

PLATO THEAITETOSARÓL.¹

Platonak Theaitetosa az ismeret kérdésével foglalkozik. «Mi az ismeret a maga valóságában», ezt a nagy kérdést intézi Sokrates Theaitetoshoz, a beszélgetésnek egyik főszereplőjéhez, a kiról is az egész beszélgetés a nevét kapta.

Az ismeretek alkotása a legegyszerűbb és a legközvetlenebb működése az emberi léleknek. A külső behatásoknak megérezése és utána-képzése s ezen utánaképzésben való szilárd megőrzése teszi az emberi agy tevékenységének alapműködését. S bátran mondhatjuk, hogy ily értelemben emlékezetünknek egész világa ilyen utánaképzett s utánaképzésükben tartósan megőrzött alakulatoknak millióiból van összefűzve és csoportosulva. S ennyiben az ismeret teljesen összeesik itt a tudással.

S ebben az értelemben fogta fel az ismeretet maga Plato is. «Hallottad-e valaha» — kérdi Sokrates Theaitetostól — «hogymint szokták meghatározni a tudást?» — «Úgy tetszik, hogy hallottam; de éppen most nem jut eszembe.» — «Azt mondják, hogy nem más, mint ha valakinek ismerete van.» — Vagy egy más helyen: «Mert hát megismerni valamit annyi úgy-e, mint tudásra tenni szert valamiben.» — «Persze, hogy annyi.» — S valóban a közönséges gondolkodás nem is igen szokott különbséget tenni az «ismeri» és a «tudja» kifejezések között. A naív szemlélődés előtt, a milyennek Plato bölcseseti vizsgálódását is szükségképpen tartanunk kell, még teljesen határozatlan és homályos lelkünknek e két tevékenysége. «Ismeret» és «tudás» a tisztább bölcseseti szemlélet magaslatára nem emelkedett

¹ E cikk «bevezetésül» akar szolgálni Platonak hasonló című beszélgetéséhez, mely a M. T. Akadémia classica-philológiai bizottsága által megindított fordítási vállalatban e cikk szerzőjének fordításában sajtó alatt van.

gondolkodásban mintegy csak azt a bizonytalan eredetű s egyszerűen csak adott készletet jelenti, a melylyel az emberi tudat egy vagy más tekintetben rendelkezik. Évszázadokon át kellett az emberi tudatnak fejlődnie, míg végre eljuthatott arra a fokra, a melyen a konkrét tudást, mint lelkének eredeti és pusztán meglevő tudat-készletét, az ismerettől, mint ennek a tudat-készletnek már millió meg millió más, önálló és külső tényből fejlődött s utánaképzett alakulataitól, megkülönböztethette. Mert valóban a tudás abban a konkrét jelentésében, a melyben azt a közönséges gondolkodás tekinti, a tudat tényeinek csakis pusztá létezését jelenti. Míg az ismeret már a tudat e tényeinek eredetére iparkodik világot deríteni.

S a kérdésnek ily felfogását és alkalmazását csakis a modern philosophiában találhatni meg. Locke volt az első a bölcselek között, a ki az emberi tudatot már nem mint csak pusztán meglevő és kész tények összegét tekintette, hanem azt mintegy kettéválasztva, a külső tényeknek tudatbeli eredetét s velök együtt a megismerő tehetség sajátságait óhajtotta megvilágítani. Ő előtte a tudat tényeit többé-kevésbé csakis úgy tekintették, mint eredetileg készen kapott, valóságos, külső tényeket. A tudás kérdése egygyé volt itt még forrva az ismeret kérdésével. Szentül hitték itt még, hogy a tudatnak meglevő tényei őseredeti, készen kapott, külső jelenségek, a melyek szemben állanak a tudatnak tisztán belső tényeivel: az énnel egységével. Rendszerök tehát a dogmatismus volt. Valóságoknak nézték mindazt, a mi a tudatban mint külső jelentkezett. Az ismeretet és a tudást csakis az igazi kriticismus választotta el egymástól.

S a Plato ismeret-elmélete szintén dogmatikus. «Ismeret» és «tudás» ő nála még egyet jelentenek. A mi az ő tudatában mint külső tény adva van, tehát a mit ő «tud», mindaz ő rá nézve valóság is egyuttal, más szóval: mindazt tökéletesen «ismeri» is egyszersmind. S ez ő szerinte a létező. Ezzel szemben áll nála a belső tény, a nem-valóság, a mi nem létezik. Ez szerinte a pusztá jelenség. Így robbantotta ő is kétfelé a tudat egész világát: létező külső valóságokra és nem-létező belső jelenségekre. Csuda-e azután, ha a létező egész tudatot — mivel egy részét nem létezőnek tartotta és elvetette — mint létező egységet meg nem magyarázhatta?!

Ez az alapja az ő naiv dogmatismusának is. Felveti ugyan egész tisztaságában az ismeret kérdését, — a mennyire legalább ez az ő bölcséleti álláspontján felvethető volt, — hogy t. i. micsoda is hát a

tudás a maga igazi valóságában: de a felelettel adós marad, mert csakis a tudatban külső tényekként feltűnő s eleve kapott jelenségeket tekinti létező tüneményeknek s mereven szembe állítja őket a tudat belső tényeivel, a melyeket nem-létezőknek gondol.

Világítsuk meg ezt pontról-pontra.

Sokratesnek abbeli kérdésére, mi is hát a tudás a maga igazi valóságában, azt feleli Theaitetos: «Énnekem úgy látszik, hogy a ki valamit érzékeivel fel bír fogni, ezt tudja is. Ennélfogva úgy rémlik előttem, mintha semmi más valami nem volna a tudás, mint érzéklés.» Sokrates erre megdicséri Theaitetost feleletéért, mivelhogy Protagoras is körülbelül ezt mondotta, mikor így szólt: «Minden dolognak az ember a mértéke, a létezőnek is, a mint van, s a nem-létezőnek is, a mint nincs.» «Ezzel pedig» — teszi hozzá — «hihetőleg azt akarta mondani, hogy a n^{em} lyennek látszik minden egyes dolog nekem, olyan is az énnekem, a minőnek látszik neked, olyan az viszont teneked.»

S itt tűnik ki Plato alaptévedése a legvilágosabban. Mikor ugyanis Protagoras azt mondja: «Minden dolognak az ember a mértéke, a létezőnek is, a mint van, s a nem-létezőnek is, a mint nincs», nem mond mást, mint hogy az emberre nézve minden dolog az emberben keresendő, a létező is, a mint van, s a nem-létező is, a mint nincs. Tehát, hogy nem létezik olyan dolog, a mely, ha ugyan az ember már egyszer beszél róla, akár létezőnek, akár nem-létezőnek fogja is fel, ne az emberben jelentkeznék. Már pedig ez pusztán csak az emberben való létezésre vonatkozik. Mintha csak azt mondaná, a mit a modern bölcselet egyik hőse, Fichte, vett kiinduló pontjául: minden, a miről csak szólunk, akár objectiv, akár subjectiv, létező vagy nem-létező jelenségnek lássék is, csak a mi énünknek alkotása. S ez tisztán csak a létnek² a kérdése. S ezt Plato az ismeret kérdésének fogta fel. Ő szerinte ugyanis nem minden dolognak a mértéke az ember. Vannak az embertől függetlenül létező, külső tünemények. Ezek szemben állanak az én tudatával, mint valóságok létezők, tudhatók, megismerhetők. Míg viszont az én jelenségei mint valóságok nem léteznek, tudást, tehát ismeretet nem alkotnak. Ő nála tehát csak az létezik a mi tudható és megismerhető; s csak az ismerhető meg, a mi mint külső valóság létezik. Ő szerinte nem létezik semmi olyan, a mi nem tudható és meg nem ismerhető; s viszont nem ismerhető meg az, a mi úgy tűnik fel, mint nem-létező. Így lett ő nála a lét kérdése a tudásnak, vagy az ismeretnek a kérdésévé. S ezért is a nem-tudás

és a nem-ismeret ő nála a pusztá belső jelenség, az énnék önnön tüneménye.

Könnyen érthetővé válik most már, hogy miért folytatja előbbi szavait ilyképpen: «Már pedig néha, a mikor egy és ugyanaz a szél fúj, az egyik fázik közülünk, a másik pedig nem, úgy-e? S az egyik kevesebbet, a másik többet? Ezt a szelet hidegnek fogjuk-e most már önnönmagában tartani, vagy nem-hidegnek? Vagy talán Protagorasnak hiszünk majd, hogy annak, a ki fázik, hideg, a ki pedig nem fázik, annak nem? S azután meg valóban ilyennek is tűnik-e fel mind a kettőnek? Már pedig az, hogy «feltűnik» csak «érzéklés» úgy-e? Úgy, hogy feltűnés és érzéklés egy és ugyanaz úgy a melegben, mint minden más hasonló dologban. S így az érzéklés mindig a létre vonatkozik és mint tudás nem csalóka, úgy-e?» — Más szóval. mintha csak azt mondaná: de ha minden dolognak az ember a mértéke, mert minden dolog az emberben tűnik fel, ő benne létezik: akkor, mivel a tudás, az ismeret és a lét egy és ugyanazon dolgok, annyiféle tehát a tudás vagy az ismeret, a hányféle minden egyes emberben a feltűnés, azaz: a lét?! De vajjon nem csalóka-e akkor a tudás, az ismeret, ha annyiféle lehet, a hányféle az ember? Ime tehát — ez az ő gondolatainak a végeredménye — a tudás, az ismeret nem lehet érzéklés, mert, ha a hányféle az érzéklés, annyiféle a tudás akkor sok ellenkező tudás is lehetséges volna. S ilyenkor megtörténik nagyon könnyen az, hogy «egy és ugyanaz a dolog önnönmagában» — így folytatja tovább — «nem létezik és sem a nevét nem mondhatja meg pontosan valaki valaminek, sem azt, hogy minő valami valósággal; hanem, ha valamit nagynak mond az ember, az egyúttal kicsinynek tűnik fel, s a mit súlyosnak tart, az viszont könnyűnek. S ez így van egyáltalában mindennel, minthogy semmi sem egy, semmi sem valami, semmi sem valamilyen.»

Ha Plato álláspontjára állnánk, következtetéseit csak helyeseltethetnők. Meg kell azonban kiinduló pontját újra vizsgálnunk, hogy gondolataival teljesen tisztába jöhessünk.

Protagoras szerint minden dolognak az ember a mértéke. Szerinte tehát minden dolog az ember gondolkodásának teremtménye. A hányféle tehát az ember, annyiféle a mérték, azaz: annyiféle az emberben a dolgok lét-jelensége is. Ez az állítás tökéletesen igaz. De egyúttal tág kaput is nyit a legveszedelmesebb következtetésekre. E következtetések egyike pl. az a Plato felhozta következtetés is, hogy e szerint

tudás, vagyis ismeret nem létezik. Mit felelhet erre Protagoras? Mit az összes sophisták? Semmit. Ha következetes akar maradni önmagához, csakis azt mondhatja: tehát tudás nincs. S valóban ezt is állította. S miért? Mert naiv philosophiai álláspontján kimondotta ugyan azt a nagy gondolatot, hogy minden az ének alkotása, de tovább hatolni nem birt ezen az úton. Még nem látta tisztán az emberi szellem jelenségeinek alapjait.

Mondottuk, hogy Protagoras állítása pusztán csak a lét kérdé- sére vonatkozik. Annyit fejez ki, hogy minden, a miről csak az ember szól, akár létezőnek, akár nem-létezőnek fogja is fel, csak az emberi tudat alkotása. A miről tehát az ember tudja, hogy létezik, vagy nem létezik, mindaz az ő énjének teremtménye, az az ő énjében létezik. A lét kérdése és a tudás kérdése itt tehát csakugyan egy és ugyanaz. Valósággal azonban élesen meg kell különböztetnünk az ismeret kérdésétől. Az embert végtelen sok, rajta kívül eső érzéki tény veszi körül. Érzékeivel felfogja közvetlen behatásait. E felfogás a tudás. A közönséges, naiv gondolkodásban a külső érzéki jelenségek behatásai úgy tűnnek fel a tudatban, mint maguk azok az őseredeti, közvetlen külső jelenségek. Ezen az állásponton tehát az emberi tudat mintegy kettévál: egyik oldalon állanak az énünktől független, tőle mereven különböző, külső, objectiv tünemények s a másik oldalon van az én, a belső, a subjectiv tünemények egységesnek látszó világa. Nagyon természetes most már, hogy az emberi tudat ezen az állásponton az énünktől független, külső, objectiv jelenségeket valóságoknak fogja fel, a melyekkel ellentétbe állítja azután az én belvilágát, a subjectiv és nem-valóságos jelenségek világát. Ezek a lét és mi a léttel szemben álló, a létet felfogó jelenségek. S a meny- nyiben felfogjuk ezeket, annyiban tudjuk, tehát annyiban ismerjük. S a hányféleképpen felfogjuk, annyiféleképpen ismerjük. De ki fogja itt fel a valóságos létet? Melyik itt az igazi tudás? Hol van itt az ismeret kritériuma? Erre ez az álláspont nem képes megfelelni soha. Mert ő nála a külső, objectiv s a felfogás tárgyául szolgáló jelensé- gek világa merev ellentétben áll a belső énnel, a subjectiv s a felfogás alanyaként szereplő jelenségek egységével. Itt minden egyes külső, objectiv jelenség, bármily különböző legyen is az én különfélesége szerint, egyformán jogosult, mert egyformán külső és objectiv. Hiány- zik itt az a híd, a mely a létet a jelenséggel, a tárgyat az alanyval, a külső valóságot a belső tüneményekkel összeköthetné. Protagorasnak

lángeszű gondolata, hogy minden dolognak mértéke az ember, hogy tehát minden tünemény az ének az alkotása, még oly halvány és homályos ezen az állásponton, hogy nem új világnézet megteremtésére, hanem csakis új félreértések létrehozására szolgál. Világos ennél fogva, hogy ezen az állásponton, a hol igazi tudásról, tehát a szó szoros értelmében vett ismeretről szó sem lehet, a hol a külső, objectív jelenségek mereven szemben állanak a megismerő énnel, itt a tudást, azaz: a tudatban való pusztá feltűnést szükségképp egyenlőnek tartották az ismerettel, magukkal az őseredeti jelenségekkel.

E naiv állásponton élesen el volt tehát különítve egy a másról az objectív, valóságos, külső lét és a subjectív, illusorius, belső jelenség. Össze volt itt keverve a lét kérdése a tudás kérdésével s vele együtt az ismeret kérdésével. Ennek a szükséges eredménye volt azután, hogy a mi úgy tűnt fel az ő tudatukban, mint külső, objectív jelenség, az egyúttal létezett is, valóságos és igaz is volt szerintök; míg ellenben a mi a tudatban pusztán csak belsőnek és subjectívnek látszott, az szerintök nem-létező, nem-való, nem-igaz jelenség volt. Csakis így mondhatta tehát Plato: «így tehát egy és ugyanaz a dolog önmagában nem létezik; ilyképpen semmi sem egy, semmi sem valami, semmi sem valamilyen».

Nagyon természetes. A külső, objectiveknek látszó jelenségek létét tagadni még sem lehet. Hogy te most előttem állsz, édes Theaitetos, azt nem csak én látom, hanem a többiek is, a kik körülöttünk vannak. Ez tehát csak mégis külső valóság. Így okoskodhatik Sokrates. De mikor azután felveti azt a kérdést: de ki bizonyítja be mégis, hogy vajjon nem álmodunk-e? Vajjon ez a te ittléted is nem olyan ittlét-e, mint mikor pl. álmunkban beszélgetünk egy a mással? Akkor néma hallgatás a felelet. Mert hiányzik náluk az ismeretnek kétségtelen kritériuma. Állításuk állításnak éber sejtelem, valóságnak csak álomszerű bizonyosság.

A külső, objectív és a felfogás tárgyául szolgáló jelenségek alkotják tehát ő szerintök a létező, igazi valóságot. De azt a tényt ők sem tagadhatják, hogy e külső jelenségek is rendkívül mozgók, változók, ingadozók. Örök változás ott künn minden. Ezért is folytatja így Sokrates: «S így minden dolog, a melyről azt állítjuk, hogy létezik, csakis forgásból, mozgásból és egy a mással való egyesülésből származik.» Hol van tehát most már a létnek, az ismeretnek, a tudásnak titokszerű kulcsa? Szerintök sehol. «Mi nem is határozhatjuk meg

ezeket pontosan.» — folytatja Sokrates, — «nem létezik ugyanis semmi soha, hanem csak létesül, azaz: átalakulóban van. S ebben Parmenidest kivéve valamennyien megegyeznek a bölcsek: Protagoras, Herakleitos, Empedokles és a legkitünőbb költők mind a két fajban: a komédiában Epikharmos, a tragédiában pedig Homeros. S ennek az állításnak elég bizonyítéka már az a tény is, hogy a látszólagos létezését és létesülést mozgás okozza, a nem-létezését és a megsemmisülést pedig nyugalom.» Tehát «minden mozgás és rajta kívül nincs semmi más.» »Ennélfogva semmi sem egy és ugyanaz örökké önmagában, hanem mindig csakis a más számára létesül. Így tehát a «létezik»-et mindenünnen ki kell irtani. Sem azt nem szabad mondani, hogy «valakié», pl. az enyém, sem azt, hogy «ez», vagy «az»; szóval nem szabad valamit az állandó nevével illetni, hanem a valóságnak megfelelően csak létesülő és létesült, megsemmisülő és elváltzó dolgokról kell beszélnünk.»

Ime, hova lehet jutni egy oly állásponton, a melyen az emberi tudatnak bizonyos belső tüneményeit csak azért, mert nem felelnek meg bizonyos más külső tüneményeknek, nem-létezőknek tartják! Hova viszi a gondolkodást egy oly alaptételből való merev tovahaladás, a mely az emberi tudatnak bizonyos jelenségeit nem-létező jelenségeknek állítja! A bölcelet feladata a nagy mindenség jelenségvilágát megmagyarázni. Megmagyarázni azonban oly értelemben, a mint ez az emberi gondolkodásnak tevékeny tulajdonává alakult. A bölceleti tudomány feladata tehát megérzékeltetni az emberi gondolkodást s benne az egész mindenséget, mint az emberi tudatnak életeleven alkotó elemeit. De hogyan oldhatná meg az a bölcelet ebbeli feladatát, mely az emberi tudatnak egy nagy részét, az ő subjectiv, pusztán belső tüneményeit, nem-létező jelenségeknek állítja? Hogy lehetne ott az egész gondolkodást megmagyarázni, a hol e gondolkodásnak a fele mint nem létező el van dobva, meg van semmisítve?!...

S valóban megretten maga Plato is az e tanból vont következtetésektől. Azért mondatja Sokratessel: «Ha azonban ez a tan igaz, mit szólunk az álmokról, a betegségekről, a többi között pl. az örültségről; s mit az érzékesalódásokról pl. az elhallásról, és az elnézésről? Vajjon — ha az érzéklés annyi, mint tudás — ezeknek a számára is az létezik-e, a mi nekik látszik? S vajjon nem kétséges dolog-e itt még az is, hogy mi ébren vagyunk-e most, vagy pedig

álmodunk? Van-e arra valami módunk, hogy megmagyarázzuk, melyik közölök az igaz?!» — Az ő számukra nincs. Ez a mi feleletünk. Szerintök ugyanis a mi a tudatban mint külső, objectív tény tűnik fel, az szükségképp létező és valóságos. Mert náluk a lét egyenlő a valósággal, a nem-lét a nem-valósággal. Szükségképpen igaznak kell tehát lennie ő náluk annak a külső és objectív jelenség képében feltűnő jelenségnek is, a mely az álomlátó vagy az örült tudatában jelentkezik. Itt kibúvó nincs. A mint hogy rá sem Plato, sem e tannak többi hívei nem is valának képesek találni. Csakis ott, a hol önnön-magában minden létezőnek van feltételezve, mihelyt a tudatban mint valami tudható, vagy nem-tudható, létező vagy nem-létező képében jelentkezik, tekintet nélkül arra, megfelel-e mint tudatbeli utánaképzés egy más külső jelenségnek — mondom, csakis ott mutatható ki az, hogy vajjon ezen létalakok egyike, vagy másika megfelel-e tökéletesen bizonyos más, külsőknek, objectiveknek látszó létalakoknak, azaz: hogy igaz-e, valóságos-e? Míg ellenben, a hol a külső, objectív tények mereven szemben állanak a subjectív, belső jelenségekkel s a hol csak a külső, objectív tények vannak létezőknek, tehát valóságoknak feltüntetve, ott a külső, objectív jelenségnek való tudatbeli látszat már teljesen magában foglalja az igazság kritériumát. Itt más közvetítőt nem lehet találni.

A legtisztábban fejezi ki Plato e tan alapgondolatát akkor, a mikor így szól: «Már pedig a mi én reám hat, az énnekem létezik, nem másnak, én veszem észre, nem más. Tehát az én észrevevésem igaz. Hiszen mindig az én létezésemnek egyik része. Már pedig Protagoras szerint enmagamnak én ítélem meg a létezőket, a mint léteznek, és a nem-létezőket, a mint nem léteznek.» Itt mutatkozik az ugrás Plato gondolkodásában a legvilágosabban. Abból ugyanis, hogy valami csak énnekem létezik és nem másnak, hogy én veszem észre és nem más, éppenséggel nem következik az, hogy «tehát az én észrevevésem igaz». Csakis annyit állíthatunk következetesen róla: tehát ez az én tudatomban önnönmagában valóban jelentkezik is. «Hiszen mindig az én létezésemnek egyik része.» S a mint már fentebb mondtuk, Protagoras állítása nem is az ismeret kérdésére vonatkozhatik, hanem csakis a lét kérdésére. Szemben áll ez azzal a tannal, a mely az örök változás miatt megtagadta magának a létnek a felfoghatóságát. S ez világítja meg most már Sokrates további következtetései sarkalatos tévedéseit is. «Ha most már nem csal és nem hibáz a gondolkodásom

a létező és a létesülő dolgokat illetőleg, nincs-e akkor nekem tudomásom mindazon dolgokról, a melyeket észreveszek?» «Teljes joggal mondhattad tehát, hogy a tudás nem más, mint érzéki észrebevés.» Mert abból, hogy az ő gondolkodása felfogta a létező és a létesülő dolgokat, más szóval feltüntette az ő tudatában, még nem következtethető, hogy ő neki tudomása is van róluk oly értelemben, hogy ismeri őket. Ez a tudomás még csak a létükre vagy a létesülésükre vonatkozik. S ez korántsem egyenlő még az ő ismeretükkel. S éppen ezért a jelenségek érzéki észrebevése pusztán még nem is jelent annyit, mint a jelenségnek tudása, ismerete.

A dolog egészen világos S érzi a bökkenőt benne maga Plato is. Azért is fejezi ki Sokrates Theaitetos előtt oly nyíltan ebbeli kételkedését. De «ha mindenkinek csak az az igaz, a mit érzékeivel észrevesz és senki sem tudja a másikának belállapotát jobban megítélni és senki sem alkalmasabb a másikánál arra, hogy társának állítását megvizsgálja, helyes-e, vagy nem helyes, hanem ha — a miről már többször szözlöttünk — mindenkinek csakis a maga nézetei vannak s ezek mind helyesek és igazak: akkor, édes barátom, miért oly bölcse ember Protagoras, hogy őt méltán más emberek tanítójának kell tekinteni s nagy díjjal jutalmazni? S miért vagyunk tudatlanabbak mi s miért kell nekünk ő hozzá járni iskolába, ha minden ember a saját bölcseségének a mértéke?» — Ime, a félreértés és a megoldás nehézsége elérte tetőpontját: «Mindenkinek csakis a maga nézetei vannak s ezek mind helyesek és igazak.» Annyi mindenesetre tény, hogy ha valakinek már bizonyos nézetei vannak, ezek az ő tudatában mindenesetre tényleg jelentkeznek is. Ez a létnek a kérdése. S ennyit kimondott már Protagoras is. De miért volnának ezek valamennyien egyszersmind helyesek és igazak?! Mert a lét kérdése azonosnak van feltüntetve ezen az állásponton a tudásnak, az ismeretnek a kérdésével? S vajjon hol lehet itt valaha megoldásra bukkanni, a hol mindent, a mi valakinek a tudatában mint külső és objectiv megvan, már alapfelfogásuknál fogva valóban helyesnek és igaznak állítanak?

Nincs más mód hátra, mint megvizsgálni, «vajjon a tudás és az érzéki észrebevés azonosak-e, vagy különbözők? Vajjon bevalljuk-e tehát, hogy a mit látásunkkal vagy hallásunkkal veszünk észre, mindazt ugyanakkor már tudjuk is? Pl. ha a betűket nem ismerjük és rájuk nézünk, nem látjuk-e őket, vagy pedig már ismerjük, ha rájuk pillantunk?» — «Azt fogjuk mondani, édes Sokrates, hogy

mindazt, a mit belőlök látunk, vagy hallunk, már tudjuk is. Némely dologban pl. az alakot és a színt, ha látjuk, azonnal ismerjük is, némelyikben viszont ha a magasságot és a mélységet halljuk, rögtön tudjuk is. Azt azonban, a mit a nyelvtanítók vagy tolmácsok tanítanak bennök, sem látásunkkal, sem hallásunkkal észre nem vesszük, sem nem ismerjük.» «Talpraesett, édes Theaitetos. De van itt még egy más bökkenő is. Vajjon lehetséges-e pl., hogy valaki ismeretet szerezzen magának valamiről s ezt emlékezetében jól megőrizze, mégis valahányszor csak rá gondol, ne ismerje azt, a mire gondol? Azaz: ha valaki valamit megtanult és rá gondol, nem tudja-e azt? — Már hogy ne tudná, édes Sokrates. — A ki tehát valamit látott, az megismerte a dolgot? Ezt pedig nem emlékezésnek nevezed-e? Még pedig olyas valamire való emlékezésnek, a mit megtanult, vagy észrevett az ember, úgy-e?» — Szóval: «A ki valamit lát, azt mondjuk róla, ismeretet szerzett arról a dologról, a melyet lát. Látás, érzéki észrevetés és ismerés ugyanis azonosak.» «A ki pedig valamit lát és ismeretet szerzett arról a dologról, a melyet látott, az, ha behunyja is a szemét, rá emlékszik, pedig nem látja.» «A ,nem látja' pedig annyi, mint ,nem-ismeri' úgy-e, ha a ,látja' és ,ismeri' ugyanaz?» «Ebből következik most már, hogy az, a ki valamiről ismeretet szerzett, ha rá emlékszik is, még sem ismeri, mivel nem látja. Ezt pedig, ha ugyan megeshetne, csudának mondottuk.» Úgy látszik tehát, hogy valami csuda következik abból, ha az ismeretet és az érzéki észrevétést azonosnak mondjuk. Tehát egyikét is, másikat is különbözőnek kell mondanunk.»

Ha figyelembe vesszük, — a mit már fentebb is hangsúlyoztunk, — hogy Platonál a tudáson a tudatban való és a külsőnek színében feltűnő, pusztán jelentkezést kell értenünk s egyúttal ha az ismeretet és a tudást, mint ő nála azonos dolgot fogjuk fel: akkor világossá válik előttünk egész fejtegetése. A mit az ember látott, tehát a tudatába befogadott, azaz Plato szerint: a miről ismeretet szerzett, arra, ha behunyja is a szemét, rá emlékszik, vagyis azt tudatába visszaidézheti, pedig nem látja. Már pedig a ,nem-látja' annyi, mint ,nem-ismeri', mivel a ,látja' annyi, mint ,ismeri'. De vajjon lehetséges-e az, hogy a mi már egyszer az ember tudatában van, mert látta, azaz: a tudatába befogadta, az ugyanakkor a tudatában ne legyen? Más szóval lehetséges-e, hogy a mit az ember tud, ugyanazt ugyanakkor ne tudja? Ez csuda volna. Világos tehát, hogy érzékileg észrevenni és a tudatba befogadni nem lehetnek azonosak.

És mégis, mintha nem lehetne ebben az állításban megnyugodnia. Újra felveszi a kérdés fonalát Sokrates, még pedig magának annak a csudának nevezett állításnak a kérdésével.

«Igy persze oda lett a Protagoras állítása, de vele a tied is, édes Theaitetos, hogy t. i. az ismeret és az érzéki észrevevés egy és ugyanaz.» «De bezzeg nem lenne oda, ha Protagoras élne. Ő megvédené ám minden oldalról.» De mivel ő már nem él s «az ő hátrahagyta kezesek sem akarnak segítségére jönni, már az igazságosság kedvéért is magunknak kell rajta segítenünk.»

«Vajjon lehetséges-e, hogy az, a ki valamit tud, ne tudja azt, a mit tud?» «Én részemről lehetetlennek tartom a feleletet», — mondja rá Theaitetos. — «Ha a ,látni'-t azonegynek tartod a ,tudni'-val, akkor nem lehetetlen. Mit tennél ugyanis azzal a fogós kérdéssel szemben, ha t. i. valaki azt kérdezné tőled: látod-e a befogott szemmeddel az ő köpenyét?» — «Ezzel nem, azt mondanám, de igenis a másikkal.» — «Tehát látod is, úgy-e, meg nem is látod egyszerre ugyanazt a tárgyat?» — «Körülbelül így áll a dolog.» — «Én sem nem azt fürkészem, — fogja rá felelni — sem nem azt kérdeztem, hogy így vagy úgy áll, hanem azt, hogy a mit tudsz, ugyanazt nem is tudod. Most pl. látod azt, úgy tetszik, a mit nem látsz. Bevallottad pedig, hogy ,látni' annyi, mint ,tudni' és ,nem-látni' annyi, mint ,nem-tudni'.»

«Ugyan minő bizonyítékot mondhatna hát Protagoras a saját nézeteinek védelmére?» «Hát talán bizony azt hiszed, édes Sokrates, — fogja majd mondani, — lesz valaki egy véleményen veled abban, hogy a tapasztalt dolgok bármelyikére való ráemlékezés éppen olyan érzésnek tűnik fel akkor, a mikor semmit sem tapasztalunk, és akkor, a mikor tapasztaltunk? Attól ugyan messze állunk! Hja, drága barátom! — így folytatja majd — rohanj csak, ha birsz, még nagyobb bátorsággal az állításomnak és czáfold meg, hogy nincsenek mind-egyikünknek külön-külön, saját észrevevéseink, vagy hogy ha éppen külön-külön származnak, akkor is semmi sem keletkezik — annál kevésbbé a jelenség — egyedül csak az illető számára, vagy ha éppen létezésnek kell ezt nevezni, hát nem annak létezik, a kinek jelentkezik.» Mert hát «mindegyikünk mértéke a létezőknek és a nem-létezőknek. Száz meg ezer különbség van az egyik és a másik között éppen azért, mert az egyiknek ez, a másiknak pedig amaz létezik és jelentkezik. S távol állok attól, hogy azt állítsam, hogy sem böleses-

ség, sem bölcs ember nem létezik. Sőt éppen magát azt nevezem közöttünk bölcsnek, a ki, ha az ő számára rossz dolgok léteznek és jelentkeznek, megváltoztatja a dolgot s kiviszi, hogy számára jó dolgok jelentkezzenek és létezzenek.» «S nem akadt még senki, a ki egy, hibás képzetekkel bíró embert helyes útra terelt volna. Mert a nem-létező dolgokról lehetetlenség képzeteket alkotni. Sem pedig mást nem érzékelhet az ember, mint a mit tapasztal. Ez örökre igaz marad.» Azokat az érzéketeket, «melyeket némelyek járatlanságukban igaz jelenségeknek hívnak, én csak jobbaknak mondom a többieknél; igazabbnak pedig egyiket sem.»

Ki van tehát már mondván, hogy «látás, érzéki észrevevés és ismerés azonosak». Ezt az állítást e szerint okvetetlenül meg kell védelmezni. De ha 'látni' annyi, mint 'tudni': akkor 'nem-látni' annyi, mint 'nem-tudni'. Már pedig ha valaki valamit nem lát ugyan, de mégis emlékszik rá, mondhatnók-e róla, hogy 'nem-tudja' azt a dolgot, mert 'nem-látja'? Vagy nem annyit jelent tehát 'látni' (t. i. érzékileg észrevenni), mint 'tudni' és 'ismerni', vagy egy egészen más, új kibúvót kell itt a gondolkodásnak találnia. Különben okvetetlenül el kell azt az állítást ejtenie, hogy «tudás és érzéki észrevevés azonosak».

S ezt a kibúvót csakugyan megtalálta Plato abban a szemrehányásban, a melyet Sokratessel Protagoras szájába adat: «Hát talán bizony azt hiszed, édes Sokrates, lesz valaki egy véleményen veled abban, hogy a tapasztalt dolgok bármelyikére való ráemlékezés éppen olyan érzésnek tűnik fel akkor, a mikor semmit sem tapasztalunk, és akkor, a mikor tapasztaltunk?» Mintha csak azt mondotta volna: talán bizony azt hiszed, hogy éppen úgy tudunk valamit akkor, a mikor látjuk, mint a mikor nem látjuk?! Éppenséggel nem. Oly halvány és gyöngé akkor a mi tudásunk, mikor a dolgot nem látjuk, összehasonlítva azzal, a mikor látjuk, hogy bátran azt mondhatjuk: 'nem-látni' csakugyan annyi, mint 'nem-tudni'.

«Ezt az állításomat tehát ugyancsak nem czáfoltad meg, édes Sokrates. S vajjon megezáfolod-e a másikat? Be tudod-e bizonyítani, hogy «nincsenek mindegyikünknek külön-külön, saját észrevevéseink; vagy hogy, ha éppen külön-külön származnak, akkor is semmi sem keletkezik egyedül csak az illető számára, vagy ha éppen létezésnek kell ezt nevezni, hát nem annak létezik, a kinek jelentkezik.» Más szóval, mintha csak azt mondaná: bizonyítsd be, hogy nem mindenkinek más és más tünemény jelentkezik a tudatában és hogy 'tudhat'

valaki még valami másról is, mint a mi a tudatában jelentkezik s végre hogy nem annak a tudatában van-e a jelenség, a kinek jelentkezik, tehát a kiben létezik?! Ki lehet-e még tisztábban fejezni, hogy Protagorasnak az az állítása: «Az ember a mértéke a létezőknek és a nem-létezőknek», tisztán csak a lét kérdésére vonatkozhatik s csakis mint ilyen maradhat érvényben? Valóban csakis akkor deríthetett volna világosságot Plato az ismeret és a tudás kérdésére, ha ezt a tiszta felfogását tovább is következetesen alkalmazhatta volna. Ime, már rálépett a helyes útra, sőt tovább is lépett rajta egy kis lépéssel; de csakhamar visszafordult, hogy soha többé feléje se forduljon.

«Száz meg ezer különbség van az egyik és a másik között éppen azért, mert az egyiknek ez, a másiknak pedig amaz létezik és jelentkezik. S távol állok attól, hogy azt állítsam, hogy sem bölcsesség, sem bölcs ember nem létezik. Sőt éppen magát azt nevezem közöttünk bölcsnek, a ki, ha az ő számára rossz dolgok léteznek és jelentkeznek, megváltoztatja a dolgot s kiviszi, hogy számára jó dolgok jelentkezzenek és létezzenek.» Ez az ő továbblépése a helyes úton. Mindenkinek a tudatában más és más jelenségek jelentkeznek. Az egyikében ez, a másikéban amaz létezik. Ezt a létezést következetesen fenn kell tartanunk. A meddig Plato ezt állítja, helyes úton halad. Mihelyt következtelenné válik, rögtön lecsapott az igaz útról. Mikor még azt állítja: «azt nevezem közöttünk bölcsnek, a ki, ha az ő számára rossz dolgok léteznek és jelentkeznek, megváltoztatja a dolgot s kiviszi, hogy számára jó dolgok jelentkezzenek és létezzenek.» ekkor még mindig következetes. Minden az ember tudatában létezik, ha már egyszer szól róla, akár rossz, akár jó, akár igaz, akár nem-igaz. S éppen abban van a bölcsesség, hogy a végtelen sok létező jelenség segítségével és összehasonlításával az igazit, a jót megállapíthassuk. Ez naiv kifejezése az ismeret kérdésének. S erről a helyes útról már a következő pillanatban letér Plató. «Nem akadt még senki, a ki egy hibás képzetekkel bíró embert helyes útra terelt volna. Mert a nem-létező dolgokról lehetetlenség képzeteket alkotni.» Ezzel ugyanis rögtön az igazságnak és a létnek azonosságát csuszttatta okoskodásába. Meg van győződve róla, hogy hibás képzetekkel birni annyi, mint nem-létező dolgokról akarni képzeteket alkotni. S ezzel már újra a lét és az ismeret kérdésének azonosságába csapott át. S így lett azonnal következtelenné. Hol van tehát ő szerinte az igazság kritériuma? A pusztá létjelenségben. A mi létezőnek jelentkezik, az igaz is egyszersmind.

De vajjon az álomlátó és az örült létező jelenségei is azok-e? Ime ismét itt van az a kikerülhetetlen útvesztő. Nem marad más hátra, mint azokat az érzékleteket, «melyeket némelyek járatlanságukban igaz jelenségeknek hívnak, csak jobbaknak mondani a többieknél; igazabbnak pedig egyiket sem.» De vajjon nem ebben az útvesztőben vagyunk-e újra? Az igaznak nem találtunk kritériumát; hol találhatunk a jobbnak?!...

Ebben rejlik Plato philosophiai álláspontjának a tehetetlensége. Ez magyarázza meg az ő saajátságos felfogását s azt a különös módot, a melyen Protagorasnak már többször idéztük állítását értelmezi. «Kinek-kinek a számára az létezik, a mi neki jelentkezik.» Ezt ő úgy fogja fel, hogy «kinek-kinek elegendő az ő belátása». «Annyit természetesen megengedett Protagoras» — teszi azután hozzá — «hogy az egyiknek kevesebb, a másiknak több — ez a különbség közöttük — s hogy így némelyek bölcssek»

Távol állunk attól, hogy Protagorast mélyebben gondolkodó philosophusnak állítsuk Platonál. Sőt határozottan kimutathatjuk, hogy ez az ő annyiszor idéztük nagy gondolata ő előtte is úgy tűnt fel inkább, mint ötletszerű sejtetem. Semmint határozott és következetesen megokolt gondolkodás eredménye. Az igazság és ezzel az ismeret kérdése ő nála is csakugyan a lét kérdésével volt összekötve, éppen úgy, mint Platonál. Gondolata fontosságát és mélységét azonban el nem vitathatni. Érzí ezt maga Plato is. Újra meg újra visszatér hozzá. Nem akarja sehogysem elhagyni. «Mert biz' az nem csekélység, hogy így van-e a dolog, vagy úgy.» Éppen ezért fél is tőle, hogy talán félreérti. Szeretné, ha maga Protagoras volna mellette, hogy nyilatkozzon. Hiszen «bárki is igen könnyen elvitathatja ő tőle azt a jogot, hogy a Protagoras nevében akármit is kijelentsen».

Szükségképpen figyelemmel kell tehát nekünk is kísérnünk Platót, midőn Protagoras állítását újra értelmezni és bonczolgatni kezdi.

«Kinek-kinek a számára csak az létezik, a mi neki jelentkezik, s ez az ő szemében helyes és igaz is egyszersmind.» Ez a Protagoras állításának felfogása Plato philosophiájában. Láttuk a felfogás alaptevődését is: a lét és az ismeret kérdésének azonosítását. Hátra van még, hogy azt érzékeltessük, mint teszi maga Plato e felfogást további okoskodásaival lehetetlenné.

«Most pedig mondjuk ki mi is egy embernek, helyesebben: minden embernek a gondolatait,» — folytatja Sokrates, — «hogy t. i.

nincs senki, bárki legyen is különben, a ki némely dologban önnön-magát ne tartaná okosabbnak másoknál, némelyikben pedig másokat önnönmagánál.» «Azután meg tele van az élet olyanokkal, a kik tanítókat és vezetőket keresnek a maguk számára s más lények és mesterségek számára, — s viszont olyanokkal, a kik képeseknek gondolják magukat mások tanítására és vezetésére. Ezekben az esetekben nemde azt kell mondanunk, hogy az emberek maguk azt hiszik, hogy mind bölcsesség, mind tudatlanság rejlik bennök.» «Azt állítsuk-e most már, hogy az embereknek mindig igaz a képzeletök, vagy hogy néha igaz, néha meg hamis? Mert abból, hogy kétféle, az következik, hogy nem mindig igazat képzelnek ám, hanem egyszer igazat, egyszer hamisat.» «Hát azt szeretnéd-e, hogyha azt mondanók, hogy te neked ugyan igaznak látszik a képzeleted, de ezer meg ezer embernek hamisnak?» «Vajjon nem kell-e tehát magának Protagorasnak is belátnia, hogy, ha sem ő maga nem találná azt hinni, hogy az ember mérték, sem pedig a sokaság, — a mint ez csakugyan nem is hiszi — akkor ez az ő megírta igazság tulajdonképpen senki előtt sem létezik. Ha azonban ő maga ugyan hinné, de a sokaság nem tartana vele, akkor csak belátod úgy-e, hogy először is mennél többen vannak azok, a kiknek nem úgy tűnik fel a dolog, mint azok, a kiknek úgy tűnik fel, ez annál inkább nem létezik, mint létezik.» — «Szükségképpen, ha ugyan minden egyes feltűnés határoz abban, hogy létezik-e, vagy nem létezik.» — «Azután pedig az a legfuresább a dologban, hogy maga Protagoras is belenyugszik abba, hogy ellenfeleinek az ő saját véleményére vonatkozó az a nézete, hogy t. i. neki nincs igaza, valamiképpen igaznak tűnjön fel, minthogy azt állítja, hogy mindenki létező dolgot gondol.» «Már pedig azzal csak beismeri úgy-e, hogy az ő véleménye hamis, ha megengedi, hogy igazok van azoknak, a kik ő róla azt állítják, hogy nincs igaza?» «A többiek azonban nem egyeznek bele abba, hogy nincs igazok. Ennélfogva tehát Protagorastól elkezdve — sőt ő még be is vallja; mert a mikor belenyugszik abba, hogy a ki ellenkezőt állít, annak is igaz a véleménye, akkor csak helybenhagyja maga Protagoras is — kétségbe vonja mindenki, hogy akár valamelyik kutya, akár maga a legjelesebb ember mértékül szolgálhatna csak egy olyas dologban is, a melyet nem tanult.» «Mivel tehát Protagoras igazságát mindenki kétségbe vonja, éppen ezért ez senki előtt sem a való igazság — sem más előtt, sem önmaga előtt.»

A hol a lét és az ismeret kérdése azonosítva van, ott e követ-

keztetéseket szükségképpen helyeseknek és megokoltaknak tartják. Kinek-kinek a számára csak az létezik, a mi neki jelentkezik. S minden, a mi az ő számára létezik, azaz: előtte mint külső létalak jelentkezik, az ő szemében igaz is egyszersmind. De különböző emberek tudatában különbözők lehetnek a jelentkező létalakok is. Különböző lesz e szerint ő nálok maga az igazság is. Hol rejlik itt most már az igazság egyedüli kritériuma? A felfogó és ítélő emberek számában és többségében. A következtetés szabályos. Ezért is mondja Sokrates: «Vajjon nem kell-e tehát magának Protagorasnak is belátnia, hogy ha sem ő maga nem találná azt hinni, hogy az ember mérték, sem pedig a sokaság: akkor ez az ő megírta igazság tulajdonképpen senki előtt sem létezik. Ha azonban ő maga ugyan hinné, de a sokaság nem tartana vele, akkor csak belátod úgy-e, hogy először is mennél többen vannak azok, a kiknek nem úgy tűnik fel a dolog, mint azok, a kiknek úgy tűnik fel, ez annál inkább nem létezik, mint létezik.»

E következtetések Protagoras állításából folynak, de egyúttal végzetesek is reá nézve. Mindenki létező dolgot gondol. S a mi létező, az igaz is egyszersmind. De a sokaság azt gondolja, hogy ő neki van igazza és nem Protagorasnak. Már pedig, a mit a sokaság gondol, az inkább létezik, mint a Protagoras gondolata. Tehát a sokaság gondolata inkább igaz, mint a Protagorasé. Az ő igazságát pedig mindenki kétségbe vonja: «éppen ezért ez senki előtt sem a való igazság.»

Vajjon megmenthette volna-e Protagoras e végzetes következtésektől mély értelmű állítását? Kimutathatta volna-e Plato okoskodásának alaptévedéseit? S a mikor Sokrates még mindig kételkedve így szól: «s lásd, édesem, még sem bizonyos, hogy vajjon nem surranunk-e el az igazság mellett. S ha Protagoras most egyszerre csak a nyakáig is kibújhatna a földből, sok bolondságot bizonyítana itt be reám» — vajjon csakugyan megtudna-e Sokratesnek felelni, be tudná-e bolondságait bizonyítani?!

Éppenséggel nem. Mert a lét és az ismeret ő nála is azonosítva van éppen úgy, mint Plátónál. Nagy állításának következetesen érvényt szerezni épp oly kevéssé volt Protagoras képes, mint Plato. Ez az állítás: «sok jelenség, a minőnek jelentkezik, olyan is mindenkinek», csak zavart és félreértést szülhetett még e naiv philosophiai állásponton. «Minden jelenség olyan mindenkinek, a minőnek jelentkezik.» Ez a lét és a jelenség kérdésének alaptétele. A lét és a jelenség azonos.

A subjectiv és az objectiv egy és ugyanaz. S csakis ott, a hol minden jelenség mint subjectiv-objectiv létalak van felfogva, lehetséges az, hogy bizonyos létalakok más, külsőnek alakjában jelentkező létalakokkal, valóságokkal szembeállítva tűnhessenek fel. Csakis ezen az állásponton érzékeltethető az, vajjon bizonyos jelenségek találó utána-képzései-e más, külső létalakoknak látszó jelenségeknek. Egyedül csak itt világítható meg az ismeret kérdése a maga tiszta valóságában.

S az emberi szellemnek még évszázadokra volt szüksége, a míg Protagorasnak és Platonak világfelfogását erre a legmagasabb fokra fejleszthette.

Eljutottunk tehát az igazság kérdésének achilles-sarkához: mivel különböző emberekben különböző létalakok jelentkeznek, különböző ő náluk az igazság is. De kinek van most már igaza? Ki lehet most már az emberek közül az igazi mérték? Ki tulajdonképpen közöttük a bölesebb? «A mi pedig kinek-kinek éppen meglévő állapotát illeti, a melyből az ő érzéklései és a nekik megfelelő képzetek erednek, azt már bajosabb meghatározni, hogy igaz-e, vagy nem. Lehet különben, hogy nincs igazam. S ezeket az állításokat talán éppenséggel nem lehet megegyeztetni. S így azok, a kik azt állítják, hogy ezek nem csálnak s a tudást alkotják, eltalálták a valót. Ily módon aztán a mi Theaitetosunk is közel járt a célponthoz, mikor azt állította, hogy az érzéklés és a tudás azonosak.»

Ha össze akarnók — mielőtt tovább mennénk — röviden foglalni eddigi okoskodásunkat, azt kellene mondanunk: Minden ember számára csak az létezik, a mi neki jelentkezik. S ez ő előtte igaz is egyszerűsmind. A létezés látszata már elegendő ezen az állásponton az igazság megállapítására. A lét és az ismeret kérdése ugyanis itt azonosítva van. De a külső jelenségek, a létnek való alakjai örökös mozgásban vannak. Nem állandó ott künn semmi. Ha tehát a tudás, az ismeret nem más, mint ezen változó létalakok érzéklése, akkor érzékléseink hullámzásában már megtagadtuk tudásunknak s vele együtt ismeretünknek állandóságát. A változó létalakokkal s érzékleitek hullámzásával változik e szerint az igazság is.

Felfogható-e most már a folytonosan változó, örökösen hullámzó létjelenségekben maga a lét? Mert a létnek csak állandónak, örökké megmaradónak kell lennie. Megismerhetők-e tehát érzékeink segítségével a létnek való alakjai? S állandóan szilárd-e tudásunk, ismeretünk, ha érzékeinkkel csakis a szüntelenül létesülő, azaz: elváltozó

létjelenségeket, de korántsem magát az állandó létvalóságot fogjuk fel?!

Teljességgel nem.

Igy dobta el magától ez a philosophiai álláspont a valóságos létalakok igazi felfogásának bizonyosságát. Így vetette el a tudásnak s vele együtt az ismeretnek kritériumát és lehetőségét.

Lehet-e most már ezen az állásponton a tudás, az ismeret annyi mint érzéklés? Vagy lehetséges-e, hogy maga a valóságos lét nem más, mint mozgás, örökös változás, folytonos létesülés?!

Ez itt most a kérdések kérdése. «Éppen ezért lépünk hozzá még egy kissé közelebb s kopogtassuk meg ennek a mozgásnak nevezett létnek az oldalbordáját, vajjon tiszta hangot ad-e, vagy pedig tompát? Nem kis harcot vittak már ezért a pontért — és nem is kevesen.» «Különösen Ióniában még ma is egyre nagyobbodik. A Herakleitos követői ugyancsak nagy erővel küzdenek ezért az állításért.» «Éppen ezért annál inkább kell legelőlről megvizsgálnunk a kérdést, hogy hogyan is magyarázzák csak ők tulajdonképpen.»

Képzeljük tehát, hogy Herakleitosnak s követőinek igazuk van: «Mindennek mozgásban kell lennie s nem-mozgást semmiféle dologban nem szabad feltételeznünk. Ezért is azután minden jelenségnek a mozgás minden nemében részt kell vennie, mert különben mozgásban levő és mereven álló tüneményt is feltételeznénk. A mozgásnak ugyanis ez a két neme van: változás és helyváltoztatás». «Ne törődjünk most már a kérdésnek egyetlen más oldalával se, hogy t. i. így értik-e, vagy úgy? Csakis azt tartjuk szemünk előtt, a miről éppen szólnak. Csakis ez legyen a mi kérdésünk: mozgásban vagy folyásban van-e csakugyan minden, a mint ők állítják». «Még pedig, hogy vajjon a mozgásnak imént megkülönböztettük mind a két neme t. i. a helyváltoztatás és a változás szerint van-e?»

«Ha most már a dolog csak helyét változtatná, de különben nem változnék, akkor még csak meg tudnók valahogy mondani, hogy minő dolog is az, a mi helyét változtatva, folyásban van. De mikor még az sem marad válozatlanúl, hogy az a dolog, a mely a folyásban foly, fehér, hanem ez is megváltozik ugyannyira, hogy tulajdonképpen ennek a fehér színnek is van ugyan folyása, de van azután egy más színbe való átmenet is mellette, hogy valahogy rajta ne kaphassák azon, hogy állandóan megmaradó. Lehet-e most már ezt egy bizonyos színnek nevezni, ha ugyan ez az elnevezés helyes akar

lenni?» — «Már hogy lehetne, édes Sokrates, s vele együtt nem lehet minden más hozzá hasonló dolgot sem. Mert hát mindegyikök el-elsurran beszéd közben az ember szeme elől, mivel folyásban van». «De mivel minden mozgásban van, ezért nem szabad az érzéklésnek bármely neméről sem másképp szólnunk. Pl. nem szabad nagyobb joggal állítanunk, hogy látunk, mint, hogy nem látunk; sem azt, hogy valami másnemű érzékletünk van, mint, hogy nincs, mivelhog minden kivétel nélkül mozgásban van». «Már pedig az érzéklés tudás. Így állítottuk Theaitetossal. Ennélfogva arra a kérdésre, hogy mi a tudás, éppen olyan joggal feleltük azt, hogy a tudás tudás, mint azt, hogy a tudás nem-tudás». «Kitűnt ugyanis, hogy, ha minden mozgásban van, akkor a minden egyes dologról adható felelet is helyes, akár úgy hangzik, hogy «úgy van», akár hogy «nem úgy van», vagy ha úgy tetszik, hát helyes 'lesz' — hogy még a beszédünkben tüntessük fel őket állandóan megmaradóknak! «Kivéve természetesen azt, hogy én azt mondtam, hogy 'úgy' és 'nem-úgy'. Mert hát ezt az úgy szót sem szabad kimodanom; mert ez az 'úgy' már állandóan megmaradó. De meg más részről a 'nem-úgy'-ot sem, mivel ez sem változik. Ezért is azoknak, a kik a mozgást állítják, valami más nyelvet kell kitalálniok. Mert eddigelé az ő feltevéseiknek nincsenek megfelelő kifejezéseik; sőt meghatározott kifejezéseiknek nem is volna szabad lenniök. Ez felel meg legjobban az ő állításaiknak, mivel olyan meghatározhatatlant állítanak».

«Éppen nem értünk tehát Theaitetossal egyet abban, hogy minden dolognak mértéke minden ember, még ha nem is bír valamiben kellő belátással. S hogy a tudás (az ismeret) érzéklés ebbe sem egyezünk bele, legalább a «minden mozgásban van» elmélet szerint nem».

Ime a mozgás tana s Platónak belőle vont következtetései.

Vizsgáljuk meg és érzékeltessük az egész kérdést.

Minden mozgásban, létesülőben van, azaz minden változik. Nincs és nem lehet állandó semmi. De ha ez a két állítás igaz, akkor a lét kérdése s vele együtt az ismeret kérdése is, örökre megoldhatatlan, vagy, a mint Plato helyesen mondja: «a minden egyes dologról adható felelet is helyes akár úgy hangzik, hogy «úgy van», akár, hogy «nem úgy van». S vajjon miért? Mert a változást nem lehet sem gondolni, sem szemlélni, ha egy állandót nem képzelünk a változás alanyául. Már pedig ha én egy állandót gondolok s ugyanakkor azt gondolom róla, hogy változik, akkor ez az állandó már többé

nem állandó. Más szóval: a miről azt gondolom, hogy *A*, ugyanarról ugyanakkor azt gondolom, hogy nem-*A*. Az ellenmondás világos és eltagadhatatlan.

Előttünk áll a változás problémája összes nehézségeivel.

Hová forduljunk most? Kövessük a «minden állandó» tanát? Maradjunk meg Melissos és a többiek mellett, a kik azt állítják, hogy «minden egy és változatlan»? Legyünk hivei a nagy mesternek, Parmenidesnek? Mert azt csak el nem tagadhatjuk, hogy a létnek állandónak és változatlanoknak kell maradnia?!

De ha a «minden állandó, egy és változatlan» tanánál maradunk: vajjon megtagadhatjuk-e más részről a jelenség-világ folytonos létesülését, változását?! Hol van itt most az igazi út? Talán abban, ha azt állítjuk, hogy a jelenségek változnak ugyan, de a jelenség nem a lét; mert a lét egy és változatlan? Lét és jelenség nem azonosak. A jelenség változó és érzékelhető, de a lét állandó és nem-érezhető. A lét a változás alanya: az állandó lét az, a mi a létesülő jelenségekben folytonosan változik. De nem jutottunk-e ezzel ismét a fenti ellenmondásba?!

S valóban ez a régi philosophiának, sőt még az újkori philosophiának is a legsarkalatosabb alaptévedése. A mióta az eleai iskola a létet, mint állandót és érzékelhetetlent, a jelenségtől, mint változó-tól és érzékelhető-től elkülönítette, azóta nem tudott teljesen megszabadulni ettől az alapellenmondástól még az újkori philosophia leg-hatalmasabb mestere, Hegel sem. Annál kevésbé volt képes kibontakozni belőle Plato, a ki már nemzetiségénél és koránál fogva is oly közel állt ezen ellenmondás megteremtőjéhez, az eleai philosophusokhoz.

«De melyik már most az az érzék, a melynek segítségével a valamennyiökben közös dolog s e közös dolgokban ismét a közös felfoghatóvá válik előtted? Melyiknek a segítségével tudod meg pl. hogy létezik és nem létezik az éppen most kérdeztem valamennyi tünemény? Az ő számukra minő érzékeket fogsz elfogadni, azaz: hogy a testnek minő érzékeivel veszi őket észre a mi észrevevő erőnk?» — «A létet gondolod, úgy-e, és a nem-létet, a hasonlóságot és a nem-hasonlóságot, az azonosságot és a különbözőséget, továbbá az ő egységeket, vagy más valami számviszonyukat?» «Ezt már isten ucese' nem tudnám megmondani, édes Sokrates. Csupán csak annyit mondhatnék, hogy nekem úgy tetszik, mintha egyáltalában nem is volna

nekünk megfelelő érzékünk, úgy mint amazoknak volt, hanem a lelkünk maga a saját erejéből fürkészné ki a közös dolgot valamennyiökben.»

A jelenségeket tehát érzékeinkkel felfoghatjuk, számukra elegendők érzékeink; de a lét érzékeinkkel fel nem fogható, ezt maga a lelkünk a saját erejével ismeri meg.

A tünemények világa ketté van tehát már robbantva. Az egyik oldalon áll a jelenség, a másikon a lét. Azt érzékeinkkel felfoghatjuk, ezt nem, minden egyes tünemény az állandó létnek egy-egy változó jelensége. Minden egyes tüneményben van tehát egy jelenség, a mely érzékelhető, és egy lét, a mely nem-érzékelhető.

De vajjon nem kell-e mindennek, a mi jelentkezik, érzékelhetőnek lennie? S viszont nem kell-e mindannak, a mi létezik, szükségképpen jelentkeznie is? A mi létezés, az nem okvetetlenül jelentkezés-e, s a jelentkezés nem létezés-e egyszersmind? Valóban a legnagyobb tévedése a mult philosophiájának az, hogy a létet és a jelenséget önkényesen elkülönítette egy a mástól. A lét és a jelenség ugyanis azonosak egymással.

S csakis most válik világossá a fentebbi állítás ellenmondása. A lét és a jelenség különbözők. Ez érzékeinkkel felfogható, amaz felfoghatatlan. E szerint minden tüneményben van szerintök egy olyan lét, mely benne nem jelentkezik; különben érzékelhetőnek kellene lennie. Más szóval minden tüneményben van egy olyan jelenség, a mely benne nem létezik. S ez az érzékeinkkel fel nem fogható lét. Ez a philosophia komolyan foglalkozik tehát egy olyan léttel, a mely nem jelentkezik, azaz egy olyan léttel a mely a tüneményekben nem létezik.

Ezen abszurd feltevés gátolta a mult philosophiáját az emberi szellem tényeinek érzéki és világos felderítésében. Ha ugyanis a változó jelenségek világának összes tüneményeiben a való lét ténye érzékeink számára nem jelentkezik, rájuk nézve felfoghatatlan: akkor miért ne lehetne elvetni, még pedig következetesen, mint ő bennök nem-létező s csakis beléjük csúsztatott gondolati phantomot? Miért ne lehetne egyszerűen azt mondanunk: jelenség minden, a mi van és ha van valami. A jelenség maga a lét: az érzékelhető tény maga a lét, az érzékelhető jelenség-lét. Csakis így juthat el a philosophia oda, hogy úgy ismerje meg a világot, a mint van; a hol csakis olyas valamiről szól, a mi valóban létezik s a hol minden valóban létezik (azt természetesen mellőzve, vajjon mint helyesen utánaképzett, azaz igaz jelenség létezik-e), a miről a philosophia szól, még pedig egy-

formán létezik: mint érzéki jelenség-világ, mint az érzéki tények sajtósága világa.

S mily távol áll ettől az állásponttól Plato világfelfogása! Mennyire ködös még ő nála az emberi szellem bonyodalmas jelenségeinek egész birodalma!

Lét és jelenség mereven szemközt állanak ő nála egymással. A változó jelenség az érzékek birodalmába tartozik. Az állandó lét a léleké, gondolkodásé. Ellentétbe van tehát ő nála helyezve a külvilág a belvilággal, a természet összes jelenségei a gondolkodás egész világával. Nincs meg még ő nála az a kapocs, mely az érzéki tényeket a gondolkodás tényeivel összeköthette volna. Hogy is magyarázhatta volna meg tehát a változás elméletét? Hiszen csakis ott képzelhető el ennek a pozitív megoldása, a hol a kültermészet és a gondolkodás egy és ugyanazon alapon nyugvó érzéki tények rendszeréből van összealakítva és bebizonyítva. Csakis ott érzékeltethető minden szellemi kérdés, a hol a gondolkodás maga, mint érzéki jelenségeknek bonyodalmas, s e bonyolultságában az érzéki látszatot eltüntető össz-ténye van megvilágítva. Ha látta volna Plato, hogy ez az állandónak tetsző lét nem más, mint a gondolkodásban mutatkozó és folytonosan változva hullámzó érzéki ténymozzanatoknak végtelenül bonyolult s éppen ezért önnönmagán belül állandónak látszó csoportosulata: akkor könnyen érzékeltethette volna a változásnak egész kérdését. Mert a ki el tudja képzelni, hogy a gondolkodásban végtelen számú (abdefghi...) mozzanat oly szüntelen körtevékenységben, azaz átmenetben van, hogy egymás között folytonos feszítés-cserét folytat, más szóval: mozzanataiban folytonosan változó (ihgfeceba) összalakulattá válik: az előtt tisztává lett az átmenet, mely állandó, más szóval: a folytonosan változó *A*, a mely mégis állandó. S a valóságban s a gondolkodás belvilágában szakasztott ezzel az örökösen állandónak tetsző átmenettel, vagyis változással van dolgunk. Ha a gondolkodásnak bárminő tevékenységére (sőt a figyelemmel szemlélhető bármely mozzanatra) irányítjuk figyelmünket, az átmenetet csakis ilyen alapon lehet szemlélnünk s az állandóság látszatát kimutatnunk.

Van tehát változás és van állandóság is. A változás a valóság s az állandóság a gondolkodás szülte látszatosság. Sőt van változó is. S ez maga a változás, a feszítés, a terjeszkedés, az érzéki tevékenység, a térbeliség maga, mely mögött még egy változót keresni — mint ezt

Plato tette — nem volna más, mint abba a fenti ellenmondásba keveredni, hogy a jelenség (a változás) mögött még egy létet (változó) keresünk, mely benne nem jelentkezik, azaz: nem létezik!

S ezért nem oldhatta meg Plato a változó-állandó kérdését sem a «minden mozgás», sem a «minden egy és változatlan» álláspontjáról. Ezért kellett tovább haladnia az ismeret meghatározásában; mert az ismeret és a tudás «nem érzéklés».

Vajjon mi lehet tehát, ha nem érzéklés? Vajjon hol kell hát keresnünk?

«S a dolgok létét és létök minőségét, egymással szemben mutatkozó ellentétöket s viszont ezen elentétöknek a létét maga a lélek törekszik megítélni bennünk az által, hogy magába vonul s őket egy a mással összehasonlítja?» «S nemde mindazon benyomásoknak a felfogására, melyek a testen keresztül jutnak a lélekhez, már természetöknél fogva, mindjárt születésöktől kezdve képesek az emberek és az állatok? Mig viszont belölok az ö létökre és hasznosságukra következtetést vonni csakis idővel és nagysokára sok fáradság után tanulnak meg, már t. i. a kik megtanulnak». «Már pedig lehetséges-e az igazi mibenléthez eljutni azon az úton, a melyen még csak a léthez sem lehet?» «Ebből következik, — mert egyáltalában senki sem tudhat valamit olyas dologról, a melynek igazi mibenléthez el nem juthat — hogy a tudás nem az érzéki benyomásokban rejlik, hanem igenis a belölok vont következtetésben. Mert hiszen a létet és a valódi mibenléteket felfogni — úgy látszik — csakis ebben lehet és nem benyomásokban». «Érzéklés és tudás nem volnának tehát egy és ugyanazok, édes Theaitetos?» «Ugy látszik, hogy nem, édes Sokrates». «Eljuttottunk tehát már odáig, hogy a tudást nem keressük többé az érzéklésben, hanem abban a szóban, a melylyel a lelket elnevezzük akkor, mikor ö a saját maga erejéből foglalkozik a létező dolgokkal». «S ezt a foglalkozását úgy nevezik, hogy: véleményt alkotni». «Mindenféle véleménynek az alkotását, az igaz, tudásnak nem lehet nevezni, mivel hát vannak hamis vélemények is. Mégis úgy tetszik, hogy a helyes vélemény tudás.»

«De az bánt most engem, hogy nem tudom megmondani» — feleli rá Sokrates — «tulajdonképpen micsoda állapot is ez bennünk és hogyan jön létre, már t. i. hogy valaki helytelenül vélekedik. Azt állítsuk-e, hogy minden vélemény hamis vagy pedig azt, hogy némelyikünk hamisan, némelyikünk pedig helyesen vélekedik, a mint ez már a természet-

tól is így van?» «S nemde ez illik minden dologra együttesen és külön-külön, hogy vagy tudjuk, vagy nem tudjuk?» «Eszerint annak, a ki véleményt alkot, szükségképpen vagy olyan dologról kell véleményt alkotnia, a mit tud, vagy olyanról, a mit nem tud?» Az legalább lehetetlenség, hogy, a mikor tudja, ugyanakkor ne is tudná ugyanazt a dolgot, s a mikor nem tudja, hogy ugyanakkor tudná?» «S vajjon az, a ki hamisan vélekedik, mindazt, a mit tud, talán nem ugyanannak gondolja, hanem más valaminek, a mit szintén tud s így aztán, jöllehet mind a két dolgot tudja, mégis mind a kettőt félreismeri?» «Vagy talán azt, a mit nem tud, egy más olyasvalaminek gondolja, a mit szintén nem tud». «A ki pedig valamit tud, csak nem fogja valahogy azt annak tartani, a mit nem tud, sem pedig azt, a mit nem tud, olyannak, a mit tud». — «Ez csudával volna határos». — Hogyan vélekedhetik most már egyáltalában hamisan valaki? Hiszen az elősoltam eseteken kívül lehetetlenség neki még más valamiképpen véleményt alkotnia. Vagy tudunk mindent, vagy nem tudunk. Mind a két esetben pedig lehetetlenségnek látszik, hogy valaki hamisan vélekedhessen».

«Betűről betűre igaz». A tudást, az ismeretet kell meghatározni. A tudás véleményalkotás, még pedig helyes véleménynek az alkotása. Nem-tudás a hamisan vélekedés. De a vélekedés a tudástól van függővé téve. Hogy határozhatni meg most már a vélekedéssel a tudást, mikor a vélekedés helyes vagy helytelen volta a tudáson alapulónak van gondolva? Nem gondolati körben forgás-e ez?

Ezért is folytatja így Sokrates: «Vagy talán nem is ezen az úton t. i. a tudás és a nem-tudás útján kellene jelen vizsgálódásunkban haladnunk, hanem a lét és a nem-lét útján?» «Nem csak úgy kell-e lennie egyszerűen a dolognak, hogy a ki nemlétező dolgokról vélekedik, az szükségképpen hamisan vélekedik, akárhogy van is különben a dolog az ő gondolatában?» «De vélekedhetik-e valaki nem-létező dologról, legyen ez valami közönséges tárgy, vagy maga a dolog a maga valóságában? Mi persze, úgy látszik, azt fogjuk válaszolni: csakis akkor, ha hamisan vélekedik» «S vajjon eléfordul-e ez más körülmények között is, pl. valaki valamit lát és még sem lát semmit?» — «Hogy lehet ez?!» — «Sőt inkább, ha valaki valamit lát, akkor csak bizonyos létező dolgot lát. Vagy talán azt hiszed, hogy a valami nem létező dolgot?» «S a ki valamit hall, az szintén létező dolgot hall, ugyebár?» «S a ki valamit tapint, az szintén valami létező

dolgot tapint már csak azért is, mivel valamit tapint, ugy-e?» — «Hát a ki vélekedik, az nem valamiről vélekedik?» «S a ki valamiről vélekedik, nemde létező dologról vélekedik?» «Ennélfogva a ki nem létező dologról vélekedik, az tulajdonképpen semmiről sem vélekedik. Már pedig a ki semmiről sem vélekedik, az egyáltalán nem is vélekedik. Nem-létező dologról vélekedni ennélfogva nem is lehetséges, akár valami közönséges tárgy legyen is az, akár maga a dolog a maga valóságában. Hamisan vélekedni nemde más valami tehát, mint nem-létező dologról vélekedni?»

Most fogta fel a legmélyebben s most igazolta a legszebben Plato Protagorasnak mélyreható állítását. «Nem-létező dologról vélekedni nem is lehetséges,» mert mihelyt «valaki valamiről vélekedik, már létező dologról vélekedik.» Nem szakasztott a Protagoras nagy gondolata-e ez? «Minden dolognak az ember a mértéke, a létezőnek is, a mint van, s a nem-létezőnek is, a mint nincs.» «Száz meg ezer különbség van az egyik és a másik között éppen azért, mert az egyiknek ez, a másiknak pedig amaz létezik és jelentkezik.» «S nem-létező dolgokról lehetetlenség képzeteket alkotni.» Röviden kifejezve: minden létezik a tudatban. a miről az ember véleményt alkot, még maga a nem-létező színében feltűnő jelenség is.

Ez a legtisztább kifejezése a lét és a jelenség kérdésének. Mihelyt azonban ezen egyetemes felfogástól csak egy hajszálnyira is eltérünk s azt állítjuk, hogy vannak önnönmagukban tényleg nem-létező jelenségek is, s ezek éppen azok, a melyek a tudat bonyolult belvilágában nem-igaz jelenségek képében tűnnek fel, más szóval: hogy mindama jelenségek, a melyek nem felelnek meg más, a tudatban külső létalakokként feltűnő jelenségeknek, nem-létezők: akkor rögtön szakítottunk a lét és a jelenség kérdésével s átcsaptunk az ismeret kérdésébe; s ezzel egyszermind a már fentebb kimutattuk ellenmondásba is keveredtünk. Csakis az a fejtegetés számíthat többé-kevésbé pozitív eredményre, a mely a «minden lét», és pedig a «minden jelenség létező» és «minden létező jelenség» állításához következetesen hű marad.

Ennek a szükségességét bizonyította be Plato ezzel a következtetéssel: «nem-létező dologról vélekedni nem is lehetséges.»

S vajjon tovább halad-e következetesen ezen az úton? S ha igen, meddig?!

De ha már most nem-létező dologról vélekedni nem is lehetséges, akkor «a hamis vélemény nem más, mint egy bizonyos vélemény-csere,

mikor t. i. valaki valamely létező dolgot gondolatában egy más létező dologgal cserél fel s azt mondja, hogy ez az. Mert ilyenkor mindig valamely létező dologról vélekedik, csak hogy az egyik helyett mindig egy másikról. S mivel a helyett, a melyre célzott, hibásan mást állít, joggal mondhatni, hogy hamisan vélekedik». «S vajjon mikor a gondolkodás ezt cselekszi, ugyanakkor nem kell-e szükségképpen elképzelnie mind a kettőt, vagy csak az egyiket? Még pedig vagy együtt, vagy külön-külön. S vajjon most már a gondolkodást más valaminek hívod-e, mint én?» — «S hogy hívod te?» — «Társalgásnak, melyet a lélek önnönmagával folytat, ha valami dolgot meg akar vizsgálni.» — «Ezért is nevezem én a vélekedést beszédnek és a véleményt kimondott beszédnek, nem ugyan egy más valaki előtt, még pedig hangosan kimondott, hanem csak némán, önnönmagához intézett beszédnek.» «Már pedig ha valaki valamit más valaminek vél, akkor azt hiszem, mondja is önnönmagában, hogy ez más valami?»

Eddig még teljesen következetes maradt Plato Protagorasnak fentebb igazolta állításához. Minden létező. Még a nem létező színében feltűnő jelenség is. S annyiban létező, a mennyiben az egyesek tudatában egyáltalán jelentkezik. Ennélfogva, ha az ismeret vélemény, még pedig helyes vélemény, a nem igaz ismeret pedig hamis vélemény, a hamis vélemény nem lehet más, mint két létező jelenségnek a tudatban való felcserélése. Vélemény-csere, a mint Plato mondja. S eddig tökéletesen igaza van. Ez az az alap, a melyen az ismeret kérdése egyáltalában megoldható. S hogy Plato meg nem oldja, ez csakis következetlenségében keresendő.

Az emberi agy-tevékenység felfogja, azaz: megérzi a kívülről reá ható érzéki feszítés-alakulatokat. E pusztán megérzésen kívül azonban a plasson sajátos alakulatánál fogva képes még huzamosabb ideig is megőrizni ezeket. E feszítés-alakulatok ilyképpen meg rögzülnek, azaz beleidegződnek az agyba. S ezzel életelevení részeivé válnak a tevékeny s e meg rögzült alakulatokat, mint gondolati elemeket, variáló és kombináló gondolkodásnak. S ennyiben minden jelenség, a melylyel csak a gondolkodás, mint gondolati alakokkal — akár létező, akár nem-létező képében tűnik is fel benne — foglalkozik, önnönmagában létező jelenség. Képzeljük most el az emberi agy tevékenységét, a mint különböző külfeszítések csoportosulatait, azaz: ösztünyeményeit felfogja s önnönmagában rögzíti. Az ekként meg rögzült alak az emlékezet világában a naiv gondolkodás előtt mindig az eredeti külfeszítés

képében és értékével tűnik fel. A mindennapi gondolkodás szentül meg van győződve arról, hogy az ő tudatában külsőnek feltűnő jelenség maga az a külső és tőle független jelenség. Ezért is hiányzik ő nála még a gondolati összehasonlítás lehetősége. Az ő tudata feltüntet egy bizonyos külső jelenséget. A mennyiben ez ő előtte külső, annyiban már létező, való és igaz is egyszersmind. De a valóságos külső, eredeti jelenségnek az ő tudatában feltűnő ezen alakja a legtöbbször nem teljesen megfelelő módon rögzült, azaz: beidegzett utánaképzése is lehet az őseredeti, valóságos külső jelenségnek. S ilyenkor a naiv gondolkodásnak kivetített és külsőnek tartott jelensége tulajdonképpen nem is külső, azaz: a külsőnek azonos értékével bíró, tökéletesen utánaképzett jelenség. Más szóval: az ő külsőnek, valónak, igaznak tartott és állított jelensége csakis belső, nem-igaz, nem-való.

Az ismeret kérdésében tehát csakugyan két létező jelenség összehasonlításával van mindig dolgunk. A hamis vélemény csakugyan két létező jelenségnek felcserélése a tudatban. De ez a két létező korántsem a tudatban egyformán külsőnek feltűnő s egy a mástól minőség szerint különböző két jelenség, hanem egyrészt maga az őseredeti külső valóság az ő agy-tevékenységbeli lehetséges és kérdéses utánaképzésében, másrészt pedig az ő helyette állított s kinek-kinek a tudatában tényleg jelentkező utánaképzésében mutatkozó jelenség. Az őseredeti külvalóság jelenségeinek csakis ezen lehetséges és ezen tényleg meglévő utánaképzései hasonlíthatók itt össze egy a mással, hogy ismereteink helyes vagy helytelen, igaz, vagy nem-igaz volta kétségtelenné lehessen.

A mikor tehát Plato azt állítja, hogy «a hamis vélemény nem más, mint egy bizonyos vélemény-csere, mikor t. i. valaki valamely létező dolgot gondolatában egy más létező dologgal cserél fel s azt mondja, hogy ez az», akkor tökéletesen igaza van. Az őseredeti, külső valóságnak, mint létező alaknak, az agy tevékenységében lehetséges utánaképzése nem felel meg ugyanis tökéletesen az ő másik, az agy tevékenységében tényleg létező utánaképzésének. Két létező jelenség van tehát itt egy a mással felcserélve. Még pedig olyképpen, hogy a tényleg megrögzült s az eredeti külvalóságnak nem teljesen megfelelő utánaképzés azonosítva van a másik, csak lehetséges és teljesen megfelelő utánaképzéssel. Ez a vélemény-csere alkotja a hamis véleményt. A létjelenségről csakis ebben az esetben lehet azt állítani, hogy nem-igaz, nem-való, helytelen, jöllehet önnönmagában létezik.

S eddig Plato csakugyan haladást mutat s egészen következetes. De le is tér nyomban e helyes útról. Véleménye hamissá válik, mert vélemény-cserét tüntet fel. Éppen abba a hibába esik ugyanis, melyet fentebb a naiv gondolkodás sajátságául tüntettünk fel, t. i. az őseredeti külvalóságnak az ő gondolkodásában tényleg meglévő utánaképzését teljesen azonosítja az őseredeti külvalóságnak lehetséges utánaképzésével, azaz: úgy fogja fel az ő gondolkodásában őseredeti külvalóságnak feltűnő jelenséget, mint magát azt az őseredeti külvalóságot. Éppen ezért ő nála az őseredeti külvalóság gondolati feltűnésénél még mindig csak egyetlen-egy jelenség szerepel: magának az őseredeti külvalóságnak hitt és állított utánaképzés. Ő nála tehát ebben az értelemben összehasonlítás nem is lehetséges. Ő minden külvalóságnak jelentkező létalakot úgy kénytelen még felfogni, mint magát az őseredeti külvalóságot.

De az ismeret helyességének vagy helytelenségének megállapítása összehasonlítást követel. Ez Plato előtt is kétségtelen. Keresi ennél fogva ezt az összehasonlítást az ő naiv álláspontján másutt: t. i. egymástól az ő gondolatában minőség szerint is különböző és tényleg meglévő két más utánaképzésben. Nem egy és ugyanazon őseredeti külvalóságnak lehetséges és tényleges utánaképzése szerepel tehát ő nála az egymással való összehasonlítás tárgyául (a mint pl. bölcs és okos ember csakugyan az, a kinek tudatában a külvalóságot utánaképző és tényleg meglévő jelenség jobban megközelíti a lehetséges utánaképzést, mint a nem-bölcs és nem-okos ember tudatában tényleg meglévő), hanem két, egy a másától minőség szerint különböző, tényleges utánaképzés. Hiszen ő még semmit sem tudott a lehetséges utánaképzésről, mivel a tényleg meglévőt mindig a lehetőséggel azonosította s úgy fogta fel, mint magát a kérdéses külvalóságot. S ezért helyette más létezőt hasonlított össze, a véleményeket felecsélte, azaz: hamis véleményt hangoztatott.

Csakis így érthetők meg világosan a Sokrates szájába adta következő gondolatai: «De gondolj csak vissza arra (édes Theaitetos), hogy mondottad-e valaha azt önnönmagadban, hogy a szép mindenestre rút, vagy az igazágtalan dolog igazságos; vagy, hogy éppenséggel csak a velejét mondjam a dolognak: gondold meg csak: meg merted-e valaha csak kísérteni is, hogy magadat meggyőzd arról, hogy valamely dolog mindenestre egy másik? Ellenkezőleg: még álmodban sem merted soha magadban azt állítani, hogy a görbe mindenestre egye-

nes, vagy más valami ilyenféle.» «S azt hiszed, hogy egy más valaki akár ép észszel, akár örölségében merészelné komolyan azt mondani önmagában: meg van róla győződve, hogy az ökör okvetetlenül nem más, mint ló, vagy hogy a mi kettő, az egy?» «Ha pedig önnönmagában beszélni annyi, mint vélekedni, akkor úgy-e: ha valaki két dolgról beszél és vélekedik s lelkében mind a kettőt elképzeli, nem fogja soha sem azt mondani, vagy azt vélni, hogy az egyik annyi, mint a másik? Ennek a kifejezésnek felváltva használt más egyéb jelentését azonban hagyd egészen figyelmen kívül. Ez a kifejezés ugyanis: «egyik annyi, mint a másik» jelentésénél fogva azonosságot is fejezhet ki. Én azonban úgy értem ezt, hogy pl. senki sem véli a rútat szépek, vagy valami ilyennek.» «Ha tehát valaki mind a kettőt egyszerre véli, akkor lehetetlen, hogy az egyiket a másiknak vélje?» «Ha pedig valaki csakis az egyiket véli, a másikat pedig nem, akkor éppenséggel nem vélheti az egyiket a másiknak?» «Ennél fogva sem annál, a ki mind a kettőről külön-külön vélekedik, sem pedig annál, a ki csak az egyiket véli, nem fordulhat vélemény-csere elé. Ha tehát valaki a hamis véleményt úgy találná meghatározni, hogy vélemény-csere: akkor az ő egész meghatározása éppen annyi volna, mint a semmi. Mert sem ezen, sem pedig az előbbi módon nem jöhet létre hamis vélemény bennünk.»

Ime tehát a hamis vélemény nem vélemény-csere többé. Ez a meghatározás éppen annyi, mint a semmi. Mert ha valaki két dolgról vélekedik egyszerre, akkor lehetetlen, hogy az egyiket a másiknak vélje. Ha pedig csak az egyikről vélekedik s a másiktól nem, akkor meg éppenséggel nem vélheti az egyiket a másiknak. Így semmisíti meg Plato előbbi gyönyörű gondolatait. S vajjon miért? Mert azt a két dolgot, a melyről valaki vélekedik, úgy fogja fel, mint két, egymástól minőség szerint különböző s a tudatban tényleg jelentkező létalakot. Holott itt csak az őseredeti külvalóságnak a tudatban lehetséges és tényleg jelentkező utánaképzéseiről van szó. Mondottuk, hogy az emberi agy tevékenysége megérzi az őseredeti külvalóság feszítés-jelenségét. S megérezve egyúttal önnönmagában rögzíti, beidegzi. Ez az utánaképzés. Az így megrögzült, vagyis beidegzett feszítés-jelenség úgy szerepel most már a tudatban, mint maga az eredeti külvalóság. Az utánaképzés úgy tűnik fel, mint maga a külső létjelenség. Az a beidegzett utánaképzés, a mely tökéletesen lepi az őseredeti külvalóság feszítés-jelenségét, alkotja a lehetséges utánaképzést. Helyes és igaz ismeretnél

ugyanis egyedül csak ez a lehetséges létalak. De az agy tevékenységének minden feszítés-mozzanatot és egyedi létalakot egy végtelenül nagy és bonyolult össztüneménybe forrasztó sajátosságánál fogva az egyedi külvalóság jelenségeinek utánaképzése többé-kevésbé mindig megváltozik, egyedi tulajdonságaiból el-elveszít valamit, mert beleolvad abba a végtelenül nagyobb és bonyolultabb szellemi össztüneménybe. Ennélfogva az ő tényleg jelentkező alakja el-eltér az ő lehetséges létalakjától. S kettejük összehasonlításán s eltérésök kimutatásán fordul meg az ismeret kérdése. A kettejőkről való véleménynek a cseréje alkotja a hamis véleményt. S ebben rejlik a nem-igaz, nem-való, nem-helyes ismeret. Az álomlátó s az örült is vélekednek létalakokról. Mindkettejük tudatában benne rejlik az eredeti külvalóság utánaképzése. Az ő tudatukban is vannak tényleg jelentkező létalakok, a melyek a külvalóság képében jelentkeznek éppen úgy, mint az ébren levők és okosan gondolkodók tudatában. De éppen abban rejlik az ő ismeretök helytelenségének és nem-igaz voltának kritériuma, hogy a kérdéses létalakoknak az ő tudatukban tényleg meglévő utánaképzései egészen eltérnek e létalakoknak lehetséges utánaképzéseitől. S a lehetséges és tényleges utánaképzés közötti ezen eltérésnek kimutatása és érzékeltetése ő náluk teljesen hiányzik. S ezen eltérés kimutatása és érzékeltetése megköveteli másrésről, hogy két létező dologról vélekedjen az ember egyszerre. S éppen abban rejlik az ismeret helyességének lehető megállapítása és érzékeltetése, hogy «ha valaki két dologról vélekedik egyszerre, akkor lehetetlen, hogy az egyiket a másiknak vélje». A ki tudomással bir ugyanis a külvalóságnak lehetséges utánaképzéséről s ugyanakkor előtte van az ő tényleg adott utánaképzése is: csakis az nem azonosítja az ő elváltozott, tényleges utánaképzését az őseredeti külvalóságnak teljesen megfelelő, lehetséges utánaképzésével. De Plato még nem birt idáig felemelkedni. Ő még nem látta a külvalóság lehetséges utánaképzését. Ő nála minden tényleges utánaképzés úgy szerepelt még a tudatában, mint maga az őseredeti külvalóság. A két létező jelenséget ilyképpen egyetlenegy létalakká forrasztotta össze. Természetes ennélfogva, hogy az ismeretre szükséges összehasonlításban ezeket külön-külön nem szerepeltethette, hanem a lehetséges létalak helyett egy más, vele szemben idegen, tőle minőség szerint különböző létalakot vett fel. Mivel pedig a lehetséges és tényleges utánaképzést mindig egygyé forrasztva vélte s így tulajdonképpen mindig csak az egyikről vélekedett: szükségképpen

nem vélhette azt, hogy az egyik a másik. Más szóval ő neki még sejtelve sem volt arról, hogy itt két különböző létjelenségről van szó a tudatban, t. i. egy lehetséges és egy tényleges utánaképzésben jelentkező őseredeti külvalóságról. Fogalma sem volt arról, hogy itt tulajdonképpen az őseredeti külvalóság utánaképzéseivel van dolgunk az ismeret megállapításánál. Éppen ezért nem is beszélhetni még ő nála az ismeret kérdésének érzékeltető, végleges, tárgyszerű megoldásáról.

S hova fordulhat még Plato, ha már a hamis véleményről azt állítja, hogy nem lehet vélemény-esere?

Kísérjük csak figyelemmel további fejtegetéseiben is. Hiszen ő maga buzdít erre, a mikor Theaitetost így inti: «De figyelj csak, hogy hol lehetne még egérútra találnunk ebben a kérdésben.»

«Tagadom.» — mondhatja Sokratessel, — «hogy helyes volt a mi állításunk akkor, mikor azt mondtuk, hogy lehetetlen úgy vélekedni, hogy az, a mit valaki tud, tulajdonképpen olyas valami, a mit nem tud s így csalódik. Ellenkezőleg azt állítom, hogy bizonyos tekintetben lehetséges.» «Lehetséges-e pl., hogy a ki valamit előbb nem tud, az ezt később megtanulja? S azután máskor ismét mást és újra mást tanuljon?» «Képzeld el most már a kérdésnek a kedvéért, mintha a mi lelkünkben egy viasztábla volna, kinek nagyobb, kinek kisebb, kinek tisztább, kinek piszkosabb viaszból; ezé keményebb, amazé pedig egészen megfelelő.» «Mindazt most már, a mit emlékezetünkben megőrizni szeretnénk mindabból, a mit csak valaha láttunk, hallottunk, vagy minmagunk kigondoltunk, erre a táblára vessük fel, a mennyiben az érzékletekre és a gondolatokra bízunk — éppen úgy, mint mikor pecsét-gyűrűvel valahol pecsétet ütünk. A mi beléje van vésve, erre emlékszünk, ezt tudjuk, a míg csak a képe itt meg van őrizve. De ha ez a kép egyszer elmosódott, vagy ha nem volt képes megfelelően bevésődni, akkor azután elfelejtjük a dolgot, azaz: nem tudjuk.» S a ki mindezt tudva valami olyanról gondolkodik, a mit lát, vagy hall: vajjon az ilyenek — ezt vizsgálj meg most — lehetnek-e ily módon hamis vélekedései? Úgy, hogy azt, a mit tud, majd annak tartsa, a mit tud, majd meg annak, a mit nem tud. Mert ez az, a mit kevéssel előbb nem helyesen állítottunk, azt állítva róla, hogy lehetetlen.» «Erről pedig csakis akkor lehet beszélni, ha már jó-eleve meghatározta az ember, hogy lehetetlen dolog-e az, hogy a ki valamit tud, mivel az ő emlékeztető-képét hordozza lelkében, még ha különben

nem is érzékelné, ezt olyan más valaminek tartsa, a mit tud s a minék szintén meg van a képe benne s a mit szintén nem érzékel. Épp így lehetetlenség, hogy valaki viszont azt, a mit tud, olyas valaminek gondolja, a mit nem tud s a minék viszont nincs meg benne a lenyomata Ennélfogva tehát, ha valahol, csakis a következő esetekben marad még fenn lehetőség arra, hogy így történhetik a dolog: t. i. azokban, a mikor valaki valamit tud s azt más olyan valaminek tartja, a mit szintén tud és érzékel; vagy pedig mikor olyannak gondolja, a mit nem tud, de érzékel s végre mikor valamit, a mit tud és érzékel, olyas valaminek tart, a mit viszont tud és érzékel.» Más szóval: «ismerlek téged is, Theodorost is. S az említettem viasz-táblán meg van mind a kettőtöknek, akár csak pecsét-gyűrűvel nyomták volna oda, a képe. Ha most már messziről s nem eléggé tisztán látva benneteket, azon töröm az eszemet, hogy mindkettőtöknek a tulajdon képét az ő rá vonatkozó látás-érzékettel összevessem, azzal a szándékkal, hogy az ő eredeti lenyomatával megegyeztessen s így őt újra felismerhessem s ha azután ezt a lenyomatot eltéveszttem s mint a kik felcserélik felhúzás közben a cipőjüket, egyiknek a látás-érzéketét a másíknak a képével összecserélem, vagy pedig abba a hibába esem, a melyet a tűkörbeli képnél vehetni észre, hogy t. i. a jobb oldalt a balnak a helyére teszem: akkor származott az úgynevezett vélemény-csere és a hamis vélekedés.» «Ez az eset áll továbbá akkor is, ha mind a két dolgot nem csupán csak ismerem, hanem az egyiket azon kívül, hogy ismerem, még érzékelem is, a másikat pedig nem; s az ő rá vonatkozó ismeretem nem felel meg az én, őt illető érzékletemnek.» «Már pedig — ezt fentebb állítottam — ha valaki egy bizonyos dolgot ismer és érzékel s az ő ismerete megfelel az illető dolog érzékletének: akkor ezt a dolgot soha sem fogja más olyan valaminek tartani, a mit szintén ismer és érzékel s a minék ismerete szintén megfelel az ő érzékletének.»

«Igy tehát csakis az éppen most említettem eset volt még hátra, hogy t. i. a mint állítottam, akkor keletkezik hamis vélemény, mikor valaki mind a két dolgot ismeri és látja, vagy bármiképpen érzékli, de egyiknek a képe sem felel meg ő benne az ő saját érzékletüknek, hanem olyan, mint mikor a rossz lövő elnézi a czélt és máshova talál s mi azt mondjuk rá, hogy «félre talál!»

«Ha már most az egyik képnek megvan az ő érzéklete is, a másíknak pedig nincs s azt a képet, a melynek hiányzik az érzék-

lete, a meglevő érzéklettel egyeztetjük össze: akkor ebben mindenestre téved a gondolkodásunk. Egy szóval: olyan dologra nézve, a mit sem nem tud, sem nem érzékelt soha az ember, természetesen sem tévedni, sem hamis véleményt alkotni nem lehet. Csakis abban a dologban, a mit tudunk és érzékelünk, fordulhat majd erre, majd arra a véleményünk s válhatik egyszer hamissá, egyszer meg igazzá. Igazzá, ha közvetetlenül és egyenesen egyeztetjük össze a megfelelő lenyomatokat és alakulatokat, s hamissá, ha elforgatva és ferdén.»

E szerint «a hamis vélemény sem az érzékleteknek egymáshoz való viszonyában, sem pedig a gondolkodásban nem gyökeredzik, hanem igenis az érzékleteknek a gondolkodáshoz való viszonyában».

Az első pillanatra úgy tetszik, mintha ismét előbbre haladt volna egy lépéssel Plato a hamis vélemény meghatározásában. Előttünk van egy bizonyos dolog. Tudjuk és érzékeljük. Benne van a tudatunkban az ő eredeti képe. Ha most már ennek a tudásunknak és érzékletünknek tárgyául szolgáló dolognak a lenyomata megfelel az ő eredeti képének a tudatunkban: akkor a véleményünk igaz róla; ha pedig elüt tőle, akkor hamis. A dolgok őseredeti képe gondolkodásunk birtoka és alkotása; lenyomata pedig érzékleteinké. Ezért keresendő a hamis vélemény az érzékleteknek a gondolkodáshoz való viszonyában.

S a fentebbi fejtegetést tekintve, mindez valóban előrehaladást mutat. Fentebb ugyanis a hamis véleményt két létező dolognak a felcserélése alkotta. Két, egymástól minőség szerint különböző lét-alaknak összekeverése képezte az emberi tudatnak úgynevezett vélemény-cseréjét s ezzel a hamis véleményt. De ha valaki két dologról egyszerre vélekedik, tarthatja-e egyiket a másikának? Ha pedig csak az egyikről vélekedik s a másiktól nem, gondolhatja-e, hogy az egyik a másik? Plato azt feleli erre, hogy nem. Csakis akkor fordulhat elé tehát ő szerinte hamis vélemény, ha valamely dolognak gondolatunkban létező képe s ugyanezen dolognak érzékleteinkből származó lenyomata nem felelnek meg egy a másnak, nem lepik egymást, elütnek egymástól.

Az előbbre-haladás eltagadhatatlan.

De honnan kerül gondolkodásunkba a dolgoknak őseredeti képe? S ha ez a kép annyi Plato szerint, mint a dolgok ismerete, tudása: hogyan jutott hozzá a dolgok megelőző érzéklete nélkül gondolkodásunk? Plato az ismeretet akarja meghatározni. Azt hiszi, hogy az ismeret helyes vélemény. Helyes lesz pedig a vélemény akkor, ha

a dolgok érzéki lenyomata megfelel az ő, gondolkodásunkban létező képének. Kép pedig a dolog ismerete vagy tudása. Lehetséges-e most már a helyes vélemény állításával az ismeret és a tudás kérdését megmagyarázni, mikor a dolgoknak e képével az ismeret már eleve azonosítva van?

Éppen abban rejlik itt Platonak végzetes tévedése, hogy a gondolkodást érzékleteinkkel oly mereven szembeállítja. Beszél érzéki lenyomatokról és gondolkodásbeli képekről; s nem tudja ezeket összekapcsolni, vonatkozásba hozni egymással. A gondolkodás ő szerinte valami egészen más, mint érzéki tevékenység. Valami érzékfeletti működés eredeti érzékfeletti képekkel. S ezeket a képeket kell az érzéki lenyomatoknak lepniök, ezeknek kell teljesen megfelelniök, hogy a dolgokról alkotott véleményünk helyes legyen. Így lett a kép elsővé, eredetivé, készen adottá, az érzékletekből eredő lenyomat pedig másodikká, nem-eredetivé és származottá.

S ezzel megfordítva fogta fel Plato a gondolkodásnak és az érzésnek egész világát. Az érzéki behatás, az érzéki jelenség az első, eredeti, készen adott. Lenyomata alkotja a szellemi tények alapelemét. Belőlük, az ő kombinációjukból és variációjukból áll elé a gondolkodás élet-eleven ténye. S így tulajdonképpen a gondolkodás a második, a nem-eredeti és származott. Az ő képei szintén érzéki lenyomatok, a melyeket a gondolkodás az őseredeti, külső valóság színében kénytelen felfogni, mert létük subjectiv és objectiv egyszersmind. A mikor tehát Plato a dolgok képéről szól, nem is sejti, hogy itt a gondolkodásnak bonyolult tevékenységében jelentkező lehetséges utánaképzésről van szó, a melylyel szemben áll az érzéki, tényleges utánaképzés.

Ez tette Platora nézve lehetetlenné az ismeretnek ily alapon való meghatározását és érzékeltetését. Az ismereti összehasonlításban szereplő két létalak ő nála mindig két, egymástól minőség szerint különböző létalak. A lehetséges utánaképzésről ő neki még halvány sejtelve sincs. Éppen ezért, mikor a dolgok eredeti képéről szól, nem veszi észre, hogy ez is csak érzékletei útján származott lenyomat, a melylyel más, későbbi érzékletek lenyomatai vannak szembeállítva. Ő nála még nem alakult ki a szellemi tevékenység érzéki alapelemeiben. Nem látta tisztán az ismeret és a tudás tényét gondolkodásában. Úgy tűnt fel előtte lelkének e működése, mint valamely útas előtt a reggeli szürkületben egyre jobban kibontakozó regényes tájék. Itt is, ott is elé-elétünedeztek a pompás körvonalak. De az egész ködben

úszott még s el volt rejtve sóvárgó tekintete elől. Más korok és idők verőfényes, déli napsugarára volt még szükség, hogy a szellemi tevékenységeknek e birodalmi is teljesen tiszta világitásban tűnjenek fel az emberiség bölcselő tekintete előtt.

Az ismeret és a tudás kérdésének ily alapon való megoldása tehát lehetetlennek mutatkozik Plato szerint. A helyes vélemény nem lehet tudás és ismeret. Mert «ha a rávevés nem más, mint vélemény-ébresztés» s «ha a bírakat annak rendje és módja szerint rávette olyan valamire az ember, a mit csak akkor tudhat valaki, ha látta: akkor ők ezt csak hallomásból s csakis képzelve, hogy helyes véleményben vannak, itélik meg, de korántsem azért, mert tudják; úgy hogy a rávevés csakis akkor helyes, ha ők is helyesen itéltek». «Már pedig, ha a helyes vélemény és a tudás egy és ugyanazok volnának, akkor sohasem lehetne még a legjobb bírónak sem helyes véleménye tudás nélkül. De így világosan más az egyik és más a másik.»

S vajjon mi tehát a tudás?

«Az okadatolt helyes vélemény azonos a tudással, a meg nem okolt pedig különbözik a tudástól. S a mire nem lehet okadatbeli alapot találni, az nem is tudható, a mire pedig lehet, az tudható.»

De vajjon viszont ez a tudható és nem-tudható dolog hogyan különböztethető meg egy a másától?

«A legelső dolgokat, mint ősalapokat, a melyekből velünk együtt valamennyi más dolog alakulva van, megmagyarázni nem lehet. Mind-egyiköket csakis önnönvalóságában lehet megnevezni; azonban közelebbről meghatározni, pl. hogy léteznek-e, vagy nem léteznek, már lehetetlenség. Mert hiszen akkor már léttel és nem-léttel ruházná fel őket az ember; pedig hozzájuk toldani semmit sem szabad, ha ugyan önnönmagokban akarja őket megnevezni az ember. Sem azt, hogy «ugyanaz», sem azt, hogy. «amaz», sem hogy «mindegyik», vagy hogy «csak ez», sem, hogy «ez», nem szabad velök összekapcsolni; s nem még sok más egyéb ilyen kifejezést sem. Ezek ugyanis olyan ide-oda röpködő kifejezések, a melyeket minden dologhoz odafűznek, de a melyek mindég más valamik, mint azok, a mikhez hozzáfűzik. Azokról az ősalapokról azonban, ha ugyan lehetséges volna rólok önnönmagokban beszélni s nekik megfelelő magyarázatot adni, a többi összes dolgoknak bekeverése nélkül kellene szólani. Egyáltalában lehetetlen azonban bármelyik ősalapról is valami közelebbi meghatározást adni. Csakis egyetlenegy dolgot lehet róluk állítani, hogy t. i. meg tudjuk

nevezni őket, mert csakis nevök van. Valamint azonban a belőlük összetett dolgok maguk egybe vannak szöve: éppen így az ő nevök is egygyéforrasztó kifejezéssé lett. E szók összekapcsolása alkotja ugyanis a magyarázat létét. Ennélfogva tehát az őselemek magyarázhatatlanok és megismerhetetlenek, — de igenis érzékelhetők. Az ő kapcsolataik azonban már megismerhetők, kifejezhetők és helyes vélemény szerint el is képzelhetők. Ha tehát valaki minden okadatolás nélkül helyes véleményre jutott valamely dologról, akkor az ő lelke tudhatja ugyan róla az igazat, de még sem ismeri azt. Mert a ki nem képes valamiről számot adni és valamit megokolni, az ezt a dolgot nem ismeri. A ki azonban még megokoló magyarázatot is tud rá találni, az otthon van a dologban s tökéletesen eljutott az ő megismeréséig.»

Eljutott volna tehát már Plato az ismeret meghatározásáig. Sőt a tudást és az ismeretet, úgy látszik, élesen el is különítette egy a mástól. De vajjon elfogadhatjuk-e ezt is végleges meghatározásként? Megmarad-e mellette véglegesen maga Plato is. «Csakis egy a bibéje szerintem» — teszi hozzá — «a mondtam dolognak.» «Éppen az, a mi a legszebben van kigondolva a dologban, hogy t. i. az őselemek felismerhetetlenek, az ő összekapcsolódásukból eredő alakok pedig felismerhetők.»

Hol található most már szabadulást ebből az okoskodásból?

Plato lehetetlennek tartja azt az állítást, hogy az alapelemek felismerhetetlenek, de a belőlük alakult egész már felismerhető. Hivatkozik a betűkre és a szótagokra. Azt mondja, hogy azt az állítást nem lehet elfogadni, hogy a szótag megismerhető és meghatározható, de a hangelem nem. Hogyan is lehetne megismerni és meghatározni azt az egészet, a melynek részei megismerhetetlenek és meghatározhatatlanok?

«Ha tehát a már említettük alapelemekből és kapcsolataikból következtetést kellene vonnunk a többi esetekre, akkor mi az elemek csoportját könnyebben megismerhetőnek és fontosabbnak állítanók kapcsolataiknál abban a tekintetben, hogy minden elsajátítani való dolgot tökéletesen magáévá tegyen az ember. S ha valaki azt találná állítani, hogy a kapcsolat megismerhető, de az alapelem megismerhetetlen, akkor azt gondolnók róla, hogy akarva vagy nem akarva, de mindenesetre csak tréfál.»

Sőt azt hiszi Plato, hogy «erre még másféle bizonyítékokat is

ha ugyan bírom. Feltéve, hogy helyes véleményem van rólad s hozzá megszerzem a rád szóló, megokoló magyarázatot is, akkor ismerlek téged; ha pedig nem, akkor csak vélekedem rólad. A megokoló magyarázat pedig a te megkülönböztető sajátosságodnak megtalálása volt. A míg tehát csakis vélekedtem rólad, addig ugy-e, semmi olyas sajátosságot nem találtam gondolkodásomban, a mely téged a többiektől megkülönböztetne. Ennélfogva tehát csakis a közös tulajdonságokra gondoltam, a melyek éppen úgy vannak meg te benned, mint más valakiben. De hát akkor — az isten szerelmére — hogyan vélekedtem éppen te rólad és nem más valakiről? Mert feltéve, hogy így gondolkoztam magamban: ez a Theaitetos bizonyosan valami ember, a kinek van orra, szeme, szája s így tovább minden egyes része, vajjon akkor ez a gondolat maga képes-e azt eredményezni, hogy én inkább Theaitetosra, mint Theodorosra gondoljak, vagy éppen a leg-hitványabb teremtésre, a mint mondani szokták?» «Igy tehát véleményem szerint nem is juthat az eszembe előbb Theaitetos, mint a míg az ő pisze orrú volta a valaha csak láttam egyének pisze orrú voltától megkülönböztető sajátosságot nem alakít ki bennem». «Mit jelent tehát most már az: a helyes véleményt megokoló magyarázattal kapcsolni össze? Hiszen ha ez azt jelenti, hogy még oda kell azt is képzel-nünk, a miben valami a többi mástól különbözik: akkor ez ugyan nagyon neveltséges egy feladat volna. Mert azt kívánná tőlünk, hogy arról, a miről már helyes véleményünk van, t. i. olyan, melynél fogva a többi mástól megkülönböztetjük, ehhez még olyan helyes véleményt szere-zünk magunknak, a melylyel valamennyi mástól különbözik». Más szó-val, «ha a megokoló magyarázat megszerzése annyit akar kifejezni, mint: megismerés, nem pedig, mint: a különbség elképzelése: akkor pompás dolog volna ám ez a tudásra vonatkozó, gyönyörű magyarázat. Mert hát megismerni valamit, annyi ug-v-e, mint tudásra tenni szert valamiben? Erre a kérdésre tehát, hogy mi a tudás, úgy látszik, azt lehetne felelni: helyes vélemény a különbség tudásával kapcsolatban. Már pedig az mindenesetre együgyűség, hogy, a mikor azt keressük, mi a tudás, egyúttal azt feleljük rá, helyes vélemény, akár a külön-bőségnek, akár más ilyen valaminek a tudásával kapcsolatban».

«Tehát sem érzéki észrehevés (érzéklés), sem helyes vélemény, sem a helyes véleménynyel összekapcsolt megokoló magyarázat nem volna e szerint a tudás (ismeret), édes Theaitetos».

«Nem, a mint látszik».

Ez tehát Plato Theaitetosának pozitív eredménye: minden oldalú tagadás. Az ismeret nem lehet szerinte érzéki észrevevés. Mert érzékeink felfogják ugyan a jelenségeket, számukra teljesen elegendők, de a létet fel nem foghatják, ezt maga a lelkünk a saját erejével ismeri meg. Lét és jelenség ugyanis Plato szerint nem azonosak egymással. A jelenség változó és érzékelhető, de a lét egy és változatlan.

De az ismeret nem lehet helyes vélemény sem. Mert helyes véleménye lehet vakinek valamiről a nélkül, hogy tudná azt a dolgot.

S végre nem lehet az ismeret megokoló magyarázattal összekapcsolt helyes vélemény sem. Mert ha a megokoló magyarázat az alapelemekkel való meghatározást jelenti: hogyan ismerhető meg az alapelemből álló egész, mikor az alapelemek felismerhetetlenek. Ha pedig a megokoló magyarázat nem más, mint gondolatainknak hanggal való kimagyarázása: vajjon nem magyarázza-e ki magát többé-kevésbé gyorsan mindenki? S végre ha a megokoló magyarázatot egynek tartjuk a megkülönböztető jelnek felemlítésével: lehetséges-e egyáltalában valamiről, mint minden mástól különböző dologról gondolkodni a nélkül, hogy az ő megkülönböztető sajátosságát mindég oda ne képzeljük?

Megvilágítottuk e mindenoldalú tagadás philosophiai alapjait is. Az érzéki észrevevés a jelenségekre elegendő, de a létre nem. Tehát lét és jelenség ketté vannak így választva egymástól. Érzékeltettük itt az ellenmondást s feltüntettük e felfogás tarthatatlanságát. Láttuk a vélemény-esere elméletét is. Kimutattuk az irány helyességét, de egy úttal azt is iparkodtunk megvilágítani, hogy mennyiben és miért tévedett itt Plato, mikor az ismereti összehasonlításban két, egy a mástól minőség szerint különböző létalakot szerepeltetett. Ez okozta a helyes és a hamis vélemény felfogásában megesett tévedéseit.

Mi vezette őt most már a megokoló magyarázattal összekapcsolt helyes véleményhez?

Az ismeret utánaképzés. Erre az eredményre jutottunk fejtegetéseinkben. Plato is rábukkant erre a lenyomatok állításánál. Ez az utánaképzés pedig nem más, mint az őseredeti külvalóság létalakjainak a plassonban való beidegzése. A teljesen megfelelő, az eredeti külső létalakot tökéletesen beidegző utánaképzést lehetségesnek mondtunk. A tudatban éppen szereplőt pedig ténylegesnek. Az ismeret kérdésénél e kettőnek világos megkülönböztetésével és összehasonlításával van dolgunk. Ha a tényleges utánaképzés összeesik, azaz teljesen

fel lehetne hozni». Mert «mit is jelenthet itt vajjon ez a kifejezés: megokoló magyarázat?» «Mindenesetre a három eset közül jelenti valamelyiket. Az első eset az volna, hogy az ember a saját gondolatait hangjával, igék és főnevek segítségével teszi felfoghatókká. Arról legalább, a ki így tesz, azt szoktuk mondani, hogy «kimagyarázza magát». «De vajjon többé-kevésbé gyorsan nem mindenki képes-e minden egyes dologra nézve kinyilvánítani a véleményét, a ki csak nem szélütött, vagy született süket-néma? S ilyenképpen azután kiki azt, a mit helyesnek gondol, legalább látszólag, megokoló magyarázattal fogja gondolni s így sohasem is lesz helyes vélemény ismeret nélkül.»

Vagy talán nem is azt kell ezen értenünk hanem, hogy valaki, ha azt kérdezik tőle, hogy minden egyes dolog micsoda, képes az alapelemekkel felelni meg a kérdésre. Így pl. helyes véleményünk van ugyan nekünk is a szekérről, de Hesiodosban, a ki az ő egész mibenlétét a szekér száz alkotó részének megfelelően tudja meghatározni, már a helyes vélemény mellett megvan még a megalkotó magyarázat is. Eszerint «minden egyes dolognak az ő alapelemeivel való meghatározása a megokoló magyarázat, míg ellenben a szótagokkal, sőt a nagyobb részekkel való meghatározása viszont a meg nem okolva magyarázás». «De vajjon van-e valakinek valamiről ismerete, ha egy és ugyanazt a dolgot majd ehhez, majd meg ahhoz tartozónak gondolja, vagy ha egy és ugyanazon dologról egyszer ezt, egyszer meg amazt képzei? Van tehát helyes véleménynyel összekötött megokoló magyarázat is, a melyet pedig éppenséggel nem kell ismeretnek nevezni.» S ez volna a második eset.

De melyik a harmadik?

«Az, a melyet a legtöbben felhozhatnának, hogy t. i. olyan ismeretető jelt kell emlitenünk, a mely a kérdéses dolgot minden mástól megkülönbözteti». «Mert ha minden egyes dolognak megtaláltuk azt a különbség-jelét, mely azt minden más dologtól megkülönbözteti: akkor már kezünkben van — némelyek ezt mondják legalább — a dolognak megokoló magyarázata is. A míg azonban csak valami közös sajátosságnál ragad az ember, addig a magyarázata csakis azokra a dolgokra fog szólni, a melyeknek ez a közös sajátosságuk». «A ki tehát bármely dologra nézve a helyes véleményen kívül még az ő minden mástól megkülönböztető sajátosságát is megtalálta, annak a kezébe van azután annak a dolognak az ismerete is, a melyről előbb csakis véleménye volt». De vajjon igaz-e ez? Socrates azt feleli rá: «Megmagyarázom,

azonegynek tűnik fel a lehetőséssel: az ismeret helyes, azaz igaz. Különbözik hamis és pedig annyira, a mennyire eltér tőle. Ennek a megállapítása alkotja tehát az ismeret helyességének megállapítását. S itt tévedett Plato, mikor a lehetséges utánaképzés helyett egy más és a tényleges utánaképzéstől minőség szerint egészen különböző tényleges utánaképzést állított. Olyan két utánaképzésről szólt tehát, a melyek az ő lehetséges létalakjaikkal azonosítva külön-külön tényleg megvannak a tudatban s egy a mással szembe is állíthatók. Ezért is mondotta azután: ha valaki két dologról vélekedik egyszerre, lehetetlen, hogy egyiket a másikának tartsa.

Elhagyta tehát a puszta utánaképzés felfogását s kiemelkedett az egyszerű vélemény-csere állításából. S így jutott el a legvégső felfogáshoz, hogy t. i. az ismeret megokoló magyarázattal bíró helyes vélemény. Még pedig egészen természetes úton. Mondottuk, hogy a lét kérdését az ismeret kérdésével azonosította. Szerinte ugyanis csak az létezik, a mi igaz. S viszont csakis az igaz, a mi létezik. Létezik pedig ő nála mindaz, a mi mint külső, eredeti valóság tűnik fel a tudatban, vagyis a mivel, — a mi megvilágításunk értelmében — mint tudatbeli utánaképzéssel, egy neki megfelelő eredeti, külvalóság-beli létalak állítható szembe. A tévedés persze Platónál itt abban éri el tetőpontját, hogy ő a tudatban eredeti, külső valóságnak feltűnő létalakot csakugyan magának az eredeti külső valóságnak tartotta s vele felbonthatatlanul azonosította. Ezzel azután eldobta a lehetséges utánaképzés felfoghatóságát s az ismereti összehasonlítás lehetőségét. Nem láthatta ennél fogva magát az ismeret tényét sem a tudatban. Tovább lépett tehát egy lépéssel s az ismeret ténye helyett az igaz, vagyis a helyes ismeret tényét állította ismeretnek. Hiszen a jelenségek világának fele ő nála nem létezett, mert nem volt igaz. Ismeretet e szerint nem is alkothatott. Az örültnek, vagy az álmodónak tudatában jelentkező létalakok ő szerinte nem képeznek ismeretet, mert nem léteznek, mint külső, eredeti valóságok, azaz nem feleltek meg más külső létalakoknak, tehát nem igazak. — Az ismeret ténye Platónál így a lét tényében, a lét ténye pedig az igaz lét tényében van feltételezve. S ezzel szükségképpen átlépett most már a megokoló magyarázattal bíró helyes vélemény szemléletéhez. Ha ugyanis az ismeret utánaképzés, akkor a helyes ismeret teljesen megfelelő utánaképzés. Hogy pedig e teljesen megfelelő utánaképzést, mint beideg-zést megállapíthassuk, szükségképpen érzékeltetnünk kell az összes

mozzanatok megfelelő voltát ki kell mutatnunk az utánaképzésben az eredeti, külső valóság jelenség-esoportozatának ugyanazon sorrendben és teljes összefüggésében való azonos plassonbeli kialakulását.

S ez a bebizonyító érzékeltetés, azaz a megokoló magyarázat. Mert valóban pl. az örültnek téves ismeretei csakis olyképpen bizonyíthatók be, ha mozzanatról mozzanatra kimutatjuk, hogy tudata utánaképzésének egyes jelenség-elemei nem felelnek meg mindenoldalulag más eredeti, küljelenség tények elemeinek. S maga az örült is csak akkor fogja belátni tévedéseit, ha tudatának minden egyes jelenség-mozzanatát a megfelelő viszonyok szerint tudja szembeállítani az eredeti külvalóság tényeinek rokon mozzanataival. Csakis így jut el a megokoló magyarázathoz. Már pedig ez az ismeret helyességének vagy helytelenségének megállapítása. S a tudatnak ez a ténye volt az, a melyhez, mint végső ponthoz, szükségképpen el kellett jutnia Platonak az ismeret meghatározásában. Tovább természetesen nem mehetett. A jelenségek világának feléről ugyanis azt állította, hogy nem létezik. Nem létezik pedig azért, mert nem igaz. S nem igaz, mivel nem felel meg más, külső valóságnak.

Ebben a három gondolatban rejlik az ő összes tévedéseinek és tehetlenségének az alapja. A jelenségek világának fele nem létezik. Ezzel az állítással örökre megoldhatatlanná van téve a lét és a jelenség kérdése. Nem létezik, mert nem igaz. Ezzel végleg össze van zavarva a lét és az ismeret kérdése. S nem igaz, mert nem felel meg más külső valóságnak. Ezzel össze van bonyolítva az ismeretnek és a helyes ismeretnek a kérdése.

Ebben gyökeredzik Plato mindenoldalú tagadásának alapja. Itt-ott világosnak tűnik ugyan fel egyes jelenség előtte, az erősebben jelentkező létalakok tisztább körvonalakat is mutatnak: de az egész jelenség maga még nem tudott kibontakozni tudata ködös homályából, még nem jött fel Platona nézve az érzéki megvilágítás fényes napja, hogy áthassa mindent felderítő és megelevenítő sugaraival a szellemi tények összes birodalmait. S ennek dacára mégis bámulnunk kell azt a világosságot és mélységet, a melyet több mint két ezer évvel ezelőtt a szellemi tények szemléletében és vizsgálatában felmutatott.

Dr Simon J. S