

X. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia

Kolozsvár, 2007. május 26-27

Logosz és világrend Hérakleitosz gondolkodásában

Témavezető tanár:

Balogh Brigitta

Egyetemi adjunktus

Partiumi Keresztény Egyetem

Nagyvárad

Szerző:

Heveli László

III. évfolyam

Filozófia szak

Partiumi Keresztény Egyetem

Nagyvárad

2007

Logosz és világregend Hérakleitosz gondolkodásában

A görög filozófiai gondolkodás kezdeti szakaszáról igen kevés adat maradt ránk, ezért annak érdekében, hogy valós képet tudjunk róla alkotni, egyrészt képesek kell legyünk elvonatkoztatni a mai ember képzetvilágától és meg kell próbálnunk megérteni ezeket a töredékesen ránk maradt szövegeket a görögség metafizikai gondolkodásának szempontjából, másrészt úgy kell értelmezni e szövegeket, hogy tekintettel az ember mindenkori léthelyzetére mondjanak valamit; ha ugyanis nem találunk egy ilyen összekötő pontot, ami biztosítaná az időben távol levő korok közötti átjárhatóságot, az akkori szellemiség megértésére igényt sem formálhatunk. A közös alap mivolta abban az igényben tárulhat fel, ami az embert kérdezésre ösztönzi sajátos helyzetének felfedésével kapcsolatban, és a világban való megjelenésünkből adódó sejtéseink tematizálására ösztönöz.

A Szókratész előtti filozófia egyik legmarkánsabb alakja Hérakleitosz, akinek bölcselete nem pusztán a ráció mítoszokon túllépni akaró törekvésében csapódott le, hanem a korábbi vallásos világmagyarázatok elévült formái helyett egy olyan egyetemes alapot próbált felállítani, mely fenntartja a lét szakralitásának elvét, ám egy új formában teszi azt hozzáférhetővé: az értelem univerzális törvényszerűségei alapján. Amikor a vallások világértelmezése pusztán leírással tudott szolgálni a dolgok eredetére vonatkozóan, az első filozófusok e sokrétű magyarázatokkal szemben, az egész változó és dinamikus világkép mögött egy változatlan öselvre mutattak rá, mintha a mitológikus konstrukciók nem lettek volna már kielégítőek vagy érvényüket veszítették volna ebben a korban.

A preszókratikát illetően talán nem lenne célravezető az egyes gondolkodókat kronológiailag elrendezni vagy szigorú összefüggésben tekinteni őket egymással, egyrészt egyediségük miatt, amiért Nietzsche tiszta típusoknak tartotta őket,¹ másrészt amiatt, hogy különböző helyeken éltek. A modern hermeneutikában rámutattak arra, mennyire esetlegesek azok a filozófiatörténeti sémák, melyekbe az idők során belekényszerítették az ógörög filozófiát. Ahogyan például Parmenidésszel szembeállították Hérakleitoszt, mint az első dialektikus gondolkodót az ontológiai monistával, aki tagadja a lét változandóságát, ugyanúgy Thalészt is szembehelyezhetnénk vele, olyan alapon, hogy Parmenidész a Thalész által tételezett természeti

¹ Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. In: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Európa Könyvkiadó, Bp. 2000)

egységből való keletkezés elgondolásának logikai lehetetlenségét mutatta ki. Ez azonban egyoldalú összehasonlítás lenne, azzal az előfeltevéssel, hogy ezek a filozófusok ugyanazon gondolkodási formákat alkalmazták. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy itt különböző, egymással nem egyértelmű módon összemérhető elgondolásokkal van dolgunk, melyekben más-más perspektívák érvényesültek.

Jellemző az a szemlélet a preszókratikusokra, ami meghaladja a mítoszokat, de meg is őrzi azok elemeit. Thalész a világ minőségi meghatározottságát a víz jelenségének képében foglalja egységbe, miközben kihangsúlyozza azt is, hogy az élet minden mozzanatában jelen vannak az istenek. Hérakleitosz *logosza* ennél absztraktabb dimenziót nyit, itt már inkább az ellentétek harca és a tűz adja a képi megformáltságot. Nála a világfolyamatnak immanens részét képezi minden, beleértve a túlvilági hatalmakat is, ilyen értelemben azt mondhatnánk, az istenek is keletkezettek, ahogyan azt a mítoszok elbeszélik, ha Hérakleitosz alkotott volna kozmogóniát. Azonban úgy tűnik, a világéj gondolata és más korabeli elképzelések a *genesziszről* nem voltak összeegyeztethetőek nála a természet működésének dinamikus elveivel. Thalész ellenkező irányból közelíti meg a világ fennállásának kérdését, hiszen míg Hérakleitosznál a kiindulási alap, melynek révén a logoszhoz el lehet jutni, az a mindenség dialektikus működésének, a *harc* szükségszerűségének felismerése, addig Thalész a természeti változások elvéből indul ki: „Thalész úgy vélekedett, hogy mindennek a víz az alapeleme, a világegyetem pedig lelkes, és tele van szellemekkel.”²

Nietzsche szerint³ Thalész princípiumának jelentőségét három szempont figyelembevételével kell mérlegelni: egyrészt, mint a dolgok eredetét meghatározó tényezőt - ilyen tekintetben nem lép túl a vallásos magyarázatokon -, másrészt, mint a mítoszok képviségét és meseszerű elemeit nélkülöző természettudományos elképzelést, végül, mint burkolt formában minden dolgok egységét hirdető filozófiai tanítást. Ez utóbbi, az egyes későbbi filozófiákban is alapvető gondolat, Nietzsche szerint „metafizikai hittétel”-ként adódik Thalész számára, amihez, átugorva a szegényes empirikus megfigyeléseken, a képzelet hajtóereje által működő „misztikus intuíció” révén jut el. Thalész az antropomorfizált, mítikus erők által átítatott természetet szublimálva hozta általános formára princípiumát, ezáltal, Nietzsche szerint belevitte a megismerésbe a filozófiai absztrakciót, amit választékos és megkülönböztető volta tüntet ki más

² Thalész: A 1. töredék (A preszókratikus töredékek forrása: *Görög gondolkodók 1*, Kossuth, 1992)

³ Friedrich Nietzsche, i. m.

megismerésmódokkal szemben. A filozófus ezért „a legbiztosabb ízlésű ember”, aki megkülönböztető képessége révén, a megismerés szertelen ösztönét korlátok közé szorítva jut el a „dolgok lényegének” tanához.

A görögség szellemi meghatározottságát egyfajta jelképekben való gondolkodás jellemezte, aminek nyomai Hérakleitosznál is megtalálhatóak: „Az úr, akié a jóshely Delphoiban, nem mond ki semmit, nem rejt el semmit, hanem jeleket ad.”(B 93) Valószínűleg ez Thalészra is jellemző, amikor a lét egészének kérdéseire próbál választ adni, miközben ebben a képiségben megfogam valamiféle, részben a tapasztalaton túlmutató tárgya a kibontakozóban levő filozófiai szemléletnek. Thalész nyilván nem egy tisztán érzéki valóságra gondolhatott, a világban végbemenő folyamatok szabályszerűségeinek felismerése sokkal inkább vezethet azok minőségi összefüggéseinek ismeretéhez, és ne felejtjük el azt sem, hogy a korabeli ember mítikus szemléletét nem jellemezte még a dolgok olyan jellegű szétválasztása, ahogyan ma megkülönböztetünk anyagot és szellemet: Thalész szerint a dolgok természetében jelen vannak az istenek.

A logoszközpontú gondolkodás felé haladva egy másik nagy gondolkodó is feltűnik ebben az időben, aki a változást, az egyes természeti létezők megjelenését és pusztulását a *határtalan* fogalmával magyarázza. Anaximandrosz határtalanját, az *apeiront*, Gadamer szerint⁴ nem a végtelenség értelmében kell vennünk - meglehetősen időszerűtlen lenne, ha e fogalmat a görög gondolkodásba „látnánk bele” - hanem a természetben végbemenő mozgások periodikus jellegére kell vonatkoztatni. Anaximandrosz szerint: „Amikből keletkezésük van a dolgoknak, azokban lelik pusztulásukat is szükségszerűen, mert büntetést és váltságdíjat fizetnek egymásnak jogtalankodásukért az idő rendje szerint.”⁵ Ha az *arkhé* (kezdet) szót nem metafizikai princípiumként tekintjük - ebben a korban ugyanis nem volt még kialakulva filozófiai terminológia - hanem időbeli kezdetükként a dolgoknak, melybe aztán vissza is térnek, a periodikus mozgások vég nélküli, kontinuus folyamatához jutunk. A határtalanság ilyen értelemben abban áll, hogy a kezdet és vég nélküli természet állandóan önmagába visszatér, önmagába csavarodik, végső értelme tehát a gyűrűszerűség. Ezt az önszabályozó mozgást Anaximandrosz jogi terminológiával írja le, amikor kitér arra, hogy az egymással kapcsolatban levő minőségek „váltságdíjat fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért”, vagyis ha a természetben

⁴ Hans-Georg Gadamer: *A filozófia kezdetei*

⁵ Szimplikiosz: Kommentár Ariszt. Fizika A 2 184 b 15-höz

az ellentétes minőségek valamelyik tagja túlsúlyba kerül a másikkal szemben, később szükségszerűen kiegyenlítődik ez a diszharmónia a másik javára. Az apeiron önmagába csavarodó mozgása fejezi ki a természetes egyensúlynak ezt a változásba vitt elképzelését. Itt igazából még nem találjuk az ellentétek dialektikus feszültségének héraikleitoszi godolatát, hiszen az apeiron nem csupán kiegyensúlyozza a hatalomra törő ellentéteket, hanem egyrészt létrehozza, másrészt magába olvasztja azokat. Nem vezethető le tehát aktivitásukból a világ működése, nem értelmezhetőek kozmológiai ágensekként, mintegy önállótlanáguk okán.

A világrend és az egyes természeti létezők, mint időbelileg tagolódott entitások közötti közvetítő szerepét Héraikleitosznál a *logosz* tölti be. A logoszban tetőződő létrend eszméje nem fér össze a kozmosz keletkezésének elképzelésével, ha a világfolyamat immanens elvéről van szó, ami beleszövődik az empirikus-tárgyi valóságba. A lét egységének koncepciója nem lehetne teljes, ha reálisan feltehető lenne, hogy a nemlét éjszakájából (*nüx*) vagy egy kozmikus *káosz*ból egyszerre csak létrejöhet a változhatatlan törvények szerint működő világegyetem, ekkor ugyanis a lét immanens elve nem valami feltétlen lenne, hanem ezt is vissza kellene vezetnünk egy még inkább eredendő alapelvre. Másrészt, ha a dolgokat egy olyan szabályszerűség hatja át, amit semmi sem képes felülmúlni (*hiszen az ellentéteket egyesíti önmagában*), és ami nem változhat (*mert a változás az ellentétek között végbemenő folyamat*), értelmetlenség lenne azt gondolnunk, hogy ami van, az mint egész, keletkezett valamikor.

A dolgok szakadatlan, véget nem érő változását figyelve, Héraikleitosz pillantása a létezők tovaáramlásában megjelenő *rend* képére öszpontosult, arra, ami az illanó időt az örökléthez köti. Az, ami az egyes dolgokat meghatározott, önazonos és tényszerű, önmagukban fennálló elemeiként tünteti fel a világnak, nem más, mint a tapasztalatunk állandósága, mely tapasztalatot a megszokás⁶ és létünk elkülönítettségével kapcsolatos törekvéseink alakítottak ki. Ha azonban képesek vagyunk a pragmatikus ész határain túl kiterjeszteni értelmünket, felfedezzük az örök törvényeket, melyekkel szellemünk rokon természetű, ahogy később Platónnál hasonló

⁶ Parmenidésznél is megfogalmazódik a tapasztalat konvencionális módját érintő hasonló kritika, az érzékszervi megismerés vonatkozásában. Nála elsősorban a világ ontológiailag differenciált felfogásmódját illetően válik problematikussá az érzéki tapasztalat státusza:

„Mert sohasem fogod kikényszeríteni azt, hogy a nemlétezők létezzenek, hanem a kutatásnak ettől az újtától tartsd távol az ismeretet, és ne kényszerítsen a sokszor tapasztalt szokás erre az útra, hogy nemlátó szemet, csengő fület használj és nyelvet. Logosszal ítéld a sokat vitatott érvet, amelyet mondtam.” (B 7)

értelemben jelenik meg annak gondolata, hogy a lélek az ideákkal közvetlen kapcsolatban van. Hérakleitosz következő mondata vizsgálendő ebből a szempontból: „Mert minden emberi törvény egyből táplálkozik: az isteniből.”(B 114) Ez a kijelentés a platóni *részesevés-elmélet* előzményének jeleként is felfogható, azonban míg Platónnál az ideák, mint ontológiailag független entitások határozzák meg a lét egészének rendjét, itt teljes közvetlenség áll fenn: az isteni törvény „ugyanis annyira érvényesül, amennyire akar, és elég az ereje mindennel szemben, és felül marad.”⁷ Ez a magasabb instancia ugyanakkor nem kívülről gyakorol hatást a világra, hanem abban strukturálisan jelen van, ezért megkerülhetetlen: „Az elől, ami soha le nem merül, hogy bújhatna el valaki?”(B 16)

Ahogy az *emberi törvény* az *isteni törvény* szerint működik, ugyanúgy az emberi lélekben levő logosz is összetartozik a kozmikus elvvel, ami bizonyos értelemben a világfolyamat fölött lebeg és teljesen autonóm módon érvényesül, amellet, hogy mint *törvény, mérték, rend, gondolat* és *szó* elválaszthatatlan a változó jelenségektől. A lét egészének és a létezők sokaságának összetartozását a tűz motívumával fejezi ki Hérakleitosz:

„...Ezt a kozmoszt itt, amely ugyanaz mindenkinek, sem isten, sem ember nem alkotta senki, hanem volt mindig és van és lesz örökké élő tűz, amely fellobban mértékre és kialszik mértékre.”(B 30)

A *kozmosz*, fogalma szerint szorosan kötődik Hérakleitosznál a *tűz*hez és a *logosz*hoz (ami változatos jelentésárnyalatainak egyike szerint közös világunkat jelenti, vagyis az eszmélet terrénumát, a valóságot), a törvények nem csak meghatározzák a világmindenséget, de minden részletében át is hatják, ily módon működtetve azt. A világegyetem szabályos működését Hérakleitosz a kozmikus tűz aktivitásaként értelmezi, ami az ellentétes minőségek folytonos kölcsönhatásában válik nyilvánvalóvá számára. Az ellentétes pólusok egymást meghatározzák és implikálják, ezért véget nem érő harc folyik köztük. Hamvas Béla felhívja a figyelmet az ellentétek harcának egy ontológiai vetületére:⁸ a változás folyamában felmerülő-letűnő dolgok valójában csak *egymást-meghatározottságukban* lehetnek azok, amik. A dolgok önazonossága az ellentétes erők összecsapása során épp az ellentétükkel való szembenállás révén őrződik meg. Ennek eredményeképpen a kutató értelem a világban nem is dolgokkal, hanem a közöttük feszülő ellentétekkel találkozik elsődlegesen, a hérakleitoszi felfogás szerint.

⁷ Uo.

Az ellentétek harca a logoszban manifesztálódó szabályok révén megy végbe, a közöttük levő viszony tehát szabályszerű. Ezt a szabályszerűséget példázza az *új* és a *lant* hasonlatával (B 51), melyek magukban hordozva az ellentétes erők keltette feszültséget, hozzák létre az összhangot, mely által betöltik rendeltetésüket. (Egyébként megfigyelhető az is, hogy az ellentétek több síkon is egybekapcsolódnak és sokrétű összefüggést alkotnak: az újnak a *háborút* és a lantnak a *békét* kifejező metaforája egy újabb ellentétet jelent.) Így jelenik meg a létezők sokaságának világában a *harmónia*, az ellentétek harcának olyan hozadékaként, ami mint mértékadó elem, átvezeti a gondolkodást a változások által meghatározott létező perspektívájából az egység átfogó perspektívájába. Hérakleitosz az ellentéteknek négy alapvető típusáról beszél:

- I. egyazon alanyon belül helyet foglaló ellentétek, mint egészség és betegség, éhség és elteltség (B 111);
- II. egyazon folyamat különböző stádiumai, mint éj és nappal, tél és nyár (B 67);
- III. egymásból keletkező, egymás létét folytonosan kioltó ellentétek: hideg-meleg, nedves-száraz (B 126), halandók és halhatatlanok (B 62);
- IV. perspektivikus módon felmerülő ellentétek: „Az út fel és le ugyanaz” (B 60), „Az újnak neve tehát élet, műve pedig halál.” (B 48).

A keletkezés összefügg a pusztulással, mivel minden valami másnak az elmúlása révén jön létre, ezt az igazságot testesíti meg és ezért őselem a tűz. A tűz pusztít és létrehoz egyszerre, ez a kettős aspektusa teszi az ellentétes erők összhangját fenntartó őselemmé.

Ezen a helyen azt kell megvizsgálni milyen viszony áll fenn a logosz (amit Hérakleitosz *istenként* is megnevez) és a világ, illetve az azon belül artikulálódó ellentétek között. Erre villágít rá a B 67 töredék:

" Az isten nap éj, tél nyár, háború béke, elteltség éhség. És változik, miként a tűz, amikor elvegyül füstölőkkel, nevet kap aszerint, hogy melyik minek érzik."

Látható tehát, hogy az ellentétek, melyek igen változatos viszonyrendszerben konstituálódnak, állandó jellegű cserélődésekként állnak fenn a magasabb instancia kontextusában. A logosz olyan ellentétpárokban, melyek periodikusan követik egymást, sőt olyanokban, melyek egyik tagját a közvélekedés kívánatosnak és pozitívnak, másikat pedig kerülendőnek és negatívnak tekinti, egyenlő mértékben van jelen. Az ellentétek között folyó harc a hétköznapi tapasztalat előtt rejtve van, míg a helyes, logosz szerinti gondolkodás egyedül képes megragadni a dolgoknak ezt a

⁸ Hamvas Béla: *Hérakleitosz helye az európai szellemiségben*. In: *Az ősök nagy csarnoka III.*, Medio, 2005

legbenső igazságát. Az *isten* nem transzcendens lényként adott, sőt, a jelenségek szemszögéből nézve tűzként változik; az ellentétek harca révén nyílik rálátás arra a területre, melyen belül tevékenységét kifejti, azonban mint köztes elem, nem változik: a dolgok elemésztése és a füst kibocsátása közötti egyensúlyt tartja fenn, a változásban levő mérték megtestesítőjeként.

Hérakleitosz hangsúlyozza azt, hogy különféle aspektusai alapján nevezik meg az emberek az istenséget, vagyis aszerint, ami a létezőkkel való viszonylatában megmutatkozik belőle, így jut el a tűz és a füst szimbolikájához. A szellemi léttel való kapcsolat általános formáját a *szaglás* fogalmával próbálja megjelölni:

B 7. „Ha minden létező füstté válna, az orr igazodnék el.”⁹

B 98. „A lelkek a Hádészban illatérzők.”

Szemmel láthatólag a logosz szoros, elválaszthatatlan kapcsolatban van a világgal, azáltal, hogy a világ működési mechanizmusának két nélkülözhetetlen feltétele: a létezők, melyek csak annak révén állhatnak fenn, hogy a tűz élteti őket és a tűz, melyet a létezők táplálnak. A létezők füstté válása átmenetet jelent egy létformából egy másikba, és ha vehetjük úgy, hogy Hérakleitosz ugyanabban az értelemben használja a *füst* szót és ugyanolyan kontextust implikál általa a B 7-es töredékben, mint a B 67-esben, akkor a létezők rendje valamiképpen az istenség attribútumaival függ össze, hiszen a *füstté vált létezők* és a *füstölők*, melyek alapján az *isten* nevei kialakulnak, egységet alkotnak. Valószínű mindazonáltal, hogy a tűz, mint olyan, sajátos módon értendő Hérakleitosznál és összefüggésbe hozható továbbá az *aithérrel* - a görögök által isteni természetűnek vélt, égitesteket körülölelő tüzes levegővel - egy olyan elemmel, mely a kozmosz egészére kiterjeszhető, ami „örökké élő tűz, mely fellobban mértékre és kialszik mértékre”, és azzal az elképzeléssel, hogy az elhunytak lelkei az aithérba távoznak földi életük lejártával.

Tovább elemezve ezt a részt, a szaglással kapcsolatban Gadamer Parmenidész-kommentárjának arra a részére fogok utalni,¹⁰ ahol a lét és a gondolkodás azonosságának tételét elemzi. Gadamer felhívja rá a figyelmet, hogy a *noein* archaikus fogalma sokkal átfogóbb és mélyebb értelemben fejezi ki a gondolkodás lényegét, mint az a jelentése, ami a szó későbbi használata során

⁹ Falus Róbert értelmezése szerint ez a töredék Hérakleitosz számára egy ismeretelméleti hipotézist jelenthetett: megismerésünk strukturálisan az ismeret tárgyának lényegéhez igazodik, mivel pedig a dolgok nem „füst”-ként adódnak, hanem meghatározott ismerettárgyakként, megismerésünk az érzéki tapasztalattal szembeni tudásként határozódik meg (ld. Falus Róbert: *A láthatatlan harmónia*. In: *Görög harmónia*, Gondolat, 1980). Ezzel összhangban maradva, a következőkben saját értelmezésemet próbálom igazolni, a B 98 és B 67 töredékekkel összefüggésben tekintve ezt a mondatot.

¹⁰ I. m.

kialakult. Etimológiailag a *nousz* szó egy, az élet animális szintjén is megjelenő képességre utal, a szaglás érzékére, arra, hogy minden reflexivitást megelőzően és közvetlenül, a maga jelenlétében érzékelünk valamit. Itt még nem vetődik fel annak igénye, hogy reflektáljunk az elénk kerülő dologra és megismerésünk tárgyává tegyük azt, hanem egyszerűen a teljes nyitottságról van szó valami jelenlétének irányában. Lét és megismerés tehát úgy alkothat egységet, hogy a noeinről legtágabb értelemben vett érzékelést nem választhatjuk le, ezért mondhatjuk: „maga a lét léte úgy tűnik elő, hogy közvetlen egzisztenciájában ott van, napvilágra kerül.”¹¹ Feltehetjük tehát, hogy Hérakleitosznál, az ide vonatkozó töredékekben, a *megismerés* értelme a *nousz*nak erre az eredendő működési elvére fut ki.

Az ismeretek felhalmozását Hérakleitosz elutasítja, mondván: „A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek.” (B 40), és helyette az igazság jelenvalóságára próbálja meg felhívni az emberek figyelmét, arra, hogy egyazon törvényszerűségek határozzák meg a természet rendjét és a gondolkodást. Ennek alapvető kifejtését a B 1 töredékben találjuk:

„Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is, mint hallották volna, s azután is, hogy már meghallották. Mert bár minden e szerint a logosz szerint lesz, mégis olyanok, mintha nem vennének tudomást róla, mikor megismerkedni kezdenek olyan szavakkal és tényekkel, amilyeneken és végigvezetem őket, fölfejtve mindent természete szerint és megmagyarázva, hogyan van. A többi ember azonban észre sem veszi, amit ébren tesz, ugyanúgy, ahogy elfelejti, amit alva.”

Egyes antik szerzők szerint ez a töredék volt a kezdete Hérakleitosz művének. Már az első szavak kifejezik azt a sajátos feszültséget, ami Hérakleitosz és korának társadalma között fennállt. A filozófus felfed egy párhuzamot: a logosz és az ő magyarázó szavai, melyek egymást világítják meg, ellentétben állnak az emberek értetlenségével. Kihangsúlyozza azt, hogy a logosz életünk minden mozzanatát meghatározza, egyfajta törvényszerűség, hiszen „minden e szerint a logosz szerint lesz”. Mégsem csak egyszerűen természeti törvényről van szó, hiszen az ember - értelme révén - része a logosznak, sem pedig elvont eszméről, észről vagy gondolkodásról, mert ezek csak egyéni képességek, csak a spekulatív, mindent részekre szedő és egységében megérteni nem képes tudat jellemzői. A szövegben az is előtérbe kerül, hogy az emberek valamiképpen szembesülnek a logossszal, mint létük alapjával, hiszen megbonthatatlan egységet alkotnak vele, de ez nem válik igazán tudatossá bennük, ezért „olyanok, mintha nem vennének tudomást róla”;

¹¹ Hans-Georg Gadamer: *Parmenidész és a halandók vélekedései*. In: *A filozófia kezdetei*

az érzéki örömek felé hajlanak, „tisztátalanok” (B 69) módjára élnek, s miközben megpróbálnak helyzetükből szabadulni, még mélyebbre süllyednek benne, „mintha valaki sárba hágván sárral mosakodnék” (B 5). Hérakleitosz nyilván megpróbálkozott azzal, hogy tanítsa az embereket, hiszen elmondja, hogy lépésről lépésre vezette őket az igazság megismerése felé, míg azok vakok maradtak vele kapcsolatosan. Nem rejtette el előlük létmetafizikájának alap gondolatait, de magyarázatai - mint mondja - nem találtak megértésre náluk: „Nem értik meg, mint van az, ami ellenkezik, önmagával mégis összhangban: visszacsapó illeszkedés, mint íjé és lanté.” (B 51). Az „értelmetlenség”-et Hérakleitosz egy olyan képpel próbálja meg érzékeltetni, mely az embert, mint alvajáró lényt mutatja be, aki nincs tudatában annak, mi is történik vele. Ez a motívum más töredékeiben is előkerül: „Az ébren levőknek egy és közös a világuk [az alvóknak mindegyike pedig] külön [világba lép].” (B 89) Az emberek nagy része az egyetlen közös valóság helyett magánvalóságokat épít, ami szükségképpen vezet szellemi vaksághoz: a valóság lefokozása elkerülhetetlenül az értelem lefokozódását vonja maga után. Az *alvás* és az *ébredés* az emberi vélemények és a Hérakleitosz által képviselt *logosz* közti ellentét viszonyában állnak, ugyanakkor a törvényszerűségként vett *logosz* (mely által minden a megszabott *renden* belül működik) és a világban tanításként, beszédként megjelenő *logosz* (a *szó*, amit képesek vagyunk meghallani, ha nyitottá válunk az irányában) ugyanazon egység két oldala. Hérakleitosz, tanítását úgy fejti ki, mint ami tökéletes leképeződése a kozmosz szervező elveként működő magasabb értelemnek, ezért akik nem vesznek tudomást róla, elutasítják annak lehetőségét, hogy összhangban éljenek a kozmosz törvényeivel és önmagukkal, saját természetükkel¹². Az embereknek elkerülhetetlenül számot kell vetniük vele, saját életük ésszerű - vagyis helyes - irányítása végett.

A tanítás kiindulópontját és alapját, úgy tűnik, egy evidenciaként kimondható igazság alkotja. A B 1 töredék a fejtegetés tárgyának megjelölésével indul („Bár a *logosz* ez ...”), azt rögtön

¹² *Összhangról*, úgy tűnik, beszélhetünk kétféle értelemben: mint „*látható illeszkedés*”-ről, melyet az ellentétek folytonos kiegyenlítődésének törvénye tart fenn, és amelybe szükségszerűen betagolóódik minden létező, ugyanakkor egy magasabb szintű, ún. „*láthatatlan illeszkedés*”-ről, amit Hérakleitosz az elsőnél „erősebb”-nek nevez (B 54); ez feltehetően az ellentétek egységbeolvadásaként jön létre és összefügg az általa hangoztatott gondolkodásbeli beállítódással, mely által az ellentétek *azonosságát* (B 15, B 59, B 60, B 88) felismerjük. Az egyes emberekre jellemző szellemi fejlettség szintjei között fokozati különbség tételezhető, amennyiben van olyan ember, akinek sikerült *magára eszmélni* és *józaná válni* (B 116), mások (ez pedig: a *sokaság*) viszont ezt nem realizálták. Ebbe az eszmélet nélkül élő többségbe tartozó emberek azok, akik bizonyos értelemben megbontják ezt a magasabb rendű harmóniát, azáltal, hogy az egyetlen valóságtól elszakadva mindegyikük „külön világba lép” (B 89), noha „[Az alvók] munkálkodnak [és együttműködnek abban, ami a kozmoszban történik]” (B 75), tehát tudatlanságuk és látszólagos tehetetlenségük terhét cipelve kollektív módon alakítják a világot.

oppozícióba állítva az emberek többségére jellemző „értelmetlenség” tényével, amiért a logoszt nem képesek felfogni¹³, hiszen, ami kifejtésre kerül, az valami *jelenlevő*, szavakban *közölhető*, *hallható*, *érthető*, nem pusztán eszme, hanem mindent átfogó *valóság*, mely az embert a természet rendjével összekapcsolja. Tehát nemcsak egyszerűen a kozmosz elvont működési elvéről van szó, melynek az ember alá van rendelve, Hérakleitosz ugyanis a logosz megnyilvánulása kapcsán az embernek, mint tudatos lénynek egzisztenciális bevontságáról beszél. A logoszt tévesen fogjuk fel, ha absztrakt szabályként értelmezzük¹⁴ - több okból is:

1. az ember közvetlen érintkezésben van a logosszal, és a logosz valamiképpen már a világ érzéki karakteréből is adódik az ember számára, anélkül, hogy annak belső működését átlátná: „[Mint] találomra odaöntött dolgok halmaza a legszebb, a kozmosz” (B 124);
2. értelménél fogva az ember aktív megvalósítója lehet a világ logosz szerinti rendjének, nem pusztán alávetettje annak – az emberi egzisztencia tehát szerves kapcsolatban van ezzel a primordiális renddel;
3. a világmindenség rendező-elveként működő logosz a kozmikus folyamatok kiegyenlítetttségét és harmóniáját biztosítja, ezért, ha a mozgási folyamatokból absztrakció útján nyert szabályként tekintenénk, másodlagos, alárendelt szerepet tulajdonítanánk neki, így semmilyen biztosítékunk nem lenne arra, hogy a kozmosz rendezettsége valamikor át nem fordul a teljes káoszba; Hérakleitosz ezzel szemben egy, a jelenségek mögötti, metafizikai princípiumra utal világmagyarázatában, ami a kozmológiai folyamatok megértésében fundamentális jelentőségű;
4. a logosz része a világnak és ezáltal a valóság közvetlen megragadását teszi lehetővé, de ugyanakkor ki is emelkedik a világ sodrából. Hérakleitosz maga mondja, hogy még nem találkozott olyan tanítással, mely eljutott volna a „mindentől külön”-levő „bölcse dolog”-hoz (B 44), vagy a „mindentől független értelem”-hez,¹⁵ amelyről mondhatjuk, hogy tűzként „mindenek felett ítél” (B 66), vagy pedig Diké képében „lesújt a hazugságok kovácsaira és vallóira” (B 28). A B 1 töredék tanulsága szerint ugyanis, végső soron mindezt a logosznak

¹³ Az ellentétek dialektikus feszültségének elve Hérakleitosz kifejezőmódjában is nagyban megmutatkozik.

¹⁴ Falus Róbert a logoszt az „arányosság szabálya”-ként értelmezi. A fizikai világ mozgástörvényeiből levezetett absztrakt szabályként, illetve a dolgok összessége és a kozmosz közötti viszonystruktúrából adódó arányosságként tekintve a logoszt, érve arra támaszkodik, hogy az, miután, mint absztrakciót felfogtuk, „nem önmagában, hanem csak a vele együtt (mintegy általa, vö. B 1) megnyilvánuló jelenségekben válik empirikusan ismét tapasztalhatóvá.” (Falus Róbert, i. m.)

¹⁵ Hamvas Béla fordítása, ld.: *Az ősök nagy csarnoka III*, Medio, 2005, 246 old.

kell tulajdonítanunk, mert „minden e szerint a logosz szerint lesz”, ami persze nem azonosítható teljesen a világban megnyilvánuló hatalmakkal, mivel „az egyetlen bölcs dolog nevéül nem fogadja el, és elfogadja Zeusz nevét” (B 32);

5. a logosz ismeretéhez nem a tapasztalatból kiinduló elvonatkoztató általánosítással jutunk el; az érzékszerveket Hérakleitosz mintegy az értelem meghosszabbításaként tekinti, melyek vakok az igazsággal szemben, az ész helyes működésének hiányában. A B 107 szerint: „Rossz tanújuk az embereknek a szemük és a fülük, ha barbár lelkük van.” - tehát az érzékszervek helyes használatának feltétele a lélek megfelelő állapota. Ennek értelmében a maga nemében az érzékelést is autentikus megismerési eljárásnak tekintjük, sőt, nincs alapunk arra, hogy azt az észről különválasztva fogjuk fel: „Amennyiről látás, hallás, megismerés van, azt én mind többre tartom.” (B 55);
6. a logosz ismeretében kiemelt szerepe van a lélek önmagára vonatkozásának Hérakleitosznál; azon a ponton válik az önismeret hangsúlyossá számára (B 101. „Elkezdttem keresni önmagamat”), amikor felismeri, hogy „A léleknek logosza van, önmagát növelő” (B 115), vagyis a lélek nem csupán csekély része, eleme a kozmikus rendnek, hanem a világegész jelenítődik meg benne (nem pedig szubjektíválódik), így, végső soron eljut minden dolgok egységének tételéhez, amit a következőkben részletesebben megvizsgálunk.

B 50. „Nem tőlem, hanem a logosztól hallván, bölcs dolog elismerni, hogy minden egy.” Ez a töredék a létezők létének és a valóság egészének viszonyába nyújt betekintést. Ilyen értelemben vett egységhez az előbbieken kifejtettek szerint nem az elvont spekuláció szintjén juthatunk el. Hérakleitosz elmondja, hogy bizonyos „szavakkal és tényekkel” megismertette a - valószínűleg kevés - tanítványául fogadott embert, felfedve az egyes dolgok természetét előttük, mindazonáltal az emberek, tanításának a pragmatikus ész számára nem megragadható lényegét illetően teljesen közömbösek maradtak. Róluk mondja azt, hogy „sem a halláshoz nem értenek, sem a beszédhez” (B 19), ezzel is kihangsúlyozva a logosz két aspektusát, vagyis azt, hogy ha az ember értelme tisztátalan, tudatlanságban van, úgy a kozmosz rendjében betöltött saját szerepével kapcsolatban, akár az önmagában rejlő logoszt illetően. A tudás azonban nem közönséges értelemben vett hallás útján szerezhető meg; Hérakleitosz maga mondja, hogy nem egyszerűen az ő szavainak elfogadása által, „hanem a logosztól hallván” lehet eljutni a lét egységének megértésére. Tehát a lélekben megnyilatkozó logosz révén kerülünk a tudás közelébe, azáltal, hogy a dolgok

természetét megismerve és önmagunkra reflektálva, képessé válunk az összefüggések mélyebb értelmének felismerésére.

A következőkben nézzük meg, hogy a lét egységét hogyan értelmezte a gondolkodás viszonylatában Parmenidész. Parmenidész hangsúlyozza azt, hogy a vélekedések sokféleségét külön kell választani az igazságtól, ami egy, és logosszal (ésszel) ítéljük meg azt, szemben a szokásokon nyugvó, konvencionális megismerésmódokkal (B 7); a B 6. töredékében mondja: „Ami kimondható és elgondolható, annak léteznie kell.” Csak a gondolkodás zavarossága vezetheti az embert oda, hogy a létet, mint a jelenségek sokféleségét tekintse és a keletkezés és pusztulás alternatíváin belül gondolkodjon róla. Ez a mindennapi tapasztalat hozadéka, nem pedig a logosz szerinti megítélésé. Úgy tűnik, ezen a ponton Hérakleitosz is hasonlóképpen gondolkodott: egyfelől beszél a jelenségek változó világáról, melynek folyamszerűen hömpölygő áradata nem biztosíthat alapot a létezés számára¹⁶, másrészt arról, hogy adott az a változatlan törvényszerűség, ami mindent körülfog és a változások mértékéül szolgál. A gondolkodás igazán csak ebben tud megkapaszkodni és a nemlét elgondolhatatlan marad a számára. Ezzel kapcsolatban Parmenidész B 8. töredékének egy részletét idézem:

„Ugyanaz a gondolkodás és ami végett a gondolat van,
mert a létező nélkül, melyben kifejeződött,
nem találod a gondolatot: mert nincs és nem lesz semmi
a létezőn kívül, mivel azt a Moira megkötözte,
hogy egész és mozdulatlan legyen. Így pusztá nevek azok,
amelyeket a halandók alkottak maguknak, igaznak vélve ezeket:
a keletkezés és a pusztulás, a létezés és a nemlétezés,
a helyváltoztatás és a csillámló szín cserélődése.”

Gadamer szerint¹⁷ Parmenidész itt arra gondol, hogy a lét megjelenése implikálja a lét észlelésének meglétét – oly módon, ahogy azt korábban a noein jelentésével kapcsolatban kifejtettük – vagyis szellemi érzékelésünk feltétele az, hogy a lét megnyilatkozzon előttünk. Az értelemben leképeződnek a lét törvényszerűségei, így a gondolat egységet alkot tárgyával, a létezővel, amit csak annak teljes valójában képes konzekvens módon megragadni. Ennek biztosítéka magának a létezőnek természetéből adódik, mely szükségszerű módon egyetlen

¹⁶ „Ugyanazokba a folyamokba lépünk, és mégsem ugyanazokba lépünk, vagyunk is, meg nem is vagyunk.” (Hérakleitosz: B 49.a)

egészként fogható fel, ennek megfelelően a gondolkodás az egyes dolgokat összefüggő módon tekinti. Érzékelésünk ezzel szemben a dolgokat viszonylagosaknak állítja be, ezt akarja érzékeltetni a mozgásnak és a színek elváltozásának képével, melyekről nincs közvetlen tapasztalatunk, hanem egyszerre csak észrevesszük, hogy a változás más bekövetkezett. Olyan jelenségek ezek, melyekről neveket alkottunk, de igazán nem rendelkezünk róluk tudással. Az érzéki világ differenciáltsága a gondolkodást nem korlátozza:

„Nézd, a gondolkodás számára a távol állók ugyanúgy szilárdan közeleiek, mert a [gondolkodás] nem vágja szét a létezőnek létezővel való összefüggését sem [úgy, hogy] mindenfelé a kozmosz rendje szerint teljesen szétvágott [legyen], sem [úgy, hogy ily módon] összeállított [legyen]”. (B 4)

Parmenidész a világban fellelhető ellentéteket egyetlen ellentétpárra redukálja, a fény és az éjszaka ellentétére. Ezt a dualista elgondolást a B 8. töredékben azzal vezeti be, hogy felhívja rá a figyelmet: az értekezés fonálát a vélekedések ingoványos talaján vezeti tovább. A továbbiakban így fejt ki ezt a gondolatot:

„Mert eltökélték, hogy két formát neveznek meg, melyek közül egyet [a másik nélkül] nem lehet megnevezni. (Ebben tévednek.)”

A halandók tehát elkötelezték magukat egy olyan dualista világmagyarázat mellett, melyet a megszorítással tekintenek érvényesnek, hogy ezek az elvek nem tételezhetőek egymás nélkül. Parmenidész ezt ilyenformán elutasítja, nyilván azért, mert szerinte nem tartható fenn szigorúan ez a kettősség, ami a továbbiakban bővebb kifejtést nyer:

„És alakra ellentétesekként különböztették meg őket, és jegyeket tulajdonítottak nekik, egymástól elkülönítettek. Egyfelől a láng éteri tüzét, amely szelíd, nagyon lágy, önmagával mindenfelé azonos, a másikkal pedig nem azonos. De azt a másikat is, önmagában véve, amazzal ellentétesen, a sötét éjszakát, ezt a sűrű és súlyos alakot.”

Parmenidész valamiképp szembehelyezkedik ezzel a felfogásmóddal, ami a töredék záró mondatából is kiderül:

„Ezt az egész, valószínűnek tűnő elrendezést elmondom neked, hogy soha győzelmet nem vegyen rajtad a halandók valamely véleménye.”

¹⁷ Hans-Georg Gadamer: *Parmenidész és a halandók vélekedései*. In: *A filozófia kezdetei*

A fény attribútumai közé tartozik az éteriség, szelídség, így a tűz a fény lágyágát és homogenitását veszi fel tulajdonságként, a lét „egy” és „folytonos” természetét fejezve ki, tökéletesen önzonos voltával. Emellett azonban a halandók megkülönböztetik az éjszakát, amit önálló, a fényvel ellentétes princípiumként kezelnek, holott ez annak nem pusztán ellentételezése, mivel elválaszthatatlanok egymástól:

„ (...) minden ugyanúgy tele van fényvel és láthatatlan éjszakával, melyek egyenlők, mivel nincs semmi, ami kettejük közül egyikben ne részesülne.” (B 9)

A fény-éjszaka ellentétét Gadamer a gondolkodást a testi természettel összekapcsoló B 16. töredékkel összefüggésben értelmezi.¹⁸ Itt Parmenidész a gondolkodás állapotát a szervezet felépítésétől teszi függővé, ami az orvostudomány akkori ismeretei szerint elfogadható hipotézis lehetett - így tehát a szervezetben levő folyadékok összetétele az érzékelés és a gondolkodás működési feltételeként tekinthető:

„Mert amilyen a sokat bolygó tagok mindenkori keveréke, olyan állapotban van az emberekben a gondolkodás.”

A korabeli elképzelés szerint azt tarthatták, hogy az ellentétes minőségek érzékelése a szervezet egyensúlyának megváltozásából adódik, így juthattak az emberek a valóság két ellentétes formájához. Ez a felfogás a kutatás téves útjára visz, amelyen járva, kellő ítélőképesség nélkül, tudattalanul állandóan ellentmondásba kerülve önmagukkal, tévelyegnek a „halandók”. Végül is ez a helyzet lehetőséget ad arra, hogy az ember, mérlegelve a sokféle elgondolást, véleményt, ami számára adódhat, felülemelkedjen a külső feltételeken értelme segítségével és felismerje az igaz és téves egybeszövődését a létező megismerésében. Erre látszik utalni az, hogy Parmenidész az igazságot egyes számban említi, ezzel szemben ugyanitt, többes számban vélekedésekről beszél (B 1). A valóság két formájának bevezetésével kiküszöbölhetővé válik a keletkezés és a pusztulás problémája. Gadamer értelmezésében a *fény* pozitív elemként a létezés beláthatóságát jelenti, az *éjszaka* negatívumként pedig a homályt, ami szellemi látásunkat elfedi, így az ellentét lényegében a megismerés viszonylatában, nem pedig a változásban megnyilvánuló öszhang szükségleteként tételeződik, ahogy Hérakleitosznál. Maguk az ellentétek nincsenek elválasztva egymástól, ahogy azt a „halandók” gondolják; az érzékelés relativitásán túlmenően, az ellentétek cserélődése mögött, értelmünk helyes használatával felismerhetjük a lét változatlanágát és stabilitását.

A gondolkodás egyetemessége Parmenidésznél a lét homogén közegében foglaltatik benne, míg Hérakleitosznál a logosz mértékadó volta biztosítja ezt az egyetemességet. A görög filozófia e két gondolkodónál elért az értelem és a valóság azonosságának tételéhez. A tapasztalatok sokfélesége a lét egységében válik értelmezhetővé; a megismerés lényegében nem olyasmire irányul, ami külsőleg meghatározott, mivel a gondolkodás természete és noétikus tárgya közös gyökérből erednek. Hérakleitosz szerint a lélekben rejlő logosz önmagából növekszik (B 115), vele tudattalanul is folytonos érintkezésben vagyunk (B 72), ezért minden embernek lehetősége van az *önmegismerésre* (ami a megismeréstől soha nem választható teljesen külön) és a *józságra* (B 116), ehhez azonban az ember magához kell térjen az alvajárás állapotából (B 73), ami elvezet annak felismeréséhez, hogy addigi vélekedései csak „gyermekes játékok” voltak (B 70). A logosz belső világunkban és a kozmoszban egyként munkáló értelem, ezért mondja Hamvas Béla: „A logosz a világ *noészisz noészosza* - az a gondolat, amiben a világ gondolja önmagát.

A logikus gondolkodás eredetileg nem értelmi gondolkodás volt, hanem logosz-szerű, a logosznak megfelelő, vagyis a világrénddel megegyező, a világfolyamattal, a világegéssel azonos gondolkodás. A logoszt gondolni annyi, mint a világot, mint egészet egyszerre gondolni: a világgal harmóniában égni. A logosz archaikusan monstruózus gondolat, minden finomság, báj, szubtilitás nélkül való, gigászi: a legnagyobb, amit egyáltalán gondolni lehet, és amilyen nagyot senki sem gondolt sem azelőtt, sem azután.”¹⁹

¹⁸ A továbbiakban ezt az értelmezést követem (ld. Gadamer, i. m.)

¹⁹ Hamvas Béla: *Hérakleitosz helye az európai szellemiségben*. In: *Az ősök nagy csarnoka III.*, Medio 2005

Könyvészet:

Görög gondolkodók I, Kossuth Kiadó, 1992

FALUS, Róbert: *Görög harmónia*, Gondolat 1980

NIETZSCHE, Friedrich: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, Európa Könyvkiadó, Bp. 2000

KIRK – RAVEN – SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz 2002

HAMVAS, Béla: *Az ősök nagy csarnoka III.*, Medio Kiadó, 2005

GADAMER, Hans-Georg: *A filozófia kezdetei*

Platón összes művei: 1, 2. Európa Könyvkiadó, Bp. 1984

TAYLOR, A. E.: *Platón*, Osiris. 1999