

Almási Gergely

Az érzéki világtól elszakadó létező megjelenésének problémája Xenophanész és Parmenidész filozófiájában

I. A princípium megjelenése

Xenophanész és Parmenidész kétségkívül az episztemológia kezdetének két nagy vezéralakja. Tanításuk több részlete hasonló, de legalább ugyanennyi különböző is. A doxográfiai hagyomány rokonítja őket¹, egyes filozófiatörténészek szerint a kettejük között lévő kapcsolat „nyilvánvalóan azon a felszínes hasonlóságon alapul, amely az előbbinél a mozdulatlan egy istenség és az utóbbinál a Létező mozdulatlan gömbje között fennáll.”² Az egyezések, különbségek, áthallások tengeréből azonban kitűnik egy fő problémakör, mellyel a filozófiának mindig is számolnia kellett. Ideális-szenzibilis, általános-egyes, valóság-látszat, tudás-vélekedés korrelatív fogalompárjai ugyanannak a problémának különböző megjelenési formái, s így eredetük is közös. Ezen eredet vizsgálata a jelen dolgozat tárgya.

Úgy tűnik, már jóval a filozófia mint tudomány megjelenése előtt törekedett az ember a világ magyarázatára.³ E magyarázat sajátosságai egy különös

¹ **Platón *soph. D (DK 21 A 29)*:**

„A mi eleai nemzetségünk Xenophanésztől fogva, sőt már azelőtt is azt fejtegette mítoszaiban, hogy amit mi „minden”-nek nevezünk, az valójában egy.

² **G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: A preszókratikus filozófusok (248.o.)**

³ Gondoljunk csak az ősi, vadászatot ábrázoló barlangrajzokra, melyek megalkotása „biztosította” a gazdag zsákmányt. Ezen aktus egyfajta misztikus okra vezet vissza a vadászat sikerességét. Az állat legyőzésének előzetes

viszony jellegzetességeire vezethetők vissza: az ember és a világ viszonyára. Az ember eredendően a természetes beállítódás, a „hétköznapi világtapasztalat” talaján mozog. Ebben az állapotban az embert dolgok, tárgyak sokasága veszi körül. Minden tárgy „tapasztalhatóan reális”, számunkra közvetlenül adott. Azonban e világ rögtön elveszíti „otthonosságát”, mihamarabb felmerül az okok ismeretének igénye. A tárgyak sikeres használata megköveteli a pusztán fizikai világ kibővülését, s megjelenik a metafizikai dimenziója.⁴ E megjelenés formája kezdetben korántsem radikális. A homéroszi istenek nem egy külön világ lényei, lakhelyük az Olympos hegye, antropomorf vonásokkal rendelkeznek, tulajdonképpen a fizikai világ – melyben az ember is él – részei. Tisztán metafizikainak tűnő elvként egyedül a Moira szolgálhat, a sors, mely mindenható erőként még az isteneket is köti. Azonban még ő is istenség formájában jelenik meg, jelezve, hogy a homéroszi kor emberére a metafizikai tisztán fogalmi elgondolása még nem jellemző.

Az okok kérdése egyben az eredet kérdése is. Valóság és látszat fokozatos elkülönülése az ok és okozat realitásának különböző mértékű megítéléséből, másrészt a közös alap, az arché, keresésének igényéből származhatott. E két észrevétel – mely szerint az okozat valóságossága nem ér fel az ok valóságosságának mértékével, s így a princípium a dologtól magától valamiképpen különböző entitás – a tárgy fokozatos „leértékelődéséhez” vezetett, míg az végül pusztán jelenségként kapott helyet a megismerés-viszonyban. A cél a jelenségek egységes magyarázata, oka, mely maga nem a

bemutatása, e helyzet „életre hívása” a feltétele vagy oka a zsákmány valódi elejtésének. E gesztusban az a hit nyilvánul meg, hogy „így működik a világ”.

⁴ Természetesen e metafizikai terület kezdetben nem explicit fogalmi módon adott, léte csupán egyfajta „igényként”, követelményként tétéleződik.

jelenséggel azonos érték/valóság szinten helyezkedik el, hanem mint a legvalóságosabb létező. Ezen archét kezdetben a gondolkodók a jelenségvilágban is – valamilyen formában – megtalálható elemek sorából emelték ki. Föld, víz, tűz, levegő, és ezek elegyei alkotják az alap-elemet ezen első kozmológiákban. A dolgok az alapelemből (elemekből) állnak, attól legfeljebb minőség tekintetében térhetnek el. Az arché tehát a világban megtalálható, azt „belülről” irányító elv, s a világ maga az anyag módosulásainak összessége. A princípium ezen világképekben megjelenő abszolút immanenciája fokozatosan széttöredezett, míg végül abszolút transzcendenciába torkollott. Véleményem szerint e tendencia alapmozzanata a logosz, a ráció felértékelődésében, előtérbe kerülésében érhető tetten. Mítosz és logosz viszonyából itt csupán egyetlen momentumot ragadunk ki: a logosz felértékelődésével a világról való gondolkodásnak új perspektívái nyíltak, s ezen „új” típusú gondolkodást a mítosz hagyománytisztelete sem tudta többé teljes mértékben korlátozni. A logosz „kiterjesztése” az egész kozmoszra azonban új típusú problémák megjelenésével járt, melyek megoldására tett kísérletek sora a tulajdonképpeni filozófiatörténet.

Dolgozatomban – Xenophanész filozófiai munkásságából kiindulva, majd Parmenidész rendszerének sajátosságait bemutatva – annak a folyamatnak a megragadására törekszem, melynek következményeként a racionális, absztrakt módon megragadott princípium szükségszerűen eltávolodik a plurális világ jelenségeinek sokféleségétől, s végül képtelen megadni e jelenségek magyarázatát.

II. Xenophanész

Xenophanész filozófiai értelmezésének legfőbb problémája tanításainak egymáshoz való viszonya, fontossági sorrendje a teljes életművön belül. A mai napig kérdéses annak eldöntése, hogy filozófiájának középpontjában mely tanítása áll. Gondolkodásának megítélése – attól függően, mely tanítását tekintjük centrális helyzetűnek –, nagymértékben változhat. Egyes nézetek szerint Xenophanész eleai logikával akart egy metafizikai tökéletességet megragadni, így jutott el a mozdulatlan egy istenség gondolatához. Mások a természet tanulmányozását, megint mások homéroszi valláskritikáját tekintik a középponti tannak, s abból eredeztetik a többi tanítást. A jelen dolgozat célja, az ideális tartalom „evilágítól” való eltávolodásának bemutatása, lehetővé teszi Xenophanész filozófiájának vizsgálatát anélkül is, hogy egyértelműen állást foglalnánk valamely tanítását centrális motívumként kiemelő elmélet mellett. Mivel azonban filozófiájának bemutatása szükségképpen csak valamilyen sorrendben történhet, s Xenophanész életművében teológiája kétségtelenül fontos szerepet játszik, így elemzésünket vallási tanainak kifejtésével kezdjük.⁵

Teológia

Xenophanész teológiájának leglényegesebb jellemzője a hagyománytól való radikális elszakadás, s az ok, mely erre a döntésre készítette. A homéroszi hagyomány a vallás alapját képezte, s így egyben a görög ember mindennapjainak,

⁵ Vizsgálódásunk során mindvégig figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy Xenophanész és Parmenidész végső, tökéletes entitása sok szempontból nem feleltethető meg egymásnak. Ez Xenophanésznál egy istenség, Parmenidésznél viszont az egyetlen szubsztanciális létező. A hangsúlyos, közös momentum inkább a hétköznapi világtapasztalattól való eltávolodás tendenciájában, s ezáltal tanításaik következményeinek elfogadhatatlannak tűnő, mehökkentő voltában keresendő.

világképének gerincét alkotta. Ezen vallás alapjának, a homéroszi istenek létének megkérdőjelezése⁶ komoly következményekkel járt, hiszen a világnézet gyökeres megváltozását eredményezhette. A hagyományos vallás isteneinek támadása „két oldalról” történt: immoralitásuk illetve antropomorf természetük felől.

Az istenek immorális viselkedése két viszonyban is megnyilvánul. Egyfelől az istenek erkölcstelenül viselkednek egymással, másrészt az emberekkel. Xenophanész feltehetőleg ez utóbbival szemben viseltetett ellenérzéssel. Az ember esendő, gyakran immorálisan cselekvő lény. Hiba lenne ezen emberi gyengeségekkel az isteneket is felruházni. Ezen észrevételről tanúskodik az alábbi töredék:

„Rákent isteneinkre Homérosz Hésziodosszal
minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél:
lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást.”⁷

Xenophanész felismerte, hogy az istenek immoralitása nem csupán következetlen „belevetítés”, hanem veszély forrása is lehet. Az isteni erkölcstelenség képes lehet az emberi immoralitás legitimációjára is. Úgy tűnik, hogy Xenophanész tartott attól, hogy az emberek utánozhatják az isteneket, s így az istenekről szóló történetek felbujtók lehetnek. Azonban valószínűtlen, hogy egy antik görög utánozni merte volna az isteneket. Mindebből arra következtethetünk, hogy valami törés állhatott be a hagyományos vallásban. Az istenek tekintélyének csökkenése valós társadalmi veszélyt jelenthetett. Eszerint a valláskritika az isteni tekintély

⁶ Hiba lenne azonban Xenophanész valláskritikáját ateizmusra való törekvésnént értelmezni.

⁷ fr. 11, Sextus Empiricus *adv. math.* IX 193

visszaállítását célozhatta⁸. E gondolatmenet viszont feltételezi, hogy Xenophanész tudatában lehetett vallás és moralitás szoros összefüggésének, annak, hogy a hit tárgyának megreformálásával egyúttal az emberi moralitás is új alapokra helyeződhet. A hit új tárgyának így szükségképpen különböznie kell moralitását illetően az embertől. A gyenge, ingadozó moralitású emberrel szemben megjelenik a szilárd erkölcsű, isteni tökéletesség. E tökéletesség egyben példaképpül szolgálhat a hívő számára, másrészt áthidalhatatlan szakadékot teremt az emberi és az isteni moralitás között.

Xenophanész istenkritikájának másik fő jellemzője a homéroszi istenek antropomorf jellege ellen intézett támadás. A homéroszi isteneket emberi formával rendelkezőnek képzelték el, s emberi természettel ruházták fel őket. Xenophanész zseniálisan rávilágított arra, hogy semmi okunk sincsen az isteneknek antropomorf jelleget tulajdonítani, egy adott rasszhoz (saját rasszunkhoz) tartozónak képzelni, hiszen ez embercsoportonként különböző jellegzetességekkel rendelkező isteneket eredményezne, ami elfogadhatatlan, abszurd gondolat:

„...a négernek fekete s laposorru <az isten> / a thrákoknál
ime kékszemű, rőt.”⁹

E töredék újszerű, antropológiai megközelítésmódról tanúskodik. Az istenek antropomorf jellege egy lényegesebb problémát is felvet. Ha az isteneknek emberi külsőt tulajdonítunk, akkor az istenit az emberitől függővé tesszük.

⁸ Ez Mogyoródi Emese meglehetősen újnak számító gondolata. Az elmélet kifejtését ld. részletesebben in. Mogyoródi Emese: **Kolophóni Xenophanész teológiája és a görög morálfilozófiai reflexió kezdetei** (Doktori disszertáció) kézirat

⁹ fr. 16, Alexandriai Kelemen *strom.*VII 22, 1

Ezáltal megint csak csökken az isteni hatalom, tekintély, mely vallási, társadalmi válsághoz vezethet. (Mint arra már fentebb utaltunk, valószínűsíthető, hogy éppen egy ilyen válság idézhette elő a homéroszi istenek jellemzőinek felülbíráását.) A hagyomány tekintélye nem korlátozhatja mindenhatóan a gondolkodás igazságát, s ha az istenek emberi formájára, antropomorf jellemzőire nem találunk elégséges alapot, ha a ráció nem erősíti meg azt, akkor el kell vetnünk ezt az elképzelést. Xenophanész a gondolatmenetet a végsőkéig továbbvive jut el konklúziójához, miszerint az istenek emberalakot tulajdonítani szubjektív aktus, önkényes „belevetítés”, melyet nem erősít meg az értelem szava, és ekképpen akár annyi istennek kellene léteznie, ahány elme gondolja el azt. Az istenképzet-alkotás szubjektív mivoltának szemléletes példája azon gondolatkísérlet, mely szerint amennyiben az állatok is meg tudnák alkotni saját istenképüket, úgy azok is mindannyian saját képükre (saját fajuknak megfelelően) alkotnák meg azokat:

„Ám ha a lónak, ökörnek, oroszlánnak keze volna,
s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, mit az ember,
akkor a ló is a lóra, ökör meg ökörré hasonlón
mintázná meg az isteneket, testük meg olyanak
alkotná, amilyen formát épp önmaga hordoz.”¹⁰

Xenophanész teológiája nem áll meg a puszta negatív kritika szintjén. Istenének természetéről pozitív leírást is ad. A kritika két alapvető mozzanata (az isten az emberrel ellentétben sohasem cselekszik immorálisan, s az istennek antropomorf jelleget tulajdonítani csupán a

¹⁰ fr. 15, Alexandriai Kelemen *strom.* V 109, 3

következetlen emberi gondolkodás terméke, az isten valójában nem antropomorf) eltávolodást eredményezett ember és isten között. A Moira rendelkezése szerint fennálló emberek-istenek között tátongó szakadék (az ember halandó, az istenek örökké élnek) Xenophanész kritikája folytán tovább szélesedik, istene természetének kifejtése folytán pedig az az ember számára áthidalhatatlanná válik.

Az egy istenség

Xenophanész Parmenidésztől eltérően nem a priori dedukcióval, hanem a homéroszi istenkép negatív kritikájával, az istenhit és moralitás védelmében alkotta meg az Egy-et. A megalkotás tényének ismeretelméleti tanítása sem mond ellent, a fr. 34 ugyanis azt nem állítja, hogy nem lehetünk bizonyosak egy hiedelem téves voltában. Akár metafizikai, akár morális tökéletességet akart létrehozni, ez nem változtat azon a tényen, hogy ezzel a lépésével növelte (metafizikai, ontológiai vagy morális értelemben) ember és isten egymástól való távolságát. A relatív emberivel szemben megjelenik az abszolút isteni képzet, mely kettősség ismeretelméletében realizálódik legradikálisabb formában.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Xenophanésznál az abszolút-relatív szétválása még korántsem olyan radikális, mint ahogy az Parmenidésznél jelenik meg. A xenophanészi egy istenség egyaránt rendelkezik testi, és értelmi jellemzőkkel is. Az istenség ugyan „...a halandóknak formára sem, észre se mása”¹¹, mégis ezáltal testtel és értelemmel kell rendelkeznie. Ennyiben tehát megőrizte az emberhez való hasonlóságát. Talán az antik gondolkodásnak ezen a fokán egy pusztán metafizikai, téren és időn túli létező elgondolása még túlságosan problematikusnak

¹¹ fr. 23, Alexandriai Kelemen *strom.* V 109, 3

bizonyulhatott. Az alak és az értelem különbségén túl a térbeli létezés egy újabb problémát von maga után: a mozgás problémáját. A szüntelen mozgó, változó kozmosz sokaságával szemben jelenik meg a mozdulatlan, változatlan istenség:

„Egy s ugyanott marad Ő – mit sem mozdulva – örökkön,
s össze se fér vele az, hogy majd ide, majd oda menjen,
(hanem) fáradalom nélkül ráz mindent gondolatával.”¹²

A mozgás idegen ezen istentől, és tulajdonképpen nincs is rá szüksége, hiszen gondolatainak segítségével mozgat, anélkül, hogy önmagának mozognia kellene. Isten kapcsolata a világgal tehát a gondolkodáson keresztül nyilvánul meg. Ez egyben eredményezi isten világ feletti mindenhatóságát (hiszen gondolatával¹³ *mindent* ráz) is. Amennyiben az isteni hatás gondolati jellegű, úgy az ember számára (ki legfeljebb is csak a hatást, az okozatot ismerheti) örökké rejtélyes, megfejthetetlen. Az isteni abszolútum további lényegi jegyeit tárgyalja a következő töredék is:

„Egészében lát és egészében ért és egészében hall is.”¹⁴

Xenophanész ezen isteni jellemzőkhöz talán a homéroszi istenek tulajdonságainak negálásával jutott el, azonban a homéroszi istenek egyik fő jellegzetessége éppen antropomorf jellegükben állt. Így mondhatjuk, az *ember*

¹² fr 26 és 25, Szimplikiosz *in phys.* P. 23, 11. 20 Diels

¹³ A közvetlen fizikai ráhatással való irányítás ehhez képest abszurdnak tűnhet. Egy testtel rendelkező isten nem tudna egy időben a kozmosz minden létezőjére hatást gyakorolni.

¹⁴ Fr. 24, Sextus Empiricus *adv. math.* IX 144

tulajdonságainak, érzéki képességeinek ellentétéként jelennek meg az isteni tulajdonságok.

Parmenidész rendszerével ellentétben itt még nem értékelődött le teljesen a tapasztalat megismerésben betöltött szerepe. (Kérdéses lehet ugyan az is, hogy Xenophanész istenénél beszélhetünk-e egyáltalán megismerésről. Például amennyiben elfogadjuk Teophrasztosz értelmezését, és az egy istenséget azonosítjuk a kozmosz egészével. Ebben az esetben nehezen lehetne megismerésről beszélni, hiszen – isten a mindenség lévén – a megismerés-viszonyban nem lenne tárgy, csupán megismerő alany. Teophrasztosz nézetét azonban fenntartásokkal kell kezelnünk. Az ellene felhozható legfőbb ellenérv: hogyan lehetne azonos egy mozdulatlan isten a szüntelenül mozgó kozmosz egészével?) Érdemes megvizsgálni, vajon az „egészében érzékelés” csupán az emberi empirikus megismerő képesség végletekig történő fokozása, tehát mennyiségi többlet, vagy e teljesség egyben nagyfokú minőségi tökéletességet, tökéletes megismerést is biztosít-e. Xenophanész úgy tarthatta, hogy az emberi megismerés tökéletlen, relatív volta az érzékszervek és az értelem végességéből ered. Ezt bizonyítja ismeretelméleti tanítása is. Az istenség viszont „egészében ért”, értelme a teljességet ragadja meg. A tökéletes értelem, s annak helyes használata Parmenidész számára már elegendő a belátáshoz, Xenophanész „legfőbb létezője” azonban értelmi tevékenységén kívül érzékel is.

Nem kívánjuk azt sugallni, hogy Xenophanész az érzékelést – ezen antropomorf jellegzetességet – mint isten tevékenységét „meghagyva” hibát vétett egy tökéletes istenkép megformálási kísérlete során. Ez csak abban az esetben lehetne felróható, amennyiben egy metafizikai tökéletesség létrehozása volt a célja. Azonban kétséges,

hogy rendelkezett-e efféle tökéletesség-fogalommal, s hogy valóban ez lett volna a célja. Valószínűbb, hogy egy teológiai tökéletességet akart megragadni, melynek metafizikai tökéletessége csupán másodlagos jelentősséggel bír. Alaptézisünk szempontjából leginkább az isten (az emberivel szemben alkotott) tökéletessége a döntő motívum a xenophanészi teológiában. Az emberi és isteni megismerés, ember és igazság viszonya azonban a legnagyobb kontrasztot ismeretelméletében mutatja.

Ismeretelmélet

Xenophanész ismeretelmélete látszólag aláássa a minden más tanításában megfogalmazott tartalom adekvátságát. Szkepszisről tanúskodó költeménye az embert látszólag örökre elválasztja mindenfajta biztos tudás megszerzésének lehetőségétől:

„Egyetlen ember sem tud semmi bizonyosat és senki sem lesz / tudás birtokosa az istenekkel és azzal kapcsolatban, amit a dolgok összességéről mondok: / mert ha véletlenül ki is mondaná a leginkább teljes (igazságot), / ő maga akkor sem ismeri azt; hisz mindenre rátelepszik a látszat.”¹⁵

Xenophanész ezen – dolgozatunk szempontjából talán legjelentősebb – töredéke, mely egyben jelentheti a filozófia és a tudomány végét is, a teljes szkepszisről tanúskodik. Joggal merülhet fel azonban a kérdés: Egy ember, aki tagadja minden emberi bizonyosságnak még a lehetőségét is, milyen joggal jelenthet ki bármit?¹⁶ Ez az érv

¹⁵ fr. 34, Sextus Empiricus *adv. Math.* VII 49. 110

¹⁶ Amennyiben véleményét csupán a valószínűbb, a legvalószínűbb véleményként kívánja feltüntetni, úgy viszont már rendelkeznie kellene az abszolút igazság tudásával, hiszen csak ehhez képest megítélhető egy vélemény legvalószínűbb volta.

alááshatja magának a szkeptikus kijelentésnek az igazságtartalmát is. (A kijelentés univerzalitása vonatkozik magára a kijelentésre is.) A „semiben nincs bizonyosság” kijelentés - amennyiben igazságot akar állítani - ellentmond önmagának, ezért hamis.

A kijelentés állításának szigorúságát azonban valamennyire feloldják a következő töredékek:

fr. 35: „Legyenek vélve ezek, az igaziakra hasonlók.”¹⁷

fr. 18: „...csak kutatás által lel idővel jobbra az ember.”¹⁸

E második töredék a kutatás eredményességével kecsegtet. Ennek oka csakis az lehet, hogy valóságunk (mely látszat) és az igazi valóság *hasonló*. E hasonlóság alapján tehetünk kijelentéseket, de tudatában kell lennünk annak, hogy kijelentésünk csak a látszat-valóságra vonatkozhat. Így akár univerzális kijelentéseket is tehetünk, akár „jóslataink” be is igazolódhatnak, de mégsem fogja determinálni őket a valóság.¹⁹ Ennek oka: a világot csak relatív mivoltában tudjuk szemlélni. Az emberek a relativitás „csapdájában” érzékelnek, gondolkodnak. Emellett érvel Xenophanész következő töredékében:

„Sárgaszínű mézet ha nem adna elébük az isten,
édesízűbbnek vélnék ők a fügét...”²⁰

¹⁷ Plutarkhosz *quaest. Conv.* IX 7: 746 B

¹⁸ Sztobaiosz *anth.* I 8, 2

¹⁹ Ha eddig még egyszer sem fordult elő, hogy nem kelt fel a nap, tehetek egy olyan univerzális kijelentést, miszerint minden elkövetkezendő reggelen fel fog kelni a nap – s bár lehetséges, hogy a jövőben állításomnak megfelelően történnek a dolgok -, mégis úgy kell ezt a kijelentést tennem, hogy tisztában legyek vele, nem lehetek bizonyos e kijelentés örök, változatlan, szükségszerű igazságában.

²⁰ fr. 38, Héródianosz *mon. lex.* p. 41, 5 Lentz

Soha sem lehetünk bizonyosak abban, hogy a lehető legédesebb dolgot kóstoltuk meg, s annál nem létezhet még édesebb. Soha sem lehet tudásunk a valóság egészéről, saját „valóságunkat” az általunk megismert valóságpartíciókból építjük fel. Ki kell hangsúlyozni, hogy ettől függetlenül még „működhetnek” elméleteink a gyakorlatban. Ennek tudatában következtetett pl. Xenophanész pár megkövesedett kagylóból arra, hogy egykor az egész földet víz borította (Hippolüosz ref. I 14, 5-6)²¹.

Xenophanész a „látszat” fogalmát az igazira *hasonlóként* határozta meg, utat nyitva ezzel – bár elég szűk utat – az emberi ‘igazságkeresés’ lehetőségének, még akkor is, ha ezen ‘igazság’ helyességét csak a gyakorlat igazolhatja. A látszat azonban a valósággal nem azonos (realitás) szinten helyezkedik el, a vélekedés pedig csak erős fenntartásokkal tartható bármilyen tudásnak. (Ha el is érzük az igazságot, akkor sincsen fogalmunk róla, ez viszont a nem tudás egy formája.) Xenophanész rendszere kiválóan alkalmas a továbbfejlesztésre, ami ezen elmélet totális radikalizálódását eredményezte Parmenidész filozófiájában.

²¹ Különös pontja Xenophanész rendszerének természetfilozófiája. Számos filozófiai újítása ellenére naiv elmélete – mely szerint minden földből és vízből keletkezik – visszatérni látszik a milétszi kozmológiákhoz. Jelen koncepciónk számára leginkább a kozmosz keletkezetlen volta, és a plurális világ dolgainak keletkezése között fennálló ellentét a hangsúlyos. Ez – Xenophanész több más tanításával együtt – akár a parmenidészi „kettős világ” előképeként is felfogható.

III. Parmenidész

Az Igazság felé vezető út

Az igazság felé vezető út Parmenidésznél valóban egy utazás, ahogyan azt hexameter-költeménye bevezetőjében írja (fr. 1, Sextus Empiricus *adv. math.* VII 3). Az istennőhöz vezető utat a „tudó” férfi járja, s e jelző joggal tűnhet problematikusnak. Ha valóban tudó a férfi, akkor nem járná a tudás útját. A jelző vagy ironikus felhanggal értendő, vagy vonatkozhat a megszerzendő tudás tisztán a priori voltára is²².

Parmenidész „útja” teljesen különbözik Xenophanész gondolatmenetétől, s bizonyos mértékben válasz is arra. Xenophanész konklúziója szerint az empirikus vizsgálódás módszerével csak a látszat-valóságon belül maradhatunk. Parmenidész válasza erre ez lehetne: Amennyiben ez így van (s ezt neki is el kellett ismernie), akkor vizsgálódásunkban mellőzni kell minden a posteriori, empirikus, indukción alapuló feltevést. Meg kell keresni, hogy „mi marad” ezeket kizárva, amiből kiindulva elérhetünk célunkhoz, az igazi Valósághoz, a valódi Létezőhöz. Parmenidész elméletének legnagyobb újítása, hogy nem pusztán a kutatandó tárgyat vizsgálja, hanem magát a kutatás folyamatát is. A vizsgálandó tárgyról semmit sem tudhatunk, mégis feltérképezhetjük azt, hogy milyennek kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán meg lehessen ismerni, érdemes legyen elindulni a kutatás útján.

²² A szükségszerű igazságok valamiképpen saját elménkből származnak, azt fejezik ki, aminek *lennie kell*. Az érzékek ezzel ellentétben csak arról tudósítanak, ami *van*.

A fr. 2-ben²³ a görög létige logikai jellemzőiből vezeti le a vizsgálandó tárgy szükségszerű jellemzőit. E jellemzőkkel szükségképpen rendelkeznie kell a tárgynak, hogy egyáltalán kutatható legyen:

1. A tárgynak szükségképpen léteznie kell, hogy elgondolhassuk, hogy valamit állíthassunk róla. (Ez a létige egzisztenciális olvasatából következik.)

2. A tárgynak *szükségszerűen* kell tulajdonságaival rendelkeznie. (Ez a létige predikatív olvasatából következik.)

A „van” útján kívül azonban egy másik út is elgondolható, tehát egy másik út is létezik: a nem létező, a Semmi kutatása. Ehhez az úthoz tartozik mindazon dolgok kutatása, melyek nem felelnek meg a fenti két követelménynek. A Semmi kutatása nem vezethet bizonyossághoz, hiszen a kutatás tárgya nincs összhangban a megismerő értelemmel. A bizonyosság ösvényén kell elindulni, és teljes mértékben el kell határolódnia a ’másik úttól’. A két út teljes mértékben kizárja egymást, azonban az emberek mégsem hozzák meg a kutatás megkezdéséhez szükséges kritikai döntést, nem különböztetik meg a létezőt a nem létezőtől, s így „tanácstalanság kormányozza keblükben a tévelygő gondolkodást”²⁴, s nem szerezhetik meg a bizonyosságot.

Parmenidész rendkívül elutasító az érzékeléssel, az érzéki megismerés adekvát voltával szemben. Rendszere mellőz minden empirikus jelleget, az érzéki megismerést nem tartja igazságra vezetőnek, és egyenesen felszólít: Ne használj „céltalan szemet vagy értelmetlen zajjal teli fület és

²³ Proklosz *in Tim.* vol. I, p. 345, 18 Diels (1-2. sor)
Szimplikiosz *in phys.* p. 116, 28 Diels (3-8. sor)

²⁴ fr. 6 Szimplikiosz *in phys.* p. 117, 5-6

nyelvet”²⁵! Tisztán deduktív rendszere nem tűri, hogy bármely érzéki látszat-igazságot (pl. pluralitás, változás...) valódi igazságként fogjunk fel.

A kutatandó tárgynak meg kell felelnie a fent említett két követelménynek. De az elgondolható, kimondható, tulajdonságaikkal szükségszerűen létező dolgoknak látszólag óriási köre van. Az alaptéziseket „kibontva” azonban sikerül egyre redukálnia a valóban létezők számát.

A parmenidészi „Egy”

Xenophanész egy „külső”, a hagyományon alapuló rendszert (Homérosz, Hésziodosz istenvilágát) vizsgált felül, így alkotva meg saját istenképét. Parmenidész viszont csak saját rendszerén belül mozoghat, csak azt kifejtve juthat el a Létezőhöz. A Semmi nemlétezését posztulálva előtűnnek a Létező fő attribútumai:

1. Keletkezetlen, pusztulhatatlan²⁶: ha valami keletkezett, akkor az valamikor nem volt, viszont a nemlétezőből nem keletkezhethet létező. (Ahogyan létezőből sem keletkezhethet nemlétező.)
2. Egy és folytonos²⁷: az előző pont az időbeli létezést már tagadta, így valószínűleg térbeli egységre, folytonosságra gondolhatunk. E szerint a Létező azonos a valóság egészével.
3. Változatlan²⁸: a Létező nem rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy más legyen önmagától. A változás valóságának elfogadásával a dolgoknak egyes tulajdonságai

²⁵ Fr. 7, Sextus Empiricus *adv. math.* VII 114 (A mondat másik lehetséges értelmezése szerint csupán a „céltnak”, nem megfelelően használt érzékszervek segítségével történő megismerést utasítja el.)

²⁶ Id. fr. 8, 5-21, Szimplikiosz *in phys.* p. 78, 5 és p.145, 5 Diels

²⁷ Id. fr. 8, 22-25, Szimplikiosz *in phys.* p. 144, 29 Diels

²⁸ Id. fr. 8, 26-31, Szimplikiosz *in phys.* p. 145, 27 Diels

keletkeznének (a semmiből), mások pedig pusztulnának (a semmibe), ellentmondva ezzel az 1. pont állításának.

4. Teljes, befejezett²⁹: ha a Létező – létezésre és így létezésre – determinált, akkor nem lehet hiányos, így tökéletlen sem.

Többször használja Parmenidész a „szélső határ” kifejezést, s a „jólkerekített gömb”-hasonlat is azt a gyanút erősítheti, hogy Parmenidész valós, határolt térbeli kiterjedést tulajdonít Létezőjének. Ellenérvként megjegyezhető, hogy ha gömbként fogta fel a Létezőt, akkor el kellett volna fogadnia, hogy a gömbön kívül üresség van. Nem hiszem, hogy ez az ellenérv elkerülte volna Parmenidész figyelmét. Lehetséges, hogy Zénón és Melisszosz előtt fel sem fogták a végtelen fogalmát, s a gömb-hasonlat csak a Létező tökéletességére, a „szélső határ” pedig determináltságára utal.

A Létező definiálása után Parmenidész az emberi vélekedések kritikájára tér át. Tisztán a priori megragadott Létezője szöges ellentétben áll az érzékelés által megragadható létezőkkel. Egy olyan világkép, melyben nem létezik változás, pluralitás, keletkezés érthetetlen és elfogadhatatlan a tapasztalás világában. Jogot formálhat-e kizárólagosságra egy olyan igazság, mely a priori érvényesnek tűnik ugyan, mégis összeegyeztethetetlen a számunkra megjelenő világgal, mely hétköznapi tapasztalatunk teljes felülbírálására szólít fel?

²⁹ Id. fr. 8, 32-49, Szimplikiosz *in phys.* p. 146, 5 Diels

Létező és létezők ³⁰

Parmenidész filozófiájában végérvényesen szétválik egymástól elmélet és gyakorlat. Az elméleti síkon igaz Létezőt cáfolják az érzékelés, tapasztalat síkján adott létezők, s fordítva. Ha elfogadjuk a Létező kizárólagos igazságát, akkor nem tudjuk magyarázni a mozgást, nem tudunk a világra reflektálni, sőt, még beszélni sem. (Még Parmenidész hexameter-költeményének „igazság-részében” is helyet kellett kapnia a pluralitásnak, mikor is az istennő így fogalmaz: a kutatásnak *két útja létezik.*)

Fényre és Éjre alapozott kozmológiája is azt bizonyítja, hogy ha a körülöttünk lévő világot akarjuk tanulmányozni, akkor szükségképpen el kell fordulnunk a Létező teóriájától, s a létezőket (a plurális, változó, mozgó „jelenségeket”) kell vizsgálnunk. A létezők szigorúan vett értelemben nem léteznek, azonban elgondolhatók, ezért nem létezőknek sem nevezhetők. A valóság tehát Parmenidésznél radikális módon kettéválik elméleti tökéletességre, a Létezőre és a Létező tulajdonságaival nem rendelkező, tapasztalati jelentőségű létezőkre, jelenségekre. A létezők világa megfeleltethető a xenophanészi látszat-valóságnak, melynek igazságait nem determinálja a valóság, de amelyben mégis tehetünk (kénytelenek vagyunk tenni) kijelentéseket. Tehetünk kijelentéseket, de tudnunk kell, hogy azok nem lehetnek a priori érvényűek, örök szükségszerűségek.³¹

³⁰ A Létező (nagy kezdőbetűvel) a parmenidészi szubsztanciális valóságot, a létezők (kis kezdőbetűvel) a jelenség-valóság 'ontikusan adott' építőköveit jelölik.

³¹ Jó példa erre a fizikában az örök érvényűnek hitt newtoni rendszert felváltó einsteini rendszer. Egyetlen <tapasztalati> tudományos rendszer sem lehet kizárólagos érvényű.

IV. A megoldásra váró probléma³²

Tézisünk szerint a probléma – igazság, bizonyosság, valóság radikális elválása az emberi tapasztalat szférájától –, mely Xenophanész teológiájában és ismeretelméletében jelent meg új formájában, kiinduló alapul szolgálhatott Parmenidész számára, ki a megismerés szigorú vizsgálatával megalkotta „két világ” elméletét. Az egyetlen létező igazsága azonban a tudomány, a filozófia végét, ezek szükségtelenségét vonhatja maga után. Az elmélet igazsága ellentétbe került hétköznapi tapasztalatunk „igazságával”, természetes meggyőződéseinkkel. Az ész ezen tiszta igazsága nem volt képes elszámolni az érzékek igazságával. Parmenidész költeményében az istennő harmadik ígérete a látszat érvényesülése okának magyarázata volt, a válasszal azonban az istennő adós maradt. A látszat-világ elveszítette ontológiai realitását, azonban annak kérdése honnan származik a látszat, ha egyáltalán nem áll mögötte ontológiai realitás, megválaszolatlan marad.

A Parmenidész utáni gondolkodók nem kerülhették meg a tiszta deduktív elemzéssel megalkotott létező és világtapasztalatunk valósága kontrasztjának problémáját. A zénóni paradoxonokat könnyen lehet a parmenidészi rendszer kihívásaira adott válaszként értelmezni. Fennmaradt antinómiáiban zseniális módon, a priori logikával „zavarja össze” a józan ész, megmutatva, hogy „egy filozófiai tétel számára nem végzetes az az ellenvetés, hogy

³² A probléma hatástörténeti áttekintésében a *parmenidészi* „kihívásra” adott válaszokból ragadunk ki néhány jelentős példát. E tekintetben Parmenidész Xenophanésszal szembeni „prioritása” azzal indokolható, hogy – véleményem szerint – az előbbi rendszerében jelenik meg a jelen probléma a legnyilvánvalóbb, legtisztábban kidolgozott formában.

ténylegesen vagy látszólag abszurd konklúzióra vezet”³³. Empedoklész Parmenidész filozófiájában radikális episztemológiai kihívást látott, s céljául tűzte ki az érzékszervek, az érzéki megismerés „rehabilitálását”. Az érzékszervek használatát – állítja – hiba teljes mértékben elvetni, hiszen megfelelő használatuk a dolgok megismeréséhez vezethet. Az európai filozófiatörténet egyik legmeghatározóbb alakjának, Platónnak ontológiája is felfogható a parmenidészi kihívásra adott válasz kísérletként: az abszolút lét és az abszolút nemlét egymást kizáró kettőssége helyett a ’különböző’ ideáját bevezetve próbálja az érzéki világot egyfajta relatív nemlétként, a létezőre hasonlóként elhelyezni. Platónt követően a filozófia a szenzibilis és ideális világ egymáshoz való viszonyának kikerülhetetlen problémáját egyre differenciáltabb formában kísérlete meg kifejtetni.

³³ **G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: A preszókratikus filozófusok (404.o.)**