

Guba Ágoston

Plótinosz a módszerről

„Sokan elhítetik magukkal, hogy nehéz megismerni Istent, sőt, hogy nehéz megismerni azt is, mi a lelkük. Ennek oka abban rejlik, hogy elméjüket sohasem emelik túl az érzékelhető dolgokon, s annyira hozzászoktak ahhoz, hogy mindent csak a képzeletükkel fogjanak fel – amely a gondolkodásnak az anyagi dolgokra vonatkozó különös módja –, hogy mindaz, amit nem lehet elképzelni, érthetetlennek látszik előttük.”¹

Descartes

Bevezető

Plótinosz rövid értekezése, amely *A dialektikáról* (I 3 [20]) címmel lett ellátva, Porphüriosz kronológiai listája szerint közvetlenül *Az erényekről* című (I 2 [19]) értekezés után íródott. Ez utóbbiban Plótinosz arra a kiinduló kérdésre válaszolva, hogy miben áll az istenhez való hasonulás,² és milyen szerepet játszik az erény mindebben, bevezeti az erények különböző fokozatait: az alacsonyabb rendű polgári erényeket és magasabb rendű katartikus erényeket. A polgári erények megléte nélkül a katartikus erények nem tudnak megjelenni a lélekben, viszont ez utóbbiak azok, amelyek valójában segítenek az eredeti cél elérésében: abban, hogy az istenhez, vagyis az Értelemhez (*nusz*) hasonlatossá váljunk. Valódi énünket, a racionális lelkünket először a testre visszavezethető káros hatásoktól kell megtisztítanunk, majd pedig az alacsonyabb rendű énunktól, amely a vágyakozástól kezdve a képzetalkotásig (*phantasztia*) öleli fel a lelki képességeket. Az erény a lélek diszpozíciója, amely az Értelemben lévő ideáihoz hasonlít: az erények a nekik megfelelő idea instanciái, azonban maguk az ideák nem erények, így azt sem mondhatjuk, hogy az Értelem rendelkezik erényekkel. Az erények Plótinosz általi tagolása rendkívüli befolyást gyakorolt a neoplatonizmus későbbi nemzedékeire, akik már Porphüriosztól kezdődően elkezdtek az erények fokozatainak szisztematikusan kidolgozását. A kronológiai közelség mellett a tematikai hasonlóság is összekapcsolja a két értekezést. Az I 3 [20]-ban ugyanúgy arról van szó, hogy miként képes feljutni a lélek az intelligibilis világba, igaz itt nem etikai, hanem inkább ismeretelméleti aspektusból lesz a kérdés megvizsgálva. Ennek a felemelkedésnek a leírása azonban túlmutat egy egyszerű szakfilozófiai kérdésen, Plótinosz szemében ugyanis ennek valódi egzisztenciális jelentősége van, hiszen a racionális lélek visszajutása keletkezésének forrásához: mi magunk visszajutása. Többek között ezzel is magyarázható, hogy az értekezésben a

1 Descartes 2000, 49.

2 *Theiatétoosz* 176a–b.

demonstratív jelleget szinte teljesen háttérbe szorítja a protreptikus stílus³ – ami viszont nem jelenti azt, hogy ne találánánk a mondanivaló mögött kidolgozottabb elméleteket.

Az I 3 [20] rövidege ellenére is rendkívül gazdag szöveg, ezért itt csak a legfontosabb pontokat mutatom be, illetve a nehezebben érthető részeket értelmezem. Az értekezés elsődleges fontosságát az adja, hogy az *Enneaszok*ban egyedül itt szerepel a dialektika kifejezés. A dialektika filozófiai használata Plótinosz idejére már hosszú tradícióval rendelkezik: Platón követően mind az arisztotelészi, mind a sztoikus filozófiában fontos szerepet játszott, melyeket érdemes igen röviden áttekintenünk. Arisztotelész elsősorban a *Tópikában* foglalkozik a dialektikával: a dialektikus érv lehet deduktív vagy induktív.⁴ A dialektikus dedukció a dedukciónak (*szüllogizmosz*) az a fajtája, amely a bevett vélekedésekből indul ki (*ex endoxón*).⁵ Mivel ebből következően a benne szereplő premisszák nem egzaktak, meg kell különböztetni a dialektikus szillogizmust és premisszát a tudományostól.⁶ A dialektika Arisztotelész felfogásában nem önálló tudomány, hanem egy módszer, amire – a jellegének megfelelő – vitában támaszkodhatunk. A sztoikusok a dialektikát a retorika mellett az önálló területet alkotó logika egyik részének tartották,⁷ amely (a szókratészi kiindulópontot követve) a kérdés-felelet formájában elhangzó beszélgetés (*to dialegeszthai*), valamint az igaz, a hamis és a se nem igaz, se nem hamis tudománya; a dialektikát a jelentésekkel (*szémainomena*) és a kifejezéssel (*phóné*) foglalkozó alrészekre osztották tovább.⁸ A jelentésekkel foglalkozó alcsoport pedig ugyanúgy felelt a benyomások, valamint az azok alapján alkotott kijelentések és definíciók körét, mint a helyes következtetés szabályát. Plótinosz sok szálon kapcsolódik az őt megelőző tradícióhoz ebben az értekezésben, azonban egy lényegi ponton szakít vele: a dialektikát mint tudományt élesen különválasztja a logikától.⁹ Amikor ezt teszi, minden bizonnyal úgy gondolja, hogy nem csinál mást, mint visszatér a platóni

3 Úgy vélem, hogy igaza van Kalligasnak, amikor ezt a protreptikus karaktert elsősorban az *Enneaszok* korai darabjainak tulajdonítja (ezek alatt a Porphyriosz Rómába érkezése előtti írásokat kell érteni), lásd Kalligas 2014, 151.

4 *Tóp.* I. 12, 105a10–19.

5 *Tóp.* I. 1, 100a29.

6 *AnPr.* I. 1, 24a19–24b2

7 Egyes források szerint a dialektikát olykor a logika egészével azonosították, lásd *SVF* II. 35.

8 *SVF* II. 48.

9 Plótinosznál, mint oly sokszor, most sem láthatunk komolyabb erőfeszítést sem arra, hogy ellenfeleit pontosan megnevezze, sem arra, hogy az elméleteiket pontosan rekonstruálja, és csak ezt követően cáfolja őket. Mint ahogy a fentiekből is látható, a sztoikusok által logikának nevezett tudományterület a formális logika mellett ugyanúgy foglalkozott ismeretelméleti és szemantikai kérdésekkel is: a sztoikus logika ugyanis általában a *logosz*, az értelem tudománya volt, lásd Long – Sedley 1987, 188. Másfelől, ahogy erre Kalligas is felhívja a figyelmet (Kalligas 2014, 149, 3j.), még az arisztotelészi dialektikát is nehéz csak a formális logika területéhez sorolni: Arisztotelész szerint ahhoz, hogy a kijelentéseket megfelelően tudjuk kezelni, meg kell állapítanunk, hogy vajon definíció, sajátosság, *genus* (a *differentiát* is idesorolva) vagy akcidencia-e (*Tóp.* I. 4, 101b17–25).

dialektika autentikus formájához. Azt, hogy Plótinosz szerint a dialektika miért nem lehet a logika része, a következő idézet segít megérteni:

„Merthogy [az intelligibilis tárgyak] se nem premisszák, se nem axiómák, se nem lektorok: hiszen <így> már ezek is valami másról tennének kijelentést, és nem maguk a Létezők lennének, ahogy például „az igazságos szép” <kijelentésnél>, hiszen az igazságos és a szép más <mint az előbbi kijelentés>.” (*Enn.* V 5 [32] 1, 38–41)

Ugyan a kontextus más (az érv itt amellet szól, hogy miért kell az Értelemnek tartalmaznia az intelligibilis tárgyakat), a gondolat ugyanaz, mint az I 3 [20]-ban. Plótinosz számára áthidalhatatlan szakadék van maga az intelligibilis tárgy és a róla tett kijelentés között: a kijelentés nem maga a tárgy (Plótinosz itt az ideákra gondol), hanem csupán az adott tárgy reprezentációja. Így az ideákról tett kijelentésekkel való foglalkozás nem tekinthető azonosnak magukkal az ideákkal való foglalkozással. Ez azonban, ahogy azt a következőkben látjuk, nem jelenti azt, hogy a dialektika ne operálna egyes esetekben nyelvi kifejezésekkel. A kettő közötti különbségtétel elsősorban egy hierarchikus viszonyban nyilvánul meg: a logika az a tudomány, amely a dialektika tárgyait nyelvi úton leírja, így nem tekinthető függetlennek tőle, a dialektika viszont *per se* nem függ a logikától, hiszen nem mindig használ nyelvi kifejezést. (Arra a kérdésre, hogy vajon a nyelvi kifejezések hiánya azonosnak tekinthető-e Plótinosznál a propozicionalitás hiányával, alább visszatérek.) A dialektika ugyanakkor az ideákhoz való felemelkedés során – még ha a legfontosabb is – az utolsó lépcsőfok, mely maga is több részre osztható.

Az értekezésben rengeteg Platón-műre történik utalás, melyek közül az *Állam* kiemelt szerepet játszik annak köszönhetően, hogy e dialógus szolgáltatja a platóni dialektika egyik legrészletesebb leírását. A hemzsegő Platón-reminiscenciák mellett – melyek közül a következő kommentár csak a lényegesebbeket említi – a legfontosabbnak véleményem szerint mégis egy olyan szöveget kell tartanunk, amelyre látszólag nem történik egyértelmű utalás: az *Állam* barlanghasonlatát.¹⁰ Az I 3 [20]-ban a barlanghasonlatnak a legfontosabb vonása jelenik meg: a barlangon belüli világ – a maga összetettségével – és a barlangon kívüli világ kettőssége. Plótinosz amikor a lélek felemelkedéséről beszél, a lélek útjánál vagy utazásánál (*poreia*) két szakaszt különít el (1, 12–18). Az első, amikor az érzékelhető világot igyekszünk hátrahagyni, és az Értelem felé törekszünk, ami a barlangból való kijutásnak felel meg. A második, amikor már elértük az intelligibilis világot, és itt járjuk az utat egészen ennek a helynek a végső pontjáig, ami pedig ahhoz kapcsolódik, amikor a barlangból kiérve már magukat a dolgokat van lehetőségünk szemlélni.

¹⁰ *Állam* VII. 514a–516b. A barlanghasonlatban szereplő barlang kulturális kontextusához lásd Rosta 2012.

Ha figyelmesen olvassuk a 4. fejezetet, azt láthatjuk, hogy a dialektika ugyanúgy leképezi az utazás két szakaszát.¹¹ A dialektika első formájában (4, 2–9) a különböző dolgok meghatározását és osztályozását végzi el, jobban mondva arra tesz képessé minket, hogy nyelvi kifejezés (*logói*) révén tudjuk ezt megtenni. A dialektika ezen a szinten mintha rokonságot mutatna a szókratészi beszélgetések módszerével és témájával is.¹² Ehhez az osztályozáshoz elengedhetetlen, hogy különbséget tegyünk a valódi és örökkévaló Létezők, illetve a múlandó dolgok között, sőt, bizonyos értelemben a dialektika első formájának az a célja, hogy tudatosítsa ezt a különbséget. Ebben a szakaszban tehát még mindenképpen az érzékelhető világban vagyunk: a dialektika első formája abban segít, hogy megfelelően tájékozódjunk a barlangban.

A dialektika második szakasza (4, 9–18) valamivel több értelmezést igényel. Ha nem is egyértelmű első ránézésre, ez – az utazás második fázisának megfelelően – már teljes egészében az intelligibilis világban zajlik. Ez utóbbit teszi nyilvánvalóvá az, hogy Plótinosz az Ott (*ekei*) kifejezést használja, mely az intelligibilis világra való utalás egyik leggyakoribb kifejezése, valamint a *Phaidrosz*ból származó idézet is, „az igazság mezeje” (*to alétheiasz pedion*), ahol a lelkek a legnemesebb táplálékkal élhetnek, és amely a dialógusban korábban elhangzott égbolt feletti vidéknek (*hüperurániosz toposz*, 247c3), az ideák és szemlélésük költői metaforájának felel meg. A dialektika második szakasza tehát a platóni barlangon kívüli megismerést írja le, amikor elhagyva a barlangot már a valódi dolgokat képes valaki szemügyre venni. A dialektika így azért is a lélek legbecsebb tudása, mert különböző ontológiai szinteken gyakorolható, és így összeköti az érzékelhető és az intelligibilis világot. Ebben a második szakaszban eltűnnek az elsöre jellemző nyelvi kifejezésre utaló megfogalmazások, ami valószínűleg azzal magyarázható, hogy már nem a nyelvi kifejezések révén ismerjük meg az ideákat, hanem közvetlenül:¹³ a dialektika nyugalomban (*hészükhia*) van, más szóval már nem végez kutatást. Ez azonban – filozófiailag paradox módon – nem jelenti azt, hogy a lélek egyszerre lenne képes megragadni az Értelme egészét, vagy hogy az Értelmen belül megismerésének ne lenne valamilyen szekvenciája. Plótinosz szerint az intelligibilis világban lévő dialektika Plátón *diairesziszét* használja, amely nem csak a formák közötti különbségtételben segít,

11 Meglátásom szerint sem Schiaparelli, sem Kalligas nem veszi észre azt, hogy a szövegben a dialektika működési területét Plótinosz két részre osztja: az egyik az érzékelhető világban, a másik pedig az intelligibilisben működik. Schiaparelli egyszerűen kihagyja a bevezető passzus néhány részét, melyek az intelligibilis világra utalnak (Schiaparelli 2009, 263). Kalligas úgy gondolja, hogy bár az értekezés elején Plótinosz az út két szakaszával a felemelkedés és a dialektika között akar különbséget tenni, ez a különbség azonban a későbbiekben eltűnik (Kalligas 2014, 152–153). Valójában a dialektika az, ami az út két szakaszához tartozik: az érzékelhető világban lévő dialektika a testi világból való felemelkedés csúcsa, míg a másik dialektika azt írja le, ahogy a lélek az intelligibilis világban működik.

12 Ezt hangsúlyozza az, is, hogy „... ez a tudomány folytat dialektikus beszélgetést [*dialegetai*]...” (4, 6): a *dialegeszthai* kifejezés ritkán fordul elő Plótinosznál, és akkor a beszélgetésre utal (lásd Sleeman – Pollet 1980, 242).

13 Köszönettel tartozom Filip Karfiknak, aki felhívta a figyelmemet erre a különbségre.

hanem két meghatározott iránya is van. Az első az Értelem legáltalánosabb csoportjaitól, *A szofista* öt legnagyobb nemétől¹⁴ indul ki és egyre differenciáltabb *speciéseket* ismer meg: erre utal az, amikor a dialektika szellemi módon összefonja (*noerosz szümplekusza*) őket.¹⁵ Az összefonás eredményeképpen a lélek végül megismeri az Értelem egészét. A második iránynál a dialektika folyamatosan a legfelsőbb nemekre bontja vissza (*analíuszsa*) az így megragadott egészet, ezáltal az egyre egyszerűbb felé halad. Az *Enneaszok* metafizikájának az egyik sarkköve, hogy valami minél egyszerűbb, annál alapvetőbb, és a legalapvetőbb és a legegyszerűbb pedig a Jó, vagyis a plótinosi Egy.

Az intelligibilis világban folytatott dialektikánál azonban komoly filozófiai problémákba ütközünk. Először is: vajon tulajdonítható-e ennek a megismerési módnak propozicionális karakter? Annak ellenére, hogy ez a kérdés általában az Értelemmel kapcsolatban kerül elő,¹⁶ az I 3 [20]-at vizsgálva ugyanúgy megfogalmazható a dialektika alanyával, az emberi lélekkel kapcsolatban is. Ahogy ugyanis láttuk, a dialektika második szakaszában feltűnő a nyelvi kifejezések hiánya; emellett Plótinosz azt is külön kiemelte, hogy a dialektika nem a premisszákkal és a szillogizmusokkal – általánosságban: nem a kijelentésekkel – foglalkozik, hanem magukkal a tárgyakkal. De ez talán még nem elegendő ahhoz, hogy a propozicionalitás hiányáról beszélhessünk: Kalligas szerint például a dialektikának, mivel meg kell értenie minden intelligibilis tárgy lényegét és az Értelem rendszerében elfoglalt helyüket is, propozicionálisnak kell lennie; véleménye szerint az az állítás, hogy a kijelentésekkel nem foglalkozik a dialektika, a diszkurzív gondolkodásra utal: a dialektika nem tér át egy kijelentésről az előzőtől különböző másikra, hanem – az Értelem szerkezetének megfelelően – csak analitikus kijelentéseket tesz.¹⁷ A propozicionalitás elfogadásával, de a diszkurzivitás tagadásával azonban csupán egy szinttel eltoltuk a problémát. Az Értelem időtlenségben van, így a közvetlenül rá irányuló, nem diszkurzív megismerésnek ugyanúgy atemporálisnak kell lennie. Csakhogy az I 3 [20]-ban a dialektika második szakaszánál egyértelműen külön-

14 Plótinosz számára az Értelem alapvető struktúráját *A szofista* öt legnagyobb neme – létező, nyugalom, mozgás, azonos, különböző (254a–257a) – alkotja, amit legrészletesebben a későbbi VI [43] 2-ben tárgyal.

15 A fónás képe az ideákra alkalmazva ugyancsak *A szofista*-ból származik (259e). A *diaireszisznek* a dialektikában betöltött szerepéhez *A szofista*-ban lásd Bene 2006, 221–239.

16 A kérdés kiindulópontja az, hogy vajon az *Enneaszok*-ban megjelenő nem diszkurzív gondolkodás rendelkezik-e propozicionális karakterrel vagy sem. Lloyd szerint a diszkurzivitás hiánya Plótinosznál azt jelenti, hogy az Értelemben nincsen áttérés az alanyról a predikátumra, ennek következtében nem beszélhetünk propozicionalitásról sem – más kérdés szerinte, hogy ez filozófiailag mennyire koherens elmélet, lásd: Lloyd 1970, Lloyd 1986. Az előbbivel szemben fogalmazta meg Sorabji álláspontját, mely szerint a diszkurzivitás hiánya mindössze az Értelem atemporális karakterével magyarázható, ami viszont nem jelenti azt, hogy a nem diszkurzív gondolkodás ne lenne ugyanúgy propozicionális; a propozicionalitás hiánya egyedül az Egyvel való misztikus uniónál van jelen, lásd Sorabji 1982, 309–314. A diszkurzív és a nem diszkurzív gondolkodásról, és az utóbbinak a propozicionalitáshoz való viszonyáról lásd még Emilsson 2007, 176–213.

17 Kalligas 2004, 44–45.

böző irányú *folyamatokról* olvashatunk: Plótinosz erre a feszültségre csak egy későbbi értekezésében reflektál (bár erősen kétséges, hogy megnyugtató választ ad rá). A IV 4 [28] 1. fejezetében arról ír, hogy az intelligibilis világban a léleknek nincs emlékezete, hiszen a megismerésének nincs időbeli struktúrája sem: „mintegy rögzített figyelemmel” (*hoion enapereszisz*) látja a tárgyait és a benne lévő – a *genus-species*nek megfelelő – előbbi és későbbi tagolódást nem időben, hanem rend szerint (*taxei*) kell érteni.¹⁸

Amikor tehát az Értelem teljes megragadása utána az intelligibilis szöveget visszabontottuk, egyre elemibb dolgokat ismertünk meg, amíg el nem jutottunk az egész Értelem kezdetéhez. Ez az utolsó lépés azonban több szót érdemel már csak azért is, mert elvezet bennünket a plótinosi dialektika legkomolyabb belső problémájához. Platónnál a dialektika végső célja a Jó ideája volt, pontosabban az, hogy megismerjük a Jó ideáját.¹⁹ Ahogy ez már az értekezés legelején kiderül (1, 2–5), Plótinosz egyetért mesterével azt illetően, hogy a dialektika a célja a Jó, amely – Platónat idézve – „túl van a létezőn” (*epekeina tész usziasz*).²⁰ Itt azonban a dialektikusnak szintet kell lépnie: a lélek értelemmé válik, hiszen az értelem vonatkozik arra, ami túl van a Létezőn (5, 7–8). Arról, hogy miként alkot láncot a megismerés szóbeli kifejezésektől az Értelemig már az I 2 [19] is foglalkozott.²¹

„A lélekben a megismerés is másmilyen. Az Ottaniak közül az egyikben [ti. az Értelemben] van megismerés, de másmilyen, mint a lélekben, a másikban [ti. az Egyben] pedig egyáltalán nincs. Akkor tehát a megismerést csak homonim értelemben használjuk? Nem, csakhogy <az Értelemben> elsődleges a megismerés, abban viszont, ami tőle ered, nem elsődleges. Amiképpen a kimondott gondolat [*logosz*] az utánzata a lélekben lévőnek, ugyanígy a lélekben lévő gondolat is utánzata annak, ami abban a másikban van. Amiképp tehát [i] a kimondott gondolat tagoltabb, mint [ii] a lélekben lakozó gondolat, ugyanúgy a lélekben lakozó gondolat is, amely annak a másiknak az értelmezője, tagoltabb [iii] annál, ami előtte van [ti. az Értelemnél].” (*Enn.* I 2 [19] 3, 24–30)²²

A szövegben három szintet láthatunk: (i) a nyelvi kifejezést, (ii) a léleknek az Értelemre irányuló értelmezői tevékenységét, amely egyfajta utánzatot (*miméma*) jelenít meg a lélekben, és (iii) az Értelem működését, amely az elsődleges értelemben vett megismerés. Az (i) megfelel a dialektika legalsó fokának, amikor még nyelvi kifejezések-

18 Elsősorban a VI 7 [38] 13 alapján ugyanezt a problémát figyeli meg Armstrong az Értelemmel kapcsolatban, lásd Armstrong 1971.

19 *Állam* VII. 532a–534e.

20 *Állam* VI. 509b6–10.

21 A szöveg elemzéséhez és az I 3 [20]-szal való kapcsolatához még lásd Schiaparelli 2009, 276–277, aki elsősorban az 5. fejezetben megjelenő Értelemről belénk került fogalmak felől értelmezi ezt a passzust.

22 Horváth Judit és Perczel István fordítását módosítottam.

re támaszkodott, a (ii) az intelligibilis világban használt diairetikus módszernek, míg a (iii) a dialektika eredményének, a lélek értelemmé válásának. Plótinosz kiemeli az I 3 [20]-ban, hogy a dialektika miután megragadta az Értelem egészét „eggyé vált” – feltehetően az Értelemmel –, és már „lát”, ami arra utalhat, hogy a nyelvi kifejezés után, már a reprezentációnak az utáztatok jelentette magasabb szintjét is elhagyta, és az Értelem megismerésének megfelelően közvetlen hozzáférése van a tárgyaihoz. De vajon elérkezünk-e valóban a dialektika segítségével utazásunk végpontjához? Feljutni az intelligibilis világba és megismerni annak a szerkezetét elsősorban a lélek intellektuális igyekezetétől függött, az Eggyel való összekapcsolódásra azonban más szabályok vonatkoznak. Az Egynek a már említett transzcendenciája, hogy sem nem az összes dolog együtt, sem nem egy dolog az összes közül,²³ lefegyverezi az Értelemben gyökerező, és így a racionalitásra támaszkodó dialektikát; másfelől viszont az Egy – a platóni naphasonlatnak megfelelően²⁴ – mindenütt jelen van.²⁵ Az Egy tőlünk függetlenül, hirtelen (*exaiþhnész*) mutatkozik meg, ezért Plótinosz szerint ahhoz, hogy megpillanthassuk, önmagunkat felkészítve a látására és nyugalomban kell várni, ahogy a szem várja a napfelkeltét.²⁶ A léleknek ehhez a felkészült állapotához segít hozzá végső soron a dialektika. A plótinosi barlangból kiérve tehát az éjszakai égbolt²⁷ fogad, szemünket nem vakítja el semmi, így gond nélkül tudjuk megvizsgálni a valódi dolgokat, miközben arra várunk, hogy felkeljen a Nap.

A fordítás az *editio minor* alapján készült.²⁸ A fontosabb görög kifejezések szögletes zárójelben, a szövegben nem található, saját értelmező kiegészítéseim csúcsos zárójelben találhatóak. Köszönettel tartozom Bene Lászlónak, aki nem csak a fordítást nézte át, hanem számos hasznos tartalmi észrevételt is tett a jegyzeteknél.

23 V 2 [11] 1, 1–4; III 8 [30] 9.

24 *Allam* VI. 506b–509b.

25 VI 5 [23] 4.

26 V 5 [32] 8, 1–7.

27 Kizárólag az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy az *Allam* barlanghasonlatában (516a8–b2) is olvashatunk éjszakai szemlélésről, amikor Szókratész megállapítja, hogy az, aki kijutott a barlangból, a kinti dolgok közül „[...] az égi jelenségeket és magát az égboltot könnyebben tudná szemlélni éjjelenként, könnyebben tudna a csillagok és a Hold fényébe belenézni, mint nappal a Napba és a napfénybe.”

28 Plótinosz 1964–1982.

Plótinosz: *A dialektikáról*²⁹

I. Micsoda művészet, módszer vagy gyakorlás vezet föl³⁰ minket oda, ahová el kell jutnunk? Abban, hogy hová kell tartanunk, a Jó, vagyis az első kezdet felé, vegyük úgy, hogy teljes az egyetértés, és ez már sok érv segítségével lett bebizonyítva; sőt, már az is [5] egyfajta fölmenetel volt, amikor ez érvekkel bizonyítást nyert. De milyennek kell lennie annak, aki fel akar jutni? Nemde olyannak, aki mindent vagy – mint <Platón> mondja – „a legtöbbet látta, és az első megszületésénél olyan férfimagba kerül, aki majd filozófus, múzsai vagy szerelmes természetű ember lesz”?³¹ Vagyis a filozófus természetű embert, [10] a zenészt³² és a szerelmes embert föl kell vezetni. Mi hát ennek a módja? Vajon az összes előbbinek egy és ugyanaz, vagy mindegyiküknek külön-külön megvan a maga útja? Nos, az utazásnak mindegyikük számára két szakasza van³³ attól függően, hogy éppen felfele törekszik vagy már feljutott: az első a lenti dolgoktól <indul el>, a második pedig azok osztályrésze, akik már az intelligibilis világba kerültek, [15] és Ott mintegy lábukat megvetve tovább kell haladniuk, amíg meg nem érkeznek ennek a helynek a végső pontjára, amely voltaképpen „az utazás célja”,³⁴ amikor valaki az intelligibilis világ csúcsára jut. De hadd várjon ez az utóbbi, és előbb a fölmenetelről próbáljunk szólni. Először is meg kell határoznunk a különbséget az előbb említett [20] em-

29 *Enn.* I 3 [20].

30 A „fölvezetés” (*anagóge, anagein*) terminológiája, mely az értekezés első, protreptikus részét uralja, a barlanghasonlatból származik, ahogy erre Igal nyomán Kalligas is felhívja a figyelmet (lásd Kalligas 2014, 151): a barlangból kiszabadult rab a többi rabtársát is fel akarja vezetni a napvilágra. Plótinosz a megfogalmazásában feltételezi, hogy a következő embertípusoknak valaki megmutatja az intelligibilis világba való feljutás útját, de ugyanakkor személytelen alakok következetes használata azt jelzi, hogy a tanító személye a háttérben marad.

31 Az első nagyobb egység gondolatmenetét megnyitó idézet a *Phaidrosz*ból származik (248d1–4): itt Platón azt írja le, hogy miként testesül meg az a legkiválóbb lélek, amely a legtöbbet szemlélte az ideákat. Fontos különbség, hogy míg Platónnál a különböző megnevezéseket lehet úgy is érteni, hogy csak a filozófus aspektusait írják le (lásd Hackforth 1952, 83), addig Plótinosz, ahogy ez a következőkből egyértelműen kiderül, három különböző embertípust ért alattuk. Plótinosz az idézetben kihagyja a „szépet szerető ember” (*philokalosz*) megnevezést, ami talán azzal magyarázható, hogy ez mindhárom típusra igaz. További, kevésbé fontos különbség Platónhoz képest, hogy a „férfimagra” (*gonén androsz*) való utalás a *Phaidrosz*ban egyúttal azt is jelenti, hogy a lélek férfiként testesül meg, ez viszont itt nem játszik szerepet.

32 Az általam ismert összes fordító a szövegben szereplő *muszikoszt* egyöntetűen zenésznek fordítja. Úgy gondolom, hogy helyesen: a *Phaidrosz*-idézetben ugyan általában a múzsai dolgokkal foglalkozó ember-ről van szó, Plótinosznál viszont a kifejezés mindig egyértelműen a zenéhez kötődik (I 4 [46] 1, 8; II 3 [52] 13, 46; III 6 [26] 4, 41; IV 4 [28] 40, 24, stb.). Így, bár a ritmus mellett szereplő forma (*szkbéma*) elsősorban testi formákra szokott utalni az *Enneaszok*ban, ebben az esetben vagy a zenei figuráról van szó, a zenére mozgó táncos mozdulatairól (IV 4 [28] 33, 12–16).

33 Erről részletesebben lásd a bevezetőt.

34 Az „utazás (vagy út) célja” (*telosz tész poreiasz*) kifejezést Plótinosz a szöveggörnyezetéből kiragadva (*Állam* 532e3) a dialektika végső céljára a Jóra, vagyis az Egyre érti.

berek között: kezdjük is a zenésszel, mégpedig annak a meghatározásával, hogy mi is ő természete szerint. Olyannak kell tartanunk ezt az embert, aki könnyedén megindul a szép felé és hevesen vágyik rá, viszont kevésbé képes arra, hogy önmaga határozza meg mozgását,³⁵ hanem fogékonyságának köszönhetően mozgásba jön a véletlenszerűen felbukkanó dologtól, melyek mintegy benyomást tesznek rá: ahogy a félénk emberek a zörejekre, a muzsikus ember is éppúgy fogékony a hangokra és a bennük megnyilvánuló Szépre, [25] örökké kerüli azt, ami az énekekben és a ritmusokban diszharmonikus és nem egy, és arra törekszik, ami megfelelő ritmusú és alakú. Ezen érzékelhető hangok, ritmusok és alakok <megtapasztalása> után pedig a következő a továbbhaladás módja: elválasztva az anyagot ezektől, melyekhez az arányok és a rendezőelvek [*logoi*] tartoznak, a bennük [30] megmutatózó szépség felé kell továbbvezetni, és megtanítani arra, hogy ami heves vágyra lobbantotta, az nem volt más, mint az intelligibilis harmónia és az ebben megnyilvánuló szép, egyszóval a Szép, és nem csupán valami szép. Továbbá filozófiai gondolatokat is el kell ültetni benne: ezeken keresztül jusson el az azokról a dolgokról való szilárd meggyőződésére, melyekről – hiába vannak a birtokában – nem tud.³⁶ Hogy mik [35] ezek a gondolatok, arról később lesz szó.³⁷

2. Az előzővel szemben a szerelmes természetű ember – akivé a muzsikus ember is változhat, és azután vagy megmarad <ebben az állapotban> vagy fölülmúlja azt – már valamiképpen emlékszik a szépségre; arra viszont már képtelen, hogy ezt különválasztva ismerje meg teljességében, hanem a látás kínálta szépségektől lenyűgözve irántuk lobog benne a vágy. Meg kell tehát neki tanítani, hogy ne egyetlen testre vágyjon meghódolva előtte, [5] hanem tovább kell vezetni a gondolat útján az összes test felé, és meg kell neki mutatni, hogy mindegyikben ugyanaz <a szépség> van, hogy ez különbözik a testektől, hogy <az eredetét> máshova kell visszavezetnünk, és hogy egyéb dolgokban még inkább megtalálható, rámutatva például a szép szokásokra és a szép törvényekre – hiszen embe- rünk már hozzászokott ahhoz, ami a testetlen dolgokban szeretnivaló –, és hogy a mesterségekben, a [10] tudományokban és az erényekben is jelen van. Aztán egyesíteni kell <a szépség összes előbbi megjelenését>, és meg kell ismertetni vele, miként kerülnek bele a dolgokba.³⁸ Az erényektől már feljut az Értelemhez, a Létezőhöz: Ott a fenti utat kell járnia.

35 A szöveg elliptikus jellege miatt a fenti mellett a következő fordítás is lehetséges: „viszont kevésbé képes arra, hogy egyedül a Szép mozgassa”.

36 Két lehetőség van, hogy mire gondolhat Plótinosz. Utalhat arra, hogy a léleknek rá kell eszmélnie saját isteni eredetétére, mely egyben azt is jelenti, hogy ontológiailag független az anyagi világtól (V 1 [10] 1–2). Valószínűbb azonban ennél, hogy azokra az Értelemről származó születésünktől bennünk lévő fogalmakra gondol, amelyeket az 5. fejezet elején vizsgál majd részletesebben (részletesebb kifejtéséhez lásd V 3 [49] 3, 5–14).

37 Ezt majd a 4. és az 5. fejezet fejti ki.

38 A fenti rész a *Lakomának* azt a híres részét parafrázeálja (210a–d), amelyben Diotima elmondja, hogy milyen szakaszokon keresztül jut el valaki a testi szépségtől a szépség ideájáig.

3. A filozófus természetű ember pedig az, aki kész minderre, mintegy „szárnya van”,³⁹ és minthogy nincs szüksége a <testtől való> különválasztásra, ahogy a másik kettőnek, már eleve mozgásban van a fenti világ felé, és csak arra szorul rá, hogy valaki utat mutasson neki, mivel nem leli azt. Meg kell hát mutatni neki, és meg kell szabadítani őt, aki természeténél fogva [5] maga is ezt akarja, és aki már korábban szabaddá vált. Lehetőséget kell biztosítani a matematikai tudományok tanulmányozására,⁴⁰ hogy hozzászokjon a testetlen valóság elgondolásához és az abban való szilárd meggyőződéshez – tudásszerető⁴¹ lévén amúgy is könnyedén fogja ezt elsajátítani –, és őt, aki természeténél fogva erényes, egészen az erények tökéletessé válásáig kell vezetni, a matematikai tudományok után pedig a dialektika gondolataival kell ellátni, és teljesen [10] dialektikussá kell tenni.

4. De mi is az a dialektika, amit az előző embertípusoknak is át kell adni? Ez az a habitus [*hexisz*],⁴² amely képes nyelvi kifejezés által [*logói*] minden egyes dologról megmondani, hogy micsoda, miben különbözik a többitől, és mi a közös tulajdonsága <azokkal>; az előbbi kérdések közé tartoznak még azok is,⁴³ hogy hol található ezen

39 A kifejezés a *Phaidrosz*ból származik (246c1): a hasonlatban a szárnyas lélek „a magasban jár és az egész világot igazgatja”, míg tollak elvesztése az oka annak, hogy a keletkezés világába kerül.

40 Ez a kijelentés egybevág az *Állam* kurrikulumaival, ahol a filozófusnak a matematikai tudományokban (aritmetika, geometria, sztereometria, csillagászat, zene) kell elmélyülnie ahhoz, hogy utána dialektikával foglalkozhasson (lásd *Állam* 524d–531d).

41 A „tudásszerető” (*philomathész*) gyakran előforduló platóni kifejezés, melyet Plátón egy ponton azonosít is a bölcsességet szerető (*philosophosz*) emberrel (*Állam* 376b8–10).

42 A furcsának tűnő kifejezés magyarázatában különböző arisztotelészi szövegek segítenek. Egyfelől az arisztotelészi distinkció állhat (*Cat.* 8, 8b26–9a13) a háttérben, amely a minőségen belül elkülöníti a tulajdonságot (*hexisz*) és az állapotot (*diathesisz*). Az állapottal szemben a tulajdonság tartós és nehezen megváltoztatható: ide sorolja Arisztotelész az erényeket és a különböző fajtájú tudásokat (*episztémái*) is. Plótinosz azért is nevezheti tehát a dialektikát *hexisz*nek, mert ez nem más, mint a lélekhez tartozó speciális tudás, amelynek tárgyai az ideák. Ehhez lásd még Schiaparelli 2009, 255–256, 3j. Másfelől az értelmi erények meghatározásának a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvében található meghatározásai szolgálhatnak magyarázattal: az erkölcsi erények mellett az értelmi erények is ugyanúgy a lelki alkatok, habitusok (*hexeisz*) közé tartoznak. Az értelmi erények teoretikus fajtái a teoretikus bölcsesség (*szophia*), a tudományos tudás (*episztémé*) és az értelem (*nusz*). Ez utóbbi kapcsolatot erősíti meg az is, hogy a 6. fejezetben Plótinosz a bölcsességet (*szophia*, korábban *phronészisz*) és a dialektikát lényegében felcserélhető fogalmakként használja.

43 Ennél a szövegrésznél (*en hoisz eszti kai*) további fordítások is lehetségesek: (i) a központozás megváltoztatásával, ahogy Armstrong teszi, az előzőhöz is tartozhat: „és mi a közös tulajdonsága azokkal, amelyek közé tartozik”; (ii) módhatározóként értve: „miként van az adott dolog” (ez Ficino értelmezése); (iii) az előbbiekre mint feltételekre utalva: „ezen feltételek között <képes megmondani azt> is”. Az utóbbi kettőt Schiaparelli állapítja meg és elemzi részletesebben, lásd Schiaparelli 2009, 257–258.

dolgok mindegyike, hogy vajon az-e, ami,⁴⁴ [5] és hogy hányan vannak a Létezők, és hányan a nem-létezők, amelyek különböznek a Létezőktől. Ugyancsak ez a tudomány folytat dialektikus beszélgetést [*dialegetai*] a jóról és a nem jóról, és mindarról, ami a jó vagy ennek az ellentéte alá tartozik,⁴⁵ továbbá arról, hogy mi az, ami nyilvánvalóan örökkévaló, és mi az, ami nem – mindenről tudással, nem pedig véleménnyel megnyilatkozva. Miután véget vetett az érzékelhető világban való [10] bolyongásnak, letelepszik az intelligibilis világban és Ott gyakorolja tevékenységét, kizárja azt, ami valótlan, és „az igazság mezején”⁴⁶ táplálja a lelket azáltal, hogy Platón felosztását [*diaireszisz*]⁴⁷ alkalmazza a formák megkülönböztetéséhez. De ezt alkalmazza <annak a kérdésnek a megválaszolásához is,> hogy mi az adott dolog, valamint ahhoz, hogy <eljusson> az első nemekhez, és a belőlük származó dolgokat szellemi [15] módon összefonja, míg végig nem járja az értelemmel felfogható egészét, majd <ezt> megint felbontja, ameddig elér a kezdethez, ekkor pedig nyugalomba kerül – hiszen amíg Ott van, nyugalomban van⁴⁸ – és már nem foglalkozik sok dologgal, hanem eggyé válik <tárgyával>,⁴⁹ és látja <azt>. <A dialektika> a logikának nevezett, premissákkal és szillogizmusokkal való foglalkozást – mintha csak az írás mestersége volna – egyéb mesterségnek [*tekhnéi*] hagyja meg. A <premissák és a szillogizmusok> közül egyesekről [20] úgy gondolja, hogy

44 Ahogy Schiaparelli megjegyzi a kérdést (*ei esztin ho eszti*) három lehetséges módon értelmezhetjük attól függően, hogy a létigét egzisztenciálisan vagy kopulatívan értjük: (i) „vajon van-e neki valós létezése”, (ii) „vajon az-e ami(ként van)”. Emellett lehetséges még, hogy (iii) az első kérdésben a létige egzisztenciális, míg a másodikban a kopulatív értelemben szerepel (ez például Ficino megoldása is). Schiaparelli szerint ez az utóbbi a *Második analitika* elejére utalhatna, ahol Arisztotelész elmondja, hogy csak valaminek a létezése megállapítása után lehet feltenni azt a kérdést, hogy mi is az, lásd Schiaparelli 2009, 258. A főszövegben az általam valószínűbbnek tartott értelmezés van, amely a kérdésben szereplő létigét kopulatívnak érti.

45 Itt minden bizonnyal nem a Jóról (vagyis az Egyről), a dialektika végső céljáról van szó, ugyanis a Jónak nincsen ellentéte, mivel nem minőség és teljesen transzcendens (I 8. [51] 6. 17). Platónosz különbséget tesz az elsődleges értelemben vett Jó és az ebből származtatott jó között: az Értelmennek köszönhetően a dolgok különböző mértékben részesülnek a formából, az életből, az értelemből, stb., és mivel az Értelem a Jónak az a képmása (*eidólon*), amely a legközelebb áll hozzá, ezért ennyiben a belőle részesülő dolgokat is jónak nevezhetjük (I 7 [54] 2, V 5 [32] 13). Mivel azonban – tehetjük hozzá – ezekben az esetekben már minőségekről van szó, beszélhetünk ezek ellentétéről is (például az erény egy jó dolog, az erény hiánya pedig rossz). Ehhez a helyhez lásd Schiaparelli 2009, 261.

46 *Phaidrosz* 248b6; a kifejezésről részletesebben lásd a bevezetőt.

47 A platóni diairetikus módszer legkifejtettebb formáját *A szofistában* találhatjuk (253b–254b; 264c–268d): a különböző formák más formákat is magukba foglalnak, és a keresett dolog definíciója ezeknek a formáknak a bennük lévő további formákra valós szétválasztásával érhető el, mely Platón szerint a dialektikus módszere.

48 A furcsa megfogalmazás mögött az állhat, hogy a nyugalomnak különböző szintjei vannak. Az intelligibilis világban a dialektika időtlenségben, és így már eleve nyugalomban van: azonban amikor elér az intelligibilis világ kezdetéhez, egy nagyobb fokú nyugalomra tesz szert. Ez utóbbi lehet az, amikor a lélek értelemmé vált, erről lásd a bevezetőt.

49 A szövegben ugyan nem szerepel, hogy a dialektika (vagy inkább: a dialektikát gyakorló lélek) mivel válik eggyé, de valószínűleg a megismerésének a tárgyával: az Értelmmel.

szükségesek és a mesterség érdekét szolgálják,⁵⁰ de ezeket úgy ítéli meg, mint az összes többi dolgot, egyeseket hasznosnak tartva közülük, másokat meg feleslegesnek, amelyek <csak> a rájuk irányuló módszerhez tartoznak.

5. De honnan veszi az alapelveit ez a tudomány? Nos, az Értelem nyilvánvaló alapelveket kínál, amennyiben a lélek olyan, hogy képes ezeket megragadni. Aztán az ezt követő dolgokat összeteszi, összefonja, szétválasztja egészen addig, amíg el nem jut a teljessé vált Értelemig. Mert a dialektika „az értelem és a bölcsesség legtisztább része”.⁵¹ Ha tehát [5] ez a bennünk lévő köztí legbecesebb habitus, szükségképpen a Létezőre és a legbecesebbre⁵² vonatkozik: a bölcsesség [*phronészisz*] a Létezőre, az értelem arra, ami a Létezőn túl van.⁵³ De hát nem a filozófia a legbecesebb? Vagy a filozófia és a dialektika ugyanaz? Nem, a dialektika a filozófiának az a része, amely becses. Ezt ugyanis nem szabad a filozófus eszközeinek gondolnunk, hiszen nem egyenlő [10] a pusztá tételekkel és szabályokkal, hanem <magukkal> a dolgokkal foglalkozik, és a Létezők szolgálnak mintegy anyagául; viszont módszeresen eljárva úgy közelít a Létezőkhöz, hogy maguknak a dolgoknak a tételekkel együtt van a birtokában. A hamisat és a szofizmat járulékosan ismeri meg, és mivel más valaki [15] az okozója, a hamisat a benne lévő igazságoktól idegennek ítéli, felismerve, amikor valaki olyasmit vezet be az érvelésbe, ami szemben áll az igazság szabályával. Tudása tehát nem a premissákra vonatkozik –

50 Az „írás mestersége” kifejezés utalás a *Phaidroszra* (269b7–8). Ahogy a *Phaidroszban* olvashatjuk, egyedül a dialektika tudása tesz képessé valakit, hogy valódi szónok legyen, annak köszönhetően, hogy ez tárja fel az igazságot a beszéd tárgyát illetően, míg minden más képesség (például megformáltság, hatáskeltés) csak a hozzá szükséges előismereteket nyújtja. Plótinosz hasonlóra gondol itt: a valódi tartalmat a dialektika biztosítja, míg a logika annak csupán a kifejezések útján történő artikulációja. Valóban vannak szükséges előismeretek Plótinosz szerint (hasonlóan a *Phaidroszban* írtakhoz), ezeknek a birtoklása azonban még nem tesz valakit dialektikussá. Ehhez lásd Schiaparelli 2009, 271–272.

51 Idézet a *Philébosz*-ból (58d 6–7), amely azt a szakaszt zárja le, ahol Szókratész a dialektikát tárgyalta röviden (57e).

52 A „becses” (*timion*) platóni kifejezés, melyet Szlezák elemez részletesebben a *Phaidrosz* íráskritikájából kiindulva. Mivel a tudás rangja a tárgyához igazodik, ezért a „becses” ideákra (*Phaidrosz* 250b2) vonatkozó tudás maga is becsesebb lesz, és ezáltal a hozzá kötődő beszédek is. A tudás becsességét az adja, hogy milyen mértékben irányul minden dolog princípiumára, vagyis a jó ideájára, amely minden érték forrása és feltétel nélküli (*anüpotheton*, *Phaidón* 101d–e, *Állam* 511b). Lásd Szlezák 2000, 64–71.

53 Fontos észben tartani, hogy az *Enneaszok*ban a *phronészisz*nek két élesen elkülönülő értelme lehet. Az első a jobban ismert arisztotelianus jelentése (*NE* VI. 5, 1141b8–1142a30): ez a praktikus tudás, amely az ember számára a jó szempontjából folytat megfontolást és hoz ítéletet, és amelynek tárgyai – szemben az elméleti tudással (*szophia*) – egyediek, kontingensek, nem absztraktak és nem egzaktak. A másik jelentés a *Phaidónra* megy vissza (64c–69d): a filozófus a *phronészisz* elérésére törekszik, melyre véglegesen csak akkor tehet szert, amikor a halálban megszabadult a testétől; ugyancsak ez a *phronészisz* biztosítja az erények valódi jelenlétét. Plótinosz ezt követve a *phronészisz*t a lélek legmagasabb rendű képességére alkalmazza (sőt, olykor magára az Értelme), amellyel az Értelmet kontemplálja (I 6 [1] 6, 12–17; V 9 [5] 11, 13–17; IV 4 [28] 12–13). Akárcsak az erényekről szóló I 2 [19]–ben, ebben az értekezésben is előfordul a szó mindkét értelmében anélkül, hogy erre bármilyen reflexió történe. A fenti mondat kétfajta megismerési módot ír le, amelyek különböző tárgyakra irányulnak: a lélek a bölcsességen keresztül tudja szemlélni az Értelmet, majd értelemmé válva képes elérni az Egvet.

hiszen ezek írásjelek –, minthogy azonban ismeri az igazságot, ismeri <azt is>, amit a premisszának hívnak. Továbbá általánosságban ismeri a lélek mozgásait, mi az, amit <a lélek> [20] elismer, és mi az, amit tagad, és hogy vajon azt tagadja-e, amit elismer vagy mást, és hogy vajon különbözőek-e vagy azonosak;⁵⁴ <a dialektika> úgy irányul mindezekre, amikor megjelennek előtte, ahogy az érzékelés is teszi, az ezekről való pontos beszédet viszont átengedi egy másik <mesterségnek>, amelyik ezt kedveli.

6. <A dialektika> tehát az a rész<e a filozófiának>, amely becses, hiszen más részekkel is rendelkezik a filozófia. A filozófia ugyanis a természettel kapcsolatban is szemlélődik a dialektikától kapva segítséget, miként más mesterségek a számtanra támaszkodnak;⁵⁵ a filozófia mindazonáltal a dialektikához közelebb állva [5] kap tőle segítséget. A filozófia ugyanúgy szemlélődik a jellemvonásokkal kapcsolatban is onnan kapva segítséget, de ehhez még hozzáteszi a habitusokat, valamint a gyakorlatokat, amelyekből a habitusok erednek. De a racionális habitusok is rendelkeznek az Onnan származó dolgokkal úgy, hogy már a nekik megfelelő módon bírnak velük – a legtöbbjük ugyanis az anyaggal együtt jelenik meg a számukra. A többi erény is rendelkezik megfontolással a rájuk jellemző affekciók [10] és cselekedetek esetében, de a gyakorlati tudás [*phronészisz*] egyfajta magasabb rendű megfontolás [*epilogiszmosz tí*], és a még általánosabbal foglalkozik: vajon kölcsönösen együtt járnak-e <az erények>,⁵⁶ vajon most vagy később kell-e tartózkodni <a cselekvéstől>, vagy egyáltalában véve valami más lenne-e jobb; a

54 A lélek mozgásai az utána következő tagadásra és elismerésre utalnak. Schiaparelli szerint a passzus két-értelműségét az adja, hogy nem tudjuk, hogy vajon (a) predikátumok vagy (b) propozíciók tagadásáról van-e szó a szövegben, így a két lehetőségnek megfelelően értelmezi végig szöveget. Úgy gondolom, hogy a „vajon azt tagadja-e, amit elismer vagy mást” (*ei tuto airei bo títészín é allo*) a (b) értelmezés felé mutat inkább, mivel nem látom, hogy az (a) értelmezéssel miként lehetne az önellentmondást kiküszöbölni. Így véleményem szerint itt arról van szó, hogy a dialektika tudja, hogy egy *A* állítás tagadása ellentmond-e egy (elfogadott) *B* állításnak, vagy egy másik dolgot tagad, ami nem veszélyezteti az állítások közötti konzisztenciát: ezáltal a dialektika segítségével ki tudjuk kerülni a gondolati rendszerünkben lévő ellentmondásokat. Az utolsó állítást viszont valószínűleg megfelelően értelmezi Schiaparelli, aki szerint ez a valódi Létezőkre utal, és arra, hogy miként részesülnek az Azonos és a Más legnagyobb neimeiből. Ehhez a részhez lásd Schiaparelli 2009, 281–285.

55 Utalás az *Allamnak* arra a gondolatára, hogy minden mesterség és gondolkodásforma a számtanra támaszkodik, melyek közül Szókratész a hadtudományt külön kiemeli (522c–d, 525a–c). Plótinosz szerint hasonlóan támaszkodnak a filozófia egyes részterületei a legbecsebb részére, a dialektikára.

56 Plótinosz *Az erényekről* című értekezésében korábban már írta, hogy az erények – feltehetően mindkét fajtájuk – egymásból következnek (I 2 [19] 7, 1–3). Az a gondolat, hogy az erények elválaszthatatlan egységet alkotnak, eredetileg Platon *Prótagoraszából* ered, amelyet a sztoikusok is átvettek. Itt a Plótinosz által használt „kölcsönösen együtt járnak” (*antakoluthein*) kifejezés is a sztoikus szóhasználatra utal (*SVF* III. 275, 295, 299). Ahogy láthatjuk nem teljesen egyértelmű, hogy mi Plótinosz hozzáállása az erények egymásból következésének téziséhez. Egyfelől ugyanis az alacsonyabb rendű erények előfeltételei a magasabb rendűeknek (I 2 [19] 7, 10–12), ennyiben tehát nem elválaszthatatlanok, másfelől viszont az alacsonyabb rendűek, melyekre itt a „jellemvonások” utalnak, mégiscsak a magasabb rendűek jelenlétével teljesednek ki. (Kalligas ez utóbbi miatt gondolja, hogy Plótinosz etikája intellektualista volna, azonban ez nem teljesen meggyőző, lásd Kalligas 2014, 161). Figyelemreméltó, hogy Plótinosz a fenti szövegben kérdésként fogalmazza meg a tételt.

dialektika és a bölcsesség [*szophia*] pedig a még inkább általános dolgokkal foglalkozik, és minden tárgyát anyagtól mentesen kínálja a gyakorlati tudás [*phronészisz*] használatára. Vajon lehetséges-e, hogy az itteni <erények> fennálljanak a dialektika [15] és a bölcsesség nélkül? Igen, de csupán tökéletlenül és hiányos módon. És az lehetséges-e, hogy valaki bölcs és dialektikus legyen ezen <alacsonyabb rendű erények nélkül>? Ez nem történhet meg: vagy már korábban megvannak, vagy együtt növekszenek <a dialektikával és a bölcsességgel>. Valakinek talán lehetnek természettől való erényei,⁵⁷ amelyekből a bölcsesség megjelenésével a tökéletes erények származhatnak. A bölcsesség tehát a természettől való erényeket követően jelenik meg, [20] és aztán teszi tökéletessé a jellemvonásokat. Vagy mondhatjuk-e azt, hogy a természettől való erények meglétekor már mindkettő együtt növekszik, és együtt válik tökéletessé? Nem, hanem az egyik a másikat megelőzve teszi tökéletessé azt:⁵⁸ mert a természettől való erény szeme és jellemvonása általában tökéletlen, és mindkettő<, a gyakorlati tudás és a bölcsesség> számára a princípiumok a legfontosabbak, amelyek segítségével szert teszünk rájuk.

Bibliográfia

Forrásművek

- Arnim, Hans von, szerk. 1964. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Descartes. 2000. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Műszaki.
- Platón. 2014. *Allam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2005. *Phaidrosz*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- Plótinosz. 1964–1982. *Plotini Opera I–III*. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Paris: De Brouwer.

57 A természettől való erények (*phüszikai aretai*) arisztotelészi eredetű fogalom: Arisztotelész szerint ezek a születéstől megvannak mindenkinben, így az állatokban és a gyerekekben is, azonban értelem nélkül ezek károsak – valószínűleg azért, mert ez esetben a bonyolultabb, megfontolást igénylő helyzetekben nem tudjuk megfelelően alkalmazni őket. Emiatt szigorú értelemben nem tekinthetők erényeknek, hanem csak előzetes diszpozícióknak (*NE* III. 8, 1117a4–9; VI. 13, 1144b1–14). A fogalom érdekessége, hogy az I 2 [19]-ben Plótinosz egyáltalán nem említi meg, hanem ez az első előfordulása.

58 A fordítás Harder értelmezésén alapul, aki a központozást megváltoztatva egy kérdésnek, és egy rá adott válaszként érti a fenti mondatokat (ezt fogadja el Plótinosz 1964–1982 is). Így ennek a résznek az a jelentése, hogy a bölcsesség, bár a morális fejlődés során csak később jelenik meg, mégis csak ez tudja tökéletessé tenni az alacsonyabb rendű erényeket. Ha viszont megtartjuk Plótinosz 1951–1973 központozását – amelynek megfelelően Ficino is fordítja –, akkor a fentieket két egymást követő kijelentésnek, talán pontosításnak kell érteni: „Vagy inkább a természettől való erények meglétekor már mindkettő együtt növekszik, és együtt teljesedik be. Vagy pedig az egyik [ti. a kettő közül] a másikat megelőzve beteljesíti azt [...]”

- Plótinosz. 1951–1973. *Plotini Opera I–III*. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.
- Plotinus. 1966–1987. *The Enneads*. 7 volumes. Ford. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- Plótinosz. 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest: Európa.

Másodlagos irodalom

- Armstrong, Arthur H. 1971. „Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Account of Νοῦς.” In *Le Néoplatonisme*, szerk. Pierre-Maxime Schuhl – Pierre Hadot, 67–74. Colloques internationaux de Centre de la Recherche Scientifique: Paris.
- Bene László. 2006. Utószó. Megismerés, nyelv és valóság *A szofista*ban. *A szofista*, Platón, 133–333. Atlantisz: Budapest.
- Emilsson, Eyjólfur K. 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.
- Hackforth, Reginald, szerk. 1952. *Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalligas, Paul. 2004. „Plotinus on Evidence and Truth.” In *La vérité: Antiquité – Modernité*, szerk. Jean-Francois Aenishanslin – Dominic O’Meara – Ingeborg Schuessler, 65–76. Lausanne: Payot
- Kalligas, Paul. 2014. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume I*. Ford. Elizabeth Key Fowden – Nicolas Pilavachi. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Lloyd, Antony C. 1970. „Non-discursive Thought – an Enigma of Greek Philosophy.” *Proceeding of the Aristotelian Society* 70/1: 261–274.
- Lloyd, Antony C. 1988. „Non-propositional Thought in Plotinus.” *Phronesis* 31/1: 258–265.
- Long Anthony A. – Sedley, David N. 1987. *The Hellenistic philosophers. Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosta Kosztasz. 2012. „A platóni barlang eredete.” *Elpis* 6/1: 29–55.
- Schiaparelli, Annamaria. 2009. „Plotinus on Dialectic.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91/3: 253–287.
- Sleeman, John H. – Pollet, Gilbert. 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill.
- Sorabji, Richard. 1982. „Myths about Non-Propositional Thought.” In *Language and Logos*, szerk. Martha C. Nussbaum – Malcolm Schofield, 295–314. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szlezák, Thomas A. 2000. *Hogyan olvassunk Platón-t?* Ford. Lautner Péter. Budapest: Atlantisz.