

„HERKULES VÁLASZÚTON” (AKARAT ÉS DÖNTÉS)

BACSO BÉLA

„Nature changes from a *given* into a *willed*
homologating principle.”

Reiner Schürmann – *Broken Hegemonies*

AXenophón által megőrzött Prodikosz szöveg, amely az ifjúvá serdült Héraklész döntési helyzetét írta le, a korareneszánsz humanista hagyományban és az erre építő festészeti tradícióban kedvelt téma volt. A *Herkules válaszüton* nem csak arra utalt, hogy az erény útját nem könnyű bejárni, hanem azt is jól példázta, hogy aki az erényt választja szembe kell nézzen a választásból fakadó lemondással, ám jutalma nem csekély. Valószínű, ha az *Emlékeim Szókratészről* (II.1.) szöveghely csak annyit őrzött volna meg, és jelentett volna a hagyomány számára, akkor már Platón sem tartotta volna Prodikoszt, aki egy ideig Szókratészt is tanította, a szofisták között a legkiválóbbnak, a döntés ugyanis nem egyszerűen akaratnyilvánítás, hanem annak mérlegelése, hogy mi szól a döntésre váró tárgy ellen vagy mellette. Végül is akkor vagyunk képesek dönteni, ha az akaratnyilvánítást megelőzően *tudjuk*, hogy miért vagyunk valami ellen, vagy éppen mellett. Ennek a tudásnak¹ közvetlen vonatkozása van arra, hogy magunkat valamilyennek tartjuk, hiszen ritka az olyan ember, aki tetszeleg azzal, hogy ő nem is tud, a tudás megszerzésének tehát legfőbb akadálya mi magunk vagyunk, hiszen „senki sem mondja Szókratészen kívül” – tudom, hogy nem tudom. A tudás, vagy amit annak tartunk, ugyan kétségtelenül van, de nem óvja meg az embert attól, hogy az erény szerinti döntésre törekedve mind a célt, mind az eszközt elvétse. Az erény szerinti tettet megelőző tudás nem férhető hozzá a maga teljességében az ember számára, azaz az ember tud, ám nem tudhat mindent, kétségtelen – ha egyáltalán! – csak később fogjuk fel, hogy elvettünk valamit és miért. Tévedünk/eltérünk mert valami külső, vagy belső akadály nem tette lehetővé, hogy amit véghez akartunk vinni célját érje és úgy, ahogy elgondoltuk. Tévedünk/eltérünk, mert amit tudni vélünk, még akkor is tudásnak tekintjük, amikor a tárgy ennek

¹ V.ö. K. Oehler: *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike* Königshausen & Neumann 1997., 37–52. o.

ellenkezőjével szembesít. Gadamer egy alkalommal ezt úgy fogalmazta meg: „Wissen ist also Wissend-sein”², vagyis amit tudunk, az azzal, ami van, *időlegesen* fedésbe kerül, míg ha nem, akkor már legalább ezt tudjuk, számot igyekszünk adni arról, hogy miként van az, amit tudni véltünk, ám most mégsem tudjuk. Azt, hogy miként is volt, talán még tudjuk, amire tudásunk vonatkozott másként is lehet, mint eddig volt, legyen szó akár saját magunkról. Arisztotelész a *Nikomakhoszi Ethika* hetedik könyvében így írt erről az eltérésről, arról a bizonytalanságról, ami tudás és nem-tudás között lép fel: „...a fegyelmezetlen ember – bár jól tudja, hogy amit tesz, az rossz – mégis megteszi szenvedélyből; a fegyelmezett ember ellenben éppen, mivel tudja, hogy kívánságai gonoszak, józan meggondolásból nem követi őket.”³ Vajon nem leszünk-e itt áldozatai egy olyan ész-hitnek, ami nem csak azt tudja mit, hanem azt is, hogy valamit miért nem visz végbe az ember?

Erwin Panofsky⁴, aki első könyvét ennek a reneszánszban és barokkban újraéledő antik motívumnak szentelte, joggal állapította meg, hogy Herkules nem egyszerűen *válaszút* előtt áll, hanem *kétely* ébred benne, mintegy elgondolkodik arról, hogy milyen útra terelje életét. „...elment egy magányos helyre, és leült, hogy eltöprengjen: melyik utat válassza.”⁵ A töprengő előtt megjelenő két istennő az Erény és a Boldogság testesíti meg *az eltérő életutakat*. Panofsky a motívum változásának elemzésekor kitért arra, hogy Herkules alakja, nem csak az erő és bátorság allegóriája, hanem annak *a sztoikus erénynek*, ami később többféle módon változott. Néhány meghatározó elemet felsorolt ezek közül: általánosan elfogadott, hogy az erény fáradtságos és lemondással jár, míg a hitványság könnyű és sokszor boldogító; a második elem, hogy az élet számtalanszor a rossz és jó út előtt áll, az előbbi széles és könnyen halad rajta az ember, míg az utóbbi szűk, emelkedő és akadályokkal teli (v.ö. Máté 7,13.); a harmadik Panofsky által kiemelt elem a görög beszédkultúrában jelenlevő *szünkrizisz*, ami a vitázó felek szembenállása. Ez egyfelől azt jelenti, hogy a vitázók egymást kívánják meggyőzni, a másik fölébe akarnak kerülni úgy, hogy a tárgyat fokról-fokra igazabb módon

² H.-G. Gadamer: Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens In. U.ö. – *Plato im Dialog* J.C.B.Mohr(Paul Siebeck) 1991., 107. o.

³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* Fordította Szabó Miklós Magyar Helikon 1971., 1145b, 172. o.

⁴ V.ö. E. Panofsky: *Herkules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst.* (1930) kiad. D. Wuttke Gebr. Mann Verlag 1997., 42. o., figyelemre méltó kiegészítéseket tartalmaz az új német kiadás, főként Th. E. Mommsen által képviselt álláspontot illetően, hogy Petrarca mennyiben előkészítője a Hercules választáson toposz ismételt elterjedésének a reneszánszban, ehhez v.ö. Petrarch and the Story of the Choice of Hercules In. *Journal of the Warburg and Courtauld Inst.* Vol. 16. No. 34. 1953. , valamint Edgar Wind fontos írását Tugend versöhnt mit Lust In. U.ö. – *Heidnische Mysterien in der Renaissance* Suhrkamp Verlag 1981., 99.o.

⁵ Xenophon: *Emlékeim Szókratészről* Fordította Németh Gy. Európa 1986., 53. o.

próbálják kiállítani, hiszen a vita nem a másik ellenében, hanem a vita tárgyának igaz bemutatásáért folyik. Panofsky⁶ véleménye szerint Prodikosz volt az, aki egybefogta ezeket az elemeket egy olyan allegóriává, amely végső soron az ember helyzetét *a döntés és akaratnyilvánítás jelenetévé tette* („Entscheidungsszene”), s ezzel megnyitotta a későbbi képi ábrázolások számára az utat, legyen az a mögötte működő alkotói elvek szerint moralizáló és szigorú, vagy éppen a test gyönyörúsége felé forduló ábrázolás.

Julia Annas egy ragyogó felvetéssel visz vissza a görög kérdésfeltevéshez, hiszen maga is egy pillanatra megriad attól: akarni a nehezét, ma valamiképpen teljesen idejétmúltnak látszik. „Amennyiben a boldogság csak azt jelenti, hogy elnyerjük, amit akarunk, *akkor a Herkules válaszáton elképzelés* nem értelmes.”⁷ Jól értsük, tehát boldoggá akkor válunk, ha az életünk egészét, benne az örömet és gyönyört nem nélkülözve, áthatja a helyes döntésből fakadó akaratnyilvánítás és tett – így vagyunk a másokkal osztott világban. Ekkor, amit magunkra nézve és a helyzetből fakadóan tudunk, az nem más, mint ahogy a dolog van – nincs kétely. Ennek megnyilvánulása, hogy a tudásból fakadó ismeret, amit magam és mások számára igazként állítok, kiállja a vizsgáló pillantást és mások számára is ekként elfogadott. Ezért kapcsolta össze Michel Foucault⁸ egyik utolsó előadásában az *episzteme*-t, az *eunoia*-t és a *parrhesia*-t, vagyis igaznak tartani csak azt lehet, ami mások számára is az, a jó-akarat távol van attól, hogy magának és másoknak kedvezzen, mert azt kívánja tudni, hogy miként lehet az ember igaz és jó, az adott helyzetben és tárgya vonatkozásában. Ekkor az ember az, amivé igazmondása folytán vált, nem pedig olyan birtoklásban igazolt eredmény, amitől a szerencse, vagy az idő, hamar megfosztja az embert. Nem véletlen, hogy Eric Voegelin, aki az *együttélés* görög kultúrájának ragyogó elemzését nyújtotta, amelyből a szofisták értékelése sem hiányzott, hiszen bennük, az ő gondolatainkban látta meg annak a közösnek a keresését, ami az emberek számára egy pillanatban hirtelen eltűnik. Az *euthümia* kapcsán Démokritoszt idézi⁹: *az ember számára a helyes mérték biztosabb, mint a mértéktelenség, s az öröm/jókedély abból ébred, ha képes az örömet mérték szerint élvezni*

⁶ V.ö. Panofsky id. mű 45.o.

⁷ J. Annas: *Kurze Einführung in die antike Philosophie* Fordította C. Bachmann Vandenhoeck&Ruprecht 2009., 66. o.

⁸ V.ö. M. Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen* Fordította J. Schröder Suhrkamp 2009., 447. skk. o.

⁹ V.ö. E. Voegelin: *Die Welt der Polis – Vom Mythos zur Philosophie* kiad. J. Gebhardt Fink Verlag 2003., 177. o., valamint *Die Vorsokratiker* kiad. J. Mansfeld Ph. Reclam jun. 1993., 267. o. (DK 68 B 191), Démokritosz *euthümia* elgondolásának átvétele a sztoában egy olyan belső, a külső félelemtől mentes nyugalom és egyensúly formájában jelenik meg, ami minden életvezetés célja kell legyen. V.ö. ehhez G. Striker – Ataraxia: Happiness as Tranquillity In. *Monist* Jan. 1990. Vol. 73, Issue 1.

és tartani az élet összerendezettségét. Vagyis, mint erre sokak mellett Voegelin is utalt, *physis* és *nomos* egymást állandóan korrigáló módon érvényesülnek. A görög filozófia egészén átvonul ez a kettősség, míg végül az ember a saját maga adta törvény ígézetében úgy véli, hogy amit ő akar, az az egyedül jó, s ezzel a *physis* mint természetérv eltűnik.

Cicero a *De Officiis* első könyvében már azt mondja Xenophon/Prodikosz szövegére utalva, hogy Herkulesseel ugyan megtörténhetett ez, hogy Erény és Gyönyör ígérte meg, „*de nem történhetik meg velünk. Mi azokat utánozzuk, akik nekünk tetszenek, és az ő törekvéseik, szokásaik vannak reánk hatásal*”¹⁰, azaz sem az isteni törvény, sem a létezés igazsága, hanem sokkal inkább a társas érintkezés, a születés, a társadalom kulturális konvenciói azok, amelyek kényszerítően mintáinkat adják. Cicero azonban egy döntő ponton, mégis megőrzi a görög gondolatot, amikor azt mondja: *helyes elhatározásból* kiindulva változtathatjuk meg életpályánkat, ám ez a döntés ki kell tűnjön mások számára. A másik döntő elem, amelyet a sztoa nyomán fejt ki, hogy a véghezvinni kívánt, akarattal felvállalt, ám megfontolással párosult döntés csakis a *helyzethez illő lehet*, vagyis nem léphet át egy mértéket, amely magából a személyből, körülményeiből és életkorából fakad. „Semmi sem illik annyira az emberhez, mint ha minden tettében és szándékában állhatatos marad.”¹¹ Ennek az állhatatosságnak, vagy állandóságnak (*constantia*), amely az erényes, kötelességeknek megfelelő viselkedés alapja, van egy lényeges eleme, hogy aki ilyen, az akként is jelenik meg, vagyis mások is annak látják, viselkedése illendő, vagy inkább illeszkedik a helyzethez és ahhoz, ami ő. Cicero az erényes magatartás külső mozzanatának tekinti a *decorum*-ot, ezzel megtartja a görög *prepon* viszonylagosságát és viszonylatban képződő jellegét – a *nagyság mindig viszonylagos dolog* (NE. 1122a).

Ennek a *viszonylagosságnak a kifejeződése az, hogy Herkules választása, mint Panofsky*¹² *megfigyelte, majd minden esetben a vitázó felek között, mintegy a vita közepette kerül ábrázolásra.* Így jelenik meg egy kései előfordulásában azon a képen is, amit Shaftesbury¹³ rendelt meg Luca Giordano tanítványától, Paolo de Matteistól, ahol az illendő¹⁴ esztétikai-etikai megzabolozása és túlzó egyensúlya már-már zavaró. Persze mint Panofsky joggal

¹⁰ Cicero: A kötelességek In. U.ö. – *Válogatott művei* Fordította Havas L. Európa 1974., 295–296. o., Cicero: *De Officiis* latin/német kiad. H. Gunermann Ph. Reclam jun. 2007., 103, és 105. o.

¹¹ Cicero u.o. 298. o., latin/német 109. o.

¹² V.ö. Panofsky id. mű 62. o.

¹³ V.ö. Shaftesbury: *The Judgment of Hercules* In. U.ö. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 3. (1737) kiad. D. den Uyl Indianapolis/Liberty Fund 2001. 349. skk.o.

¹⁴ Ennek az illendőnek-prepon-nak az elemzéséhez Max Pohlenz – *Die Stoa* I. kötet (1948) Vandenhoeck&Ruprecht 1992., 191. skk.o.

utalt rá, Shaftesbury megértette, hogy Herkules választása kép, éppen úgy kell bemutatni Herkulest, mint aki döntés *előtt* áll, azaz tekintetbe veszi a pro és kontra felhozott érveket, nem jelenhet meg kínok közepette, sőt alakja, mint maga Shaftesbury kiemelte, állhatatosságot (*consistency*) kell mutasson, aki mintegy sejtí a jövődőt, képes előrelátni azt, ami vár rá. Maga az ábrázolás pedig éppen a fenti etiko-esztétikai elv szerint mintegy meghagyja az elmét a bizonytalanságban, mivel a döntés, amit az Erény javára hoz meg, bizony nem kevés lemondással jár. A megjelenő ember úgy mutatkozik a képen, hogy tartása, pillantása kifejezze a lélek tántoríthatatlanságát (*decorum-decency*). Mint már fent is utaltunk rá, nem azért állhatatos, mert morálisan kikezdehetetlen, hanem mert döntését nem pusztán a pillanat szerint hozza meg, vagyis az akaratnyilvánítás, mint döntés az élet egészét érinti, nem a pillanatnyi gyönyört, vagy örömet.

Van ebben a *költességben* valami, amit teljességgel helyénvalónak tarthatunk, amit talán azzal bővíthetünk, hogy ez a sajátos, hol túl didaktikus, hol pedig éppen ezt elleplező bemutatás visszamegy arra a szókratikus dialógikus helyzetre, amelyben nem csak a vitában résztvevők, hanem mintegy azok is jelen vannak, akik nem szólnak meg. Ezt bontotta ki Raphael Woolf¹⁵ a *Prótagorasz* dialógust elemezve a *személytelen beszélő* (*impersonal interlocutor*) „felléptetésével”, s amennyiben ezt a képi ábrázolásra alkalmazzuk, akkor nyilvánvaló, hogy az, aki jelen van, ám nem szól, véleménye mégis belejátszik abba, ahogy beszélnek a tárgyról, nem más, mint a néző. Woolf nemcsak az akarat gyengeségét, a döntéstől eltérő szóbeli, vagy cselekvésbeli akaratgyengeséget (*akraszia*) emeli ki, hanem alapvetően azt, hogy az *akraszia* nem vezethető vissza egyetlen olyan okra, amely miatt valaki eltér attól, amiről tudja, hogy jó és megteendő. Ezzel a *Prótagorasz* szöveg nehéz kérdés elé állít minket, ha tudjuk, hogy valami jó, ám mégsem azt tesszük meg, akkor a legnagyobb nehézség abban áll, hogy megértsük, miből fakad ez az eltérés, vagy inkább eltévelyedés. Bárány István az új fordításhoz írott kiváló utószavában a következőképpen fogalmazott: „A fegyelmezetlenség, az *akraszia* pusztán optikai csalódás: a látszólag fegyelmezetlen ember valójában ’tudása hiányos volta miatt téved’, és lesz fegyelmezetlen. Amit a köznyelv a szenvedélyekkel, a gyönyörrel szemben mutatott erőtlenségnek, vagyis fegyelmezetlenségnek tart, az a szókratészi elemzés szerint tudatlanság.”¹⁶ Bárány joggal utalt Arisztotelész kritikájára, mely szerint Platón szándéka szerint nem lehet kiiktatni a lélek értelemmel nem rendelkező részét. Woolf elgondolása szerint tehát éppen a közvélekedés, azaz a mások

¹⁵ V.ö. R. Woolf: Consistency and Akrasia in Plato's *Protagoras* In. *Phronesis* XLVII/3. 2002

¹⁶ Bárány I.: Utószó. Platón – *Prótagorasz* Fordította Faragó L. és Bárány I. Atlantisz Kiadó 2007., 164. o.

előtt, a mások viszonylatában véghezvitt akaratnyilvánítás, amely akár szóban, akár tettben, nem a kezdetben tudott jót célozza, kétségtelenül azért is elvétheti tárgyát, mert hiszen nem tudja és nem is tudhatja, miként vihetné végbe azok között és azok előtt, akik még részei választásának. A jót nem elég tudni, hanem a döntésben ki is kell nyilvánítani, azaz eszerint kell cselekedni. *Tudni a jót és aszerint lenni*, ez a görög filozófia nagy kérdése.

A motívum egy másik ábrázolása, amelyet persze a Prodikosz szöveghely megenged, inkább álomba merülve mutatja hősünket. Az álom direkt valóságvonatkozást felfüggesztő jellege még inkább elősegítheti azt a vizsgálatot, amelyet a lélek magán és magában végez – hiszen az álomban szinte „bármivel szembe tudunk nézni”, még ha nem is akarattal megy ez végbe. Olaf Gigon kiadásában olvashatunk egy Hérodotoszhoz írott Epikurosz¹⁷ levelet: „A tévedés nem lenne lehetséges, ha nem lépne fel bennünk egy másik mozgás, ami ugyan a megjelenítő felfogással összekapcsolódik, ám mégis különbözik tőle.” Vagyis az, ami bennünk meg/leképzett és ami a dolog nem szükségképpen esik egybe; az álom, mint Epikurosz írta, egyike az ilyen eltérést és tévedést eredményező képzetalkotásnak, az álom és valóság között soha nincs teljes átfedés. Amikor a levélben használja a *szüмптоma* fordulatot, olyan kísérő jelenséget ért ezen, amely nem is tartozik világosan és időtlenül ahhoz, ahogy az ember van, bár az ember szimptomatikus megjelenéséből gyakran szoktunk felszínesen következtetni, s a tévedés itt is gyakran előáll. A *szüмптоma* éppen azt teszi láthatatlanná, ahogy az ember van, és inkább azt mutatja, ami az emberben végbemegy. Raffaello *Allegória (A lovag álma)* című képén ezeknek a kísérő/elfedő elemeknek kisebb a jelentősége, annak azonban már igen is van, hogy miként jelenik meg a Boldogság/Gyönyör/Voluptas. Panofsky¹⁸ a korérzület megváltozását látja ebben, vagyis azt, hogy akarni a jót, az erényt, nem áll oly távol attól, ahogy az ember boldoggá válhat. Persze ha akarjuk úgy is „olvashatjuk” a képet, hogy az álomban nincs oly távol Erény és Boldogság, az öltözék és a kezükben tartott tárgyak ismertetik fel velünk az istennőket, akiknek választást provokáló beállítását nem külsődleges eszközökkel kívánja elérni a festő. Ha most eltekintünk attól a megfejtéstől, amelyre Panofsky utalt, mely szerint Scipio álmaként is tekinthetünk a képre, amely az álomba merült ifjút Vénusz és Minerva között mutatja, hiszen a festmény Scipione Borghese születési ajándéka volt. Az álom választási kényszerrel felfüggesztő erejét is mutatja, csak a babérfa választja szét az eltérő életpályákat allegorizáló istennőket, de alakjuk/megjelenésük már nem kényszerítő. A kép mintegy intés az életre, és az érzületváltozás a sztoikus-cicerói olvasat felől nézve a lélek magát mozgató

¹⁷ Epikur: Brief an Herodotos In. U.ö. *Von der Überwindung der Furcht*. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente kiad. O. Gigon dtv Verlag 1983., 72. o.

¹⁸ V.ö. Panofsky id. mű 82. o.

erejére utal. Így írt erről Cicero *Az állam* hatodik könyvében (Scipio álma): „Mindaz lélektelen, amit külső lökés indít el, az élőlényt viszont belső és önmozgás hajtja: ez a lélek sajátos természete és lényege.”¹⁹ Ez a lélekre vonatkozó *a se ipso moveatur* már előkészíti azt a magára a lélekre irányuló kérdést, hogy a magát vizsgáló lélek kellő akarattal képes-e azt tenni, ami jó és igaz. A legfőbb jó felé fordulni vagy elfordulni tőle, éppen azt az *út-szimbolikát* juttatja érvényre, amelyről Ágoston beszélt *A szabad akaratról* című művében: „Mint hogy az az elfordulás, amelyet bűnösnek mondunk, lefelé tartó mozgás, s minden, ami lefelé tart, a semmiből ered, akkor figyelj csak meg, hova tart, s biztos leszel benne, hogy nem Isten felé. Mint hogy ez a lefelé tartás akaratlagos, a mi hatalmunkban van.”²⁰ Ez a *defectus* arra utal, hogy az irányokban is megjelölt jó fent, míg a rossz lent van, s a képek ikonografikus sémája ezt fel is vállalja. Raffaello képén csak egészen csekély a választást sugalló képi tagolás. Az élet, a jó élet felett Minerva és Vénusz egyaránt őröködik. Látjuk, hogy az út, s nem kettő!, elvezethet a magasba. Az ember, az erényről és gyönyörről álmódó ifjú még a döntés előtt áll, az álom jótékonyan óvja a döntés meghozatalától, a lelket mozgató akarat még nem kényszeríti ki a választást. Arendt²¹ helyesen figyelte meg, hogy ez a döntően megváltozott akaratfelfogás azonban annyiban osztja a sztoa elgondolását, hogy a magát elvető lélek *defectus*-a abból származik, hogy ugyan a lélek parancsol, ám megosztott, ugyanakkor az, hogy így van, egyben arra ösztökéli, hogy legyőzze ezt a megosztottságot. A legfőbb kérdés persze az, hogy mi ismerteti fel vele a választás szükségességét – Augustinust követve az, hogy benne és általa a még nem létező jó, amelyhez igaz viszonyt kell elfoglaljon, az ember lelkét mozgásba hozza. „Ha nem volna megosztott, nem adná parancsba, hogy legyen valami, hiszen az máris lenne.”²² Amit az akarat akar, az nem egyszerűen az akaratnyilvánításban magát kinyilvánító ember, hanem azt akarja, hogy éppen ő maga nyilvánuljon meg mint ember, egy legyen azzal az akarattal, ami a legfőbb jó. Az akarat, mint Joachim Ritter²³ int minket, elválaszthatatlan attól a tudástól, amely engedi felismerni az embernek az akaratot felszámoló elemeket, legyen az benső, vagy akár külső, azt ismerteti fel, ami az időbeli létbe vetett embert egy időre kiemeli a

¹⁹ Cicero: *Scipio álma* Fordította Havas L. Akadémia Kiadó 2007., 188. o.

²⁰ Augustinus: *A szabad akaratról* Fordította Tar Ibolya Európa 1989., 172. o.

²¹ V.ö. H. Arendt: *Vom Leben des Geistes.2. Das Wollen* ford. H. Vetter Piper Verlag 1989., 82. skk.o.

²² Augustinus: *Vallomások* (VIII. könyv 9. fej.) Ford.. Városi I. Gondolat 1982., 234. o.

²³ V.ö. J. Ritter: *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (1937) Klostermann 2002. 86. skk.o., az idő, a létezés és erény ikonográfiájához lásd Rudolf Wittkower ragyogó tanulmányát, *Gelegenheit, Zeit und Tugend* In. U.ö. – *Allegorie und Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*. DuMont 1983.

bizonytalanságból és lehetővé válik számára, hogy a *tudásban-legyen*. Az tud, aki számol az idővel, s tudását nem az alkalom szüli, hanem az, hogy az alkalom mulasztásából tanul. Panofsky és Wittkower elősorolja a korareneszánsztól újra megjelenő döntés-ábrázolásokat, az előbbi Oresme Arisztotelész kommentárjának illusztrációit, míg Wittkower olyan ábrázolásokra utal, amelyen az erény próbája az alkalom és a szerelem.

A Raffaello képet persze úgy is nézhetjük, mint az álomban együtt és egyszerre fellépő elemek együtt-játékát a lélekben, ami itt teljességgel magában nyugszik. A léleknek ez a nyugalma előkészület a döntésre, ami tehát itt nem a kizárólagosság formáját ölti.

A barokk festészet a kiegyenlítő érzületet ismét felváltja egy elkülönítő beállítással, egy növekvő belső feszültséggel és a döntés nyilvánvaló nehézségével szembeníti a nézőt. Ennek talán legszebb példája Annibale Carracci festménye, akinek műve kapcsán Panofsky egyszerre emeli ki az antik minta nem szolgálai másolását, azaz szabad értelmezését, másrészt a jelenetező szinte színpadias megalkotottságával egy egészen új képtípust eredményez az eredendően a Farnese palotába készített mű. A *Rekonstruktion der ideelen Antike* kifejezés, amelyre Panofsky utalt, a hagyomány újrafelfedezését jelenti, s az eddig tilalom alá vont elemek megjelenítését.

A kép centrumában az érvek súlyát mérlegelő férfi jelenik meg, aki inkább magába merül, miközben megérinti az a lehetőség, amelyet a dicsőség övezte út jelenthet a számára, amelynek lejegyzésére már a Virtus pártján szolgáló költő vállalkozik, másfelől a test szépségével és vonzásával az élet gondtalan magafeledtségét kínálja számára a világi örömök istennője Voluptas. Aki mellett a maszkírozott élet attribútumai, az álarcok, a zene csábítását kínáló kottáskönyv tűnik fel. Figyelemre méltó, hogy ismét csak egy út van a képen, amely felfelé vezet, s aminek a végén egy Pegazus várja a megérkezőt. Carracci Hercules ábrázolása az erény antik mintáit követi, akinek az arcán egyszerre jelenik meg a zavar, és egyben a figyelem, arra az indíttatásra, amelyre a következő lépésben elhatározza magát, ahogy Arisztotelész figyelmeztetett rá, nincs sem érzékelés (*aisthesisz*), sem kívánság (*orexisz*) nélkül észhasználat (*nous*) elkülönülten, azaz ahhoz, hogy a döntés jó legyen az embert hajtó és törekvéseit működtető kívánság megfontolt kell legyen (*NE. VI./2*).

„A megfontolás és az elhatározások tárgya ugyanaz a dolog, azzal a különbséggel, hogy amit elhatározunk, az már egy teljesen meghatározott dolog, hiszen a megfontolás alapján kiválasztott dolog az, amit aztán elhatározunk.”²⁴ Talán ezért is írhatta Pohlenz és mások, hogy a görög gondolkodás nem is ismerte az akaratot, de ismerte azt, hogy az ember *akarhatja az akarását*. Ez persze még nem az igaz, sem nem az erény szerinti tett, azaz

²⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* (1113a) id. kiad. 63. o.

még nem magát éri el választásával, hanem mintegy keresi magát, megmarad a lélek olykor zavart-szenvedélyteli, döntés előtti²⁵ állapotában, vagy éppen a semmit akarja. Az akarat (*boulezisz*) talán nem több, mint az a Cícero által a sztoát követő fordulat²⁶ – *voluntas est, quae quid cum ratione desiderat („törekedni az ésszel kívánható felé”)*, de nem tér-e itt vissza ismét az ész uralta, a vágyat és a törekvést béklyózó gondolat. Az akaratnyilvánítás mint döntés, nem a Semmi akarása (Nietzsche), hanem annak akarása, ami van – *„szerezd magadban saját létezésre irányuló akaratodat”²⁷, ami annak lehetősége, hogy az ember túljusson önmagán, ne béklyózza ön-elégült kívánság és önszeretet az embert magához.*

²⁵ Ehhez a sajátos döntés előtti, ám a szenvedély és érzés uralta *előzetes állapothoz*, ami kételkedésként jelenik meg v.ö. S.C. Byers – Augustine and the Cognitive Cause of Stoic 'Preliminary Passions' (*Propatheia*) In. *Journal of the History of Philosophy* Vol. 41. ,No. 4. 2003., ilyen érzés, t.i. a harag indíttatása folytán fellépő lélekmozgás szép leírását találjuk Seneca művében: „Hajlunk arra a nézetre, hogy önmagától semmire sem vállalkozik, csak a lélek egyetértésével; ugyanis az elszenvedett jogtalanság látványának érzékelése és megbosszulásának vágya, illetőleg a két dolog összekapcsolása, az, hogy nem kellett volna bántani őt, és hogy bosszút kell állnia: ez nem lehet egy olyan ösztön műve, amely akaratunkon kívül hat.” Seneca – *De Ira/A haragról* II/1. Fordította Kovács M. Seneca kiadó 1992., 71. o.

²⁶ Cícero: *Tusculanae disputationes* latin/német kiad. E.A.Kirfel Ph. Reclam jun. 2005., (IV/6.), 311. o., a *prohairezisz* és *boulezisz* fogalmi strukturájához v.ö. Ch. Chamberlain: The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics In. *Transactions of the American Philological Association* 114. (1984), 147–157. o.

²⁷ Augustinus: *A szabad akaratról*. Id. kiad. 200.o., v.ö. H. Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1928) kiad. L. Lütkehaus Philo Verlag 2005. 88. skk. o.