

Gábor Sámuel (1985) 2010-ben végzett az ELTE BTK orosz és esztétika szakán, jelenleg az ELTE BTK klasszika-filológia MA szak és az Esztétika Doktori Program hallgatója. Érdeklődési területe az antik görög irodalom, filozófia és képzőművészet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Theokritos csecsemő Héraklése és egy római márványszobor (2010/4).

Hamis gyönyör és látszatboldogság

Az antihedonista világszemlélet fogalmi megalapozása Platón *Philébosában*

Gábor Sámuel

„Ha például egy ember mások szerint boldog, boldognak képzelet magát, holott az igazság fényénél megvizsgálva lényegében boldogtalan, akkor a legtöbbször csöppet sem szeretné, ha megszabadítanák őt ettől a tévhitétől. Ellenkezőleg, feldühödik és legbőszebb ellenségének fogja tartani azt, aki ilyen tesz vele, támadásnak fogja tekinteni, vagy olyasminek, ami szinte egy gyilkossággal ér föl, vagyis, úgymond, boldogsága elpusztításával. De honnan van ez? Onnan, hogy teljesen uralják őt az érzéki és az érzéki-lelki tényezők; onnan, hogy az érzéki kategóriákban él, a kellemesben és a kellemetlenben, hogy tudni sem akar a szellemről, az igazságról és az effélékről; onnan, hogy túlzottan érzéki ahhoz, hogysem lenne bátorsága megkockáztatni, illetőleg kibírni azt, hogy szellem.”

(Anti-Climacus: *A halálos betegség*)

Kérdésfeltevés és konklúzió Platón *Philébosában*

Platón *Philébos*a a dialógus egészét tekintve egyetlen célt valósít meg: bizonyítja, hogy a „jó életben” fontosabb szerep jut a tudásnak, mint a gyönyörnek, a tudás ezért jobb, mint a gyönyör. A mű végén tehát úgy győztetik le a *Philébos*, majd egy darabig *Prótarchos* által képviselt hedonista álláspont, hogy emellett a gyönyör szükségessége is bebizonyosodik (végül még a nem tiszta gyönyörök is helyet kapnak a „kevert életben”). A dialógus gondolatmenete azonban közel sem lineárisan jut el a kérdéstől annak megoldásáig. Egyre újabb és újabb szempontok és módszerek kerülnek bevetésre, melyek után szinte meglepetésként hat, hogy végül visszaérkezünk a vitát meghatározó kérdésfeltevéshez, s ráadásul egyértelmű választ is kapunk rá. A gondolatmenet kanyargása során ugyanakkor az is folyton változik, hogy a beszélgetők mire is keresik a választ. Ennek következtében az, amire az eredményhirdetés vonatkozik, nem teljesen azonos az eredeti kérdéssel, hanem annak csupán az egyik aspektusa.

A két versenyző, a gyönyör és tudás, valamint a kettőjük hatáskörébe tartozó képességek (*chairein, hédoné, terpsis*, illetve *phronein, noein, memnésthai, orthé doxa, aléthés logismos*) hasznosságát *Sókratés* és *Prótarchos* kiinduló megállapodásuk szerint abból a szempontból mérlegelik, hogy a kettő közül melyik képes biztosítani az ember számára a boldog életet (11d). Ez a kérdésfeltevés azonban nyilvánvalóan módosul, mikor mindkét vitázó fél elfogadja azt az új gondolatot, hogy egyedül sem a tudás, sem a gyönyör nem elegendő a boldog élethez (22b). Innentől a beszélgetés új mederbe terelődik, s a közvetlen cél már nem a verseny eldöntése, hanem a „keverék” létrehozása. A halandók számára javasolt kevert életben a gyönyör és a fájdalom érzése szükségszerűen jelen van – mivel az emberek a harmadik, *apeiron* és *peras* (a határtalan és a határ) vegyületekből létrejövő, keletkező és pusztuló nemhez tartoznak –, ezért számukra a gyönyör és a tudás egyaránt fontos. A tudás azonban – így a dialógus konklúziója – szükségesebb és „jobb” a gyönyörnél, mivel nagyobb súllyal van jelen a beszélgetés végén felvázolt ideális, kevert életben.

A kiinduló kérdés megváltoztatásával Sókratés kitér a hedonizmussal való érdemi vita elől. Sókratés az ember számára ideális élet részeként beszél a gyönyöréről (31c), amivel a gyönyört jónak ismeri el, de nem érvel amellett, hogy ez mégsem a *legfőbb* jó. S ennek a kérdésnek a tárgyalását csak látszólag váltja ki a kizárólag gyönyörből álló élet lehetőségének cáfolata és a tudás kevert életben játszott legfőbb szerepének megmutatása. Az, hogy a tudás fontosabb szerepet tölt be az életben a gyönyörnél, nem jelenti, hogy értékeesebb is. Sőt, azt sem jelenti, hogy a gyönyör nem a legfőbb jó. Az epikureus filozófia arra épül, hogy a gyönyör a legfőbb jó, ennek eszközeként ugyanakkor az ember számára legfontosabb megszerzendő erény a tudás.

Sókratés tehát az eredményhirdetésekor a tudás győzelmét hirdeti ki, de a dialógus rejtett győztese mégis a gyönyör, amennyiben a kimondottan a „nem változó” létezőket preferáló Platón az ember számára szükségesnek ismeri el a változó szférához tartozó gyönyört is. A dialógus így ahelyett, hogy a hedonizmus, illetve Philébos eredeti álláspontja ellen érvelne, mint ezt a beszélgetés első része alapján várnánk, valamiféle, akár hedonistának is tekinthető életmódot javasol. A továbbiakban azt fogom vizsgálni, hogy a dialógus egyáltalán milyen érveket mutat fel a hedonizmus ellenében, vagyis Sókratés mennyiben képes megmutatni, hogy a tudás nem csak mint a gyönyör eszköze bír alapvető jelentőséggel, s a gyönyör egyáltalában nem működhet mint legfőbb jó.

Sókratés érvei a gyönyör ellen

Sókratés az eredeti kérdésfeltevés módosítását, illetve a gyönyör mint egyetlen princípium lehetőségének feladását a 20a–22b részben éri el, a csak gyönyörből és a csak tudásból álló élet elrettentő példái segítségével. A gyönyör elégtelenségét az alábbi „gondolatkísérlet” támasztja alá:

SÓKRATÉS: *Elfogadnád-e, Prótarchos, hogy egész életed a legnagyobb örömeid élvezetében (hédomenos hédonas tas megistas) teljék?*

PRÓTARCHOS: *Miért ne?*

SÓKRATÉS: *És ha maradéktalanul meg is kapnád, hiányolnál-e még valamit?*

PRÓTARCHOS: *Nem, semmit.*

SÓKRATÉS: *Gondolkozz csak: tényleg semmi szükséged se volna tudásra, belátásra, a szükséges következtetések levonására vagy más ilyesmire?*

PRÓTARCHOS: *Ugyan miért lenne szükséged? Ha megvolna az örömeim (to chairein), mindenem megvolna.*

SÓKRATÉS: *Tehát ha így élnél, egész életedben szüntelenül a legnagyobb élvezetekben volna részed (tais megistais hédonais chairois an), ugye?*

PRÓTARCHOS: *Bizony ám!*

Sókratés: *Csakhogy, ha hiányozna belőled az értelem, az emlékezet, a tudás, a helyes vélemény, akkor először is azt se tudnád, hogy örülsz-e vagy sem, hiszen semmit se tudnál.*

PRÓTARCHOS: *Ez biztos.*

SÓKRATÉS: *És ugyanígy, ha nem volna benned emlékezőképesség, akkor nem tudnál visszaemlékezni arra, hogy a múltban valamikor örültél, és a jelen pillanat örömeinek sem marad-*

na benned emléke. Ha hiányozna belőled a helyes vélekedés, akkor hiába örülnél, nem tudnál úgy ítélni, hogy éppen örülsz, és ha nem rendelkeznél a következtetés képességével, képtelen volnál a jövőre vonatkozóan arra a következtetésre jutni, hogy egyszer majd örömben lesz részed. Nem is embe-ri élet volna ez, inkább valami medúzáé, holmi kagylótestű tengeri állaté. Igazam van, vagy esetleg elképzelhető, hogy másképp volna?

PRÓTARCHOS: *Alighanem igazad van.*

SÓKRATÉS: *Még mindig vonz ez az élet?*

PRÓTARCHOS: *Nem tudok válaszolni, Sókratésom. Érveiddel sikerült egy időre tökéletesen elnémítanod.*

(Horváth Judit fordítása)

Sókratésnek ebben a párbeszédben a gyönyör elégségessége (és ezen keresztül választandósága és tökéletessége) elleni érve az, hogy akinek nincs tudása, az nem tud örülni (vagyis nem érezhet gyönyört), mert nem tud úgy ítélni, hogy örül, s ugyanígy nem tud úgy ítélni, hogy örült vagy örülni fog. Ez az érv önmagában nem meggyőző, hiszen (1) a gyönyörérzet nem biztos, hogy feltételezi az erről való tudás, illetve ítélet meglétét, ezt Sókratés semmivel nem támasztja alá; (2) a pillanatnyi gyönyör kielégítő lehet akár egy egész életen át, anélkül hogy ehhez az elmúlt és az eljövendő gyönyörök tudata is társulna;¹ (3) ha a gyönyörérzet előfeltétele a tudás, akkor sem mint „még valamire” van szüksége a gyönyört érzőnek a tudásra, hanem éppen *ahhoz*, hogy gyönyört érezhessen. Mindenesetre a dialógus Prótarchosa inentől kezdve nem képviseli a radikális hedonista álláspontot, a gyönyör *teleos*, *hikanos* és *hairetos* (tökéletes, elégséges és választandó) voltát, s így hagyja, hogy az eredeti kérdésfeltevés feledésbe merüljön. Véleményem szerint a dialógus gyönyöréről szóló része, s azon belül a hamis gyönyör fogalmának bevezetése mégis érdemi kísérletet jelent a hedonista álláspont alaptézisének megdöntésére. A továbbiakban a *Philébos*-ban vázolt gyönyörmodell, s elsősorban az ebből következő „hamis gyönyör”-koncepció hedonizmus elleni kijátszhatóságát tárgyalom.²

A hamis gyönyör (*ponéra/pseudés hédoné*) fogalma alapvetően ellentmond a hétköznapi fogalomhasználatnak, s a kifejezés problematikusága mögött a Platón által feltételezett jelenség bizonytalansága is áll: létezik egyáltalán olyan gyönyör, amelyet hamisnak nevezhetünk? Prótarchos a jelenség legteljesebb sókratészi leírása és magyarázata után sem fogadja el, hogy a gyönyör lehet hamis (ugyanakkor tiltakozását többféleképp lehet érteni, ellenállása jelezheti a jelenség feltételezésének teljes elutasítását, vagy csupán az adott gondolatmenet elvetését),³ s számos modern kommentátor is hasonlóképp vélekedik, egyszerűen hibásnak nyilvánítva Sókratés levezetését.

A hamis gyönyöréről szóló szövegrész talán éppen e vélt értelmetlenségének köszönhetően kedvelt kutatási téma, elemzését már számtalanszor elvégezték.⁴ Mégis, ezen tanulmányok esetében a szoros olvasás jellemzően azt eredményezi, hogy az értelmezők egyrészt a Platón által *pseudés hédoné*-nek nevezett jelenség mibenlétét próbálják meg- és kimagyarázni, másrészt, Sókratés vagy Prótarchos helyére képzelve magukat, a sókratészi érvmenetet akarják sikerre juttatni, avagy végképp zátonyra futtatni. A magam részéről a párbeszéd újbóli áttekintése vagy értékelése helyett egyszerűen azt szeretném számba venni, hogy mi az, ami a „hamis gyönyörnek” nevezett jelenség beve-

zetését Platónnál motiválhatja, milyen problémák és előnyök járnak ennek elfogadásával, valamint hogy milyen gyönyör- és érzékelésmo­dell jár ezzel együtt, vagy vetíthető emögé.

A *Philébos*ban bevezetett gyönyörfogalom

A *Philébos*ban Sókratés először egy frappáns és könnyen kezelhető, de meglehetősen problematikus magyarázatát adja a fájdalom és a gyönyör érzetének, melynek feltehetően voltak előzményei a görög filozófiatörténetben is.⁵ Eszerint fájdalmat akkor érzünk, mikor a bennünk lévő harmónia felbomlik, s az addigi természetes állapot (*physis*) megszűnik, gyönyör-érzet pedig akkor keletkezik, amikor ez az elveszített harmónia helyreáll (31d).⁶ Sókratés nyitva hagyja, hogy mit is jelent a *harmónia* és a *természetes állapot*, ugyanakkor világossá teszi, hogy ezekkel nem mint relatív, hanem mint abszolút állapotokkal számol. Felhozott „mindennapi” és „nyilvánvaló” példái esetében egyszerűen a jobbik állapotot nevezi természetes állapotnak: az éhséggel szemben a jóllakottság, a szomjúsággal szemben a „szomjatlanság”, a fázással szemben a nem fázás és a túlhevültséggel szemben a lehűlt testhőmérséklet jó, tehát normális, azaz természetes állapot. (Sókratés fel sem veti, hogy az oksági viszony fordítva is feltételezhető lenne, s ekkor nem a természetes állapot elérése a gyönyör oka, hanem a természetes állapotot azért tekintjük természetesnek, mert ennek elérése gyönyört okoz.) A továbbiakban (32e) Sókratés egyértelművé teszi, hogy a gyönyör és a fájdalom érzete, annak ellenére, hogy a „normál állapot” nem relatív, hanem egyszer s mindenkorra rögzített, csak az állapotváltással jár együtt, tehát természetellenes állapotunkban nem érzünk automatikusan fájdalmat, ahogy önmagában a természetes állapot sem jár gyönyörérzettel.

Ennek a gyönyörmodellnek az evidens alapja az, hogy a gyönyörérzet valamely rosszabb állapotból egy jobba való átmenetet kísér, a fájdalom pedig épp ellenkezőleg. Az értelmezésben ugyanakkor tipikusan platóni, hogy a *jobb* állapot rögtön mint *jó*, mint természetes állapot értelmeződik, amelynek objektív értéke van: nem a gyönyörérzet keletkezése miatt ítéljük a jó állapotot jónak, hanem annak *tényleges jó volta* az, ami az emberben a gyönyörérzetet kiváltja.

Az elfogadott definíció, melyet Sókratés az egyszerűség kedvéért a testi gyönyörök esetére fejleszt ki, kiterjeszhetőnek tekinthető a nem (csak) testi gyönyörökre is. Erre az általánosításra szükség is van, hiszen a későbbiekben egyes jövőbeliként elképzelt szituációk szerepelnek bizonyos fajta (jelenbeli) gyönyörök kiváltó okaként. A *Philébos*ban kidolgozott modell szerint tehát bármilyen változás esetében, melyben valaki aktívan vagy passzívan részt vesz, a jobb állapotból rosszabbá való átmenet fájdalommal, ellenkezője pedig gyönyörrel jár, s e definícióban a jobb állapot kijelölése nemcsak a szubjektív érzésen, hanem valamiféle normán alapul, s objektíve megítélhető.

Rögtön ezután az érzéki valóságból közvetlenül nem eredeztethető (a továbbiakban: „másodlagos”) gyönyörök természetének tárgyalása következik. A másodlagos gyönyör az elsődleges gyönyörrel járó szituáció lelki felidézése emlékezés, jövőre vonatkozó várakozás, de akár álom, képzelődés vagy más révén. Eszerint a külvilággal történő interakció hiányában (tehát amikor a szubjektum fizikai állapota semerre sem,

vagy épp negatív irányba változik) a lélek képes egy pozitív változást elképzelné, és így maga magának gyönyört okozni. Az ilyen felidézés vagy előidézés technikai kellékei a lélekben tárolt képek és gondolatok, melyek érzéletekből vagy valamilyen lelki tevékenység nyomán jönnek, illetve jöttek létre.

Az, hogy Sókratés a másodlagos gyönyöröket az elsődleges gyönyörök után és tőlük elválasztva tárgyalja, s a lélekbe írt képekről és gondolatokról szóló elméletét csak ezek kapcsán fejti ki, azt sugallja, hogy a közvetlen gyönyörök esetében a lélekbéli írások és festők (39a–c) nem játszik szerepet, a rosszabból a jobb állapotba való átmenet ilyenkor tényleg közvetlenül, vagyis a lélek érzékelő-másoló funkciójának működése nélkül vált ki gyönyört. (Tehát ha szomjas vagyok és iszom, gyönyört érzek, akkor is, ha mindezt nem tudatosítom.) A fentebb idézett hedonizmusellenes szövegrész és a másodlagos gyönyörök sókratési elemzése ugyanakkor arra utal, hogy mégsem erről van szó. A csak gyönyört tartalmazó életről folytatott párbeszéd során Sókratés azt állította, hogy a gyönyört okozó dolgokat átélőnek is hiányzik az, hogy úgy tudjon ítélni, hogy örül (21c), továbbá hogy a tudás, helyes vélemény és hasonló hiányában az ember nem tudná, hogy örül-e vagy sem (21b). Az érzékelés elemzése során (33e–34a) Sókratés megint csak hasonló következtetésre jut: az érzékelés a test és a lélek közös tevékenysége révén jön létre, s mindazon hatások, amelyek nem jutnak el a lélekhez, nem eredményeznek érzékelést. A Sókratés által vázolt modellt tehát sokkal inkább úgy kell felfognunk, hogy a lélek minden gyönyörérzet létrejöttében szerepet játszik, a gyönyör érzékelése a lélekben zajlik.⁷ (Az, hogy valamiféle „nem érzékelt gyönyör” e modellben helyet kaphatna-e, mint az mindkét hivatkozott szövegrész esetében felvethető, számunkra most nem érdekes.) Ebből következőleg a közvetlen gyönyör keletkezése esetében is szükség van a valóság lelki leképzésére, s a gyönyör közvetlenül mindig ezekből a lelki tartalmakból fakad. Az elsődleges és a másodlagos gyönyör közti különbség így kizárólag a testi/anyag oldal hiányában, illetve meglétében, tehát a pozitív változás tényleges (= jelenbeli) vagy elképzelt voltában van.

A hamis gyönyörök

A hamis gyönyörök Sókratés gondolatmenete szerint akkor jönnek létre, amikor a gyönyörérzetet valami olyan dolog váltja ki, ami „nem igaz” (36d–41a). A gyönyörérzet ekkor tényleges, de hamis (*pseudés*), miként a hamis vélemények is ténylegesek (vagyis tényleg vélemények), csak éppen nem igazak.

Ez a megállapítás és a vélemény és a gyönyör közti párhuzam is kontraintuitív. A gyönyör és egyáltalán az érzések esetében, ahogy Prótarchos is utal rá (41a), nem szoktuk a ténylegességet az igazságtól elválasztani: az érzések attól igazak, hogy ténylegesek. (Ha valaki fél a meztelen csigától, akkor ez a félelem alaptalan, de ettől még, amennyiben *tényleg* fél tőle, teljesen *igazi* félelem). Ezzel kapcsolatos határozott véleményünk egy olyan világképet tükröz, melyben az érzések – a véleményekkel ellentétben – *szubjektív* tények. Az érzet a szubjektum magánügye, az érzet szempontjából teljesen lényegtelen, hogy van-e valóságalapja, reális oka vagy nincs.

A sókratési elképzés és gondolatmenet ennek ellenére teljesen koherens és működőképes. Amennyiben a gyönyör

viszonyát ahhoz, ami kiváltja, analógnak tekintjük azzal a viszonytal, ami egy vélemény és annak tartalma közt áll fenn, akkor a gyönyört kiváltó képzet igaz vagy hamis volta megfelelő kritériumként tud szolgálni a gyönyör igazságának vagy hamisságának megítélésékor.⁸ Ennek a modellnek az elfogadásával azonban a gyönyör szubjektív volta helyett annak objektív megítélhetőségét állítjuk:⁹ a gyönyör nem szubjektív érzet, amely az emberben egyszerűen létrejön, hanem egy valóságos változás számunkra kedvező voltáról alkotott *ítélet*. A gyönyörérezet annak érzékeléséből fakad, hogy életünkben valamilyen pozitív változás következett be, következik be vagy fog bekövetkezni. Ez az érzés azonban csak akkor *igaz*, ha ilyen változás tényleg bekövetkezett, bekövetkezik vagy be fog következni.

A gyönyör ilyen felfogása az érzelmek szubjektív aspektusának leértékelését vonja maga után. Egy a *Philébos*-szakirodalomban lassan klasszikussá váló, B. A. O. Williamstól¹⁰ származó példát idézve: Sókratés értelmezésében az az ember, aki egy hamis Giorgione-festményt nézeget a múzeumban, és eközben örül annak, hogy egy igazi Giorgionét lát, mert nem tudja, hogy az hamisítvány, hamis gyönyört érez. A következtetés számunkra valószínűleg elfogadhatatlan – Prótarchos ellenérve még mindig áll: nem a gyönyör hamis, csak az a tudás, ami ezt kiváltja –, de a logika működik, s a tudással való analógia tökéletes: ha valaki azt gondolja, hogy a gyerekeket a férfiak szülik, akkor mit sem számít, hogy ő ezt *tényleg* hiszi: ilyenkor ő ezt rosszul tudja, vagyis *hamis vélemény*mel rendelkezik a férfiak szülési képességeit illetően. A Sókratészi logikával mi nem tudunk azonosulni – a *hedoné* fogalmának ez a nem kézenfekvő értelmezése (avagy átalakítása) azonban kijátszható a hedonizmus ellenében.

A hedonizmus, a szubjektív gyönyör mint cél (*telos*) tételezése egyértelmű értékhierarchiát hoz létre, melyben a *hedoné* az egyetlen önmagáért való érték. Minden tett a gyönyör elérésének van alárendelve, s ezáltal minden jó (*areté*) eszközzé válik a gyönyör eléréséhez. A hedonizmus értékelheti nagyra az okosságot, bölcsességet vagy igazságosságot, ettől még értékmonista rendszer marad, hiszen mindezek az erények itt nem önmaguknál fogva, hanem csak származtatottan képviselnek értéket. S az ilyesfajta hedonizmussal szemben Sókratés Prótarchos álláspontja ellen felhozott érvei teljesen hasztalannak, mert irrelevánsak. A hedonizmus lényege nem az, hogy a gyönyör mindent helyettesít – amit Sókratés sikeresen cáfol, amikor elfogadtatja ellenfelével, hogy a gyönyörérezetnek előfeltétele a tudás –, hanem arról, hogy a gyönyör olyan egyedüli *hikanos*, *teleios* és *hairetos* érték, amelynek minden más érték alárendelhető/alárendelendő. A hedonizmus-gondolat nagyfokú meggyőzőereje épp abból származik, hogy a gyönyör, szemben a többi jelöllettel, melyek a legfőbb jó címére pályáznak szoktak (például a *timé* vagy a *phronésis*), valamilyen *érezet*. A gyönyör jó volta tehát szubjektívnek és ezért vitathatatlanul látszik mindazok számára, akik az egyént tekintik kiindulópontnak valamely dolog jó voltának megítélésékor.

Ennek ellenére a gyönyör mint egyedüli legfőbb jó koncepciója ellen sok irányból lehet érvelni – Arisztotelésznél például a gyönyör azért nem jöhet komolyan számításba mint legfőbb jó, mert ez nem kifejezetten az ember sajátos természetéhez, *physis*éhez kötődik.¹¹ A *Philébos*ban Sókratés mégis szó nélkül elmegy e probléma mellett (a *Prótagoras*ban viszont egy

íz-ig-vérig szofista gondolatmenet egyik pontján Sókratés maga állítja, hogy a gyönyör ugyanaz, mint a jó, a tudás pedig nem más, mint a gyönyörök és fájdalmak fel- és összemérésére való képesség [357a–358b]). A hamis gyönyörök és ezzel együtt a gyönyörök objektív megítélhetőségének a dialógusban felvetett, de végig nem vitt elmélete azonban épp a hiányzó láncszem lehetne, melynek segítségével Sókratés valódi választ adhatna a hedonistáknak.

Az objektív gyönyörfogalom és a hedonizmus

A gyönyör hamisságának lehetősége megfosztja a gyönyört attól a kitüntetett pozíciótól, amelyben a legfőbb jóért dúló versengésben indul, s amely a gyönyörnek mint abszolút szubjektív jónak a szubjektum számára való szükségszerű objektívításából fakad. Az olyan gyönyör ugyanis, amelyik lehet hamis, nem lehet a legfőbb jó, hiszen a gyönyörérezet (szubjektív) ténylegessége így nem egyenlő ennek szükségszerű (objektív) igazságával. A hamis gyönyör tehát nem azért értéktelen, mint például az epikurosi nem választandó gyönyör, amely később valamilyen nagyobb fájdalmat fog okozni,¹² hanem azért, mert az alapjául szolgáló lélekbe írt képnek nincs igazságtartalma, nem felel meg semmilyen valóságnak. Tehát míg a hedonista érvmenet a gyönyörmaximalizálás jegyében (például Epikurosnál vagy a Platón *Prótagoras*ában Sókratés által kifejtettek szerint) a tudást mint létszükségletet a gyönyörökkel való gazdálkodás képességeként írja le, aminek segítségével a jelenbeli és jövőbeli gyönyörök *néphón logismosszal*, józan megfontolással történő számbavétele megtörténik, s ezért csak az ésszel cselekvő ember fogja tudni gyönyöreit maximalizálni és fájdalmait minimalizálni, a *Philébos*ban körvonalazódó modellben a *hamis gyönyör lehetősége* az, ami a gyönyörszerzés feltételeit teszi a tudást. Míg azonban a gyönyörmaximalizáló elméletek esetében a tudás szerepe a gyönyörnek alárendelt, s így merőben praktikus és eszköz jellegű, a gyönyör objektív értékéről szóló tanítás a tudást az igazi gyönyör ontológiai feltételévé teszi. Ha ugyanis a gyönyörérezet a lélekbe írt gondolatokon és képeken alapul, s attól függően hamis vagy igaz, hogy ezek a beírt képzetek igazak, tehát megfelelnek a valóságnak, vagy hamisak, azaz nincs valós megfelelőjük, akkor világos, hogy az igazi gyönyör előfeltétele a képek és gondolatok igazsága, valóságossága. Ha egyféle gyönyör van, akkor helytálló a hedonista következtetése, hogy ez a gyönyör a legfőbb jó, hiszen ez, amennyiben valakinek megvan, az embertől elvehetetlen, elvitathatatlan. Ha viszont a gyönyör kétarcú, van „igazi” és „hamis”, akkor a gyönyör igenis elvitatható, hiszen a kétfajta gyönyör megkülönböztetéséhez (és a jobbik fajta birtoklásához) valami egyébre van szükség; aki egyszerűen gyönyörre törekszik, az könnyen lehet, hogy valójában az álságos, nem igazi, hamis gyönyörök foglya lesz, s közben elkerüli figyelmét, hogy amit érez, nem is gyönyör.

Azonban annak ellenére, hogy az igaz és hamis gyönyör, a gyönyör és az „álgönyör” megkülönböztetésének szükséges, ontológiai előfeltétele a gondolkodás, a tudás, a megismerés, az elmélet még mindig beleerőltethető lehetne egy gyönyörmaximalizáló stratégia keretei közé: el kell érünk, hogy képzetünk és tudásunk igaz legyen, de csak *azért*, hogy igazi gyö-

nyört érezhessünk. Sókratés azonban tovább megy, s így fordul teljesen szembe az epikureista világgéppel. Állítása szerint az istenfélő emberekben helyes, tehát a valóságnak megfelelő gondolatok és képek, a rossz és ezért az istenektől utált emberekében pedig általában a valósággal nem egyező képzetek vannak (40b).¹³ Sókratés tehát a lélekbe írt tartalmak és a külvilág közti megfelelés, s ezzel együtt a gyönyör igazságának biztosítását az istenek kezébe helyezi. Az, hogy valamely gyönyör igaz, semmilyen eszközzel, *logismosszal* nem elérhető, hanem egy ennél alapvetőbb, mintegy az emberbe helyezett tudáson, a lélekben lévő képzetek valóságán alapul. Ez a tudás viszont nem megszerezhető, hanem az istenek ajándéka, melynek „fedezete” az ember saját jósága és istenfélme (*hosiotés, eusebeia*). – Arról, hogy az e sémával első látásra együtt járó „ha jót teszel az istenekkel, ők majd megajándékoznak a gyönyörrel és a jó étellel” elven alapuló „kereskedő-magatartás” mennyire nem találja el a sókratészi gondolatot, tanúskodik az *Euthyphrón*: itt Sókratés épp arra próbálja rávezetni a címszereplőt, hogy a *hosiotés* mibenléte, vagyis az, hogy mit *helyes* tenni, egyáltalán nem kézenfekvő, s a *hosiotés* nem csupán a vallási kötelezettségek betartását jelenti. Vagyis, mint a *Philébos* is sugallja, az ember valamely cselekedete nem attól helyénvaló, hogy az istenek számára kedvező, hanem attól az isteneknek tetsző, hogy helyénvaló. (Az istenek helyeslése tehát a cselekedet helyességének csupán okozata, amely viszont az ember cselekvésének saját kontextusából, s elsősorban az emberekhez és a világhoz, nem pedig közvetlenül az istenekhez való viszonyból származik.)

A hamis gyönyör fogalma Sókratés tézisének, a tudás többségének bizonyítása szempontjából kulcsfogalomnak bizonyul, amennyiben a hamis gyönyör létezésének elfogadásával az emberi léthelyzet olyan modellje rajzolódik ki, amelybe a platóni értékek mintegy bele vannak kódolva. E szerint a modell szerint a tudás, abban az értelemben, amelyben valamely külső, valós tényállás adekvát belső, lelki leképeződését jelenti, az érzelmek helyességének előfeltételévé válik. Így egy olyanfajta, a platóni gondolkodásnak nagyon is megfelelő, a hedonizmusnak viszont alapvetően ellentmondó normatív szemlélet érvényesül, mely szerint az egyéni, egyedi cselekvések értékét nem szubjektív, hanem objektív vetületük adja, helyességük, jóságuk csak a létező valóságnak való megfelelésükből származhat. Ahogy az öröm szubjektív realitásának egyértelműsége helyére az öröm és annak tárgya közti kapcsolatot kétértékűsége kerül, az embert automatikusan ahhoz az ideális emberhez vagy emberideához mérjük, amelyik akkor és csak akkor örül, amikor *kell*, amikor *helyes*.

Hamis gyönyör, kétségbeesés, látszatboldogság

Az a platóni eljárás, amely a *Philébos* „hamis gyönyör”-elméletében – legalábbis értelmezésem szerint – megjelenik, egy olyan alapvető fogalmi átrendezést jelent, mely elsősorban a világértelmezésre van hatással. Sókratés nem azért vezeti be a hamis gyönyör fogalmát, mert azt levezethetőnek tartja bármilyen empirikus vagy elméleti evidenciából, hanem azért, hogy a jelenségvilágot saját értelmezésében, saját értékrendjéhez igazítva láttassa és fogadtassa el. Ennyiben a hamis gyönyör

esetében nem levezetéséről, hanem filozófia *tanításról* van szó. Sókratés ugyan érvel a gyönyör hamissága mellett, de érvei „látszólagosak”, szinte csak annak számára elfogadhatóak, aki már eleve elfogadta őket. Sókratés logikája nem tudhatja meggyőzni Prótarchost, mert a hamis gyönyör lehetőségének elfogadása nem levezetés és nem belátás, hanem meggyőződés kérdése.¹⁴

Persze nem Platón-Sókratés érvkészletének fogyatékosága okozza, hogy a megvédendő téziszhez Sókratés nem tud érvekkel eljutni: bármiféle etika logikai megalapozhatósága legalábbis kétséges. Ugyanakkor az, ahogy Sókratés saját értékrendje mellett kitartóan érvel, mutatja, hogy neki e tekintetben nincsenek aggályai, saját etikájának logikai megalapozhatósága számára nem kérdés.

Ez a hozzáállás nem adódik evidensen abból a szituációból, hogy etikai kérdések egy filozófiai traktátus, illetve egy intellektuális vita tárgyává válnak. Egy etikai rendszer felépítése vagy akár hirdetése nem szükségszerűen párosul a rendszer kizárólagos igazságának bizonygatásával. Az értékrend vagy erkölcsi rendszer bizonyíthatóságának és bizonyításának kérdése ott válik problematikusává, ahol nem egyszerűen bemutatásra kerül mint koherens rendszer vagy elfogadható paradigma (mint például Spinozánál vagy Kantnál), hanem közvetlenül a meggyőzést célozza. Ez utóbbira elsődleges példa Kierkegaard etikája, mert Kierkegaard Platón-Sókratéshez hasonlóan retorikus, meggyőzéscentrikus: saját igazát nem elsősorban rendszerének koherenciájával akarja alátámasztani. Az alábbiakban a *kétségbeesés* kierkegaard-i fogalma kapcsán, a teljesség igénye nélkül próbálom vázolni, miben áll szerintem a kierkegaard-i etika retorikája, s ez mennyiben hasonlít a *Philébos*-ban látott gyakorlathoz.

Kierkegaard az ember létezésének, világhoz való viszonyának háromféle formáját különbözteti meg, az esztétikai, az etikai és a vallási stádiumot. Ebben a rendszerben a kétségbeesést az esztétikai stádium sajátjaként értelmezi, vagyis szerinte az „esztétikai ember” szükségképp a kétségbeesés állapotában van – e kétségbeesés „feloldása” csak az etikai választással, az etikai stádiumba való átlépéssel valósulhat meg. Ez a felosztás ugyanakkor egy paradoxonhoz is vezet: az is kétségbeesett, aki magát egyáltalán nem érzi annak, sőt, boldog. A szép és gazdag gróf és gyönyörű felesége, bár életük végéig boldognak tartják magukat – s ennyiben a legszigorúbb görög boldogságkritériumnak is megfelelnek, hiszen *teljes életüket* jól élék le (*eu prattusin*) – *valójában* kétségbeesettek: „Csupán az a különbség, hogy nem tudták, [hogy kétségbeesettek,] ám ez egy teljesen véletlen különbség. Kiderül tehát, hogy minden esztétikai létezés kétségbeesés, és hogy mindenki, aki esztétikailag él, kétségbeesett, akár tudja ezt, akár nem.”¹⁵ Az, hogy Kierkegaard ezt a paradoxont állítja, természetesen nem jelenti azt, hogy ellentmondásba keveredne önmagával. A kétségbeesés fogalmát egy olyan állapot megjelölésére használja, amely (a természetes nyelvhasználat szerint) nem kétségbeesés – de ezáltal nem saját rendszerével, hanem a hétköznapi kétségbeesés-fogalommal kerül ellentmondásba. Vagyis a kétségbeesésről való paradox állítások elfogadása/elfogadtatása, a kétségbeesés fogalmának átértelmezése nem a rendszer leírásának szükséges eleme, hanem a retorikai hatást, a képviselt nézőpont alátámasztását célozza. A paradoxonok az olvasót nem a rendszer megértéséhez, hanem elfogadásához, a „tények” át-

értékeléséhez szeretnék elvezetni: ha a boldognak látszó, de esztétikai szinten élő embert nem boldognak, hanem „látszatboldognak” tekintjük, a boldogságról és az élet értelméről valott felfogásunk változhat meg.¹⁶ Nem egy filozófiai rendszert ismerünk meg, hanem egy egészen más síkra, a Schelling által „pozitívnak” nevezett filozófia terepére lépünk át.

E rendszerben az irracionalitás mozzanata jelenik meg a filozófia területén: Kierkegaard szerint az igazság nem racionálisan, hanem hittel férhető hozzá. Amíg nincs etikai és nincs hit, addig egy alsóbbrendű, az emberi lét lehetőségeit ki nem bontó esztétikai stádiumban maradunk. A hitnek az etika rendszerébe való beépítésével Kierkegaard egyértelművé teszi, hogy szerinte a filozófiának nem szabad a racionalitás, a logikai levezetés síkján maradnia, mert ennél nagyobb a tét: az embernek nem a filozófia katedrálisát, hanem saját életét kell építenie.

Platónnál az irracionalitás, a hit természetesen nem kaphat helyet semmilyen filozófiai érvelésben, mert a hit mint a tudás eszköze a platóni filozófia területéről ki van zárva, s Sókratés épp abban hisz, hogy tanítása racionálisan megalapozható (noha az emberek korlátozott értelmi képességei okán esetenként le kell térni az észérvekkel való meggyőzés királyi útjáról). A hamis gyönyör fogalma azonban a racionális érvelés elégtelenségét, bizonyos erkölcsi premisszákat a priori elfogadásának szükségességét jelzi: a hedonizmussal szemben nem lehet a királyi utat járni. Aki más értékrendet követ, azt semmilyen logika nem tudja ennek feladására kényszeríteni, a

meggyőzés kizárólag a *retorika* segítségével lehetséges. S az, hogy Platón a retorikát általában is kétfélének, egyfelől szofisztikának, *üres retorikának*, másfelől a valódi meggyőződést, az igazságot hirdető *hiteles retorikának* fogja fel (lásd a *Phaidros* vagy a *Gorgiaszt*), a helyzetet mit sem változtat. Sókratés *Philébos*-beli érvelése mögött talán valódi meggyőződés rejlik, de ennek a meggyőződésnek az átadása csak annak a bizonyos másik, mindent és annak ellenkezőjét is elhithető tudó retorikának a feladata lehet. Ahogy Kierkegaard-nál a kétségbeesés, úgy Platónnál a hamis gyönyör képezi egy ilyen, értékrendet átadni próbáló retorika fundamentumát.

Sánta Ferenc regényében, *Az ötödik pecsétben* Gyurica úr azt kérdezi az asztaltársaságtól, hogy ha az Úristentől választási lehetőséget kapnának, akkor Tomoceanszkatititik – a bűn fogalmával és lelkiismerettel nem rendelkező véreskezű zsarnokok – vagy Gyugyuk – kiszolgáltatott és tönkretett, de mindenfajta bűn nélkül élő rabszolgák – lennének inkább. A választás, mint a regény később bemutatja, az életben nem ilyen tiszta lehetőségek közt adatik meg. A dilemma azonban áll: mi oka van rá az embernek, hogy az önkorlátozások nélküli élet helyett a lelkiismeretet, a gyönyörrel szemben a tudást választja? Gyugyut választani nem racionális. Mindazok az értékek, melyeket Sókratés és Platón – vagy, általánosítva, a zsidó-keresztény tradíció, a humanizmus és az európai kultúra – képvisel, nem magyarázhatók, nem racionálisak, vagy, mint Nietzsche fogalmaz: hazugságok. S talán mégis bele – mibe? belénk? – vannak kódolva. Akkor pedig vannak hamis gyönyörök is.

Jegyzetek

- 1 Lásd erről Frede 1997, 177–179.
- 2 A hamis gyönyörök „tana”, mint a *Philébos* kapcsán általában meg szokás jegyezni, semmilyen szereppel nem bír a dialógus záró része és konklúziója szempontjából.
- 3 Dybikowski 1970, 159.
- 4 Érdekes Eric Butler újabb keletű elemzése. Ő amellet érvel, hogy Sókratés a kevert élet elfogadásával sem köt kompromisszumot a hedonizmussal. Szerinte az ideális kevert életben a gyönyör nem lényegi alkotóelem, hanem a tudás, az intellektus „mellékterméke”. A tanulmány konklúziói sok ponton összeegyeztethetők a jelen dolgozatban kifejtettekkel, célja azonban alapvetően más. Butler azt bizonyítja, hogy a Sókratés által javasolt élet antihedonista, én azt szeretném megmutatni, hogy a dialógus Sókratése hogyan és mennyiben tudja/akarja/tudná megalapozni antihedonizmusát.
A *Philébos* hedonizmushoz való viszonyát illetően az általam ismert legjobb elemzés T. Irwiné (akivel hevesen polemizál G. R. Carone, de az ő érvei nem igazán meggyőzőek). Irwin – némileg most leegyszerűsítve – azt állítja, hogy Platón a *Philébos*-ban a hedonista álláspontot nem megdönteni akarja, hanem azt mutatja meg, hogy van a hedonizmusnál jobb életstratégia is, s ez épp azért *jobb*, mert kezelni tudja a hamis gyönyörök helyzetét. Ha a gyönyörmaximalizálás elvét követnénk, a rosszabb és jobb (hamis és tiszta, problematikus és minden szempontból kielégítő) gyönyörök számunkra egyenértékűek lennének. Ebből kifolyólag a hedonizmus Platón szerint evidensen nem kielégítő stratégia. Lásd Irwin 1995, 318–338.
- 5 A gyönyör és a fájdalom mint az organizmust alkotó összetevők megfelelő arányának felborulása, illetve helyreállása Theophrastos szerint elsősorban Empedokléstől volt ismeretes. A kérdés áttekintését lásd Gosling–Taylor 1982, 16–27.

- 6 λέγω τοίνυν τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίνεσθαι χρόνῳ... πάλιν δὲ ἀρμοιοποιημένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι' ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι.
- 7 Világosan érvel e mellett Reidy (1998, 344). Problematikusnak látja a helyzetet, de szintén hasonló következtetésre jut Frede (1985, 163 skk.).
- 8 Lásd Frede 1997, 250, ahol Frede részletesen érvel a véleménygyönyör párhuzam következetes érvényesítésének lehetősége mellett, illetve T. Penner tanulmányát, amelyik e párhuzam nyelvhasználati és logikai implikációit elemzi.
- 9 Szubjektivitás és objektivitás olyan fogalmak, melyek csak jóval az antikvitás után jelentek meg a gondolkodás történetében. Azon tehát, hogy az antikvitásnak milyen képe lehetett az emberről, az énről, illetve az általunk szubjektívnek vagy objektívnek ítélt jelenségekről, lehet vitatkozni. (A téma áttekintését lásd pl. Chr. Gillnek a hellenisztikus kor én-fogalmáról szóló könyvében: Gill 2006, 325–407.) Ezzel szemben az, hogy bizonyos antik gondolatok olyasmint is implikálnak, amit mi az objektivitás és szubjektivitás kategóriáival tudunk megragadni, számomra nem látszik problematikusnak. Hiszen a szubjektivitás jelenségének létezését abszurd volna elvitatni akár az ősember társadalmától is: ha a vaddisznó létepi egy vadász kisujját, akkor ez neki fáj (ami a mi leírásunkban *szubjektív tapasztalat*), a társai számára, *objektíve* csak az ujjletépés ténye forog fenn. A továbbiakban a szubjektív és objektív megjelölést mindig leíró értelemben használom: nem gondolom tehát, hogy Platón vagy Sókratés megkülönböztetett volna szubjektív és objektív jelenségeket, csupán azt állítom, hogy amiről Platón beszél, azt mi többek közt ezen fogalmak segítségével érthetjük meg.

- 10 A példát átveszi és értelmezi Dybikowski, Penner, Frede (Frede 1985).
- 11 *Nikomachosi etika I.*
- 12 Epikuros: *Menoikeus-levél.*
- 13 E kijelentés jelentőségét a hamis gyönyörök szempontjából elsősorban R. Brandt, J. M. Cooper és D. A. Reidy hangsúlyozza. Ők mind megpróbálnak túllépni azon a dialógus menetéből könnyen adódó értelmezésen, hogy Sókratés azt gondolná, a jó embernek beteljesülnek a várakozásai, a rossz embernek nem. De, bár a sematikus szembeállítás valóban árnyalendő, ettől függetlenül nem hiszem, hogy ez az evidens értelem kétségbe vonható lenne. Inkább csak annyit érdemes hangsúlyozni, hogy a jó ember vágyainak beteljesülése nem egyszerűen az istenek iránta mutatott jóindulatán múlik: nyilvánvalóan az ember jelleme, s ennek folytán a vágy milyensége is determinálja ezt a bizonyos vágyat a beteljesülésre (a rossz ember vágyaival ellentétben).
- 14 Elgondolkodtató ezzel kapcsolatban Irwin állítása: „[Platónnak] nem kell megmutatnia, hogy egy meggyőződéses hedonista hedonista érvek alapján el kell hogy fogadja, hogy egy ilyen [hamis] gyönyöröknek szentelt élet nem lehet jó. Épp ellenkezőleg, ha hedonista érvekkel meg lehetne magyarázni, hogy mi a rossz az ilyenfajta gyönyörök hajszolásában, akkor egy ezen gyönyöröknek szentelt élet elleni kifogások nem jelentenének kifogást a hedonizmussal szemben” (Irwin 1995, 329). Az, hogy vajon Platón érvei meggyőzhetnének-e egy hedonistát, épp attól válik kétséggé, hogy a meggyőzés módszere nem deduktív. Az érvelés csak akkor tekinthető meggyőzőnek, ha (premisszaként) elfogadjuk bizonyos értékek általánosérvényűségét, melyek alapján aztán evidens, hogy a hamis és tiszta gyönyör közül a tiszta *jobb*. De vajon feltételezhetjük ezt egy hedonistáról? Esetleg épp úgy győzhetjük meg, hogy elfogadjatjuk vele, mintegy „rátukmáljuk” saját értékrendünket? (Lásd ehhez a 16. jegyzetet is.)
- 15 S. Kierkegaard: *Vágy-vagy* (Második rész; Az esztétikai és az etikai közti egyensúly a személyiség kimunkálásában), Osiris, Budapest, 1994, 608.
- 16 Sabina Lovibond egy aristotelési gondolatból kiindulva meggyőzően érvel egy olyan „egyedfejlődési modell” realitása mellett, mely szerint az, hogy mit élvezünk, és mit érzékelünk gyönyörnek, nem adottság, hanem társadalmi normák elsajátítása révén alakul ki, s az ember élete során is át- meg átalakul. Ehhez hasonló gondolattal alapozható meg a platóni–kierkegaard-i stratégia is: nem a racionális érvelés változtatja meg az értékrendet, hanem az értékrend, a gondolkodásmód hat vissza a gyönyör, illetve a boldogság érzékelésére.

Bibliográfia

- Brandt 1977: Brandt, R., „Wahre und Falsche Affekte im platonischen Philebus”: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977).
- Butler 2007: Butler, J. E., „Pleasure’s Pyrrhic Victory: An Intellectual Reading of the Philebus”: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXIII (2007).
- Carone 2000: Carone, G. R., „Hedonism and Pleasureless Life in Plato’s Philebus”: *Phronesis* 45 (2000).
- J. M. Cooper: *Plato’s Theory of the Human Good in the Philebus*; *Journal of Philosophy* 74 (1977)
- J. Dybikowski: *False Pleasure and the Philebus*; *Phronesis* 15 (1970)
- Gill 2006: Gill, Chr., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006.
- Gosling–Taylor 1984: Gosling, J. C. B. – Taylor, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982.
- Frede 1985: Frede, D., „Rumpelstiltskin’s Pleasures: True and False Pleasures in Plato’s Philebus”: *Phronesis* 30 (1985).
- Frede 1997: Platons *Philebos*, Übersetzung und Kommentar bei Dorothea Frede, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.
- Hampton 1987: Hampton, C., „Pleasure, Truth and Being in Plato’s Philebus: A Reply to Professor Frede”: *Phronesis* 32 (1987).
- Irwin 1995: Irwin, T., *Plato’s Ethics*, Oxford University Press, 1995.
- Kierkegaard, S., *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.
- Kierkegaard, S., *Vágy-vagy*, Osiris, Budapest, 1994.
- Lovibond 1990: Lovibond, S., „True and False Pleasures”: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 90 (1990).
- Penner 1970: Penner, T. M., „False Anticipatory Pleasures: Philebus 36a3–41a6”: *Phronesis* 15 (1970).
- Platón: *Philéosz*, fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta Horváth Judit, Atlantisz, Budapest, 2001.
- Reidy 1998: Reidy, D. A., „False Pleasures and Plato’s Philebus”: *The Journal of Value Inquiry* 32 (1998).