

WEISS JÁNOS

A bűn, filozófiai megközelítésben

A „bűn” fogalmát az alábbiakban a német Sünde értelmében fogom használni, szembeállítva a vétek (*Schuld*) fogalmával.¹ Ebből kifolyólag *nem azzal* fogok foglalkozni, hogyan lehet meghatározni a gyakorlati filozófiában oly sokat vizsgált erények ellentétét. (Egy ilyen vizsgálat megközelítése kézenfekvőnek tűnik ugyan, közelebből tekintve azonban szintén tartogatna nehézségeket.)² A „bűnösség” vagy a „bűntelenség” az ember olyan alapvető létezési módja, amely a lehető legszorosabban kötődik a transzcendenciához: Istenhez vagy az istenséghez. A kérdés az, hogy erről milyen mondanivalója lehet/van a filozófiának. Bármilyen filozófiatörténeti kézikönyvet vagy tankönyvet veszünk kézbe, szinte biztosra vehető, hogy ebben a bűn nem kap kiütetett szerepet. Ha például a közelmúltban megjelenő *Filozófia* című tankönyvet vesszük kézbe, a tárgymutató alapján tájékozódva hamarosan megállapíthatjuk, hogy a bűn csak a keresztény teológia integrálása után jelent meg a filozófiai irodalomban: vagyis a második és a harmadik században, *Órigenész* és *Tertullianus* munkáiban.³ De nagyjából ugyanezt láthatjuk, ha kézbe vesszük a *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia-könyvsorozat *A bűn* című kötetét. Ha a filozófiatörténeti spektrumot tekintjük, akkor ebben a könyvben *Aquinói Szent Tamás* és *Duns Scotus* koncepciói állnak a kiindulóponton. A könyvből azonban az is kiderül, hogy bőven voltak olyan újkori gondolkodók, akiknek filozófiájában ez a fogalom fontos szerepet játszott (Pascalnál, *Leibniznél*, és mindenekelőtt *Kierkegaard-nál* és *Nietzschénél*).⁴ A kötet egésze mégis egyetlen hatalmas zavarról tanúskodik, ennek a szerkesztők a kötet előszavában hangot is adtak: „*Van-e a filozófiának mondanivalója a bűnről? Egyáltalán, filozófiai téma*

1 Hasonlóan Heller Ágnes elemzéseihez. Lásd Heller Ágnes: Bűn szankciók nélkül. In: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. A bűn*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 2004, 9. o.

2 Mindjárt olyan kérdésekbe ütköznénk, hogy hogyan értékelhetjük az erény-elmélet Arisztotelész által kidolgozott klasszikus koncepcióját; mit gondoljunk a nyolcvanas évek közepén kialakuló neoarisztotelésus elképzelésekről (amelyeket később inkább a „kommunitarizmus” fogalmával ragadtak meg) stb.?

3 Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007. [Ha a keresőprogramokat is igénybe vesszük, akkor azt láthatjuk, hogy a bűn fogalma a preszokratikus filozófiában alig-alig fordul elő, majd néhány előfordulást regisztrálhatunk Platón *Az állam* és *Phaidros* című műveiben, Arisztotelésznél egyáltalán nem szerepel, igazán markáns filozófiai jelentést Ágostonnál kap, méghozzá mindenekelőtt a *Vallomásokban*.]

4 Most eltekintek attól a körülménytől, hogy a könyvben számos kimondottan teológiai és irodalomelméleti dolgozat is szerepel.

lehet-e a bűn, vagy sokkal inkább a társtudományok (teológia, jogtudomány, pszichológia stb.) tárgykörébe tartozna?⁵

A következőkben nemcsak a bűnnek a vétekkel való összecserélést vagy helyettesítését szeretném elkerülni, hanem a témának egyetlen korai vagy késő újkori szerzőre való leszűkítését is. Inkább az előbbieken megfogalmazott alapvető és általános kérdéssel (és annak meghosszabbításaival) szeretnék foglalkozni: „Van-e a filozófiának [valamilyen speciális] mondanivalója a bűnről?” És ha igen, mi az? Igaz-e, hogy a „bűn” mély és alapvető értelemben kizárólag teológiai fogalom? (A filozófia így átvehetné ugyan, de eredeti mondanivalója aligha lehetne róla.)⁶ Habár ezekre a kérdésekre keresem a választ, mégis célszerűnek tűnik a bűnről szóló gondolkodás általános történetéből kiindulni, és ebben olyan pontokat keresni, amelyekben a filozófiai és a teológiai gondolkodás szervelesen áthatja egymást. (Ebben az értelemben beszélhetnénk „teológiai filozófiáról” vagy „filozófiai teológiáról”).

A „filozófiai teológia” vázlata

A szentháromságról szóló könyvében Ágoston a következőképpen írja körül a bűn fogalmát: „Amikor a lélek elmerül saját hatalmának szeretetében, akkor az egyetemes jótól a maga érdeke felé fordul, s az istentelen kevélységnek, a bűn forrásának vonzására, ahelyett, hogy ebben a teremtett világban Istent követve, az ő törvénye szerint viselkednék, valami többet kíván, mint a világ, s azt alá akarja vetni saját uralmának. De mivel nincs valami nagyobb, mint a világegyetem, beleveti magát az egyes dolgok kívánságába, s így amikor többet kíván, kisebbé válik.”⁷ A bűn forrása az, hogy az ember Istent nem hagyja Istennek lenni, hanem magát próbálja a helyébe tolni, önmagát próbálja Istené felé nagyítani. Az ember Istentől a bűnben mindenekelőtt a mindenhatóság képességét vitatja el, amely a teremtés tetteire épül. „Hallgass meg, Istenünk, könyörülj rajtunk! Jaj, a bűneinknek! Így kiált az ember, és te megkönyörölsz rajta, mert te őt, és nem a benne lévő bűnt teremtetted.”⁸ Az Isten felé fordulás egyet jelent a bűntől való elfordulással, mert Isten megteremtette az embert, de nem teremtette meg a benne lévő bűnt. Vagyis az Isten felé fordulással

⁵ Boros Gábor (szerk.): i. m. 5. o.

⁶ Az említett konferencia-kötetben így mégis azoknak lenne igazuk, akik gondolataik megfogalmazásához teológiai, irodalomelméleti kontextust választottak.

⁷ Aurelius Augustinus: A szentháromságról. Szent István Társulat, Budapest, 1985, 343. o. Ágoston ehhez azt fűzi hozzá, hogy már az első Timóteus-levél szerint is minden bűn [rossz] forrása a kapzsiság. 1 Timóteus 6,10. „Minden baj gyökere ugyanis a pénz utáni sóvárgás. Így néhányan, akik törik magukat utána, már elpártoltak a hitől, és sok bajba keveredtek.”

⁸ Augustinus: Vallomások. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 32. o.

az ember elfordul a saját létezésének egy szegmensétől, és a maga teremtettsége felé fordul. Ennek a fordulatnak az előzményei természetesen Jézus fellépésében található meg: „Mert ha az egynek bűnbeesése következtében egy miatt uralomra jutott a halál, mennyivel inkább uralkodnak az egy Jézus Krisztus által az életben azok, akik a kegyelem és a megigazulás bőséges ajándékát kapják. [...] Ahogy egy embernek engedelmessége miatt mindnyájan bűnössé váltak, egynek engedelmisségéért meg is igazultak.”⁹

Ágoston elemzései után még nyitva marad az a kérdés, hogy a Jézus Krisztus általi megváltást követően hogyan lehetséges még a bűn. Ez hosszú évszázadokra adott töprengenivalót a keresztény egyháznak. Ebből a nagy tradícióból most mindenekelőtt Bonaventura elemzéseit szeretném kiemelni. „Mivel minden bűn eltávolodás a változhatatlan jótól és közeledés a változandó jóhoz, a változhatatlan jótól eltávolodni pedig annyi, mint eltávolodni a legnagyobb erénytől, igazságtól és jóságtól, a változandó jóhoz közeledni pedig nem más, mint a kelleténél nagyobb mértékben tartani e jó felé annak szeretése által [...]”¹⁰ Az Ágostontól való eltérések első megközelítésben csak árnyalatnyinak tűnnek: Isten most nem a mindenható és a teremtő, hanem a „változhatatlan jó”. Ez az örök állandóság mintegy összefoglalja a legfőbb erényeket, az igazságot és a jóságot. Az elemzés így lényegesen általánosodott, és elvesztette a történeti geneziszre utaló karakterét. Ennek következtében a bűn meghatározása is átalakult: a bűn a változékonyasághoz való odafordulás. (Nem lehet nem észrevenni, hogy a megkülönböztetés ilyen megfogalmazása egybevág a filozófia legkorábbi dokumentumaiban szereplő önmeghatározással: a filozófia az örök változatlan lényegiségekkel foglalkozik, a köznapit viszont a változékony és múlékony jelenségek összefüggésében él.) Ebből a meghatározásból már következik, hogy a bűn nem önálló létezőként jelenik meg, hanem pusztán hiányként. Vagyis alapvetőnek az örök változatlan lényegiséget kell tekintenünk, a mulandó világ ennek csak valamiféle hiánya vagy tagadása. (Ez a gondolat nagyon közel merészkedik a platóni ideaelmélethez.) Az alapvető kérdés azonban Bonaventura számára az, hogy hogyan lehetséges – miután Jézus a Földön élve megmutatta az Istennel való egység megélésének lehetőségét – visszaesni a mindennapok beállítottságába. Nem lenne elég erre azt válaszolni, hogy a mindennapi élet változékony örömei mégiscsak vonzóknak maradnak.¹¹ Bonaventura válaszában lényege, hogy a cselekedeteknek van egy motivációs feltételük, amelyet akarhatnak nevezhetünk. A cselekvések irányultsá-

⁹ Pál levele a rómaiakhoz, 5, 17 és 19.

¹⁰ Szent Bonaventura: A hit rövid foglalata. Brevilogium. Kairosz Kiadó, Budapest, 2008, 110. o.

¹¹ Az egy további, eldöntendő kérdés, hogy a változatlanból származó örömek hogyan viszonyulnak a változékony jelenségekkel származó örömhöz; most csak a súlypontok kijelölésére vállalkozom.

gának szintjén tehát Jézus fellépése mindent eldöntött, de semmit sem döntött el az akarat szintjén. „Mert az akarat teszi a bűnt, amikor hiányos volta, változandósága és állhatatlansága miatt, megvetve a hiánytalan és változhatatlan jót, a változandó jóhoz tapad.”¹² Ehhez az idézethez két megjegyzést kell fűznünk. Egyrészt Bonaventura elismeri, hogy nemcsak a változatlan jóság tekinthető jónak, hanem a változékonyság és a mulandóság is tartalmaz valamiféle jót; ennyiben fennmarad a választás lehetősége. Másrészt az akarat jellemzése is nagyon tanulságos: az akarat hiányzó, változandó és állhatatlan. Nyitva marad a lehetőség: vagy azt mondjuk, hogy az akarat indeterminált, mégpedig lényege szerint az, és ennyiben még a megváltás mint felmutatott minta sem érintheti; vagy azt mondjuk, hogy az akarat eleve vonzódik a változandó világhoz, vagyis valamilyen belső hajlama révén elfordul a változatlan lényegiségtől.¹³ De ezzel a kérdés továbbra is fennmarad: hogyan térhet el/távolodhat el az akarat a maga teremtő okától? Ezt Bonaventurának egyszerűen posztulálnia kell: „Lévén a bűn az akarat eltávolodása első létesítő okától, amennyiben az akarat arra teremtett, hogy az első létesítő ok irányítsa önmaga szerint és önmagáért, így minden bűn a lélek, vagyis az akarat rendezetlensége. [...] A tényleges bűn tehát az akarat ténylegesen megnyilvánuló rendezetlensége.”¹⁴ A kérdés analóg azzal a problémával, hogy miután létrejött a filozófia, hogyan lehetséges még a köznapi beállítottság?¹⁵

Bonaventura a bűnről szóló elemzésekbe egyre több filozófiai utalás és asszociációt épített be; Eckhart Mester ezt a tendenciát egyetlen ponton radikalizálja. A bűn leküzdése szerinte az ember és Isten misztikus egységének gondolata által lehetséges: „Mert a mi bűneinket [Jézus Krisztus] jóvátette, mintha maga követte volna el őket, és mi élvezük a műveinek jutalmát. Mintha csak mi cselekedtünk volna [...]”¹⁶ Első megközelítésben Eckhart Mester is mintha csak a hangsúlyokat változtatná meg: a bűn teremti meg az ember és Isten egyesülésének feltételét. Ezt egy másik prédikációjában így fogalmazza meg: „Az olyan ember, aki ekképp követi Isten akaratát, az nem akar semmi mást, mint ami Isten és ami Isten akaratára. Ha beteg volna, nem akarna egészséges lenni. Minden kín öröm számára, minden sokrétűség egyöntetűség és egység, amennyiben igazán Isten akaratát követi. Bizony, jár-

¹² Szent Bonaventura: i. m. 100. o. (Kiemelés tőlem. – W. J.)

¹³ „Ezért a keresztség eltörli az átteredő bűnt mint vádolt állapotot, ám az megmarad mint aktuális állapot.” Uo.

114. o. [Most tekintünk el attól, hogy ez a megfogalmazás inkább retorikai, mint tartalmi megoldást nyújt a problémára.]

¹⁴ Uo. 117. o.

¹⁵ Persze a filozófia esetében a kérdés nem dramatiszálódott; a filozófia létrejötte után a köznapi beállítottság mint kontextus továbbra is szükségképpen fennmarad. Bár a filozófiát is állandóan kísérő az a kérdés, hogy hogyan válhat valaki filozófussá.

¹⁶ Meister Eckhart: Predigte, Traktate, Sprüche. Directmedia, Berlin, 2004, S. 85.

hatna vele akár pokoli kín, számára az is öröm és boldogság volna.”¹⁷ (Ezt az Istennek való átadást vagy önátadást jelölték később németül a *Gelassenheit* szóval¹⁸; érdekes, hogy sem a középkori, sem a kora újkori szerzők még nem használták ezt a kifejezést, ismereteink szerint Moses Mendelssohnál fordul elő először.)¹⁹ Ezt az Istennel való misztikus egységet Eckhart Mester az „Isten-fiúság” fogalmával ragadja meg: „Hogyan vagyunk »Isten Fiai?« Azáltal, hogy egy létünk van vele. Ahhoz azonban, hogy abból, hogy Isten fiai vagyunk, megértsünk valamit, meg kell értenünk, mi a külső és mi a belső megismerés. A belső megismerés az, amely amelyik értelem szerint van megalapozva lelkünk léteiben. [...] Ha azt mondjuk, hogy ez a megismerés a lélek életének része, akkor az értelmes életre gondolunk, s ebben az életben fog az ember Isten Fiaként s az örök életre megszületni; s ez a megismerés idő és tér, Itt és Most nélkül való.”²⁰ Ez a misztikus egység az emberben lévő szellemiséget páratlan módon felerősíti; a filozófiában pedig éppen ez a szellemiség artikulálódik. A bűn – pontosabban a bűn legyőzése – így végső soron a filozófia művelésének feltétele.

Jacob Böhme első megközelítésben csak annyiban módosítja Eckhart Mester felfogását, hogy szerinte az Istennel való egység nem egy hirtelen bekövetkező aktus eredménye. Az Istennel való egység az embertől hallatlan erőfeszítéseket igényel, amelyeket újra és újra mozgósítanunk kell. A *Christosophia* első szakaszában így már benne van Böhme koncepciójának egésze: „Ha valaki el akar jutni a bűnbánathoz, és Istenhez akar fordulni imáival, minden imádság előtt tekintse meg kedélyét, miként fordult el egészen Istentől, miként vált hűtlenné Istenhez, hogyan irányul kizárólag az időbeli, törékeny, földi életre, továbbá gondolja át, hogy nem él igaz szeretettel Isten és embertársai iránt. Majd azt is gondolja át, hogyan kívánczik és forrong Isten parancsa ellen, egyedül önmagát keresve testének múlandó

17 Eckhart Mester: Beszédék. Helikon Kiadó, Budapest, 1986, 31. o.

18 Martin Heidegger próbálta ezt a kifejezést terminusként bevezetni egy 1955-ös előadásban. Peter Hebel egy megállapításából kiindulva a következőket kérdezi: „Van-e még az embernek egy nyugodt lakozása ég és föld között? Ott lebeg-e töprengő szellem a táj fölött? Van-e még gyökerekben gazdag otthon, amelynek talapzatán az ember áll [...]?” Majd a válasz: „A ráhagyatkozás a dolgokra és a nyitottság a titokkal szemben, számunkra kitekintést ad egy újajta benne-gyökerezésben. És ez egyszer még arra is alkalmas lehet, hogy a régi, most gyorsan tovatűnő benne-gyökerezést egy megváltozott formában visszahívja.” Martin Heidegger: *Gelassenheit*. Verlag Günther Neske, 1985, S. 15., 24.

19 A *Phaidón*, avagy a lélek halhatatlansága című művében kétszer fordul elő a kifejezés. Rathmann János mindkétszer egyszerűen „nyugalomnak” fordítja. [Jószöveg Műhely Kiadó, Budapest, 2006, 14. és 28. o.] [A második alkalommal a kifejezés kimondottan az Istennek való önátadás értelmében szerepel: „Amikor Szókratész felébredt, megkérdezte: »Miért ma ilyen korán, Kritón barátom?« Ez azt jelezte számára, Kritón tudja a hírt, hogy a következő napon végrehajtandó a halálós ítélet. »Ha az Isten akarata – válaszolta Szókratész a maga szokásos nyugalomával –, hát legyen. Mindamellett nem hiszem, hogy holnap megtörténik.«” Moses Mendelssohn: i. m. 28. o. [Kiemelés tőlem. – W. J.]

20 Eckhart Mester: i. m. 59. o.

vágyai között.²¹ Ebből a passzusból világosan kiderül, hogy a bűn nem más, mint az Istentől elfordulás, és az embernek a saját múlandó vágyai felé fordulása. Egyetlen lehetőség van ennek a bűnös állapotnak az átlépésére, az Istenhez való odaforulás, mégpedig az ima formájában. Az ima lép így az Istennel való misztikus egység megteremtése elé; amit Eckhart Mester még az ember szellemi beállítottságával szeretett volna betölteni, annak helyébe újra egy hitbeli praxist kell állítani, mégpedig az imát. A bűn (vagy a bűn legyőzése) így elveszti a filozófia számára játszott fundamentális szerepét. De Böhmének még más ötlete is volt a hitvilág autonómiájának helyreállítására. Az igazi érvet talán úgy lehetne megfogalmazni, hogy az Istennel való közvetlen egység helyreállítása előtt szükség van a kedély megvizsgálására. *„Ilyen szemlélődés esetén az ember feleszmél szíve és kedélye mélyén, különösen, ha saját végeességét állandóan maga elé képzei, miáltal szívből jövő vágyakozás és kívánság ébred benne Isten irgalma iránt. [...] Csak most fogja megérteni, hogy még semmit nem dolgozott Krisztus szőlőhegyein, és hogy Krisztus szőlőtővéen ő csak elszáradt vessző lehet. Ekkor aztán némelyekben, akiket Krisztus szelleme megérint és felindít e szemlélődés során, jajszó, szívfájdalom és önvád kél gonoszságuk napjai miatt, melyeket a Krisztus szőlőhegyein való munkálkodás nélkül, hiábavalóságokkal űztek el.”*²² A bűnbánat előtt tehát szükség van a kedély megvizsgálására; ami egyfajta *transzcendentális* fordulatként is értelmezhető.²³ A hit autonómiájának visszanyerésével Böhme mintegy megszakította a „teológiai filozófia” történetét; az újkorhoz közeledve a teológia és a filozófia újra különvált, a bűn elvesztette kapcsolatát a filozófiával.

Szókratész: bűn és látszatbűn

Empedoklésznél találkozunk a következő két töredékkel: *„Kijózanodni a bűnből.”* *„Mert hitvány bűnök közepette tévelyegtek, ezért sohasem könnyebbítetek meg lelketeket a nyomorúságos fájdalmaktól.”*²⁴ Ha ezt a két töredéket egymás mellé tesszük, és egymásra vonatkoztatjuk, akkor mindenekelőtt egyfajta szembeállításra figyelhetünk fel: az első az én-nek, vagy egy kis csoportnak szóló felszólítás, a második viszont a sokaságnak szól. Az első felszólít valamire, a második viszont le-

21 Jacob Böhme: *Christosophia*, avagy a Krisztushoz vezető út. Kairosz Kiadó, Budapest, 2009, 36. o.

22 Uo. 39–40. o.

23 De most nem a filozófia megreformálásáról van szó (mint majd Kantnál és a kantianus filozófiában), hanem a hitnek a filozófiából való kiszakításáról, pontosabban a hit autonómiájának visszaszerzéséről.

24 Híseker Mária [szerk.]: *Görög gondolkodók 2. kötet: Empedoklésztől Démokritoszig*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992, 48. o.

író magyarázat. Ha egy pillanatra megfordítjuk a sorrendet, akkor azt mondhatjuk, hogy a bűnben való benne állás és a bűnből való kiemelkedés áll egymással szemben. De mintha az egésznek lenne egy alapvető normatív premisszája is: a léleknek a nyomorúságos fájdalomtól való megszabadítása; mintha ez lenne a legfőbb jó. És erre mindaddig nincsen mód, amíg valaki belesüpped a bűnök világába. Nem lehet ezért más célt kitűzni, mint a bűnök kontextusából való kilépést. Figyelemre méltó, hogy közben semmit sem tudunk meg a bűnről magáról, de még ennél is érdekesebb, hogy a bűn meghatározása tulajdonképpen nem is fontos; elég az, hogy egy adott közösség valamit bűnnek vagy bűnös dolognak tart. Némi kockázatot vállalva azt állíthatjuk, hogy ez a szembeállítás a filozófus és a halandók világának ütköztetése, amelyet már *Parmenidész Tankölteménye* óta ismerünk.²⁵ A filozófust kancák repítik a nagyhírű úton, amely Diké (az igazság) istennőjének birodalma felé tart. A filozófus így a halandók világából kiemelkedve jut el egy olyan birodalomba, amelyből kiindulva megismerhető a „színgaz bizonyosság”. Empedoklész ugyanígy írja le a bűnből és a bűnösségből való kiemelkedés folyamatát. Míg Parmenidésznél a végső cél a biztos megismerés, Empedoklész a lélek nyugalomát tartja szem előtt. Ettől az utóbbi vonástól (és különbségtől) azonban a következőkben – az elemzéseket Szókratész felé fordítva – eltekintek.²⁶

Nem akarom kimerítően bemutatni Szókratész filozófia-értelmezésének sajátosságát. De azt szeretném állítani, hogy az a dramaturgiai és filozófiai keret, amelyben *Platón* elhelyezi Szókratész perbe fogását, tulajdonképpen az empedoklészi mintából indul ki. A *Védőbeszéd*ben általában olyan vétekről beszélnek, amelyeket Szókratész a közösség és annak erkölcsi-vallási világa ellen követett el. „*Vétezik Szókratész, és áthágja a törvényt, mert föld alatti dolgokat és égi jelenségeket kutat, a silány ügyet jónak tünteti föl, és másokat is erre tanít.*”²⁷ Platón azonban egy beékelt történettel a vétekeknek elvi jelentőséget tulajdonít: Szókratész egy Khairephón nevű barátjáról meséli: „*Többek között egyszer Delphoiba is elment, és [...] ezt kérdezte [...]: van-e ember, aki nálam bölcsőbb. A Püthia pedig azt a választ adta, hogy nálam senki sem bölcsőbb.*”²⁸ Ez pedig azt jelenti, hogy a vétek mögött áll egy utalás az isteni birodalomra, vagyis inkább bűnökről kellene beszélnünk. De mintha máris véglegesen összezavarodtunk volna. Ezért sürgősen be kell vezetnünk egy olyan megkülönböztetést, amely az egész *Védőbeszéd* értelmezéséhez kulcsként szolgálhat. Most éppen a filozófust mondják vétkesnek/bűnösnek,

25 Lásd Parmenidész *Tankölteményének* bevezetőjét. In: Szepessy Tibor – Falus Róbert (szerk.): *Görög költők antológiája*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1982, 166–167. o.

26 Ez a mozzanat már a sztoicizmusra látszik előrelutalni.

27 Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In: Platón: *Válogatott művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983, 95. o. 28 Uo. 97–98. o.

aki pedig Empedoklésznál még a sokaságot tartotta bűnösnek, és éppen a sokaság bűnös világán próbált felülemelkedni. Platón nem rejti véka alá, hogy a Szókratész elleni per nem egyszerűen egy individuum, hanem a filozófia ellen irányul: „Lehet, hogy akad majd közületek, aki azt hiszi, tréfálok; de tudjátok meg: a tiszta igazságot mondom. Én ugyanis athéni férfiak, nem más miatt, hanem bizonyos bölcsesség miatt jutottam [a vádlottak padjára].”²⁹ Empedoklésznál még a bűnösnek tartásról volt szó, és a sokaság ítéletét a filozófus akár át is vehette; a filozófus nem az ítéletben különbözött a sokaságtól, hanem abban, hogy felül tudott emelkedni annak világán. Platón arra mutat rá, hogy a tömeg és a filozófus ítéletei (a bűnöséget tekintve) szigorúan különböznek egymástól. Amit a filozófus isteni parancsok követésének tekint, azt a sokaság bűnnek tekinti, és a sokaság magáról gondolja azt, hogy ő követi az istenség és a közösség előírásait. Platón így két mozgáspályát vázol: a sokaság bosszút áll a filozófus kiemelkedéséért, és vétkessé vagy még inkább bűnössé minősíti őt. A filozófiának utólag kiutat kell találnia ebből a szituációból, meg kell találnia a túlélés útját; ez a hallatlan erőfeszítés a per „visszafordítására” irányulna. A filozófia így igazolhatja a maga büntelenségét, amit Szókratész a maga vádlóival szemben nem tudott elérni.

Szókratész a delphoi jósnő szavától indítva kezdi el filozófiai tevékenységét. „Mikor ugyanis én ezt meghallottam, a következőképpen elmélkedtem: mit is mond az isten, vajon mire céloz? Mert annyi bizonyos: én magam egyáltalán nem tudok róla, hogy akár nagyon, akár csak valamennyire is bölcs volnék. Mit akarhat tehát mondani, mikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsőbb? Mert csak nem hazudik; hiszen neki ezt az isteni törvény nem is engedi.”³⁰ A filozófusnak nem szabad elfogadnia az isteni jósszót sem, de elutasítania sem szabad; a feladata az, hogy megbizonyosodjék róla. Végző soron persze az isteni jósszó igaznak bizonyul, de a filozófus a megbizonyosodás során konfliktusba kerül polgártársaival. A legélesebb konfliktus az államférfiakkal alakult ki. „Jól megvizsgáltam ezt az embert – a név nem szükséges említenem, elég az, athéni férfiak, hogy egyike volt azoknak az államférfiaknak, akiknél én vizsgálódva így jártam – társalogtam vele, és úgy láttam, hogy ezt az embert bölcsnek találja ugyan sok ember, leginkább pedig ő maga, valójában nem az. Azután megkísérletem neki is bebizonyítani, hogy bár bölcsnek véli magát, mégsem az. Így aztán ellenségemmé vált ő is [...]”³¹ Szókratész persze nem mond ki valamit, ami a kritikáját még sokkal súlyosabbá és sértőbbé tette. Szerinte minden jó cselekedetnek van egy olyan reflexív szintje, amely e cselekedet ki-vitelezésének feltétele. Az államférfinak lehet gyakorlati tudása, amellyel az állam

29 Uo. 97. o.

30 Uo. 98. o.

31 Uo.

ügyeit intézi, de Szókratész faggatódzásaival szemben tanácsstalannak bizonyult. Szókratész szerint ha valaki nem tud választ adni a miéltre vonatkozó kérdésre, ha nem tudja megmagyarázni azokat az általános fogalmakat, amelyeket a tevékenységének leírására használ, akkor a cselekedetei sem lehetnek jók. Pontosabban, a jószáguk esetleges lesz: véletlenszerűen cselekszik jót vagy rosszat. Szókratész így nem egyszerűen azt bizonyította be, hogy a politikusnak nincs meg a megfelelő „elméleti” tudása, hanem azt is, hogy így a saját munkáját sem végezheti „jól”. Ez természetesen az államférfi munkájának alapvető kritikáját implikálja: ez az alapvető kritika pedig azért lesz az államférfi számára annyira meglepő, mert a munkájának ez a hiányossága (vagy tökéletlensége) előtte szükségképpen rejtve maradt. Az ily módon való dühítés olyan indulatokat váltott ki, amelyek végül a perbefogáshoz vezettek. A vádlók azt hiszik, hogy „mindössze” vétekről van szó; csak a filozófus szempontjából lehet látni, hogy tulajdonképpen „bűnről” kellene beszélünk. Azt csak a filozófus láthatja, hogy a tevékenysége összefonódik az isteni világgal; és a vád így tulajdonképpen a filozófia ellen irányul. Idézzük még egyszer a Védőbeszéd egyik kulcsmondatát: „Lehet, hogy akad majd közületek, aki azt hiszi, tréfálok; de tudjátok meg: a tiszta igazságot mondom. Én ugyanis athéni férfiak, nem más miatt, hanem bizonyos bölcsesség miatt jutottam [a vádlottak padjára].”³² Ez a bűn azonban csak látszat, az igazi bűn visszénye. És ha azt nem tudjuk is, hogy mi az igazi bűn, de azt tudjuk (Empedoklész leírása alapján), hogy a köznapri ember világhoz kötődik. A lélek „nyomorúságos fájdalom” az, amely megkonstruálja ezt a látszatbűnt; pedig a filozófia *per definitionem* büntelen, és minden bűnön kívül áll.³³

Platón gondolkodói nagysága elsősorban arra épül, hogy észrevette: a bűn és a látszatbűn ilyen körforgása a filozófia felemésztéséhez vezet. Platón szerint ezért (pontosabban ez ellen) mindkét oldalon tenni kell valamit, mind az állam irányítóját, mind a filozófia művelését illetően.

1. A platóni Szókratész egy helyen, a beszélgetés irányát előre jelezve a következőket mondja: „Mint kezdetben mondtuk, először is a filozófusok természetét kell megértenünk. És ha ebben kielégítően egyetértünk, egyetértünk majd abban is, hogy mind e kiválóságok egy emberben is megtalálhatók, és az állam vezetői nem lehetnek mások, csak a filozófusok.”³⁴ Platón érvelése persze úgy szól, hogy a „bölcsesség szeretete” az ember legalapvetőbb tulajdonsága, amely az ősz-

32 Uo. 97. o.

33 „Gondolkodni a bűnről maga is a bűn terebélyesedésébe való belépés lenne? A bűn racionalizálása, a szakrális szféra elhagyása a bűnöslet kiterjesztését vagy leszűkítését jelenti-e? Bűnösnek lenni – praxis? A bűnről gondolkodni: pusztán teória a praxisról, vagy több annál?” Iaczkó Sándor – Dékány András (szerk.): i. m. 5. o. Azt hiszem, hogy az iménti rekonstrukcióval nagyrészt válaszoltunk ezekre a kérdésekre.

34 Platón: Az állam. Gondolat Kiadó, Budapest, 1989, 486. a 48, 226. o. (Kiemelés tőlem. – W. J.)

szes többi tulajdonságára is rányomja a bélyegét. Azt a jellegzetes szerkezetet, amely a bölcsesség szeretetére épül, Platón a „filozófus természetének” nevezi, és azt állítja (bizonyítja), hogy ez a legkülönb jellem szerkezet. Ehhez Platón átveszi a korabeli *common sense* alapvető meggyőződését, amely szerint a legkiválóbb férfiaknak kell irányítaniuk az államot.³⁵ Így jutunk el ahhoz a tézishez, hogy a filozófusoknak kellene átvenniük az állam irányítását. Platónnak azonban ebben a vonatkozásban van egy rejtett, és valószínűleg jóval súlyosabb érve: a filozófusoknak azért kell uralkodniuk, hogy ne fordulhasson elő még egyszer egy filozófus (a filozófus) perbe fogása, elítélése és kivégzése. Persze Platón maga is látja, hogy a filozófusok karaktere ténylegesen nem ilyen: „A filozófus természet romlását kell szemlélnünk; mint romlik meg a legtöbb, és miért csak kevesek maradnak romlatlanok, akiket aztán a tömeg nem rosszaknak, hanem mihásznáknak bélyegez [...]”³⁶ A megromlott filozófus természet a szofistákhoz kötődik.³⁷

2. A filozófiának pedig fel kell adnia azt az önlegitimálási módot, amelyet Szókratész fejlesztett ki: vagyis az agorán való beszélgetést, amelynek végső célja az isteni jószó igazolása. Ha Szókratész azt mondja, hogy őt egy „bizonyos bölcsesség” miatt fogták perbe, akkor ez már azt sugallja, hogy van (vagy kell hogy legyen) másfajta bölcsesség is. Vagy azt is mondhatnánk, hogy Platónnál megjelenik a filozófia művelésének újfajta közege és műfaja. A filozófia a szóbeli-eleven beszélgetésből egyre inkább írásbeli műfajjává lesz, és a dialógusforma helyett egyre inkább az értekezés formájához közeledik.³⁸ A filozófia így a maga gyakorlati „hatékonyágát” feladva próbálja megteremteni a maga biztonságát.³⁹ Hogyan lehet ezt a platóni „fordulatot” értékelni a bűn tematikája szempontjából? Talán az a legtalálhatóbb, ha azt mondjuk, hogy Platón hatástalanítja annak a szembeállításnak a drámaiságát, amely a mindennapi életben rejlt bűnösséget állítja az egyik oldalra, és az ebből kiemelkedő filozófiát a másikra. A *par excellence* bűn nélküli filozófiára így nem vetülhet többé a bűn visszénye. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a filozófus a későbbiekben is mindig gyanús marad, még talán üldöztetéssel is számolnia kell, de az élete általában már nem kerül veszélybe.

35 Ezen a téren majd a reneszánsztól kezdve jelenik meg egy egészen másfajta, értékmétesen kifejezett tapasztalat: az állam irányítása inkább a gazemberek, mintsem a kiváló férfiak kezében összpontosul.

36 Platón (1989): i. m. 490 d 8-11, 234. o.

37 Platón így egyszerre harcol az állam vezetőinek „filozofikussága” és a szofisták romlott filozófiai természeté ellen. Néha azonban ez a két csoport egybecsúszik, és a szofisták jelennek meg vádlókként. Arra a kérdésre, hogy mit művelnek a szofisták és a nevelők a platóni Szókratész egy helyen így válaszol: „Vagy nem tudod, hogy aki nem hallgat rájuk, azt rágalmakkal üldözik, pénz- sőt halálbüntetéssel sújítják.” Uo. 492 d 7-9, 236–237. o.

38 Ahogy előrefelé megyünk Platón életművében, a dialógusforma egyre inkább külsőlegesen műfaji keretbe válik; az újkor elején majd bizonyos aktualizálásokra sor kerül, de a dialógus már soha többé nem válik a filozofálás meghatározó médiumává és műfajává.

39 A dialógus így írott dialógus lesz; a filozófia provokatív ereje, ha nemvész is el, de lényegesen tompul.

Összegzés, következmények

„Van-e a filozófiának mondanivalója a bűnről? Egyáltalán filozófiai téma lehet-e a bűn, vagy sokkal inkább a [...] teológia [...] tárgykörébe tartozna?”⁴⁰ Az említett vizsgálatok arra az eredményre vezettek, hogy a bűn nem tekinthető a filozófia egyik vagy másik lehetséges témájának. Eckhart Mesternél a bűn legyőzése a filozófia kialakulásának és művelésnek feltétele. Szókratésznél a filozófia *par excellence* büntelen, de a közvélemény mégis hozzá köt mindenféle látszatbűnöket. A filozófiának ezeket a látszatbűnöket vissza kell utasítania, és igazolnia kell a maga büntelenségét. Ez a két koncepció számos ponton érintkezik egymással, és gazdagítja egymást. *Először is* mindkettőben arról van szó, hogy a filozófia a maga megszületését a bűnön való *felülemelkedésnek* köszönheti. Ez a felülemelkedés Eckhart Mesternél azt jelenti, hogy a bűn maga nem alkotja a filozófiai vizsgálatok tárgyát, Szókratésznél (illetve Empedoklésznél) pedig a bűn maga is viszonylag határozatlan marad. Ezért a filozófia nem nyújthat tartalmi ismereteket a bűnről (Eckhart Mester ezt átengedi a teológiának, Szókratész pedig a köznapiságra való utalások alá rendeli). *Másodszor* a filozófia igazi témája nem a bűn, hanem a látszatbűn. Ezt Eckhart Mester nem látta meg, de Szókratész *Védőbeszéde* ezt teszi a maga témájává. És mivel a filozófia büntelen, ezért itt tulajdonképpen a filozófia önigazolásáról van szó. A filozófia elemzési képessége tehát a bűn vonatkozásában roppant korlátozott. Ezt a korlátozottságot a legjobban abból láthatjuk, hogy miközben arra lettünk volna kíváncsiak, hogy mit mondhatunk a bűnről, filozófiai megközelítésben, a kérdés szinte észrevétlenül megfordult: a leginkább talán arra kaptunk választ, hogy mit mondhatunk a filozófiáról, ha egy bűnelméleti perspektívában vesszük szemügyre. A bűn filozófiájára vonatkozó elemzések így szinte észrevétlenül átfordultak abba a kérdésbe, hogy milyen jelentése és jelentősége lehet a bűnnek a filozófia számára.⁴¹

40 Laczkó Sándor – Dékány András: i. m. 5. o.

41 Az elemzéseimet itt megszakítom, csak jelezni szeretném, hogy sokkal-sokkal később, a német idealizmusban a filozófia már a válság szellemi reflexiójaként jelenik meg; és így az ő feladata lesz a válság (amelyet szekularizált bűnnek is értelmezhetünk) megoldása és begyógyítása. Legkésőbb ekkor a filozófia ekkor már nem tart igényt arra, hogy ő maga *par excellence* büntelen legyen. Éppen ellenkezőleg, a filozófiának magára kell vennie a bűnt, hogy kiutat tudjon mutatni a válságból. De erre itt részletesebben nem térhetek ki.