filozófiai háttere iránt. Bővebben ld. Brittain [2001], 298-342. o.

105 Glucker [1978], 301-304. o. A többek között Szent Ágostonnál is megtalálható állítás némileg különböző, modern változatát ld. mindenképp Gigon [1944], 49-53. o.

106 Vö. *Menón* 84d.

107 Ld. Krämer [1971], 48. o.

108 Vö. Allen [1994], 107-111. o.

109 Ebből ered az a sztoikus követelmény is, miszerint csak az lehet bölcs, akinek lelke mentes a szenvedélyektől, aki tehát az *apatheia* állapotában van. Ez a szenvedélymentesség nem azonos az érzelmeiktől való teljes mentességgel, csupán a diszfunkcionális szenvedélyek kizárását jelenti: a bölcs azon érzelmi

Vitájuk tehát végső soron visszavezethető Szókratészről alkotott képük különbségére: a sztoikusok rendíthetetlen bölcsé és az akadémikusok a kutatást, a *szkepsziszt* soha fel nem adó *philosophos*a közötti különbségre, amelyet a képzeink igazságának kritériumáról folytatott polémiában is felfedezhettünk. A szkeptikusok indíttatása a halni készülő Szókratész Platón dialógusaiból ismert alakjában válik teljessé, aki szerint „nagy reménységünk lehet, hogy megérkezve oda, ahová én most indulok, ha egyáltalán valahol, épp ott meg lehet szerezni azt, amiért ebben a tovatűnő életben annyit fáradoztunk”.¹¹⁰ A szkeptikus számára ez valóban csupán remény, s a legkevésbé sem bizonyosság; Szimmiasz szavaival élve „ezekről a dolgokról jelenlegi életünkben bármit is világosan tudni vagy lehetetlen, vagy rettenetesen nehéz; de mégis, aki nem firtatja a róluk mondottakat minden lehetséges módon, hanem abbahagyja, mielőtt mindenfelől megvizsgálva, teljesen kimerül, az nagyon is gyarló ember”.¹¹¹

Dolgozatomban az akadémiai szkepticizmus legitim platonizmusként való értelmezésére tettem kísérletet azáltal, hogy álláspontjukban lehetséges platonikus örökségük nyomait kerestem, megvizsgálva, miként olvashatták a platóni dialógusokat, és mindez hogyan befolyásolja a sztoikusokkal való szembenállásukat, illetve a pürrhonizmushoz való viszonyukat. A vizsgálódás természetesen nem terjedt ki a téma valamennyi aspektusára, célja pedig semmiképpen sem lehetett a felmerült kérdések végleges megválaszolása. Annyi azonban leszögezhető, hogy az akadémikus filozófia értelmezésével kapcsolatos nehézségeink elsősorban abból fakadnak, ahogyan Platón és a platonikusokat értjük; ennek az antik *hairesis*nek azonban elmondható olyan története is, amelyben a szkeptikus Akadémia kétszáz éve is megkapja a maga jól megérdemelt helyét.

állapotokban (*eupatheiai*) lehet, amelyek az adott helyzetnek megfelelnek. Ld. erről D. L. VII. 115, vö. Frede [1986], 98. o.

110 *Phaidón* 67b, Kerényi Grácia fordítása. Hasonló passzusokat említ a *Kritónból* és a *Phaidón* más helyeiről Harold Tarrant, aki szintén úgy véli, hogy a Szókratész kivégzését és az azt megelőző napokat megörökítő dialógusok fontos szerepet játszottak az akadémiai szkeptikusok nézeteinek formálódásában. Ld. Tarrant [2000], 13. o.

111 *Phaidón* 85c, vö. skk. Kerényi Grácia fordítása. Krämer szerint a *Phaidón* ezen szakasza már-már a karneadészi célkitűzés megfogalmazásának tűnik, ld. Krämer [1971], 15-16. o.

Bibliográfia

Szövegkiadások

- [CICERO 1985] = CICERO, Marcus Tullius: Az istenek természete. Helikon Kiadó, 1985. Havas László fordítása.
- [CICERO 1998A] = CICERO, Marcus Tullius: Akadémikus könyvek. In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 71-92. o. Kendeffy Gábor fordítása.
- [CICERO 1998B] = CICERO, Marcus Tullius: Lucullus. In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 93-170. o. Kendeffy Gábor fordítása.
- [LONG – SEDLEY 1987] = LONG, Anthony Arthur – SEDLEY, David (szerk.): *The Hellenistic Philosophers I. Translations of the principal sources with philosophical commentary*. Cambridge University Press, 1987.
- [NUMÉNIOSZ 2005] = Numéniosz töredékei. In: Somos Róbert (szerk.): *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Osiris Kiadó, 2005. 177-255. o.
- [PLUTARKHOSZ 1983] = PLUTARKHOSZ: A sztoikusok ellentmondásai. In: Steiger Kornél (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, 1983. 337-396. o.
- [SEXTUS EMPIRICUS 1998] = SEXTUS EMPIRICUS: A pürrhonizmus alapvonalai. In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 171-374. o. Lautner Péter fordítása.
- [TIMÓN 1996] = Phleiusi Timón töredékei és Diogenés Laertios: Timón élete (IX. 109-116). In: *Magyar Filozófiai Szemle 44* (1997), 217-238. o. Steiger Kornél fordítása. Bővített változatát ld.: Steiger Kornél: Timón és a Szilloi. In: *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Jászöveg Műhely Kiadó, 1996. 123-170. o.

Másodlagos irodalom

- [ALLEN 1994] = ALLEN, James: Academic probabilism and Stoic epistemology. *Classical Quarterly 44* (1994), 85-113. o.
- [ANNAS 1990] = ANNAS, Julia: The Stoic epistemology. In: EVERSON, Stephen (szerk.): *Epistemology. Companions to Ancient Thought I*. Cambridge University Press, 1990. 184-203. o.
- [ANNAS 1992] = ANNAS, Julia: Plato the Sceptic. In: J. Klagge – N. Smith: *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Supplementary Volume 1992. 43-72. o.
- [ANNAS 1995] = ANNAS, Julia: *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, 1995.
- [ANNAS 1999] = ANNAS, Julia: *Platonic Ethics, Old and New*. Cornell University Press, 1999.

- [ANNAS – BARNES 1985] = ANNAS, Julia – BARNES, Jonathan: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge University Press, 1985.
- [BAILEY 2002] = BAILEY, Alan: *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Clarendon Press, 2002.
- [BALTES 1999] = BALTES, Matthias: Was ist antiker Platonismus? In: *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zum Platonismus*. Teubner, 1999. 223-247. o.
- [BARNES 1982] = BARNES, Jonathan: The Beliefs of a Pyrrhonist. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28 (1982), 1-29. o.
- [BARNES 1997] = BARNES, Jonathan: Antiochus of Ascalon. In: GRIFFIN, Miriam – BARNES, Jonathan (szerk.): *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Clarendon Press, 1997. 51-96. o.
- [BÁRÁNY 2003] = BÁRÁNY István: Mit kutat a szkeptikosz, avagy szkeptikus volt-e Micimackó? In: Bugár István (szerk.): *Episztemológiai problémák a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban*. Passim V (2003)/1, 25-34. o.
- [BETT 1989] = BETT, Richard: Carneades' *Pithanon*. A reappraisal of its role and status. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989), 59-94. o.
- [BETT 2000] = BETT, Richard: *Pyrrho, his antecedents, and his legacy*. Oxford University Press, 2000.
- [BRITTAİN 2001] = BRITTAİN, Charles: *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*. Oxford University Press, 2001.
- [BRUNSCHWIG 1997] = BRUNSCHWIG, Jacques: Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón? *Magyar Filozófia* Szemle 44 (1997), 413-424. o, Betegh Gábor fordítása.
- [BURNYEAT 1980] = BURNYEAT, Myles: The Sceptic in his Place and Time. In: RORTY, Richard – SCHNEEWIND, Jerome B. – SKINNER, Quentin (szerk.): *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge University Press, 1984. 225-254. o.
- [BURNYEAT 1984] = BURNYEAT, Myles: Can the Sceptic Live his Scepticism? In: SCHOFIELD, Malcolm – BURNYEAT, Myles – BARNES, Jonathan (szerk.): *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford University Press, 1980. 20-53. o.
- [COUISSIN 1983] = COUISSIN, Pierre: The Stoicism of the New Academy. In: BURNYEAT, Myles (szerk.): *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983. 31-63. o.
- [DECLEVA CAZZI 1992] = DECLEVA CAZZI, Ferdinanda: Aenesidemus and the Academy. *Classical Quarterly* 42 (1992), 176-189. o.
- [DILLON 1977] = DILLON, John: *The Middle Platonists, 80 B. C. to A. D. 220*. Cornell University Press, 1977.
- [DILLON 2003] = DILLON, John: *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Clarendon Press, Oxford, 2003.
- [FREDE 1986] = FREDE, Michael: The Stoic doctrine of the affections of the soul. In: Gisela Striker – Malcolm Schofield (szerk.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge University Press, 1986. 93-110. o.
- [FREDE 1987A] = FREDE, Michael: Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, 1987. 151-176. o.

- [FREDE 1987B] = FREDE, Michael: The Skeptic's Beliefs. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, 1987. 179-200. o.
- [FREDE 1987C] = FREDE, Michael: The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In: *Essays in Ancient Philosophy*. Clarendon Press, 1987. 201-224. o.
- [FREDE 1987D] = FREDE, Michael: Numenius. In: TEMPORINI, Hildegard – HAASE, Wolfgang (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II. 36.2, 1987. 1034-1075. o.
- [GERSON 2005] = GERSON, Lloyd P.: What is Platonism? *Journal of the History of Philosophy* 43 (2005), 253-276. o.
- [GIGON 1944] = GIGON, Olof: Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie. In: *Museum Helveticum* 1 (1944), 47-64. o.
- [GLUCKER 1978] = GLUCKER, John: *Antiochus and the Late Academy*. Vanderhoeck & Ruprecht, 1978.
- [HANKINSON 1995] = HANKINSON, R. J.: *The Sceptics*. Routledge, 1995.
- [KENDEFFY 1998] = KENDEFFY Gábor: Bevezetés. In: Uő. (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero-és Sextus Empiricus-szövegek*. Atlantisz Könyvkiadó, 1998. 7-70. o.
- [KENDEFFY 1999] = KENDEFFY Gábor: Bevezetés: Az antik szkepticizmus. In: *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Áron Kiadó, 1999. 15-36. o.
- [KRÄMER 1964] = KRÄMER, Hans Joachim: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte der Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Schippers, 1964.
- [KRÄMER 1971] = KRÄMER, Hans Joachim: *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Walter de Gruyter, 1971.
- [LONG 1988] = LONG, Anthony Arthur: Socrates in Hellenistic Philosophy. In: *Stoic Studies*. University of California Press, 2001. 1-34. o. = *Classical Quarterly* 38 (1988), 150-171.
- [LONG 1990] = LONG, Anthony Arthur: Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy. In: GRIFFITH, Mark – MASTRONARDE, Donald J. (szerk.): *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*. Scholars' Press, 1990. 279-290. o.
- [LONG 1998] = LONG, Anthony Arthur: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, 1998. Steiger Kornél fordítása.
- [LONG 2001] = LONG, Anthony Arthur: Dialectic and the Stoic sage. In: *Stoic Studies*. University of California Press, 2001. 85-106. o.
- [LONG 2002] = LONG, Anthony Arthur: *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford University Press, 2002.
- [MANSFELD 1995] = MANSFELD, Jaap: Aenesidemus and the Academics. In: AYRES, Lewis (szerk.): *The Passionate Intellect. Essays on the Transformation of Classical Traditions, presented to Professor I. G. Kidd*. Transaction Publishers, 1995. 235-248. o.
- [MERLAN 1960] = MERLAN, Philip: *From Platonism to Neoplatonism*. Martinus Nijhoff, 1960.
- [OPSOMER 1998] = OPSOMER, Jan: *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*. Koninklijke Akademie voor Wetenschappen, 1998.

- [SANDBACH 1971A] = SANDBACH, F. H.: Phantasia Kataléptiké. In: LONG, Anthony Arthur (szerk.): *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, 1971. 9-21. o.
- [SANDBACH 1971B] = SANDBACH, F. H.: Ennoia and Prolépsis in the Stoic Theory of Knowledge. In: LONG, Anthony Arthur (szerk.): *Problems in Stoicism*. The Athlone Press, 1971. 22-37. o.
- [SEDLEY 1981] = SEDLEY, David: The end of the Academy. In: *Phronesis* 26 (1981), 67-75. o.
- [SEDLEY 1983] = SEDLEY, David: The Motivation of Greek Skepticism. In: BURNYEAT, Myles (szerk.): *The Skeptical Tradition*. University of California Press, 1983. 9-29. o.
- [SEDLEY 1996] = SEDLEY, David: Three Platonist Interpretations of the Theaetetus. In: GILL, Christopher – McCABE, Mary Margaret (szerk.): *Form and Argument in Late Plato*. Oxford University Press, 1996. 79-103. o.
- [SEDLEY 1997A] = SEDLEY, David: Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World. In: GRIFFIN, Miriam – BARNES, Jonathan (szerk.): *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*. Clarendon Press, 1997. 97-119. o.
- [SEDLEY 1997B] = SEDLEY, David: Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition. In: GRIFFIN, Miriam – BARNES, Jonathan (szerk.): *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*. Clarendon Press, 1997. 110-129. o.
- [SHIELDS 1994] = SHIELDS, Christopher John: Socrates among the Skeptics. In: VANDER WAERDT, Paul A. (szerk.): *The Socratic Movement*. Cornell University Press, 1994. 341-366. o.
- [STEIGER 1983] = STEIGER Kornél: Utószó. In: Uő (szerk.): *Sztoikus etikai antológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1983. 493-518. o. = *A sztoikus etika*. Világosság 1983 /4, 218-225. o.
- [STEIGER 1999] = STEIGER Kornél: A mű és kommentárja. In: *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből*. Jászöveg Műhely Kiadó, 1999. 17-36. o.
- [STEIGER 2001] = STEIGER Kornél: Συγκατάθεσις. Mit hagy jóvá a sztoikus? *Passim III* (2001), 45-55. o.
- [STEIGER 2003] = Steiger Kornél: Mi a szünkatatheszisz? *Világosság* 2003, 217-224. o.
- [STOUGH 1969] = STOUGH, Charlotte Lucile: *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*. University of California Press, 1969.
- [STRIKER 1981] = STRIKER, Gisela: Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern. In: *Phronesis* 26 (1981), 153-171. o.
- [STRIKER 1990] = STRIKER, Gisela: The problem of the criterion. In: EVERSON, Stephen (szerk.): *Epistemology. Companions to Ancient Thought I*. Cambridge University Press, 1990. 143-160. o.
- [STRIKER 1994] = STRIKER, Gisela: Plato's Socrates and the Stoics. In: VANDER WAERDT, Paul A. (szerk.): *The Socratic Movement*. Cornell University Press, 1994. 241-251. o.
- [STRIKER 2001] = STRIKER, Gisela: A szkepticizmus mint a filozófia egy formája. In: Bene László – Betegh Gábor (szerk.): *Értelem és szenvedély. Filozófia és teológia a hellenisztikus korban és a kései antikvitásban*. *Passim III* (2001)/1, 4-21. o. Brunner Ákos fordítása.
- [SZÍVÓS 2000] = SZÍVÓS Mihály: *A látszat története a kezdetektől az i. e. I. század közepéig*. Áron Kiadó, 2000.

- [TARRANT 1983] = TARRANT, Harold: Middle Platonism and the Seventh Epistle. *Phronesis* 28 (1983), 75-103. o.
- [TARRANT 1985] = TARRANT, Harold: *Scepticism or Platonism? The philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.
- [TARRANT 2000] = TARRANT, Harold: *Plato's First Interpreters*. Cornell University Press, 2000.
- [TIGERSTEDT 1974] = TIGERSTEDT, Eugene Napoleon: *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Societas Scientarum Fennica, 1974.
- [WALLIS 1987] = WALLIS, R. T.: Scepticism and Neoplatonism. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.2 (1987), 911-953. o.
- [WATSON 1994] = WATSON, Gerard: The Concept of 'Phantasia' from the Late Hellenistic Period to Early Neoplatonism. In: TEMPORINI, Hildegard – HAASE, Wolfgang (szerk.): *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II. 36. 7, 1994. 4765-4810. o.
- [WESTERINK 1962] = WESTERINK, Leendert Gerrit (ford.): *Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1962.
- [WOODRUFF 1988] = WOODRUFF, Paul: Aporetic Pyrrhonism. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), 139-168. o.
- [ZELLER 1865] = ZELLER, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil, Erste Abtheilung. Die Nacharistotelische Philosophie, Erste Hälfte*. Fues' Verlag, 1865.
- [ZELLER 1868] = ZELLER, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil, Erste Abtheilung. Die Nacharistotelische Philosophie, Zweite Hälfte*. Fues' Verlag, 1868.