

Rosta Kosztasz

Szókratész nyomában Hozzászólás a praxis-vitához

„Szétszalazódott tehát a filozófia régebben egységesnek tekintett szövete
[...] *ma e sokféleségként van a filozófia.*”¹

Boros Gábor

Legalább három pontot tartok figyelemre méltónak abban a vitában, ami Cseke Ákos és Nemes László között alakult ki. (1) Az első Nemes azon önbeteljesítő jóslatával cseng össze, mely szerint kollégái szemében az általa művelt és kifejtett filozófiai gyakorlat, nem (igazi) filozófia (191).² S valóban, Cseke a filozófia egy igen határozott, de nem újszerű felfogása felől helyezkedik szembe Nemessel, akinek a megközelítése főleg azért nem emelkedhet a filozófia „rangjára”, mivel eliminálja azt a filozófiai tudást, melyből minden filozofálás vagy filozófiai praxis táplálkozik. (2) A második maga Szókratész személye: nem meglepő módon mindkét hozzászóló gondolatmenete támaszkodik valamilyen formában a gyakorlati filozófia ősatyjára, ám Cseke szerint Nemes helytelenül érvel.³ A probléma magva az – ahogy az antikvitás különböző iskolái kapcsán is megfigyelhetjük –, hogy mindenki kedve szerint igyekszik felhasználni Szókratész alakját feltehetőleg azért, hogy igazolja mondandóját. Ez azonban a mi esetünkben nagy szerencse, ugyanis Szókratész alakjának megértése komoly segítséget nyújthat a vita eldöntésében. (3) A harmadik pont már nem csak a vitaindítót, hanem a praxis-vita értelmességét is megkérdőjelezi: Cseke szerint kiindulópontunk egy olyan hamis emberkép, mely kettéhasítja az embert gondolkodó és cselekvő lényé, miközben ezek a kategóriák feloldhatók egy eredetibb, magasabb fogalomban, a kommemorációban (117).

Ezzel szemben úgy gondolom, hogy kikerülhetetlen a filozófia elméleti és gyakorlati oldalairól, ezek egymáshoz való viszonyáról, újfajta kombinációról és problémáiról beszélni. Ez az írás azt igyekszik igazolni, hogy a filozófia feszültsége elmélet és gyakorlat között nem egy téves premisszán alapuló álprobléma, hanem a filozófia egyik legeredetibb sajátossága. Érvelésem éppen ezért főleg történeti alapokon nyugszik.

1 Boros 2017, 160 (kiemelés az eredetiben).

2 Zárójelben a vita korábbi hozzászólásaira hivatkozom: Nemes 2018, Cseke 2019.

3 Cseke vonatkozó kérdéseire (115) igyekszem majd válaszolni: „Lehet vagy érdemes-e úgy értelmezni Szókratész alakját, hogy »számára nem a tudás, hanem a filozofálás folyamata, napi gyakorlása volt fontos«? Magyarázhatjuk-e úgy Szókratész döntését – amellyel elfogadta a bírák ítéletét, és inkább a halált választotta, mint hogy lemondjon a filozofálásról –, hogy azt állítjuk: ha Szókratész választhatott volna a folytonos vizsgálódás és a mindentudás között, akkor a folytonos vizsgálódást választotta volna?»

1. *A filozófia mibenléte.* Cseke írása legelején rögtön félreérti Nemes vitaindítóját (111), amennyiben abból a filozófia valamilyen meghatározását kívánja kiolvasni. Ezzel szemben Nemes állításai kifejezetten metafiziolófiaiaknak mondhatóak, melyek jól ismert filozófiatörténeti tényekre támaszkodva nem kívánnak túl sokat markolni, épp ezért fogadhatóak el (182–3): (i) a filozófia olyan, mint egy kameleon: a környezeti kihívásokhoz alkalmazkodva változtatja „kinézetét”; (ii) a filozófia nem kerülhet válságba, viszont különböző formái és intézményei igen; (iii) a filozófia különböző felfogásai léteznek attól függően, hogy azt (inkább) tudásnak vagy folyamatnak fogjuk fel: az előbbi tudományos kutatás, míg az utóbbi életforma. Abból is jól látszik, hogy Nemes nem kívánja számunka meghatározni a filozófia mibenlétét, hogy a filozófiai tudás és gyakorlat viszonyrendszerében számtalan alakzatot tart elképzelhetőnek. Valójában Cseke az, aki a vitába a filozófia meghatározásának igényét beemeli, megteremtve ezzel azt az alapot, amely felől a hamis alakzatok kirekeszthetővé válnak.

Nem hiszem, hogy létezik nagyobb hiba egy filozófiai eszmecserében, mint a „mi a filozófia” kérdésének előráncigálása. A disszenzus ezen a területen olyan nagy, hogy minimális esély sem marad arra, hogy az adott filozófiai kérdés kapcsán valami érdemít tudjunk meg. Cseke szerint a filozófia platóni-ágostoni módon gondolandó el: menthetlenül magányos kaland, amely a visszaemlékezés által a saját szívünk mélyén rejlő Igazsághoz vagy Krisztushoz vezet el (112). Cseke természetesen elgondolhatja ilyen módon a filozófiát, ám ez a vita szempontjából *irreleváns*. Hiszen bármelyik filozófiai irányzat képviselője előadhatná, hogy szerinte mi is a filozófia és ez milyen hozadékokkal jár a praxis-vita szempontjából, ám ezzel nyilvánvalóan nem tudnak mit kezdeni azok, akik a filozófiáról máshogy gondolkodnak. Értelemszerűen ez a vita csak akkor folytatható le produktív módon, ha résztvevői vagy metafiziolófiaik vagy más irányzatokat ki nem rekesztő attitűdöt vesznek fel.

Rátérve a vitaindítóra, Nemes a mai gyakorlati filozófia következő tipológiáját nyújtja: (a) alkalmazott filozófia, (b) életvezetési filozófia,⁴ (c) a filozofálás folyamata. E három alakzat az elmélet és a gyakorlat különböző viszonyai alapján különíthető el egymástól. Az alkalmazott filozófia kifejezetten az akadémiai világ része: művelői filozófiai szaktudásukat alkalmazzák különböző aktuális gyakorlati filozófiai problémák (például klónozás, eutanázia) megvitatásához, tehát a cselekvés világához legfeljebb csak áttételesen kapcsolódnak. Épp ezért számomra kérdéses – hiszen a filozófiai praxis esetében elengedhetetlen a konkrét cselekvés –, hogy ezt a típust egyáltalán ide lehet-e sorolni.

Az életvezetési filozófia keretein belül a cselekvő személy már meglévő filozófiai elméleteket (például vegetarizmus vagy sztoicizmus) alkalmaz életvitele során. Nemes szerint itt már ténylegesen praxisról beszélhetünk, ám az elméletorientált: az elmélet

⁴ Ez az elnevezés a sajátom.

megismerése és elfogadása után – ami egy jól elhatárolható, különálló fázis – alkalmazzuk azt életvitelünkre. Két megjegyzést kívánok fűzni ehhez a változathoz a modern kori sztoicizmus példája kapcsán.⁵ Habár a vonatkozó kézikönyvek átfogó elmélettel kecsegtetnek,⁶ szembetűnő, hogy az alkalmazott elmélet többnyire a gyakorlati élet valamilyen *szegmensére* ajánl recepteket: például a sztoikus gyakorlatokat alkalmazhatjuk abból a célból, hogy bizonyos stresszes, kompetitív szakmákat megkönnyítsünk vagy kiheverjünk egy szakítást;⁷ szintén elterjedt a sztoicizmus applikálása a katonai pályán.⁸ Itt azonban nehezen érhető tetten a *teljes* életre való vonatkozás, ami összefügg a szegmentáltság másik oldalával. A sztoicizmus mai újrafelfedezése tulajdonképpen „mazsolázgatás”: a sztoikus rendszerből rendszerint csak az etikát hasznosítják, rokonítva azt bizonyos modern pszichológiai irányzatokkal és azok funkcióival (kognitív viselkedésterápia),⁹ míg a másik két ágat (logika, fizika) többnyire kizárják, hiszen felfogásukban ezek csak elavult, ódon gondolatokat tudnak kínálni. Persze így kérdéssé válik, hogy a „természet szerinti élet” hogyan érthető meg a természet átfogó fogalma nélkül. A modern sztoicizmus tehát nem alkot koherens gondolati rendszert, bármilyen (világ)nézetrel szabadon kombinálható, azaz eredeti, holisztikus racionalitásigénye korlátok közé szorul – így e második változat kapcsán a filozófia kevésbé szigorú, puhább fogalmát tartom elfogadhatónak.¹⁰

A harmadik forma, a filozofálás folyamata a leggyakorlatibb: itt már nem a cselekvés követi az elméletet, hanem a filozófiai gyakorlatban születik meg a tudás. Cseke azonban joggal vitatja Nemes azon állítását, mely szerint statikus filozófiai tudás ebben a

5 A sztoicizmust azért választom Nemes példái közül, mivel egyrészt ez áll a legközelebb a klasszikus filozófiához (azaz ez a legjobb példa), másrészt a többi kapcsán (pl. vegetarianizmus, vásárlói tudatosság, környezetvédelmi aktivizmus stb.) erőfeszítés nélkül belátható a szegmentáltság és a holisztikus megközelítés hiánya.

6 Lásd Robertson 2013, Seddon 2006.

7 Két cikk a sztoicizmust aktualizálni próbáló vezető honlapokról: „Applying Stoicism: Stoicism in Retail by Travis Hume” (Modern Stoicism); „How To Recover From A Breakup (Timeless Lessons from The Stoics)” (Daily Stoic).

8 Sherman 2005, Stockdale 1995.

9 Lásd Robertson 2010.

10 Érdemes azt is megjegyezni, hogy elmélet és gyakorlat viszonya jóval komplexebb volt a sztoikus filozófiában, mint ahogy azt Nemes modern megfelelője kapcsán rögzíti. Sellars összefoglalója így hangzik (Sellars 2003, 118): „Stoic philosophy should be understood as an art (τέχνη) grounded upon rational principles (λόγοι) which are only expressed in one’s behaviour (ἔργα, βίος) after a period of practical training (ἔσκησις).” Az első fázis bizonyos alapelvek megismerése, a második a lélek habituációja ezen elvek cselekedetkékké és életformává transzformálásával. Az elvek akkor „emésztődnek meg”, ha azok teljességgel összhangban vannak a cselekvéssel, ellenkező esetben a tanultak pusztán „visszäoklendezésről” van szó (ehhez lásd Sellars 2013, 118–23). A gyakorlat azonban ebben a folyamatban nem csupán következmény, hanem előfeltétel is: amint a tanítvány rendszeren megemésztett egy részt, tovább haladhat stádiumaival, az új, egyre komplexebb logoszokat pedig megint csak a megfelelő gyakorlás tudja habituálni, és így tovább. Tudás és gyakorlat ilyen összefonódásában értelmetlen bármelyik primátusát keresni.

folyamatban előzetesen nem áll fenn. Azon túl, hogy Cseke érvelése magától értetődően igaz (116) – hiszen lennie kell a beszélgetésben egy olyan személynek vagy komponensnek, aki vagy ami által az filozófiái lesz –, úgy látom, Nemes önmagának mond ellent: a filozofálás folyamatának jellemzése során ugyanis úgy ír, hogy a beszélgetés „a fogalomelemzés hagyományos módszerén alapul” (118). Sajnos nem kerül kifejtésre, hogy ez pontosan mit jelent, ám evidensnek tűnik, hogy éppen ez a *módszer* az a filozófiai alap, ami az egész filozófiai folyamatot konstituálja és amit Cseke hiányol.¹¹ Persze ez nem keverendő össze azzal a dinamikus tudással, ami a beszélgetés folyamata során emergens módon áll elő: az egyik nyilvánvalóan a beszélgetést vezető személy által alkalmazott módszer, míg a másik az együtt gondolkodás eredményeként születő, filozófiai kérdésre adott válasz. A kettő világos megkülönböztetése, úgy vélem, kulcsfontosságú lett volna.

Nemes és Cseke elképzelése a filozofálás folyamatának működéséről radikálisan eltér, amennyiben előbbi szerint végső válaszok hiányában szabadon képződhet dinamikus, közösségi tudás, míg utóbbi felfogásában az egyetlen lehetőség a már fennálló, végső Igazságok felé vezető út megmutatása.¹² Érvelésük sarokköve azonban meglepő módon ugyanaz: Szókratész személye. Érdeemes ezt a szakaszt a nem-tudás mítoszával zárni: a platóni dialógusokban rendszerint azt olvashatjuk, hogy Szókratész nem tud semmit, ám a beszélgetések folyamán rendszerint ugyanazt a módszert vagy *filozófiai tudást* láthatjuk működésben. Gregory Vlastos ebben a módszerben, a cáfolatban (*elenkhosz*) próbálta megragadni a Szókratész-kérdést,¹³ azaz azt rögzítette, hogy van egy olyan logikai apparátus a beszélgetésvezetés és a tudatlanság álcája mögött, mely meghatározza Szókratészt. Megkockáztathatjuk tehát, hogy egy ilyen típusú tudásra minden filozófiai beszélgetésben szükség van.

11 Sajnos Nemes hivatkozott írásaiban sem találtam részletes ismertetőt erről a módszerről. Egy hasonló vállalkozás, a Szókratész-kávéház módszerének leírásához lásd Phillips 2009, 24–30, 194–211, 231–37.

12 A tudás kérdésköre kapcsán joggal lehet az olvasónak hiányérzete. Egyrészt Nemes adós marad a dinamikus, közösségi tudás episztemológiai kritériumaival, másrészt Cseke bár jelzi (115), hogy kardinalis problémái vannak ezzel a tudásformával és nem tekinti azt valódi tudásnak, érvelést nem nyújt ennek alátámasztása érdekében. A tudás dinamikus és statikus felfogásának szembenállása azonban klasszikus probléma: először akkor láthatjuk kibontakozni, amikor Platón a filozofálás folyamatát az eleve adott Igazság megtalálásaként állította szembe a szofisták azon gyakorlatával, melyben az igazság egy agónikus szituációban elnyerhető győzelmi díj vagy dísz (*koszmosz*). Ehhez lásd Rosta 2014.

13 Ehhez lásd: Vlastos 1994, 1–28; Steiger 2003, 172–75. Fontos megjegyezni, hogy a beszélgetőpartner különböző álláspontjai között feszülő inkonzisztenciát kimutató *elenkhosz* egyértelműen egy logikai módszer, nem pedig valamilyen pozitív filozófiai állítást magában foglaló tan. Sőt, egyesek úgy értelmezik ezt a módszert, hogy annak igazi szándéka magának az igazságnak az ellehetetlenítése. Vlastos törekvése a Szókratész-kérdés tisztázására annyiban tekinthető kudarcnak, amennyiben Xenophónnál az *elenkhosz* pusztán egyszer kerül említésre (*Mem.* I. 4. 1.), ám a beszélgetésekben Szókratész egyszer sem alkalmazza (Dorion 2006, 96).

2. *Szókratész*. A vitaindító legfontosabb kérdése így szól: „a filozófia inkább tudás vagy a teljes életmódra kiható folyamat?” (181) Átfogalmazva: Szókratész vajon bevette volna-e azt a tablettát, amely minden filozófia tudást rendelkezésére bocsátott volna, vagy az egész életen át tartó vizsgálódást választotta volna? A kérdés izgalmas, a vita pedig tetőfokára hág e ponton a vitapartnerek között, hiszen Nemes arra építi egész folyamatpárti érvelését, hogy Szókratésznek esze ágában sem lett volna bevennie a tablettát, míg Cseke olvasatában a bölcs tudás- és ideorientáltsága miatt a legrosszabb példa a fentiek igazolására. De kinek adhatunk igazat?¹⁴

Véleményem szerint a *Védőbeszéd* határozottan Nemest igazolja. Több, rövid kiszólás is az egész életen át zajló filozofálás folyamatát hivatott kifejezni („míg csak élek és képes vagyok rá, meg nem szűnök filozofálni”, „egy pillanatra meg nem szűnök benneteket ostorozni”),¹⁵ de mindenki számára jól ismert a következő szakasz is:

Ha pedig azt mondom, hogy történetesen épp ez a legnagyobb jó az ember számára, ha minden egyes nap az erényről beszélgethet, és más olyan dolgokról, amelyekről engem hallotok társalogni, amikor magamat és másokat vizsgálok, s hogy a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet. (38a)

A vizsgálódás nélküli élet (*anexetasztosz biosz*) – ahogy Mogyoródi Emese kommentárjában megjegyzi – kettős értelemben szerepel: jelenti egyrészt azt az életet, amelyet nem vizsgáltak meg, másrészt pedig azt – és számunkra most ez a fontosabb –, amelyik vizsgálódás nélkül zajlik.¹⁶ Kézenfekvőnek tűnik tehát ez alapján azt feltételeznünk, hogy Szókratész számára a filozofálás folyamata volt a legfontosabb. De továbbra is kérdéses, hogy miben áll Szókratész viszonya a tudáshoz: Cseke értelmezése szerint ugyanis ennek a filozófiai misszióknak a célja mások ráébresztése arra a tudásra, amin az erény és a jó élet alapul, azaz a folyamat alá van rendelve a tudásnak.

Cseke itt véleményem szerint két dolgot kever össze: Szókratész tudását és a vizsgálódásnak kitett athéni polgárok potenciális tudását. A szókratészi küldetés célját valóban felfoghatjuk egy „tudás reményének” (115), a tudatlanságát belátó beszélgetőtárs

14 Sok esetben nem teljesen világos, hogy az érvelésekben feltűnő Szókratész kicsoda: Platón Szókratésze, a történeti Szókratész, vagy ami a legrosszabb: valamilyen tisztázatlan alak. Mivel Nemes és Cseke egyaránt életrajzi elemekre utal – például Szókratész perére (182) vagy a mérge kiívására a börtönben (115) –, azaz olyan határhelyzetekre, melyekben a *cselekvés* kardinális, gondolatmenetüket csak úgy tudom értelmezni, hogy az a történeti, hús-vér Szókratészre vonatkozik, de döntően a platóni olvasaton keresztül. Ez természetesen összhangban van azzal a szakmai konszenzussal, mely szerint a Szókratész-kérdés megoldhatatlan, azaz a fennmaradt szövegek széttartó jellege miatt a történeti Szókratész tanítása rekonstruálhatatlan. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a platóni ábrázolást kritikátlanul kéne elfogadnunk, hiszen a dialógusok inkonzisztenciái zavarba ejtőek.

15 *Védőbeszéd* 29d, 31a.

16 Rádadásul mások vizsgálata mindig magában foglalja az önvizsgálatot is, lásd Mogyoródi 2019, 32.

ugyanis lehetőséget kap arra, hogy az *eudaimonia* rögzös útjára lépjen. Ezzel azonban két súlyos probléma van: egyrészt ez *nem* annak a tudása, aki Nemes gondolatkísérletében szerepelt, hiszen a kérdés valójában Szókratész tudására vonatkozott, másrészt a tudatlanságától megszabadított athéni polgár Szókratészról *nem is tanulhat semmit*, hiszen Szókratész saját bevallása szerint nem tud semmit, csupán tudatlanságával van tisztában – épp ezért hívja magát bögölynek vagy rájának. Szókratész saját tudásához való viszonya a következőképp foglalható össze.

- (1) A Püthia kijelentése értelmében senki se bölcsebb Szókratésznél (21a).
- (2) Szókratész a kinyilatkoztatást úgy értelmezi, hogy annyiban ő a legbölcsebb ember, amennyiben belátta, hogy semmit se tud az istenhez képest. Az isten csak felhasználta a nevét arra, hogy kimondja: az emberi bölcsesség semmit se ér (23a).¹⁷
- (3) Szókratész ennek megfelelően az isten eszközeként tekint magára, küldetése során pedig az isteni útmutatás szerint azt vizsgálja, hogy van-e bölcs ember, azaz hozzá hasonlóan felismerte-e valaki az emberi bölcsesség semmisségét (23b).¹⁸

A tudás és a folyamat viszonya a fentiek szerint egyszerűnek mondható: Szókratész kézhez kapta a tudást isteni kinyilatkoztatás formájában, életét pedig annak szentelte, hogy az emberek szemét ennek szellemében nyissa fel. Szókratész tudása tehát lezárt, nincs hova gyarapodnia vagy fejlődnie, viszont élete értelme az, hogy mások vizsgálgatása, azaz a filozofálás folyamata révén ezt a tudást újra és újra átadja.¹⁹ Ha egy pillanatra kilépünk a platóni keretek közül és megnézzük Xenophón Szókratészét, a számtalan differencia ellenére megint csak egy folyamatorientált életfelfogást láthatunk:²⁰ „Szerintem ugyanis azok élnek a legkiválóbban, akik a legtöbbet teszik azért, hogy minél jobbá váljanak, a legkellemesebben pedig azok, aki tudatában vannak, hogy kiválóbbá váltak.” Itt az erény platónitól teljesen eltérő, hagyományos felfogásával van dolgunk (*kalokagathia*), mely főleg az önuralom (*enkrateia*) és az önelegedőség (*autarkeia*)

17 Jogos ellenvetésnek tűnik, hogy Szókratész legalább két dolgot tud: az isteni kinyilatkoztatást és saját módszerét. Ám ahogy rögzítettük, az *elenkhoz* nem pozitív filozófia tan, sőt rendszerint Szókratész tudatlanságát támasztja alá azzal, hogy semmilyen állítást nem enged elfogadni.

18 Ez azt jelenti, hogy ha Szókratész bevette volna az összes filozófiai tudást tartalmazó tablettát, akkor a platóni definíció értelmében (miszerint csak az isten bölcs) istenné vált volna. Tekintettel arra, hogy Szókratész az isten eszközeként ismerte fel magát, akinek emlékeztetnie kell polgártársait emberi státuszukra, aligha hihetjük, hogy missziójáról lemondott volna.

19 Talán nem túlzás, hogy ezt parodizálja Platón, amikor Szókratész szájába a következőt adja (*Védőbeszéd* 41b): „a legnagyobb dolog: azzal tölteni az időt, hogy megvizsgálhatom és kikérdezhetem az ottaniakat [Hádész] úgy, amint az itteniekkel tettem”. Szókratész a halál után sem tudott volna leállni küldetésével.

20 *Mem.* IV. 8. 6. A fordítást módosítottam.

gyakorlatában valósul meg. Cseke gondolatmenete ott bicsaklik meg, amikor a *Védőbeszéd* és az *Állam* Szókratészeit összemossa és a szókratészi módszer egyértelmű céljának az ideát, a „mindenség kiindulópontját” (115) nevezi meg. Természetesen a kettő alak, ahogy módszerük is, inkonzisztens egymással, az ideaelmélet pedig olyan, kifejezetten platóni újítás (egyesek szerint épp a szókratészi apóriára adott válasz), amely semmilyen szín alatt nem tulajdonítható a történeti Szókratésznek.²¹ Megjegyzem, Cseke állítása a tudás primátusáról akkor sem lenne teljesen plauzibilis, ha a platonizmus kapcsán fogalmazta volna meg. Érdemes felidézni a *Hetedik levél* híres passzusát: „az érte [az ideáért] szakadatlanul végzett közös munka és életközösség eredményeként villan fel a lélekben”.²² Tehát a végső tudás sem szakítható el az érte folytatott közösségi filozofálástól.

A platóni és szókratészi elemek ugyanilyen összekeverésének tartom azt a Csekénél szereplő foucault-i meghatározást, mely szerint a filozófia „járulékos értelemben igen, lényegénél fogva azonban nem közösségi jellegű” (114).²³ Természetesen ezt az állítást is annyiban tartom tárgyalásra érdemesnek, amennyiben Szókratész kapcsán hangzik el: a demokrácia, a hamis közvélekedés veszélyes az igazmondásra és a filozófiára, Szókratész elítélése pedig igazolja, hogy a demokrácia és a filozófia feloldhatatlan konfliktusban áll egymással. Két megjegyzést kívánok ehhez fűzni. Az első triviális: nem keverendő össze az a mikroközösség, mely a filozofálásnak ad otthont (Szókratész köre),²⁴ azzal a politikai makroközösséggel, amely adott esetben törvénykezik (Athén). Habár az utóbbi valóban halálba küldte Szókratészt, ez nem zárójelezi azt a tényt, hogy Szókratész elképzelhetetlen a rá nyitott és vele filozofáló polgártársai közössége nélkül – hiszen akkor hogyan is teljesíthette volna küldetését? A második radikálisan áll szemben a foucault-i olvasattal: véleményem szerint Szókratész nem az athéni demokrácia ellenében fejtette ki hatását, hanem *annak köszönhetően*. Erre utal egyrészt a *Kritón*, melyben Szókratész már a börtönben, az ítéletre várva fejt ki, hogy tulajdonképpen mindent szülővárosának köszönhet. De ugyanerre enged következtetni a *Védőbeszéd* azon passzusa is, melyben Szókratész azt meséli el, hogy a harminc zsarnok alatt (véltetően nyolc hónap) ki-

21 Hadot meghatározása, úgy vélem, pontosan megszabja meddig tart a szókratészi (Hadot 2010, 113): „A szókratészi filozófia nem egy magányos elme által megálmodott rendszer, hanem öntudatra ébredés, olyan létmód, amely csak a személyek közötti kapcsolatok rendszerében válhat valóra. Erős, csakúgy mint az ironikus Szókratész, semmire nem tanít meg, hiszen tudatlan: nem bölcsőbbé, hanem mássá tesz. Hozzásegíti a lelket ahhoz, hogy megszüljön, világra hozza magát.” A Püthia által átadott tudás (*Védőbeszéd*) mint kezdet „szókratészi”, az ideára törő tudásvágy (*Állam*) mint beteljesedés platóni, tehát a kettő jellegében teljesen más.

22 341c. Saját kiemelés.

23 Érdemes ebből a szempontból az előbbi Hadot-idézetet újraolvasni.

24 Hadot 2010, 276. „[A] filozófiát az ókorban mindig csoportosan gyakorolták. Gondoljunk a püthagoreus közösségekre, a platonikus szerelemre, az epikureus barátságra vagy a sztoikus lelkiezésre. Az antik filozófia közös erőfeszítésen és kutatáson, kölcsönös segítségnyújtáson, lelki támaszon alapul.”

végezték volna, ha az államcsíny nem vetett volna véget e berendezkedésnek.²⁵ Érdemes tehát a kérdést megfordítva megfogalmazni: milyen államforma vagy polisz tudta volna Szókratészt világra hozni, felnevelni, működni hagyni és végül öregkoráig elviselni?²⁶ A demokráciaellenesség jól azonosíthatóan platóni jellemény, a tanítvány szomorú dühe a mestert halálba küldő politikai berendezkedéssel szemben, ugyanakkor a nem közösségi Szókratész számomra paradoxonként hat.²⁷

Végül érdemes néhány szót ejteni az őrzöngő Szókratészről, azaz Diogenészről, akit Cseke – mint az egyik leggyakorlatibb filozófust – szintén azért idéz fel, hogy a tudás primátusát igazolja: a cinikus viselkedése által nem valamilyen praktikát kívánt közvetíteni, hanem *másokat* valamilyen filozófiai tudásra vagy igazságra próbált emlékeztetni. Csekének teljesen igaza van abban, hogy Diogenész éthosza nem független filozófiai tanításaitól, ám újra csak összekeveri a cselekvő saját tudását (erre vonatkozott az a bizonyos tabletta), a küldetésben másoknak közvetített tudással mint céllal. Diogenész tanításai – mint például a természet szerinti élet, a hamis konvenciók elutasítása, a szabadság kulcsfontossága – nem jelentettek olyan rejtélyt, melyet viselkedése alapján kellett volna megfejteni, ugyanis Diogenész Laertiosz szerint a cinikus számos művet írt és ezeket tanításra is használta.²⁸ Diogenész számára tehát nem a filozófiai tudás megszerzése a tét, hanem az a radikális cselekvés, melyet a maga egyedüli módján abból kibontott. Mások arcába köpni, köztéren maszturbálni, Alexandroszra fittyet hányni, Platón iskolájában „trollkodni” – ezek ugyanannak a tudásnak a különböző alakzatai, melyek mintegy egymást felülmúlva versengenek az első helyért. Vajon Diogenész abahagyta volna-e őrzöngését? Aligha. Számtalanszor megalázták („a kutya”), megütöttek, eladták rabszolgának, halállal fenyegették. Cinizmus értelmé, hasonlóan Szókratészhez, közösségi-filozófiai küldetésének folytatása *bármilyen áron*.

3. *A praxis-vita értelmessége.* Cseke a tudás primátusa mellett konklúziójában a praxis-vita értelmességét is vitatja, felfogásában ugyanis az ember kettévágása gondolkodó és

25 *Kritón* 50d–51c, *Védőbeszéd* 32c–d.

26 Nietzsche értelmezésében egyedül Arisztophanész ábrázolta Szókratészt hitelesen és ismerte fel, hogy Szókratész mint megrontó valós veszélyt jelentett a közösségre (Nietzsche 2007, 316): „Athén meg az athéni demokrácia liberalizmusának ékes bizonyítéka, hogy ilyen sokáig eltűrte ezt a [szókratészi] misz-sziót! Ott csakugyan szentnek és sérthetetlennek tekintették a szólás szabadságát.” Azok az értelmezések, melyek szerint Szókratész a bíróságon kiprovokálta a halálos ítéletet, szintén árnyalják a platóni-xenophóni olvasatot.

27 A Nemes által hivatkozott Nussbaum úgy érvel, hogy a „szókratészi nevelés”, mely a kritikus rákérdezés és racionális (ön)vizsgálat értékeit közvetíti, hasznos eszköz lehet a demokrácia veszélyeivel szemben (Nussbaum 2010, 47–78). Ez azt jelenti, hogy Nussbaum szerint a „szókratészi” és a „demokratikus” között nincs kibékíthetetlen ellentét, azaz a demokrácia nem valami önmagában való rossz, mint Platón gondolta, sőt a szókratészi elvek tanulóközösségekben való alkalmazása teheti a demokratikus berendezkedést igazán működőképesé.

28 DL VI. 31, 80.

cselekvő lényé lényegében hamis, míg a „visszaemlékezés” aktusában a filozófia egyszerű teoretikus-kontemplatív és praktikus (117). Ebben a kontextusban tehát aligha lehet a filozófia gyakorlati vagy akár elméleti fordulatról beszélni. Ha jól értem, a fenti aszketikus ideál megvalósítója valóban *teljes* ember, amennyiben gondolatai és cselekvései, mivel ugyanabból az Egyből származnak, szerves egészet alkotnak. Ez azonban nem jelenti azt – hiszen ez is csak *egy* filozófiai alakzat a többi közül –,²⁹ hogy efelől tudás és gyakorlat szétválasztása, illetve a róluk szóló diskurzus vagy vita elvesztené értelmét. A filozófiának jól dokumentált fordulópontjai voltak ebben a tekintetben: például Hadot hívja fel a figyelmet arra a filozófustípusra, aki nem írt semmilyen elméletet és nem is tanított, pusztán cselekedetei által volt példakép mások számára³⁰ – hogyan is hagyhatnánk figyelmen kívül a folyamat ilyen primátusát és nyilvánvaló feszültségét például a modern filozófiaprofesszorral?

Amennyiben a filozófia tényleg egy kaméleon, mely változtatja formáját, az egyik feladatunk az, hogy ezt a folyamatot megértsük. Hadot például úgy próbálta vázolni a filozófia történetét, hogy az antik filozófiát egységesen mint életvitelt fogta fel, azaz nem látott változást a filozófia fogalmában az antikvitáson belül egészen a skolasztikáig.³¹ Véleményem szerint ez az álláspont aligha tartható, hiszen éppen a filozófia képviselői adtak annak hangot, hogy ez a változás beállt: főleg sztoikus gondolkodóktól olvashatjuk, hogy sokan csak az elmélettel és annak felmondásával foglalkoznak, míg életmódjukban semmilyen nyoma sincs a „tanultaknak”.³² Epiktétosz ennek adja a „visszaöklendezés” nevet: a tanultak nem emésztődnek meg és válnak cselekvéssé, hanem pusztán szavakban jelennek meg.³³ Azaz a gyakorlat és elmélet közötti feszültség jól kitapintható volt már az antikvitáson belül is – ez tehát a filozófia *eredeti*, belső feszültsége. Egy példa, ami ezt jól szemlélteti: míg Pürrhón a szkepticizmust olyan radikális módon hajtotta

29 Ahogy korábban lefektettem, a filozófia mibenlétére vonatkozó normatív állítások irrelevánsak.

30 Hadot 2010, 273.

31 Hadot 2010, 270–71.

32 Seneca *CVIII. levél* 6, 23, 38: „A hallgatóság nagy részéről látható, hogy számára a filozófia iskolája a télettség tanyája. Nem arra törekszenek, hogy ott levessék valami hibájukat, hogy valamilyen életszabályt kapjanak, amelynek alapján jellemüket alakíthatják, hanem hogy teljesen kiélvezzék a fül mulatságát. [...] De aztán hiba csúszik be, részben a mesterek hibája, akik vitatkozni tanítanak, nem élni, részben a tanulóké, akik azzal a szándékkal jönnek oktatóikhoz, hogy ne a lelküket műveljék meg, csak a szellemüket. Így lesz a filozófiából filológia. [...] Hogyan lehet bebizonyítani a gondolatokról, hogy eredetiek? Megmondom: úgy kell cselekedned, ahogy beszélsz.” *Diss.* III. 21. 1–6: „Aki pusztán a tételeket tanulták meg, azok hajlamosak rá, hogy nyomban visszaöklendezzék ezeket, mint a gyöngye gyomrú ember az ételt. [...] Miután megemésztetted a tételket, mutass nekünk némi változást, ami a vezérlő lélekreszedben végbement. [...] Ezt mutasd be nekünk, hogy lássuk: tényleg magtanultál valamit a filozófusoktól! De nem! Te azzal jössz, hogy »Gyertek, hallgassátok meg, ahogy kommentálom a szöveget!« Ugyan, eredj már, keress magadnak mást, akit leöklendezhetsz.” Marcus Aurelius is feleleveníti Rusticus azon intelmét, hogy az erkölcsről nem filozofálni kell, hanem erkölcsösen kell élni (*Med.* I. 7. 1–2, I. 17. 22).

33 *Ench.* 46. Ehhez lásd Sellars magyarázatát a 10. lábjegyzetben.

vége, hogy a közeledő kocsik elől nem ugrott el, barátait pedig faképnél hagyta fuldoklás közben, addig az újpürrhonizmus – a szkeptikus rendszer teoretikus védhetősége érdekében – már a szokásokra és törvényekre hagyatkozott az élethelyzeteket illetően (ebben az esetben értelemszerűen elugrunk a kocsik elől és segítünk embertársainknak).³⁴ A hangsúlyeltolódás tehát nehezen vitatható.

Kétségtelen, hogy az az ideál, melyben tudás és gyakorlat szétválaszthatatlan *egzisztenciális egységet*³⁵ alkotott, odaveszett.³⁶ Ennek az egzisztenciális egységnek a kényszerére figyelmeztet minket Szókratész vádlói előtt,³⁷ illetve ez nyer kifejezést az elveket helyesen megemésztő sztoikusban vagy a „visszaemlékező ember” képében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy azok az útkeresések, melyek a filozófiát ismét gyakorlativá vagy gyakorlatibbá kívánják tenni (mint például Nemesé), e kihunyt ideál felől elutasíthatóak volnának – hiszen a cél éppen ennek az ideálnak, ha nem is feltámasztása, de megközelítése.

34 DL IX. 62–63, PH I. 23–24.

35 Az egység ilyen eredeti fogalma Nietzsche-nél is felbukkan, aki a második korszerűtlen elmélkedésében annak széthullását diagnosztizálja „bensővé” és a „külsővé”, „tartalomná” és „formává” (Nietzsche 2004, 121). Ebből vezethető le az írás goethe-i mottójának (Nietzsche 2014, 95) distinkciója: létezik tudás, ami pusztán oktat, illetve tudás, ami viszont a cselekvőképességet gyarapítja.

36 Az egzisztenciális egység régi kívánalma merül fel például akkor, amikor morálfilozófusok kapcsán azt feszegetik, hogy vajon erkölcsösebbek-e másoknál, lásd Paár 2019. Az eredmény lehangoló.

37 *Védőbeszéd* 28d: „Mert valójában így áll a dolog athéni férfiak: aminek egyszer az ember odaszenteli magát, mert meggyőződése szerint az a leghelyesebb, vagy mert parancsnoka odarendelte, úgy hiszem, minden veszély ellenére szilárdan ki kell tartania mellette, és nem szabad törődnie sem halállal, sem semmi mással, csak azzal, hogy elkerülje a gyalázatot.” Szókratész arra a felvetésre válaszolja a fentieket, melyben *másmilyen viselkedést* javasolnak neki. Az elutasítás lényege abban áll, hogy az a küldetés vagy tudás, amely az istentől származik, egyértelműen megszabja cselekedeteit, így képtelen egzisztenciális egységét feladni. Ez az, ami később példaképpé teszi (Seneca VI. levél 6): „Kleanthész se lett volna második Zénón, ha csak hallgatta volna: de részt vett az életében, átlátott titkain, megfigyelte, vajon alapelvei szerint él-e; Platón, Arisztotelész és a bölcsek különféle utakon járó egész hada többet nyert Szókratész erkölcséből, mint szavaiból.” (A nevek átírását módosítottam.)

Bibliográfia

- Boros Gábor. 2017. „Mire kötelez a szabadság? A filozófiai etika újkori perspektívája.” *Többlét* 23: 155–181.
- Cseke Ákos. 2019. „A filozófia »gyakorlati fordulatáról«. Válasz Nemes László vitaindító írására.” *Elpis* 12/1: 111–119.
- Dorion, Louis-André. 2006. „Xenophon’s Socrates.” In *A Companion to Socrates*, szerk. Sara Ahbel-Rappe – Rachana Kamtekar, 93–109. Malden: Blackwell.
- Epiktétosz. 2014. *Epiktétosz összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Gondolat.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Mogyoródi Emese. 2019. „Szókratész, a »visszhangkamra« és a demokrácia.” In *Lábjegyzetek Platónhoz 17. A polisz*, szerk. Laczkó Sándor, 11–33. Szeged: MFT.
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 10/2: 181–193.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *Korszerűtlen elmélkedések*. Ford. Tatár György et al. Budapest: Atlantisz.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre – Molnár Anna. Budapest: Gond–Cura.
- Nussbaum, Martha C. 2010. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Paár Tamás. 2019. „Az érveimet nézzék, ne a tetteimet!” *Qubit*. [<https://qubit.hu/2019/08/04/az-erveimet-nezzek-ne-a-tetteimet/>] (2019.08.20.)
- Phillips, Christopher. 2009. *Szókratész-kávéház. Egy friss csésze filozófia*. Ford. Gyárfás Vera. Győr: Laurus.
- Platón. 2005. *Eutiüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán – Mogyoródi Emese. Budapest: Atlantisz.
- Robertson, Donald. 2010. *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT)*. London: Karnac.
- Robertson, Donald. 2013. *Stoicism and the Art of Happiness*. London: John Murray Press.
- Rosta Kosztasz. 2014. „Gorgiasz dicsérete.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 85–98.
- Seddon, Keith. 2016. *Stoic Serenity: A Practical Course on Finding Inner Peace*. Morrisville, NC: Lulu.
- Sellars, John. 2003. *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Seneca. 2002. *Seneca prózai művei I*. Ford. Révay József et al. Budapest: Szentár.
- Sherman, Nancy. 2005. *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy Behind the Military Mind*. Oxford: OUP.
- Steiger Kornél. 2003. Utószó. *Nagyobbik Hippiász. Kisebbik Hippiász. Lakhész. Lüsizisz, Platón*, 163–192. Budapest: Atlantisz.

- Stockdale, James Bond. 1995. *Thoughts of a Philosophical Fighter Pilot*. Stanford: Hoover Institution.
- Vlastos, Gregory. 1999. „The Socratic elenchus: method is all.” In *Socratic Studies*, szerk. Myles Burnyeat, 1–28. Cambridge: CUP.
- Xenophón. 2003. *Filozófiai és egyéb írásai*. Ford. Németh György et al. Budapest: Osiris.