

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2020. XIII. évfolyam 1. szám

Pszükhé

## Tartalom

ELŐSZÓ.....	3
PSZÜKHÉ – Tanulmányok Steiger Kornél 75. születésnapjára	
MOGYORÓDI ÉMESE: Köszöntő.....	7
APHRODISZIASZI ALEXANDROSZ: <i>A lélek</i> 66.9–73.14, a reprezentáció.....	13
BÁRÁNY ISTVÁN: A homéroszi <i>pszükhé</i> a <i>Phaidón</i> ban.....	25
ROSTA KOSZTASZ: A meggyőzés próbája a <i>Phaidón</i> ban.....	41
VERES MÁTÉ: A pürrhóni filozófia alapvonalai az arisztoklészi testimóniumban.....	55
NÉMETH ATTILA: A lelkiismeret fogalma Seneca morálpszichológiájában.....	69
HENDRIK NIKOLETTA: A jelen pillanat fogalma Marcus Aureliusnál.....	85
GUBA ÁGOSTON: Az alsóbb- és a felsőbbrendű lélek problémái az <i>Enneaszok</i> ban.....	97
LAUTNER PÉTER: Szimplikiosz a szabad választásról és arról, ami rajtunk múlik.....	111
KRITÉRIUM	
KÉRI DÉNES: Az egyoldalúság csapdája. Hozzászólás a praxis-vitához.....	121
PAÁR TAMÁS: Miért ne legyünk „szkeptikusok”?	
Gondolatok Tözsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán.....	129
KOVÁCS DÁNIEL ATTILA: Epikurosz énperspektívából.....	141
KAPELNER ZSOLT: Fontolva cselekedni: a konzervativizmus politikafilozófiája.....	151
ZÁGORHIDI-CZIGÁNY DOMONKOS: Továbbra is döntetlen.	
Egy újabb fejezet a szabadakarat-vitáról.....	157
ABSZTRAKTOK.....	163
SUMMARIES.....	167
SZERZŐINK.....	171
RÖVIDÍTÉSEK.....	173

## Előszó

Jelen számunkat Steiger Kornél 75. születésnapja alkalmából állítottuk össze. Az ünnepett Mogyoródi Emese később a mi nevünkben is köszönti, ezért itt a szerkesztési elveket emelnénk ki. Egyrészt azokat a kollégákat kértük fel, akik a *Töredékes hagyomány*-ban nem szerepeltek,<sup>1</sup> másrészt olyan szövegeknek adtunk helyet, melyek kötődnek Steiger Kornél eddigi, gazdag életművének valamely szegmenséhez (ilyenek például a görög filozófia homéroszi előzményei, a szókratészi kérdések, Platón- és Arisztotelészfordítások, Timón és a hagyományozás problémája, a sztoikus filozófia, beleértve Marcus Aurelius, Epiktétosz, és kommentátora, Szimplikiosz műveinek gondozását). A kötetnek a *Pszükhé* címet adtuk, hiszen a tanulmányok a lélek fogalma mentén tematikus egységet alkotnak. Itt is szeretnénk köszönetet mondani a szerzőknek, illetve azoknak a bírálóknak, akik a cikkeket szakmailag lektorálták és konstruktív észrevételeikkel jobbá tették.

Az ünnepi összeállítást Aphrodisziaszi Alexandrosz *A lélek* című munkájának reprezentációról szóló része nyitja meg, a szöveget Hangai Attila fordította és látta el kommentárokkal. A következő két dolgozat Platón *Phaidónját* vizsgálja megszokottan nem mondható szempontokból: míg Bárány István arra mutat rá, hogyan történik meg a homéroszi eposzok *pszükhé*-képeinek radikális ártértelemezése a halál után is belátásra képes lélek bevezetésével, addig Rosta Kosztasz arra keresi a választ, hogy a szókratészi affektív meggyőzés (*peithó*) milyen hatást képes gyakorolni a beszélgetőtársak lelkére, illetve a meggyőzés milyen elmélete olvasható ki a dialógusból. Ezt követően Veres Máté a pürrhóni alaptételek és szkeptikus lelkiállapot nyomába ered az Arisztoklész-testimónium alapján, megkülönböztetve egymástól két különböző, metafizikai és episztemológiai olvasatot. A blokk második felének írásai valamilyen módon mind a sztoikus filozófiához kötődnek. Elsőként Németh Attila a lelkiismeret (*conscientia*) fogalmát tekinti át Seneca műveiben, illetve azt veszi górcső alá, hogyan illeszkedik a fogalom a korábbi, egymástól eltérő sztoikus emóciófelfogásokhoz. Másodikként Hendrik Nikoletta elemzi a jelen pillanat fogalmát és központi szerepét Marcus Aurelius lélekgyakorlataiban, körvonalazva egy újfajta sztoikus cselekvéseméleti modellt. Harmadikként Guba Ágoston tesz kísérletet arra, hogy a plótinوسي gondolkodáson belül a különféle, alsóbb- és felsőbbrendű egyéni léletípusokat rendszerben ábrázolja, kulcsszereppel ruházva fel az epiktétoszi szabad választáshoz (*proaireszisz*) való viszonyt. Végül Lautner Péter Szimplikiosz az epiktétoszi *Kézikönyvecskéhez* írott kommentárja kapcsán mutat rá arra, hogy a neoplatonikus szerző itt kifejtett nézete a lélekről – megint

<sup>1</sup> Ez a Steiger Kornél 60. születésnapjára szerkesztett kötet (Betegh Gábor et al., szerk. 2007. *Töredékes hagyomány*. Budapest: Akadémiai).

csak a szabad választás működése alapján – markánsan eltér az elemzett műben megismerhető sztoikus lélekfelfogástól.

A Kritérion rovatot két vitairat és három könyvkritika alkotja. Kéri Dénes ötödik hozzászólóként a praxis-vitát folytatja, míg Paár Tamás Pöntör Jenő '19/1-es számunkban megjelent cikkére válaszol Tőzsér János könyve és szkepticizmusa kapcsán. Kovács Dániel Attila – folytatva az antik tematikát – Németh Attila *Epicurus on the Self*, Kapelner Zsolt Hörcher Ferenc *A Political Philosophy of Conservatism*, Zágorhidi-Czigány Domonkos pedig Bernáth László *Morális felelősség, érdem és kontroll* című könyvei kapcsán közöl szemlét.

Örömmel nyújtjuk át ezt a kötetet, hiszen Steiger Kornél emberileg és szakmailag is meghatározó mindkettőnk számára – ezúton is nagy szeretettel köszöntjük.

*Hendrik Nikoletta & Rosta Kosztasz*

## Köszöntő

### Steiger Kornél 75. születésnapja alkalmából

Filozófiatörténésznek kevés alkalma nyílik személyes hangvételen méltatni valakit. Hadd vegyem most ehhez a bátorságot, minthogy olyan valakiről van szó, akivel van szerencsém régóta ismeretségben lenni, és aki meghatározó módon hatott saját pályámra is, amint számos más, kedves kollégánkéra is, tanítványai hosszú sorának több generációjára. Steiger Kornél ugyanis nem csupán az ELTE kiemelkedő tudósa és oktatója (jelenleg is a Filozófia Intézet és a Filozófiatudományi Doktori Iskola antik filozófia doktori programjának *emeritus* professzora), máig aktív kutató, előadó, fordító, szerkesztő, lektor, hanem a legnagyobb hatású görög filozófusokhoz hasonlóan „iskolaalapító” is. Ugyan nem valaminő új filozófiai irányzatot alapított, mivel nem eredeti filozófia létrehozására esküdött fel, ehelyett szerényebb aspirációval filozófiatörténésznek állt, azonban iskolájából nemzetközi viszonylatban is elismert, sikeres filozófiatörténészek sora került ki. Ilyesmivel kevesen büszkélkedhetnek hazánkban, nemcsak a bölcsészettudomány, de általában a tudományos kutatás, oktatás magyar művelői körében is.

Jómagam a rendszerváltás előtt, az 1980-as évek második felében nyertem felvételt az ELTE filozófia szakára. Tudatában voltam, mint bárki más akkoriban, hogy filozófia helyett az oktatás tárgya túlnyomórészt ideológia (marxizmus, dialektikus materializmus, tudományos szocializmus és hasonlók), de megalkudtam magamban ezzel a ténnyel annak fejében, hogy mindemellert olyan, az apparatcsikok által akkoriban már „tűrtnek” minősített „polgári” filozófiai irányzatokról is bőven tanulhattam, mint a fenomenológia, hermeneutika és egzisztencializmus, nem beszélve az antik filozófiatörténetről, mely valamivel korábban rázhatta le magáról az ideológia igáját, mint az említett „retrográd polgári csökevényekkel” foglalkozó magyar recepció.

Ha a görög filozófiatörténetet olyan valaki adja elő, mint Kornél,<sup>1</sup> feltétlenül szerencsésnek mondható, hogy a filozófiatörténeti oktatás természetszerűleg a görögökkel kezdődik, hiszen így a hallgatók már az első évfolyamon találkoznak vele. (Oktatóként pesszimista pillanataimban gondolok rá, hogy talán inkább a kortárs filozófiától kezdve, időben visszafelé haladva kellene tanítani a filozófiatörténetet, hogy néhány év alatt a hallgatók intellektuálisan és személyiségfejlődésük tekintetében is megfelelően érettek legyenek a görög filozófia befogadására. Persze oktalanság volna így tenni, de „van benne logika”.) Kornél lenyűgöző előadó, aki elegáns és akkurátus, szakmailag rendkívül felkészült oktatói stílusával, hatalmas műveltségével, empátiájával és nem utolsósorban

1 Elnézést a familiáris utalásért, de azok közé tartozom, akik – kifejezett kérésére – még tegeztek (vissza merték tegezni) Steiger Kornélt, így furcsán hatna, ha itt nem ezt tenném. (Oktatói pályája vége felé – változatlan kérése ellenére – a tanítványok már képtelenek voltak tegezni, így ő is magázódott velük.)

humorával könnyedén röpítette el az embert az antik görögség mintegy két és fél évezreddel ezelőtti világba, ahol napról, holdról, csillagokról, felhőkről és mennydörgésről, az állatok és emberek keletkezéséről, tüskés burkokról, fossziliákról és víztől csöpögő barlangokról spekuláltak (azaz természetfilozófiáról, a legkorábbi preszókratikusok alapvető témáiról), egy olyan, enigmatikusnak ható, néhány mondatban kifejezett (pontosabban fennmaradt) nyelvezetten, mely jószerivel a *minimal art* egy műfajának tűnt. Bölcsészként nem igazán értettük, mi köze is van mindennek a filozófiához, míg nem persze sorra jöttek a nagyhatású „metafizikusok”, Hérakleitosz, Parmenidész, Empedoklész, akik viszont többértelmű kifejezésekkel, szójátékokkal, metaforákkal, allúziókkal, *hapax legomenon*okkal zárták el magukat előlünk. Kornél megnyitotta számunkra világukat először is azzal, hogy pontos eszmetörténeti kontextusba helyezte a tárgyalt gondolkodókat és kérdésköröket, továbbá azzal, hogy hosszasan magyarázta a többértelmű görög kifejezések értelmezési lehetőségeit, a felvetődő filológiai, hermeneutikai és filozófiai problémákat, a kapcsolódó kortárs (angol, német, francia) értelmezési vitákkal, ezek önálló történetével egyetemben. Ez egyesek (mint jómagam) számára egyetlen konklúzióval járt: ha meg akarod érteni ezeket a csodálatos koponyákat, meg kell tanulnod a nyelvüket (és lehetőleg még legalább két modern nyelvet is, persze azon felül, amit már értesz). Azonban mások is (akiket nem mart meg a görög „filozófia kígyója”, vagy nem olyan súlyosan, hogy sose gyógyuljanak ki belőle) egészen bizonyosan megtanulták Kornéltól a *filozófiatörténeti szakma* művelésének alapvető fogalmi, hermeneutikai, problémátörténeti, forráskritikai és filológiai szabályait, követelményeit és fogásait, olyan minőségben, ahogyan azt a 19. század végi, 20. század eleji, mintáértékű német klasszikafilológiai és filozófiatörténeti hagyomány és az idővel nyomdokaiba lépő angolszász antik filozófiatörténeti hagyomány művelte. Ezért volt lehetséges, hogy Kornél tanítványai a rendszerváltozást követően azután sorra nyerték el a világ legkiválóbb egyetemeinek vagy kutatóintézeteinek – Harvard, Stanford, Princeton, Sorbonne, Oxford, Cambridge – kutatói ösztöndíjait, mivel felkészültségük versenyképességnek bizonyult a világ legtehetségesebb fiataljaiéval, akik efféle témákban utaztak.

Ehhez jelentősen hozzájárult, hogy Kornél megnyitott számunkra egy másik, kortárs világot is, a legkiválóbb nyugati görög filozófiatörténészek világát azzal, hogy már tanszékezetése legkorábbi szakaszában – nem sokkal a rendszerváltozást követően, amikor „megörökölte” és átszervezte az általa Metafizika Tanszéknek átkeresztelt Dialektikus Materializmus Tanszékét – vendégoktatóként vagy alkalmi előadóként olyan kiválóságok fordultak meg az ELTE-n, mint Julius Moravcsik (Stanford University), Jonathan Barnes (University of Oxford), Tóth Imre (Universität Regensburg), Richard Sorabji (King’s College, London / Institute of Classical Studies, London), vagy Thomas Robinson (University of Toronto). A találkozások ezekkel a kiválóságokkal számunkra akkoriban felmérhetetlenül fontosak voltak: első kézből

nyújtottak betekintést a „szabad világ” görög filozófiatörténész professzorainak gondolkodásmódjába és munkásságába, akiknek kurrens publikációi *so wie so* elérhetetlenek voltak könyvtárainkban, arról nem is beszélve, hogy csekély reménységünk lehetett rá, hogy neves egyetemeken valamikor is személyesen tanulhatnánk tőlük. De szerencsére (ehhez ugyanis gyakorlatilag örökre el kellett volna hagynunk az országot) nem kellett tőlük tanulnunk hozzá, hogy olyasmit sajátíthassunk el, amit csupán (máig) a legnevezebb és ledrágább egyetemeken oktatnak, ugyanis Steiger Kornéltól tanulhattunk.

Itt illendő megjegyezni, hogy Kornélnak – pontosabban a leginkább nekünk, akik előadásai nyomán egy életre beleszerettünk a görög filozófiába – szerencséje volt, mivel az ógörög nyelv szisztematikus elsajátíttatását a Görög Tanszék csodálatos oktatójára, Horváth Juditra bízhatta, akivel ELTE-s pályafutásuk végéig ily módon mintegy számunkra igen hasznos, nagyszerű munkamegosztásban kooperálhattak a görög filozófiába szerelmesedett hallgatók oktatásában. Így azután Kornéllal emelkedhettünk szabadon (már amennyire ezt a filológiai precizitás bármikor is megengedi) a görög filozófia teoretikus magasságaiba – nem mintha Judittal ez nem lett volna lehetséges, de csak később, a haladóknak tartott szövegolvasó szemináriumain –, miközben az előadásairól készített jegyzeteinket időnként újraolvasva lassan megvilágosodott, hogy egy-egy filológiai probléma kapcsán miről is beszélt voltaképp az elsős előadásokon. (Később persze, amikor beindult az egyetemeken a doktori képzés, és megnyílt a Kornél vezette antik filozófia program, maga is tartott a görög tanulásban már jócskán előrehaladott hallgatók számára szövegolvasó szemináriumokat, ahol a nyelvi problémákon is bőven lehetett közösen agyalni. Sőt, mint Bodnár M. Istvántól, egyik legkorábbi görög filozófiatörténészé lett tanítványától megtudtam, Kornél már akkor is tartott *gratis* házi szövegolvasást tehetséges doktorandusoknak, fiatal kutatóknak, amikor még nem volt az egyetemeken intézményes doktori képzés.) Kornéltól görög filozófiát tanulni élmény, kiváltság és – annak, akit hozzá hasonlóan egy életre megfogtak a görögök – alapos szakmai felkészültséget és perspektívát nyújtó időtöltés volt.

Sziporkázó, intellektuális poénjai, szellemes vagy ironikus megjegyzései, melyeket az órákon vagy azokon kívül legtöbbször (már bocsánat) faarccal, vagy bajsza alatt hamiskás mosollyal adott elő, nemcsak rendkívül szórakoztatóak voltak, hanem megfűszerezvén az egyébként száraznak ható filozófiatörténeti fejtegetéseket, közelebb is hozták a hallgatókat azokhoz az ősrégi, „halott férfiakhoz”, akik a görög filozófusok voltak.<sup>2</sup>

De Kornél nemcsak tanította és közelebb hozta hozzánk ezeknek az óriásoknak a filozófiáit, hanem számunkra ő *egy volt közülük*, a megtestesült filozófus az ókorból, akit hihetetlen szerencsénkre fizikai valóságában ismerhettünk/ismerhetünk. Akkoriban,

2 Zseniális humorából szerencsére azok is kaphatnak ízelítőt, akik személyesen nem ismerik „Heidegger Eukleidész értelmezése” (*Holmi* 7/12: 192–193) című persziflázsából: [<http://members.iif.hu/visontay/ponticulus/rovatok/humor/steiger.html>].

amikor első- és másodévesként ott voltam e szerencsések között, Kornél kedvencei a preszókratikus filozófusok voltak, különösen Hérakleitosz, Parmenidész és Empedoklész. Ők valóban a legnagyobb és legvitatottabb gondolkodók a görög filozófia Szókratészt megelőző korszakából. Én akkoriban leginkább Hérakleitoszt láttam benne, az enigmatikus, rejtvényekben beszélő, minden egyes, meggondolt szavával a mélységes-mély titkokat kinyilatkoztató, az emberi oktalanságot és korlátoltságot szüntelenül ostorozó epheszoszi *bölcsét*. Nem mintha Kornél rejtvényekben beszélt volna, bárkit, valaha is elítélt vagy megfedett volna tudatlanságáért, vagy saját gondolatait kinyilatkoztatásként adta volna elő – távol álljon tőle.<sup>3</sup> Amit Kornél úgy közvetített, hogy azt érezhettük, maguk a görögök legnagyobb gondolkodói, *in propria persona* szólnak hozzánk, az az önismeret és (ön)kritikai reflexió kimondatlan, de annál kategorikusabb imperatívusza és a határtalan szellemi alázat érénye (melyet, minden látszattal szemben, még az önteltnek és mizantrópnak tűnő Hérakleitosz is magáénak vall). Ez az, amit minden nagy *bölcs* (nem csupán filozófiatörténész) tanít, és ez a legtöbb, amire tanítványait értelme van okítania. Itt a titok nyitja nemcsak az, hogy ez persze nem „információátadás”,<sup>4</sup> hanem olyasmi, ami a tanuló egész személyiségét érinti, és amire csupán ő maga képes rávenni maga-magát (ha képes), hanem az, hogy ezt csupán személyesen lehetséges közvetíteni, mégpedig egyedül oly módon, hogy maga a tanító is *ilyen ember*, és ezt az emberi minőségét vagy állapotát mint elsajátítandót vagy követendőt képes kívánatossá tenni a tanítványok számára. Kornél ezt a görög filozófia legszebb hagyományaira jellemző emberi minőséget és szellemi attitűdöt (hogy ne mondjam, érényt, mégpedig a *szóphroszüné* érényét) egész személyiségével, „a tudó(s) tudatlanság” (*docta ignorantia*) szókratészi magatartásával sokak számára kívánatossá tette. Ma talán paradoxnak tűnhet (mivel a *google talentek* világában szörnyűséges *loser*, aki bármiről is beismeri nemtudását vagy tévedését), de úgy vélem, tanítványai közül sokan épp emiatt lettek szép számmal nemzetközi szakmai mércével mérten (is) elismert filozófiatörténészek, filozófusok. Hiszen aki nem tud valamit, de meggyőződése, hogy tudja, annak nincs esélye rá, hogy megtudja, míg aki nemtudását hajlandó elismerni önmaga (netán mások) előtt, annak van – amint arra Plátón a *Menón*-ban (84a–c) örök érvényű módon figyel-

3 Ellenkezőleg. Emlékszem, egyszer házidolgozatként adta fel Anaximandrosz fennmaradt töredékének kommentálását. Fene se tudja, miket hordhattam össze róla egy-két oldalon – de valószínűleg kissé elszálltak a gondolataim, a dolognak nyilván nem sok köze lehetett a milétoszi bölcsőhöz, sokkal inkább saját magamhoz, ahogy az már fiatal korban lenni szokott. Megmutattam neki, elolvasta, majd azt mondta: „olyan, mint Simone Weil”. Nem fukarkodott a dicsérettel. Sajnos arra is emlékszem, hogy visszakérdeztem, ugyanis akkoriban még hatása alatt álltam a nagy német gondolkodónak: „nem inkább, mint Heidegger?” – Nem emlékszem, hogy akár csak ironikusan is elmosolyodott volna ezen a pékchendiségen, pedig igazán megérdemelt volna.

4 Hadd idézzem itt Kornél egyik kedvenc töredékét Hérakleitosztól: „A sokféle tudás nem tanít meg arra, hogy esze legyen valakinek. Mert Hésziodoszt is megtanította volna és Püthagorasz, aztán meg Xenophanészt is és Hekataioszt.” (Hérakleitosz, fr. 40, ford. Kerényi Károly)



meztet. Ha a tudásban létezik előrehaladás (márpedig reményeink szerint létezik), akkor csak a *szóphroszüné* erényének birtokában lehetséges. Tehát aki bárkit is valami fontosra akar megtanítani, annak elsősorban ezt az erényt kell számára kívánatosná tennie. Kornél valójában mindig is csupán ezt az egyetlen dolgot tanította, miként – így képelem – Szókratész legodaadóbb sztoikus híve, Epiktétosz is. – Az utóbbi években, hogy hogy nem, inkább őt látom Kornélban.

Mintegy a *publish or perish* örületével szembeszegülve Steiger Kornél nem publikált Dunát rekesztő mennyiségű tanulmányt vagy monográfiát. Publikációi tanúsága szerint mindig is inkább azt tartotta elsődleges feladatának, hogy idehaza meghonosítsa a görög filozófiával való foglalatostkodás magas szintű művelését, és közvetítse gondolkodóinak életművét a magyarság felé: a nyugati filozófia oktatásában klasszikusnak számító monográfiák vagy primér szövegeket tartalmazó gyűjtemények összeállításával és fordításával, amelyek itthon az adott pillanatban csekély recepcióval rendelkező görög filozófiai irányzatokat közvetítettek (preszókratikus filozófia, szofisztika, sztoikus és általában hellenisztikus filozófia), vagy épp alapvetőnek számítottak, számítanak a legismertebb görög filozófusokra vonatkozóan; olyan, görög filozófiai szövegek fordításával, amelyeknek magyarra ültetésével előtte soha, senki nem próbálkozott; s végül, de nem utolsósorban a 21. század fordulója legnagyobb szabású, görög filozófiai tárgyú, hazai vállalkozásának, az Atlantisz kiadó *Platón összes művei* című sorozatának koncipiálásával, koordinálásával és egyes köteteinek kommentálásával, lektorálásával, azokhoz utószavak, jegyzetek, kommentárok írásával.<sup>5</sup> Kornél ilyen ember: szeret obskúrus szövegekkel bíbelődni. De mialatt bíbelődött, kezei között felnőtt több generáció, akiknek tagjai szerte-szét viszik a világban a magyarországi ókori filozófiatörténeti szakma hírnevét; magyar nyelven, megbízható fordításban saját tanítványaik vagy más érdeklődők kezébe adhatnak görög filozófiai szövegeket; először olvashatják magyarul a sztoikusok, szofisták, a hellenisztikus filozófia kevésbé ismert gondolkodói, illetve Epiktétosz, Marcus Aurelius bizonyos szövegeit, Szimplikioszt, Hieroklészt; és végre érthető, emberi, világosan fogalmazó, mai magyar nyelven olvashatják Platón és Arisztotelész egyes klasszikus, megelőzőleg már lefordított, de elavult, nyelvileg vagy szakmailag kevésbé megbízható módon tolmácsolt szövegeit is. Nem „magyarról magyarra” fordítva, hanem *revideált* magyar fordításban.

Ha az efféle sziszifuszi munka és a tanítványoknak szentelt oktatói élet manapság az akadémiai grémiumok számok bővületében élő tekhnokrata szemlélete, a filozófia hagyományosan előkelő státuszának megrendülése és a klasszikus nyelvek elsajátításának időigényessége mellett egyre nehezebben elvégezhető, illetve megvalósítható, az csak

<sup>5</sup> Természetesen számtalan, minden esetben eredeti meglátásokat tartalmazó, összefüggéseket feltáró, invenciózus és inspiratív értelmezésekkel teli tanulmányt és monográfiát is publikált. Azonban alkotó energiái java részét láthatólag inkább a fent felsorolt szakmai munkákra fordította.

arról tanúskodik, mennyire eltávolodott korunk a görög szellemi- és életideáloktól. Steiger Kornél élete és műve ellenben arról, hogy nemcsak hű tolmácsolója, értelmezője és közvetítője az antik görög filozófusok és kultúra kiemelkedő gondolkodóinak, szellemi irányzatainak, hanem megtestesült képviselője is. Így köszönhetjük őt tanítványai szerető körében.

Isten éltesen sokáig, Kornél!

*Mogyoródi Emese*

## Aphrodisziaszi Alexandrosz: *A lélek* 66.9–73.14, a reprezentáció<sup>1</sup>

Aphrodisziaszi Alexandrosz (i. sz. 2–3. század), Arisztotelész munkáinak legnagyobb görög kommentátora, több művet is szentelt a lélekkel kapcsolatos kérdéseknek. Ezek közül Arisztotelész *A lélek* (továbbiakban *DA*) című művéhez írott kommentárja nem maradt ránk, azonban saját értekezése a lélekről (amelyből itt egy részlet fordítását közöljük) fennmaradt, egyéb rövidebb művekkel együtt (bár utóbbiak szerzősége és több esetben filozófiai értéke kétséges). Alexandrosz jelen művében Arisztotelész lélekre vonatkozó tanítását igyekszik kifejteni közérthetően, a konkurens (elsősorban stoikus) filozófiai iskolák tanításával szembeni alternatívaként. Alexandrosz így fogalmaz a műhöz szóló ajánlásában (2.4–9): „Mivel ahogy Arisztotelész más témákról szóló műveit is nagyra értékeljük, mert úgy véljük igazabbak a tőle származó tanok, mint amit mások mondtak, ugyanígy értékeljük a lélekkel kapcsolatos elméletében mondottakat is. Teljesítjük a kijelölt célunkat, ha az általa a lélekről mondottakat amennyire világosan csak lehetséges kifejtjük, és megfelelő érvekkel alátámasztjuk, hogy minden, amit mond, megfelelően van kifejezve.” E mottónak megfelelően Alexandrosz nagyrészt követi Arisztotelész művének kifejtését. Bár olykor kitér olyan kérdésekre is, melyeket Arisztotelész más kontextusban tárgyal vagy éppen maga nem is érint, ilyenkor gyakran hellenisztikus iskolák tanításaival szemben igyekszik megvédeni az arisztotelészi álláspontot.

Az általunk vizsgált szövegrészben Alexandrosz, az érzékelő képesség beható vizsgálata után, elérkezik a reprezentációhoz (*phantasziához*), melyet Arisztotelész a *DA* III. 3. fejezetében, valamint az emlékezet és az álom kapcsán a *Parva Naturalia* kapcsolódó értekezéseiben tárgyal. Alexandrosz itt is nagyrészt követi Arisztotelészt, azonban leírása szisztematikusabb elődjénél, és a stoikusok ellenében kifejtett elméletéből világosabban rajzolódik ki a reprezentáció mint egy külön lelki képesség,<sup>2</sup> amely az érzékelés adatait felhasználva az értelmes lelki képességeket lehetővé teszi.

Fordításomban Ivo Bruns szövegkiadásából indultam ki, felhasználva olasz és francia modern kommentárokat.<sup>3</sup> A szöveg sorszámozása Bruns kiadásának oldalszámát és

1 A kéziratokban található az egyes tematikus egységekhez cím, mely az itteni szövegrész esetén: *peri phantasziász kai phantasztikezés dűnameész*. A szöveg egyes részeinek fordítása megtalálható két korábbi tanulmányomban (Hangai 2015: *A lélek* 67.20–23, 70.23–71.5; Hangai 2017: *A lélek* 71.2–21, 24–26), azonban itt a terminológiát egységesítettem. A kapcsolódó szövegek elemzéséhez lásd ezeket a tanulmányokat.

2 Wedin 1988, 255–59.

3 Bruns 1887, Accattino – Donini 1996, Bergeron – Dufour 2008.

sorszámát követi. A jegyzetekben sok helyen az olasz és a francia kommentárookra támaszkodtam, de ezt csak olyan esetekben jelzem, ha kifejezetten a szerzők értelmezésére hivatkozom. A magyar terminológia kialakításában, minthogy Alexandrosz elsősorban Arisztotelészt követi, főképp Arisztotelész *DA* és *Parva Naturalia* Steiger Kornél által készített fordításaira támaszkodtam. Minthogy Alexandrosz művében gyakori a hellenisztikus filozófiai terminológia, ezt két további forrásból merítettem: egyrészt Long bevezető művéből, melyet ugyancsak Steiger Kornél fordított magyarra, illetve a Long és Sedley által szerkesztett hellenisztikus filozófiai szöveggyűjtemény magyar kiadásából.<sup>4</sup> Előfordul azonban, hogy az ezekben található terminológiától eltértek, amit igyekszem jelezni. A legszembetűnőbb és legfontosabb eltérés a tárgyalt fogalom, a *phantasztia* esetében adódik, melyet *reprezentációként* fordítok, szemben mind az Arisztotelésznél olvasható „képzetel” vagy „képzelettel”, mind a sztoikus „benyomással”.

\* \* \*

[66.9] A lélek reprezentációs képessége maga is megítélő,<sup>5</sup> [10] egy azok közül, amelyekkel igazat mondunk vagy tévedünk.<sup>6</sup> Van ugyanis igaz és téves reprezentáció is, csakúgy, mint érzékelés, illetve sok mindent tesznek és szenvednek el a reprezentáció alapján az élőlények.<sup>7</sup> Igazunk pedig lehet érzékeléssel, vélekedéssel, tudással, vagy ésszel. Ezek közül az érzékelés, ahogy elmondtuk, az érzékelhető dolgokban lévő formákat a dolgok alapul szolgáló anyaga nélkül befogadó és megítélő képesség,<sup>8</sup> [15] amely a sajátos [érzékelhetőkk] kapcsolatban többnyire<sup>9</sup> igaz. A vélekedés ítéletalkotás azokkal kapcsolatban, amelyek másképpen is lehetnek.<sup>10</sup> A tudás bizonyításon alapuló érv vagy a tudható okának ismerete, hogy annak az [oka], és hogy az nem lehet másként.<sup>11</sup>

4 Long 1998, Long – Sedley 2014/1987.

5 Arisztotelész, *DA* 428a3–4. Alexandrosz láthatóan igennel válaszol Arisztotelész kérdésére, és a reprezentációt a megítélő lelki képességek közé sorolja már fejtegetése legelején (lásd Johansen 2012, 200–201).

6 A fejtegetés első részében (*A lélek* 66.9–68.4) Alexandrosz nagyrészt követi Arisztotelész szövegét (*DA* 428a3–b9), amennyiben kimutatja, hogy a reprezentáció különbözik az összes szóba jövő lelki képességtől. Alexandrosz azonban néhol saját megfontolásokkal gazdagítja Arisztotelész érvelését, illetve más helyekről is merít. Ahol Alexandrosz a párhuzamos szakasztól valamilyen módon eltér vagy más szöveghelyekre is utal, a jegyzetekben jelezni fogom.

7 Arisztotelész, *DA* 428b16–17.

8 Alexandrosz, *A lélek* 60.3–6; Arisztotelész, *DA* II. 12, 424a17–19.

9 Arisztotelész több helyen úgy fogalmaz, hogy a sajátos érzékelés mindig igaz (pl. *DA* 418a11–13; 427b11–13; 428a8–12), de hogy milyen tévedhetetenségre gondol, az vitatott a szakirodalomban. Alexandrosz szerint viszont a sajátos érzékelhető érzékelése lehet téves, de bizonyos körülmények fennállása esetén mindig igaz (Alexandrosz, *A lélek* 41.13–42.3; *Arisztotelész Metafizikájáról* 312.24–31). A kérdés elemzéséhez lásd Caston 2012, 150–51.

10 Arisztotelész, *An. Post.* I. 33.

11 Arisztotelész, *An. Post.* I. 2.

Az ész az anyagtalán formák megragadásának képessége, avagy a képesség, amellyel a bizonyíthatatlan princípiumokkal kapcsolatban az igazságot birtokoljuk.<sup>12</sup>

De a reprezentáció ezek közül egyikkel sem [20] azonos, amennyiben a „reprezentációt” sajátosság és alapvető értelmében vesszük. Ez pedig egyfajta mozgás,<sup>13</sup> amire tekintettel azt mondjuk, hogy egyfajta képzetünk keletkezik a lelkünkben.<sup>14</sup> Hiszen átvitt értelemben legalábbis az összes említett [képességre] gyakran használjuk a „reprezentáció” kifejezést. Ugyanis az érzékelést, a vélekedést, a tudást és az észet is nevezük reprezentációnak.

Tehát az érzékeléstől különbözik [25] az ilyen reprezentáció, ugyanis érzékelés akkor van, amikor az érzékelhető dolgok jelen vannak, míg reprezentáció akkor is létrejön, amikor nincsenek jelen, és érzékelés akkor jön létre, amikor ébren vagyunk, reprezentáció akkor is, amikor alszunk. Továbbá az érzékelés nem tőlünk függ, hiszen nem tőlünk függ, hogy érzékelünk-e, amikor az érzékelhető dolgok nincsenek jelen; [67.1] a reprezentáció viszont tőlünk függ, tőlünk függ ugyanis, hogy egy reprezentációt ragadjunk meg valamiről, még ha az nincs is jelen.<sup>15</sup> És míg érzékelésből minden állat részesedik, reprezentációból úgy tűnik nem, például a tengeri osztrigalakúak vagy a giliszták. Aztán míg a sajátos érzékelhetőkre vonatkozó érzékelés mindig igaz, a reprezentációk többsége téves. Hogy [5] nem azonos az érzékelés és a reprezentáció, az abból is világos, hogy amikor pontosan érzékelünk valamit, nem mondjuk, hogy egy reprezentációnk van róla, viszont amikor homályosan érzékelünk valamit, azt mondjuk, hogy „olyannak tűnik számunkra”.<sup>16</sup> Mindazonáltal, ha azonosak volnának, az erőteljesebb érzékelés és az erőteljesebb reprezentáció egybe kellene, hogy essen, és így a legpontosabb érzékelés és a legpontosabb reprezentáció is.

Aztán pedig sem a tudással, sem az ésszel nem [10] azonos a reprezentáció, mert míg a tudás és az ész mindig igaz, a reprezentációk többsége téves. Továbbá tudás és ész, csakúgy, mint okosság, csak az értelemmel rendelkező [élőlényekben] van meg, ellenben reprezentáció az értelem nélküliekben is.

Úgy tűnhet – a tekintetben, hogy hol igaz, hol téves – a reprezentáció azonos a vélekedéssel. A vélekedések között ugyanis egyesek igazak, mások hamisak. De bizony ez nem [15] így van. Hiszen minden [vélekedést] meggyőződés követ – ugyanis aki valamiről vélekedik, mindig jóvá is hagyja azt, hogy úgy van, mert a valamire vonatkozó

12 Lásd: Arisztotelész, *DA* III. 6; *An. Post.* II. 19, 100b5–17; *EN* VI. 6, 1141a1–8.

13 Alexandrosz már a tárgyalás elején megelőlegezi Arisztotelész végső meghatározását, hogy a reprezentáció egy mozgás (Arisztotelész, *DA* 428b11; 428b30–429a2).

14 Alexandrosz szinte szó szerint idézi Arisztotelészt (*DA* 428a1–2), ami azért jelentős, mert *A lélekben* egyedül itt fordul elő a *phantazma* (képzet) terminus, mely Arisztotelésznél központi szerepet játszott.

15 Arisztotelész azt, hogy a reprezentáció tőlünk függ, a véleményalkotással való szembeállításához használta fel (*DA* 427b16–21), azonban ennek értelmezése vitatott.

16 Arisztotelészhez hasonlóan (*DA* 428a12–15) Alexandrosz is a *phainetai* (tűnik) és a *phantaszia* (reprezentáció) közös szótővét használja ki.

vélekedés nem más, mint annak jóváhagyása, hogy az úgy van; a jóváhagyás pedig meggyőződéssel jár együtt, ugyanis a vélekedés értelmes jóváhagyás, és ítélettel jár együtt –,<sup>17</sup> ellenben nem minden reprezentáció jár együtt meggyőződéssel. Az értelem nélküli állatok közül sok legalábbis rendelkezik reprezentációval, meggyőződéssel [20] azonban egyik sem. Ha viszont nincs meggyőződés, akkor ítélettel párosuló jóváhagyás sincs. Aztán meg minden vélekedés összetételben áll (ugyanis vagy állító vagy tagadó), de nem minden reprezentáció ilyen. Ezért az igaz és a téves sem ugyanabban az értelem-ben alkalmazható rájuk, ahogy az érzékelés és a vélekedés esetében sem.

Ha pedig ezek közül egyikkel sem azonos a reprezentáció, mert nem járnak nyomában azok, amik az érzékelés nyomában járnak, sem amik a vélekedésnek, sem amik [25] a tudásnak, sem amik az ész nyomában járnak,<sup>18</sup> világos, hogy nem lehet az érzékelésnek és vélekedésnek összetétele sem, ahogy egyesek gondolják.<sup>19</sup> Ugyanis ami mindkettőjük nyomában jár, az a reprezentációnak is [a nyomában jár], hiszen egy valamely dolgokból összeállított dolog megőrzi [68.1] magában azokat, amikből így összeállt. Mert nem ugyanaz az összetétel, mint a vegyítés. Ugyanis valamely dolgok vegyítése bár ezekből van, de mégsem tartalmazza ezeket, míg ami össze van állítva, az tartalmazza ezeket bizonyos helyzet és rend szerint.

Hogy mi is tehát a reprezentáció, azt a következőképpen ismerhetjük meg.<sup>20</sup> Úgy kell elgondolni, mint ami [5] az érzékelhető dolgokkal kapcsolatos tevékenységekből

17 A vélekedés meghatározásában Alexandrosz sztoikus előzményeket használ fel Sextus Empiricus, (*MVII*. 150). A jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) sztoikus eredetéről lásd Inwood 1985, 87–90. Steiger Kornél 2003 rámutat, hogy a *szünkatatheszisz* korai szerzőknél nem csak egy propozíció elfogadását jelenti, hanem azt, hogy az alany egyetért *valakivel* a propozíció tartalmában és *a továbbiakban ennek alapján cselekszik és alakítja ki nézeteit*. Alexandrosz leírása illeszkedik ehhez, amennyiben a jóváhagyás értelmes és meggyőződéssel jár együtt. Annak alapján fogadja ugyanis el az alany a propozíció tartalmát, hogy egy értelmes lény meggyőzte. Másfelől, ahogy látni fogjuk, a jóváhagyás nélkülözhetetlen mozzanat a cselekvéshez és a megismeréshez.

18 Ha A-nak tulajdonságai (azok, amik a nyomában járnak, ta hepomena), nem tulajdonságai B-nek, akkor A és B nem lehetnek azonosak. Hogy milyen tulajdonságokra gondol Alexandrosz, az a fentebb található érvekből látható.

19 Ahogy Arisztotelész kapcsolódó szövegrésze is (*DA* 428a24–b9) Platón elméletére utal (*Timaios* 52a, *Szofista* 264a, *Theaitétosz* 152c), Alexandrosz is. Figyelemreméltó azonban, hogy Alexandrosz ellenérve egyszerűbben jár végére a kérdésnek, az összetétel (*szüntheszisz*) és a vegyülés (*kraszisz*) különböző logikájára hivatkozva (lásd Alexandrosz, *A lélek* 11.15–21, 15.5–9).

20 Ez a kiindulópont (68.4–10) szorosan követi Arisztotelész szöveg helyét (*Mem.* 450a27–30), amely azonban egy másik nehézségre próbál megoldást találni: arra, hogy hogyan lehetséges olyanra emlékezni, ami nincsen jelen. A megoldást, miszerint valami olyannak a birtoklása által, ami az emlékezet tárgyát reprezentálja, Alexandrosz kiterjeszti más mentális állapotokra azzal, hogy a *phantasztia* meghatározására alkalmazza. Alexandrosz némely ponton eltér Arisztotelész szövegétől, többnyire hellenisztikus kori terminológiát is felhasználva. Továbbá elmondható, hogy Arisztotelész hasonlatait (*lenyomat és festmény*) szisztematikusan kezelve Alexandrosz egy általános elméletet alkot a reprezentációról. Alexandrosz alább kitér mind a lenyomatra (*tüposz*) és annak sztoikus elméletére (23–24. lábjegyzet), mind a festményre (*anazógraphéma*) (41. lábjegyzet). Saját megoldásában ezek mellett, illetve a lenyomat helyett (*A lélek* 72.5–13), a *maradvány* játssza a legfontosabb szerepet (21. lábjegyzet).

jön létre bennünk, mintegy valamilyen lenyomat és festmény az elsődleges érzékszervben (ez pedig a test, amelyben a lélek érzékelő képessége van), egyfajta maradványa az érzékelhető dolog által keltett mozgásnak,<sup>21</sup> amely akkor is megmarad és megőrződik, amikor az érzékelhető dolog már nincs jelen, mintegy valamiféle képmásaként annak, és bennünk megőrződve ez az emlékezésnek is [10] az oka lesz.<sup>22</sup>

Az ilyen maradványt és az ilyen lenyomatot nevezik reprezentációnak. Emiatt határozzák meg a reprezentációt mint benyomódást a lélekbe, illetve mint benyomódást az irányító lélekrészbe.<sup>23</sup> De talán nem a lenyomat maga a reprezentáció, hanem a reprezentációs képességnek ezzel a lenyomattal kapcsolatos tevékenysége. Ha ugyanis maga a lenyomat lenne a reprezentáció, akkor is a reprezentáció [állapotában] lennénk, amikor nem vagyunk tevékenyek [15] a lenyomattal kapcsolatban, hanem csak birtokoljuk; és egyszerre olyan sok dologgal kapcsolatban lennénk a reprezentáció állapotában, amennyiről csak lenyomatot őrzünk.<sup>24</sup> Továbbá, vagy a létrejövő benyomódást nevezik reprezentációnak, vagy azt, amelyik már létrejött és létezik. De ha a létrejöttöt, akkor a tevékeny érzékelést neveznék reprezentációnak. Hiszen ez [az érzékelés] a lenyomat keletkezése,<sup>25</sup> de reprezentációk létrejönnek [20] az érzékek tevékenységétől függetlenül is. Ha pedig a már létrejöttet és megőrződöttet, akkor az emlékezést hívnák reprezentációnak.

De talán úgy van, ahogy az érzékelésnél. Ahogy ugyanis ennél egyrészt van egy érzékelhető dolog, és van egy érzékelő képesség is, van még a képességnek az érzékelhető dologgal kapcsolatban tevékenysége is, amit érzékelésnek nevezünk. (Hasonlóképpen van a gondolkodással is: az elgondolható a dolog, az ész a képesség, a gondolkodás [25] pedig az észnek az elgondolhatóval kapcsolatos tevékenysége.) Fel kell tennünk, hogy ugyanígy van a reprezentációnál is. Egyrészt van egy reprezentálható dolog (ez pedig a

21 A maradvány (*enkataleimma*) valószínűleg epikureus eredetű terminus (Todd 1974), megtalálható Epikurosznál (*Ep. Hdt.* 50.7), aki azonban nem árul el róla sokat. Arisztotelésznél is megtalálható a terminus gyökere *hüpoleimma* formában (*Insomn.* 461b21).

22 Alexandrosztól az emlékezéssel kapcsolatban kevés maradt ránk (*Arisztotelész Metafizikájáról* 3.8–4.12). Ebből úgy tűnik, hogy Arisztotelészt követi, és csak a *phantasztia* értelmezésében tér el tőle.

23 Az alábbiakban Alexandrosz a sztoikusok elméletét eleveníti fel, mely szerint a *phantasztia* benyomódás során jön létre. Úgy tűnik, a legkorábbi sztoikusokra utal, Zénónra (*SVF I.* 58), Kleantészre (*SVF I.* 58, 64, 484), hogy a lenyomat szó szerint értendő, illetve Khrüszipposz kritikájára (*SVF II.* 56); lásd: LS 39. fejezet, Hankinson 2003.

24 Némely értelmező (pl. Accattino – Donini 1996, 240) Alexandrosz érvét Khrüszipposz Kleantész elmélete elleni érveivel hasonlítja (lásd *SVF II.* 56 = Sextus Empiricus, *M VII.* 229; 373). Khrüszipposz azonban Alexandroszsal szemben arra hivatkozik, hogy egyetlen test egyszerre nem rendelkezhet ellentétes tulajdonságokkal, valamint hogy ugyanazon testbe történő benyomódások károsítanak a korábbiakat, így nem lenne lehetséges az emlékezet, amit épp az ismételt benyomódások egymást erősítő hatása hivatott magyarázni.

25 Bár Alexandrosz itt a sztoikusok ellen érvel, így az itt tett megállapításokkal nem feltétlenül ért egyet, azt Alexandrosz is elfogadja, hogy a lenyomat (avagy a maradvány) érzékelés során jön létre (*A lélek* 68.31–69.5).

tevékeny érzékelésből létrejövő maradvány, amely megfelel az érzékelhető és az elgondolható dolognak), aztán van a reprezentációs [képesség], amely az érzékelőképességnek és az észnek felel meg, és végül van a reprezentáció, amely maga is megfelel az érzékelésnek és [30] a gondolkodásnak: a reprezentációs képességnek a reprezentálható dologgal kapcsolatos tevékenysége.

A reprezentációs képesség számára ugyanis a tevékeny érzékelésből [69.1] létrejött maradványok mintegy valamiféle belső érzékelhető dolgok, ahogy az érzékelőképesség számára az érzékelhető dolgok külsők.<sup>26</sup> Az ilyen maradványokat pedig tevékeny érzékelésnek nevezik, mert ezek az érzékelő tevékenység eredményei,<sup>27</sup> és a tevékeny érzékelés tulajdonképpen az, hogy magában birtokolja ezt a [5] külső érzékelhető dolgokból származó lenyomatot.

A reprezentációs képesség az alapul szolgáló tekintetében azonos az érzékelőképességgel, lényegükben viszont különböznek.<sup>28</sup> Érzékelő ugyanis, amennyiben csakis olyan érzékelhető dolgoknak van tudatában, melyek elkülönültek a képesség birtokosától és jelenlévők. Ellenben reprezentációs [képesség], amennyiben hasonlóan az érzékelőképességhez, amely a kívül lévő érzékelhető dolgokkal kapcsolatban tevékeny, ugyanúgy [tevékeny] a reprezentálható dolgokkal kapcsolatban, [10] amelyek a képességet birtokló testben vannak mintegy érzékelhetőként a képesség számára, még akkor is, ha az érzékelhető dolgok már nincsenek jelen.

Ugyanis amikor az érzékelhető dolgok jelenlétében válik tevékennyé, érzékelés történik. Mert az érzékszerven keresztüli mozgással kapcsolatosan az érzékelhető dolog jelenlétében az érzékben létrejövő tevékenysége az érzékelő léleknek: érzékelés. Emiatt azonosnak is tűnik az érzékelés és a [15] reprezentáció. Amikor pedig az érzékelő lélek úgy válik tevékennyé, hogy már nincs jelen az érzékelhető dolog, és tevékenysége a tevékeny érzékelésből létrejövő maradvánnyal mint valamiféle érzékelhető dologgal kapcsolatos: akkor reprezentáció [történik]. Hiszen ugyanezzel kapcsolatos tevékenység mind az emlékezet, mind a visszaemlékezés, amikor nem magában mint ilyennel kapcsolatban válik [tevékennyé], hanem egyúttal mint valami másból létrejövővel kapcsolatban.<sup>29</sup> A köztük lévő [20] különbségről más művekben beszéltünk,<sup>30</sup> most a reprezentációról lesz szó.

26 Arisztotelész, *Insomn.* 460b2–3.

27 Ahogy alább végig, a „tevékeny érzékelés” szókapcsolat a *kat'energeian aiszthészisz* megfelelője. Ez az érzékelésre utal, amennyiben aktív, tevékeny (lásd Arisztotelész, *Insomn.* 459a18). Az „érezkelő tevékenység” a mondatban az *energeia aiszthészisz* fordítása, ami az érzékelés által végzett tevékenységre utal.

28 Arisztotelész, *Insomn.* 459a15–17. Az „alapul szolgáló tekintetében” (*kata ton hüpokeimenon*) Alexandrosz értelmezése. Hogy mire gondol, nem teljesen világos, de talán a szervre (lásd *A lélek* 75.8–9; 96.10–98.7) vagy a lélekrészre, amelyhez a két képesség tartozik.

29 Arisztotelész, *Mem.* 450b20–451a8.

30 Nem világos, hogy Alexandrosz saját (ez esetben elveszett) műveire utal, vagy Arisztotelészére (*Mem.*).



Mivel ugyanis lehetséges, hogy egy más által megmozgatott dolog maga újra valami következő dolgot mozgasson meg<sup>31</sup> (például a bot megmozgatja a követ, azáltal, hogy valami más megmozgatta a botot),<sup>32</sup> az elsődleges érzékszerv is, minthogy az érzékelhető dolgok által meg lett mozgatva a velük kapcsolatos tevékenysége révén, maga is újra megmozgatja az érzékelhető dolgok által benne létrejövő mozgás révén a reprezentációs lelket,<sup>33</sup> [25] ahogyan az érzékelhető dolgok [mozgatják meg] az érzékelő [lelket]. És ezekhez hasonlóan a bennünk képfestés által létrejövők és a jelen nem lévőkből valók is megmozgatják.<sup>34</sup> Mert [70.1] ezek is azért jönnek létre, mert korábban volt valamilyen érzékelés róluk. Következésképp ezek is azért mozognak, mert a tevékeny érzékelésből jöttek létre. Ezért lehetséges meghatározása a reprezentációnak, hogy „a tevékeny érzékelés által [keltett] mozgás”.<sup>35</sup> Mert az a megfogalmazás, hogy „az irányító lélekérszben lévő benyomódás”, nem az ezzel kapcsolatos [5] tevékenységbe, hanem a maradványba helyezi a reprezentációt.<sup>36</sup>

Az önmagánál fogva érzékelhetőből<sup>37</sup> megőrződött maradvánnyal kapcsolatban létrejövő tevékenység és reprezentáció igazság és téves volta tekintetében hasonló az érzékeléshez, amelyből létrejött.<sup>38</sup> Ezért a legtöbb ilyen reprezentáció és az ilyen dolgokkal kapcsolatos reprezentáció igaz. De a közös és a járulékos érzékelhetőkből való maradványokkal kapcsolatos reprezentációk [10] sok tévedést tartalmaznak, mert az érzékelések is tévesek az ilyenekkel kapcsolatban, és a belőlük létrejövő reprezentációk hasonlóképp maguk is sok tévedést tartalmaznak.

31 Alexandrosz visszatér Arisztotelész *DA* III. 3 fejezetének gondolatmenetéhez (428b10–16), számos részlettel egészítve ki Arisztotelész megfontolásait, másokat figyelmen kívül hagyva.

32 A bot tehát egy mozgatott mozgó, ami közvetíti a mozgást egy korábbi dologtól egy későbbihez (lásd: Arisztotelész, *Fizika* VIII. 5, 256a3–12; *MA* 702a32–b6).

33 Az, hogy az érzékszerv mozgat a benne létrejövő mozgás révén, érthető úgy, hogy maga a mozgás mozgat, vagyis a maradvány, ami történetesen az érzékszervben van (hiszen az érzékszerv egy részének módosulása). Azaz a maradvány aktiválja a *phantasziát*, és maga is az érzékelés által jött létre, így egy mozgatott mozgó. Accattino és Donini mégis nehezen magyarázhatónak tartja, hogy az érzékszerv mozgatja a lelket, de a fenti értelmezést nem vizsgálja részleteiben (Accattino – Donini 1996, 244–45).

34 A képfestésről lásd 41. lábjegyzet.

35 Arisztotelész, *DA* 429a1–2, *Insomn.* 459a17–18.

36 Míután idézte Alexandrosz az Arisztotelészi meghatározást, visszautal a sztoikusok elleni kritikájára (68.10–21), mintegy lezárva gondolatmenetét. Míg az arisztotelészi elgondolás szerint a tevékenységgel azonosítható a reprezentáció, a sztoikusoknál a tevékenység tárgyával, a lenyomattal (ami Alexandrosznál a maradvány).

37 A következő mondatból világos, hogy a sajátos érzékelhetőkre utal Alexandrosz, nem a sajátos és közös érzékelhetőket magában foglaló önmagánál fogva érzékelhetőkre. Azt mondja ugyanis erről, hogy legtöbbször igaz, míg a közös és járulékos érzékelhetők érzékelése sokszor téves. Az érzékelhető dolgok fajtáiról lásd: Arisztotelész, *DA* II. 6; Alexandrosz, *A lélek* 40.20–42.3.

38 Lásd Arisztotelész, *DA* 428b18–30, ahol Arisztotelész a különböző fajtájú érzékelhető dolgok relatív igazságát vizsgálja. Alexandroszt láthatóan nem ez érdekli, hanem annak magyarázata, hogy a reprezentáció tartalma eltér az érzékelés tartalmától, amelyből létrejött.

Az olyan [reprezentációk] pedig, amelyek bár maradványokból vannak, de olyanokból, amelyek nem teljesen őrződtek meg, hanem a reprezentáció további benyomódást végzett rajtuk,<sup>39</sup> sok tévedést tartalmaznak. Hiszen az önmaguknál fogva érzékelhető körében is tévesek [15] az ilyen módon létrejövő [reprezentációk], mert a reprezentációs képességet olyan maradványok mozgatják meg, amelyek olyanok, mintha jelenlévőkből lennének, de nem jelenlévőkből vannak, és nem mint olyanokból, amilyenek ők maguk<sup>40</sup> – mint például az alvók reprezentációi, illetve amelyek a már említett valamiféle képfestés által jönnek létre bennük.<sup>41</sup> Ilyenek az örültek reprezentációi is. Ugyanis ezeknek is egy maradvány az eredete, [20] amely a tevékeny érzékelésből jött létre. Az ezzel kapcsolatos tevékenységgel kapcsolatban létrejövő tévedés oka pedig származhat az alakból, a nagyságból, a színből vagy valamely más minőségből, a mozgásból, a helyből, a számból vagy az összetételből.<sup>42</sup>

A reprezentáció tehát akkor igaz, amikor olyan maradvánnyal kapcsolatban tevékeny, ami egy valóságos dologból jött létre és olyan, amilyen a dolog, és a reprezentáció

39 A „további benyomódást végzett” eredetije *proszanatüpuszész*, mely a *tüposz* (lenyomat) tövét tartalmazza. Ahogy a „lenyomat” arra utal, hogy a maradvány az érzékelés során keletkezett, a *proszanatüpuszész* a maradvány további módosulását, kiegészítését jelöli. Alexandrosz láthatóan azért vezeti be a reprezentációnak ezt a funkcióját, hogy megmagyarázza, miként lehet a reprezentáció tévesebb, mint az érzékelés. Alexandrosz kiindulópontja valószínűleg Arisztotelész leírása az álom és részegség alatt keletkező zavaros *phantasziákról* (*Insomn.* 3).

40 Ugyanezeket a feltételeket ismétli meg Alexandrosz a reprezentáció igazságának és téves voltának meghatározásában (*A lélek* 70.23–71.2).

41 Alexandrosz három helyen említi a képfestés folyamatát (*anaxógraphészisz*) és az eredményeként létrejövő festményt (*anaxógraphéma*): *A lélek* 68.7, 69.25–26 és 70.18. A szónak van előzménye Arisztotelésznél (Alexandrosz 68.7-nél idézi a *Mem.* 450a27–32 helyet) mint *zógraphéma*, azonban ennek jelentése nem egyértelmű. Alexandrosz azonban más forrásokból is meríthetett. (1) A sztoikusok már legalább Khrüszipposz óta használták a terminust, mely egyik művének címében is szerepel (DL VII. 201), illetve Poszeidóniosz szerint az *anaxógraphészisz* egy irracionálisan készített festmény, amely képes emóciókat kiváltani (Galénosz, *PHP* 454–55). (2) Sextus Empiricus (*MVII.* 222) a peripatetikuskok tulajdonítja, hogy a képkészítés a *phantasziát* követve a fogalomalkotásban játszik szerepet. (3) Bár Alkinoosz (*Platón tanítása* 4.5.17) Platónnak tulajdonítja a terminust, de ő közismerten felhasznál peripatetikusk tanokat Platón ismertetésében. (4) Lautner 1995, 34 mindenesetre magához Platónhoz köti a terminus eredetét (*Phülebosz* 40a–b, *Timaiosz* 71c4). A képfestés szerepe Alexandrosz elméletében nem egyértelmű. Világosnak látszik, hogy általa (csakúgy, mint a *további benyomódással*) meglévő maradványokból (melyek valamilyen okból nem megfelelőek, pl. hiányosak) hoz létre a reprezentáció további tárgyat a maga számára. Az azonban nem egyértelmű, hogy a további tárgyak összetettebbek, mint az eredeti, érzékelésből létrejövő maradványok (ahogy Lautner 1995 érvel), vagy sem. Ahogy az sem világos, hogy míg a képfestés nyilvánvalóan kötődik az álomhoz és talán egyéb nem veridikus helyzetekhez, amikor a reprezentált dolog nincs jelen (hiszen ezekkel együtt kerül említésre), vajon le is szűkíthető-e ilyen helyzetekre, vagy az elméletben egy átfogóbb szerepet szán neki Alexandrosz (lásd Accattino – Donini 1996, 244–49).

42 Alexandrosz listája egyrészt az arisztotelészi kategóriákból és az érzékeléssel kapcsolatos körülmények típusaiból származik (*A lélek* 41.15–42.4), másrészt hellenisztikus kori különféle téves reprezentációk (*phantasziák*) keletkezéséről szóló elméletekből (pl. *SVF* II. 83–85).

is olyan, amilyen a maradvány, [25] amikor vele kapcsolatban létrejön.<sup>43</sup> Téves pedig akkor, amikor nem valós dologból létrejött [maradványokkal] kapcsolatban [tevékeny], amilyenek [71.1] az alvás közben keletkező [reprezentációk], amelyek olyanok, mintha jelenlévő érzékelhető dolgokból lennének, de nem jelenlévőkből vannak, és azok is [tévesek], amelyek ugyan jelenlévőkből [jöttek létre], de nem olyanok, [mint a tárgyak].<sup>44</sup> Téves ugyanis egy reprezentáció, amellyel a jelenség [amire vonatkozik] nem egyezik meg, ahogy egy vélekedés is, amelyre ellenbizonyítékot<sup>45</sup> szolgáltat az, amire a vélekedés vonatkozik. És van egyrészt az igaz, másrészt a téves reprezentáció aszerint, hogy milyen [5] viszonyban van a dologgal, amire vonatkozik.

A reprezentációk közül egyesek homályosak, mások erőteljesek, csakúgy, mint az érzékelések esetében.<sup>46</sup> Homályosak azok, amelyek felszínesek, egyáltalán nem megragadó jellegűek, és nem fedik fel világosan a reprezentálható [dolog] különbségeit. Az erőteljes reprezentációk ennek éppen az ellentétei. És ezek ugyanúgy igazak és tévesek, ugyanis az erőteljesség sem sajátja az igaz reprezentációnak és [10] a homályosság sem a tévesnek, hanem ezen különbségek átfedik egymást. A reprezentációk közül azokat, amelyek igazak és erőteljesek is egyben, „megragadónak” is szoktuk mondani,<sup>47</sup> mivel a megragadás az ilyen reprezentációk jóváhagyása. Ugyanakkor „megragadást nélkülöző” reprezentációnak nevezzük a téveseket, és az igazak közül azokat, amelyek homályosak. „Nyilvánvaló” reprezentációnak pedig néha azt nevezzük, amelyik igaz és erőteljes (azaz a [15] megragadót), néha viszont azt, amelyik csak erőteljes, szembeállítva a homályossal.

Az erőteljes reprezentációt pedig jóváhagyás követi, hacsak nem valami más által tévesnek bizonyult, ahogyan azt a következő esetekben tapasztaljuk: az arról való reprezentációnál, hogy a csillagok nem mozognak, a rajzokon a kiemelkedés és a besüllyedés kapcsán, és a tükrökben megjelenő visszatükröződéseknel. Ugyanis ezekben [a reprezentációkban] nem azért nem bízunk, mert ne lennének erőteljesek, [20] hanem mert

43 Ez a meghatározás nagyon hasonló mind a sztoikus megragadó benyomás (*phantasztia kataléptiké*) meghatározásához (LS 40E3, 40C, 40D), mind az epikureus igaz *phantasziáé*hez (Sextus Empiricus, *M VII.* 205).

44 Lásd *A lélek* 70.15–17.

45 Epikureus terminus, lásd LS 18A.

46 Az alábbiakban (71.5–21) Alexandrosz a sztoikus és akadémiái szkeptikus iskolák megragadó benyomással (*phantasztia kataléptiké*) kapcsolatos episztemológiai vitájára épít. Alexandrosz terminológiája és érvei Sextus Empiricus *M VII.* 166–74 és 402–407 szöveghelyekkel összevethető. Alexandrosz Karneadész elméletére építve veti el a megragadó benyomás kritérium szerepét (Hangai 2017).

47 A sztoikus megragadó benyomás az igazság kritériumaként mindenképpen igaz, és a sztoikus elmélet szerint (legalábbis bizonyos értelmezésben) éppen erőteljessége teszi megragadóvá. Alexandrosz itt erre utal, de saját elméletébe is beleillesztve a terminust, éppen episztemológiai lényegét elvéve a megragadó *phantasziá*nak.

el lettünk térítve tőlük valami más által.<sup>48</sup> Hiszen gyakran még igaz és erőteljes reprezentációkban sem bízunk, amikor csak már előzetesen el lettünk térítve tőlük.

A reprezentáció jóváhagyását pedig gyakorlati tevékenység követi.<sup>49</sup> Emiatt amit az értelemmel nem rendelkező állatok tesznek, azt a reprezentációk szerint teszik és ezek jóváhagyása által, mert nincsen értelmük.<sup>50</sup> Még az emberek is gyakran követik a reprezentációkat, [25] mert az eszük valamilyen szenvedély, betegség, vagy alvás következtében elborult.<sup>51</sup> Hiszen az állat a természet szerint birtokolja a reprezentációs lelket, csakúgy, mint az érzékelőt, alapként és princípiumként [72.1] a dolgok megítéléséhez és ismeretéhez, egyesek kiválasztásához és mások elkerüléséhez. Mert ahogy a vélekedés valami más miatt van (ugyanis aki így és így vélekedik, az vagy elfogadja, vagy elutasítja azt), ugyanígy [más miatt] van az érzékelés és a rákövetkező reprezentáció is. Ezek ugyanis az ítéletalkotásnak, valamint a dolgok kiválasztásának és elkerülésének [5] princípiumai.<sup>52</sup>

A reprezentáció kapcsán a „lenyomatot” tágabb értelemben kell venni.<sup>53</sup> Elsődleges értelemben véve ugyanis a lenyomat olyasmi, aminek besüllyedése és kiemelkedése van, avagy a lenyomat létrehozójának a lenyomatot befogadóban létrejövő alakja, ahogy azt pecsétgyűrűnkél látjuk. De nem így jönnek bennünk létre az érzékelhető dolgokból származó maradványok. Hiszen egyáltalán nem is valami alak szerint történik az érzékelhető dolgok megragadása. [10] Mert miféle alak a fehér, vagy általában a szín? Vagy miféle alak a szag? De mivel nincsen megfelelő szavunk rá, a nyomot és maradványt, amely az érzékelhető dolgokból marad meg bennünk, „lenyomatnak” hívjuk, kiterjesztve a szó jelentését.

48 Alexandrosz a sztoikus és akadémiai szkeptikus vitát (*MVII. 254–57*) használja fel, de a külső körülmények helyett az érzékelő alany különféle módokon (pl. tanulás, elmélet által) kialakított vélekedéseit tekintti „eltérítő” hatásának (Accattino – Donini 1996, 250–51).

49 Az alábbiakban Alexandrosz a reprezentáció gyakorlati, cselekvéshez kapcsolódó funkciójára tér rá, mintegy átvezetve a következő témára, a lélek mozgatóképességére (*A lélek 73.15–80.21*).

50 Ebből nem következik, hogy az állatok a szó szoros értelmében véve cselekvők lennének Alexandrosz szerint, hiszen a felelősségteljes cselekvéshez éppen a racionális lélek által végzett megfontolás hiányzik belőlük.

51 Arisztotelész, *DA 429a5–8*.

52 Alexandrosz a lélek összes képességét végső soron két lelki funkcióra, mint az élet fő területeire vezeti vissza: a gyakorlati és a megismerő funkcióra (*A lélek 81.1–14, 98.24–99.30, vö. 76.8–14*). Mindkét funkcióhoz a lelki képességek sora járul hozzá, egyesek másokat szolgálva, a magasabb funkció érdekében létezve.

53 A 72.5–13 szövegrészben Alexandrosz még jobban eltávolítja saját elméletét a sztoikusokétól, amennyiben a *maradványt* teszi meg a megfelelő teoretikus entitásnak, szemben a sztoikus lenyomattal, utóbbit csak metaforikus értelemben engedélyezve. Ez a megfontolás nem található meg Arisztotelésznel (már kronológiai okokból sem). A szövegrész helyzete problémás, hiszen beékelődik a reprezentáció cselekvésben betöltött szerepét taglaló gondolatmenetbe (Todd 1976).

A reprezentációt tehát jóváhagyás követi, de nem mindegyiket, ahogyan a jóváhagyást is késztetés [követi],<sup>54</sup> de ezt sem mindegyiket. De [15] a késztetést sem szükségképpen [követi] cselekvés. Sorban követik egymást ezek az élőlényben az alábbi rend szerint: érzékelés, reprezentáció, jóváhagyás, késztetés, cselekvés. De úgy tűnik nem minden érzékelést követ reprezentáció, ha feltesszük, hogy nem minden állapot rendelkezik reprezentációval.<sup>55</sup> És nem is minden reprezentációt [követ] jóváhagyás, hiszen nem hagyjuk jóvá azt, hogy a Nap egy láb átmérőjű, annak ellenére, hogy vele kapcsolatban ezt a reprezentációt [20] ragadjuk meg,<sup>56</sup> ugyanígy nem [hagyunk jóvá] semmi mást a nem nyilvánvalók közül. És nem is minden jóváhagyást [követ] késztetés, hiszen aki jóváhagyja valamiről, hogy fehér, még nincs késztetése ez iránt, és a matematikával kapcsolatos jóváhagyások esetén sincs [késztetés]. Hiszen annak jóváhagyása, hogy az átló nem összemérhető az oldallal, nem olyasmi, ami késztetést ébreszt (vagy talán az ilyen jóváhagyások nem reprezentációt követnek, mert [25] a tudás nem is reprezentáció). Hanem amikor jóváhagyjuk, hogy a közeledő dolog Szókratész, még egyáltalán nincs késztetésünk bármi iránt. Ugyanis valamely [73.1] jelen nem lévő dolgokra mint választandókra vonatkozó jóváhagyás a késztetés, és ugyanez igaz a vágyra is. És van, amikor késztetésünk van ugyan valamire, de nem cselekszünk, amikor a kívánságunk nem működik együtt.<sup>57</sup>

A reprezentáció neve pedig az érzékeléstől származik, csakúgy, mint a léte. Mivel ugyanis a legpontosabb érzékelésnek a látást tartjuk, és ennek a tevékenysége [5] a fényen keresztül [jön létre] – hiszen fény nélkül lehetetlen, hogy a tevékeny látás létrejöhön –, a legpontosabb érzékelés tevékenységének okából, azaz a fényből, van a reprezentáció neve.<sup>58</sup>

Az egyszerű dolgokra vonatkozó jóváhagyás, és amely valaminek a létére vagy nemlétére vonatkozik, nem tőlünk függ (hiszen az ilyen jóváhagyás követi az érzékelést és a reprezentációt). Az [10] arra vonatkozó jóváhagyás, hogy valamit meg kell tenni, vagy sem, amely jóváhagyásoknak az értelem az oka, tőlünk függ. Mert megfontolás által

54 Míg *A lélek* 71.21–72.5 szövegrészben Alexandrosz elsősorban Arisztotelészre támaszkodott, pl. a jóváhagyás után a kiválasztás és elkerülés választását említette, és a cselekvést ettől tette függővé, az alábbiakban a jóváhagyás és a cselekvés közé a sztoikus késztetést (*hormé*) helyezi. A késztetésről lásd LS 53. és 57. fejezet, Inwood 1985.

55 *A lélek* 67.2–3.

56 Arisztotelész, *DA* 428b3–4; *Insomn.* 458b28–29, 460b18–20.

57 Minthogy itt Alexandrosz átveszi a sztoikus cselekvésemélet elemeit, az érzékeléstől a jóváhagyáson és késztetés át (pl. *SVF* III. 177), gondolatmenete értékelhető úgy, mint a sztoikusok determinista fátumelméletének közvetlen elutasítása. A kérdésre a cselekvésemélet tárgyalásában is visszatér Alexandrosz, valamint egy egész művet szentelt neki (*A fátumról*), lásd Sharples 1983.

58 Az etimológizálás, mely szerint a reprezentáció (*phantasztia*) szó a fényből (*phósz*) származik a szavak tövének hasonlósága miatt, már Arisztotelésznel is megtalálható (*DA* 429a2–4). Ez a gondolat is beékelődik a cselekvéshez kapcsolódó gondolatmenetbe (Todd 1976).

előnyben részesíteni és jóváhagyni valamit tőlünk függ. De kimondható, hogy ez a jóváhagyás már nem a reprezentációtól függ.

Fordította és a jegyzeteket írta: *Hangai Attila*

## Bibliográfia

- Accattino, Paolo – Pierluigi Donini. 1996. *Alessandro di Afrodisia: L'Anima*. Bari: Laterza.
- Arisztotelész. 2006. *Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél – Brunner Ákos – Bodnár István. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Bergeron, Martin – Richard Dufour. 2008. *Alexander of Aphrodisias: De l'âme*. Paris: Vrin.
- Bruns, Ivo, szerk. 1887. *Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum. vol. 2. part 1. Alexandri Aphrodisiensis scripta minora. 1: Alexandri de anima cum mantissa*. Berlin: Reimer.
- Caston, Victor. 2012. *Alexander of Aphrodisias: On the Soul, part I*. London: Bristol Classical Press.
- Hangai Attila. 2015. „Az érzékelés tartalma – Aphrodisziaszi Alexandrosz.” In *Studia Classica*, szerk. Bárány István et al., 195–206. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Hangai Attila. 2017. „Aphrodisziaszi Alexandrosz megjegyzései a sztoikus *phantasia* kataléptiké kapcsán.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2017/4: 22–47.
- Hankinson, Jim. 2003. „Stoic Epistemology.” In *The Cambridge Companion to the Stoics*, szerk. Brad Inwood, 59–84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, Brad. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Johansen, Thomas K. 2012. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Lautner Péter. 1995. „Αναζωγράφημα and related terms in Alexander of Aphrodisias' notion of phantasia.” *Scripta Classica Israelica* 14: 33–41.
- Long, Anthony 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Osiris kiadó.
- Long, Anthony – David Sedley. 2014/1987. *A hellenisztikus filozófusok*. Ford. és szerk. Bene László et al. Budapest: Akadémiai kiadó.
- Sharples, Robert W. 1983. *Alexander of Aphrodisias On Fate*. London: Duckworth.
- Steiger Kornél. 2003. „Mi a szünkatathesizis?” *Világosság* 44/11–12: 217–24.
- Todd, Robert B. 1974. „Lexicographical Notes on Alexander of Aphrodisias' Philosophical Terminology.” *Glotta* 52: 207–15.
- Todd, Robert B. 1976. „Two displaced passages in Alexander of Aphrodisias' *De Anima*.” *Eranos* 74: 28–31.
- Wedin, Michael V. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press.

Bárány István

## A homéroszi *pszükhé* a *Phaidónban*<sup>1</sup>

A *Phaidón* filozófiai gondolatmenete Szókratésznek a beszélgetés alapvető kérdéseit megfogalmazó *protreptikoszával* kezdődik.<sup>2</sup> Szókratész e sajátos „védőbeszédét” a halál-félelem ellen, és saját, látszólag alaptalan bizakodása mellett tartja meg: a beszéd a perét tárgyaló athéni esküdtbíróóság kollégiuma előtt elmondott védőbeszéd tudatosan szerkesztett párja.<sup>3</sup> A *Phaidón* alaptételeit, melyek a lélek halhatatlan voltának a filozofémáját készítik elő, e védőbeszédben fogalmazza meg Szókratész: „mindenkinek minden esetben jobb a halál, mint az élet”; „miután meghalunk, nem a semmi vár ránk, és [...] a jó ember jobban jár, mint aki gonosz volt”; „a valóban filozófusként élő embernek nincs oka félni a haláltól, és joggal bízhat abban, hogy halála után a legnagyobb jutalmat fogja elnyerni”.<sup>4</sup> Filozófiai tevékenységét, és egyben teljes életútját pedig így összegzi: „aki őszintén elkötelezte magát a filozófia mellett, az valójában a halálra készül és arra, ami a halál után következik”.<sup>5</sup> A védőbeszédet követő első három érv tulajdonképpen a védőbeszéd főbb állításainak tételes bizonyítását nyújtja.

Az első *protreptikosz* után Kebész kétkedése lendíti tovább a beszélgetést:<sup>6</sup>

Nekem nagyon tetszett, amiket mondtál, viszont ami a lelket illeti, az emberek tele vannak kétellyel, és attól félnek, hogy miután elválnak a testtől, már nem lesz sehol, és hogy ugyanazzal a nappal, amikor az ember meghal, ő is azonnal elpusztul és megsemmisül:

1 Az itt közölt tanulmányban támaszkodom a „Halhatatlan halandók – halandó halhatatlanok” című írásom néhány megállapítására (*Pannonhalmi Szemle* 19/4: 88–100).

2 *Phaidón* 63b–70a.

3 Mogyoródi 2005, 43j. és 112j. Ezt az első protreptikus beszédet egy második, az első három érvet lezáró *protreptikosz* egészíti ki, a hasonlósági érv szerves továbbgondolásaként, mely a testiséggel szennyezett és a testiségtől teljesen megtisztult lélek sorsát és a lélekvándorlás stációit mutatja be (*Phaidón* 80b–84c).

4 *Phaidón* 62a, 63c, 63e–64a. A *Phaidón*-idézeteiket saját fordításomban közlöm, mely az Atlantisz-kiadó Plátón-sorozatában jelenik meg.

5 *Phaidón* 64a.

6 *Phaidón* 70a–b. Figyelemre méltó, hogy a dialógus első „felvonása” s a második *protreptikosz* után is a filozófiai kétely lendíti tovább a beszélgetést (84d–88b). A kételyek tartalma hasonló, kidolgozottságuk viszont nem összemérhető. Szimmiasz és Kebész ugyanis Kebész első kételyével szemben egy-egy nagyszabású filozófiai hasonlatban (a lélek mint összhang, ill. a lélek mint magának újabb és újabb testi ruhát szövő takácsmester) kidolgozott elképzeléseket vázolnak. A két elmélet valódi filozófiai kihívást jelent a lélek halhatatlanságának elképzelésével szemben, és a jelenlévő és nem jelenlévő hallgatóság érzéseit szinte megsemmisítik mindazt, ami addig elhangzott az első három érvben (88c–e). Mindkét elképzelés a halhatatlan és örökéletű lélek alternatívája, s mindkét elképzelés szerint a lélek valamikor elpusztul, vagyis halandó: ez Szókratész utolsó érvét készíti elő. Szókratész teljesen előlről kezdi a fő kérdés, a lélek halhatatlanságának vizsgálatát, végleges választ módszeresen és részletesen megalapozza, s végkövetkeztetése úgy hangzik, hogy a lélek *természetéből következőleg* halhatatlan és elpuszthatatlan.

elhagyja a testet és kilép belőle és szétfoszlik, mint a lehelet vagy a füst – elröppen, és máris nincs sehol. Mert ha még akkor is meglenne valahol, egyedül, önmagába egybegyűlve és megszabadulva attól a sok rossztól, amelyről beszéltél, akkor joggal remélhetnénk, Szókratész, hogy igazad van. Csakhogy éppen az a kérdés, hogy az ember halála után a lélek megmarad-e, és hogy még akkor is lesz-e benne majd erő [*dünamisiz*] és belátás [*phronészisz*].<sup>7</sup>

Kebésznek ez az ellenvetése a bizonyítandó tézis ellenpontja, amennyiben a lélek halhatatlanságával szemben a lélek haláláról, vagyis megsemmisüléséről beszél. Kihívás, hiszen szabatosan megfogalmazza a bizonyítandó tételt. A bizonyítás menetének a struktúráját Szókratész egy másik megjegyzésével együtt jelöli ki, mely szerint „az összes többi ember szerint a halál az egyik legnagyobb rossz”.<sup>8</sup> Kebész kérdése emellett nem csak tartalmi értelemben szabja meg a beszélgetés menetét, hanem megfogalmazásában is, s erre a beszélgetőtársak többször is olyan kifejezésekkel utalnak vissza, hogy a lélek a halál pillanatában, amikor elhagyja a testet, esetleg „szétfoszlik”, „szétszóródik”.<sup>9</sup> Mindez azért lényeges, mert az ellenvetésben megfogalmazott elképzelés a modern olvasóban a lélek megsemmisülésének, *teljes és totális* pusztulásának a képzetét kelti: „ő is meghal és elpusztul”, ahogy Szimmiász később ezt megfogalmazza.<sup>10</sup> A teljes megsemmisülés gondolata a dialógusnak az ember, a lélek, a halál és a halhatatlanság fogalmait radikálisan újraíró, e fogalmakat a filozófiai gondolkodás alapvető témái közé beemelő kontextusában legitim, viszont a szöveg kulturális és asszociációs tere felől nézve félrevezető.

A beszélgetőtársak, a fiktív hallgatóság és a korabeli olvasó számára Kebész szavai – különösen a „szétfoszlik, mint a lehelet vagy a füst, s elröppen” és a „lesz-e benne majd erő és belátás” fordulatok – egyértelműen a görög kulturális kánon eszkatológiájának legfontosabb igazodási pontját, a homéroszi eposzokat, és ezáltal Odüsszeusz „alvilágjárását”, vagyis az *Odüsszeia* XI. énekét, a *Neküiát* jelölik ki. E szerint a kulturális kánon szerint a halál után a lélek „elröppen”, és a Hádészba kerül. A Hádész a *Phaidón*ban különböző összefüggésekben a lélek halhatatlan voltát szimbolizálja. Erre támaszkodva az első érv a bizonyítandó tételt pontosan ebben a formában szövegezi meg: „miután az ember meghalt, vajon a lélek ott van-e a Hádészban vagy sem?”<sup>11</sup> A korabeli olvasó számára azonban magától értetődő a kérdésre adandó válasz: igen, a *pszükhé* a halál után

<sup>7</sup> *Phaidón* 69e–70b.

<sup>8</sup> *Phaidón* 68d.

<sup>9</sup> Lásd: „mint a gyerekek, még mindig attól félték, hogy a szél esetleg tényleg elfújja és szétszórja a lelket, ahogy a testből kilép – főleg ha valakit véletlenül nem szélcsendben, hanem jó nagy szélben érne a halál” (*Phaidón* 77d–e); „a testtől való elválás pillanatában szétszóródhat, és szertefújhatják a szelek, elröppenhet és már sehol sem lesz többé” (*Phaidón* 84b).

<sup>10</sup> *Phaidón* 77b.

<sup>11</sup> *Phaidón* 70c.



a Hádészba kerül. Viszont ugyanezen olvasó számára az is magától értetődő, hogy ez nem azt jelenti, hogy a lélek *halhatatlan* – hanem ennek éppen az ellentétét. Ahogy Szapphó egyik töredéke megfogalmazza:

Holtan majd feküszöl, senkise fog visszatekinteni  
emlékedre, ki sem vágyakozik rád, ki a múzsai  
rózsákat sose bírtad, de amott lent, Aidész lakán  
holt árnyak raja közt kósza kis árny, erre meg arra szállsz.<sup>12</sup>

A feladat ebben a kulturális kontextusban ezért máshogy hangzik: az, hogy a lélek a Hádészba kerül, nem szorul bizonyításra, hiszen mindenki számára magától értetődő. A lélek halhatatlan voltának a bizonyítása a kulturális kontextus radikális átírását jelenti, mégpedig három szempontból: (1) a lélek a halál után is megőrzi – sőt, elsődleges értelemben akkor nyeri el – igazi erejét, képességét, a belátást, a *phronészisz*t, vagyis, mondhatnánk, akkor eszmél igazán önmagára, (2) a haláltól nem szabad félni, mert nem rossz, hanem a legjobb dolog, ami az emberrel történhet, mert (3) a halálban lesz az, aki/ami valójában az ember, lesz azonos igazi énjével, eszmél igazi önmagára. Ezt a három szempontot szeretném a következőkben röviden áttekinteni.<sup>13</sup>

(1) A homéroszi eposzokban a *pszükhé* alapvetően az életerőre utal, mely életerőről kétféle, ám mégis rokon összefüggésben lehet beszélni. Az első esetben az életerő jelenléte étellel ruházza fel az embert, ebben az értelemben a *pszükhé* sokszor az élet szinonimája. Ugyanennek az életerőnek az eltávozása az élet megszűnését jelenti: a *pszükhé* a különböző tudathányos állapotokban, mint például az álom vagy az eszméletvesztés, ideiglenesen, illetve a halál pillanatában véglegesen elhagyja a testet. A *pszükhé* ilyenkor árnyként tovább létezik a Hádészban, az ember pedig élőbből holtta lesz. A homéroszi nyelv *pszükhé* szava egyéb pszichikus, mentális vagy kognitív állapotot és funkciót nem jelöl, ahogy a *pszükhé* maga nem rendelkezik ilyen funkciókkal. Természetesen a homéroszi nyelv képes mindezen funkciók árnyalt kifejezésére: a *thümosz*, a *menosz*, a *noosz*, a *phrén*, a *kér*, *kradié* stb. szavak olyan funkcióknak felelnek meg, amelyek az i. e. V. századtól kezdve a filozófiai és nem-filozófiai szövegekben egyaránt egy valamilyen szorosabb vagy lazább egységet képező léleknek a részei és funkciói.<sup>14</sup> A hippokratészi

12 55. töredék (Voigt), Devocseri Gábor fordítása.

13 Szókratész maga hirdeti meg ezen „kulturális kánon/kontextus” itt vázolt „radikális átírásának” a programját az *Allamban* (III. 386d–387a), ahol a fő cél az örök megóvása a halálfélelemtől.

14 A görög kifejezések fordítását ehelyütt szándékosan mellőzöm: a homéroszi-epikus nyelv itt felsorolt szavainak egyike sem fordítható egyértelműen, és jelentéseik sokszor fedésben állnak egymással. Antropológiai értelemben bármelyik tekinthető és ezáltal fordítható is „léleknek”. Az egyes kifejezések értelmezését és általában a homéroszi és az archaikus (görög és nem görög) lélekfogalmat, ill. „lélekfogalmakat” részletesen tárgyalja Bremmer 1983, különösen 3–69. Bremmer a modern kultúrantropológia

*Életmódról* IV. könyve arról tudósít, hogy amikor a test alszik és érzéketlen, a lélek ébren van és lát, hall, járkal, tapint, fájdalmat érez és gondolkodik. Ez az i. e. V. század végére feltehetőleg elterjedt felfogás lehetett. A homéroszi eposzokban ilyesmivel nem találkozunk.<sup>15</sup> Élő ember esetében a homéroszi nyelv soha semmilyen mentális funkcióra nem utal a *pszükhé* kifejezéssel – csak az életre, vagy az életerőre. Homérosznál a *pszükhé* a halál után *sem* rendelkezik ezekkel a mentális funkciókkal. A homéroszi eposzokban a halál után a Hádészba kerülő *pszükhé*ből hiányzik az erő, és egyáltalán minden kognitív képesség (az emlékezés, a gondolkodás, a felismerés stb. képessége). A lélek anyagtalan, légius voltát az archaikus nyelv az álom, árny, füst kifejezésekkel fogalmazza meg: a lélek olyan, mint az álomkép,<sup>16</sup> és amikor Odüsszeusz megpróbálja megölelni édesanyjának a lelkét, az „háromszor surrant ki kezemből, mintha csak árnyék / és álom volna.”<sup>17</sup> „Csak árnykép ez” – kiált fel Odüsszeusz,<sup>18</sup> és az árnykép (*eidólon*) az egyik leggyakoribb fordulat: „lelkek, árnyai a kiszenvedteknek”, mondja Patroklosz Akhilleusznak.<sup>19</sup> A lélek a „föld mélyébe sziszegve / füstként szállt tova”<sup>20</sup> és „akárcsak az álomkép, röpi erre meg arra”<sup>21</sup> (ahogy a fentebbi Szapphó idézetben). A lelkek erőtelenek: *eidóla kamontón*, vagyis az erejüket vesztetteknek, kiszenvedteknek az árnyai;<sup>22</sup> *neküön amenéna karéna*: erőtelen (*menosz*-nélküli) fők.<sup>23</sup> Agememnón

terjesztette felém kezeit, vágyott megölelni.

Csakhogy az izmai nem voltak már jók, s az erő, mely egykor a hajlékony tagokat töltötte meg, elszállt.<sup>24</sup>

---

belátásaira támaszkodva és más kultúrák párhuzamait felhasználva arra a megállapításra jut, hogy az epikus nyelv *pszükhé* fogalmát a testtől különválni képes „szabad” léleknek tekinthetjük, a *thümosz*, *menosz*, *noosz* fogalmakat pedig a „test”- vagy „én”-lelkeként azonosíthatjuk. Steiger 2007 e fogalmak utóéletét a preszókratikus filozófia kontextusában vizsgálja.

- 15 A probléma klasszikus megfogalmazása Bruno Snelltől származik (Snell 1946), melynek megállapításai mára közhellyé váltak. Snell a homéroszi epikus nyelv test- és pszichéfogalmait elemezve arra a megállapításra jutott, hogy sem egységes test-, sem egységes lélekfogalomról nem beszélhetünk Homérosznál. Williams 1993, 21–49 szellemesen mutat rá ennek az elképzelésnek néhány furcsa következményére és tarthatatlan voltára.
- 16 *Odüsszeia* XI. 223. A Homérosz-idézeteket – egy, a 27. lábjegyzetben indokolt kivételt leszámítva – Devecseri Gábor fordításában közlöm.
- 17 *Odüsszeia* XI. 207–208.
- 18 *Odüsszeia* XI. 213.
- 19 *Iliász* XXIII. 72.
- 20 *Iliász* XXIII. 101–102.
- 21 *Odüsszeia* XI. 222.
- 22 *Iliász* XXIII. 72, *Odüsszeia* XI. 476, XXIV. 14.
- 23 *Odüsszeia* X. 521, 536, XI. 29, 49.
- 24 *Odüsszeia* XI. 392–94.

Ezek a lelkek azonban nem csak erőtlenek. Az *Odüsszeia* XI. énekében Akhilleusz lelke így beszél Odüsszeuszhoz:

Hogy mertél Hádészhoz jönni, ahol csak a holtak  
lagnak, s nincs *tudatuk* [*aphradeesz*],<sup>25</sup> s a halandók árnyai csupán?<sup>26</sup>

Akhilleusz, miután halott barátja lelke meglátogatta, így szól: „a lélek még Hádész háza ölében is valami: egy árnykép – bár egyáltalán nincs neki *tudata* / *értelmetlen* [*phrenesz ouk eni pampan*].<sup>27</sup> A thébai vak jóst, Teiresziaszt leszámítva „puszta szökellő árny csak a többi” lélek. Hiszen

tudatát [*phrenesz*] ő örzi egészben:  
eszmélést [*noon ... pepniuszthai*] egyedül neki nyújtott Perszephoneia holta után is.<sup>28</sup>

Teiresziasz ezt részletesebben is kifejti Odüsszeusznak. Odüsszeusz azt kérdezi:

elhúnyt édesanyám lelkét látom szemeimmel;  
ott ül a vér közelében némán, és a fiához  
nem tud szólni, hiába van itt, meglátni se tudja.

Mire Teiresziasz így válaszol:

Elhúnyt holtakból ha akárkit a vér közelébe  
engedsz, az majd megszólal s mond néked igaz szót,  
és ha a vért már megvonod, akkor visszairamlík.<sup>29</sup>

25 Az *aphradeesz* etimológiailag a görög nyelvhasználó számára jól érzékelhetően a *phrén/phronésisz* tőből származik. Lásd alább a 30. jegyzetet.

26 *Odüsszeia* XI. 475–76.

27 *Iliász* XXIII. 103–104. Devecseri fordítását a főszöveg helyett kivételesen a lábjegyzetben adom meg: „hát csakugyan van Hádész háza ölében / lélek is, árnykép is, hanem élete csöpp sem az árnyak.” Ennek két oka van: egyrészt Devecseri feltehetőleg a vulgata szöveget fordította (*tisz ... pszükhé*), mely helyett Leaf kommentárjának a javaslatát elfogadva a *ti ... pszükhé* szövegvariánst követtem. Így jóval értelmebb Akhilleusz felkiáltása: hát még a halál után is létezik valamiként a *pszükhé*, még ha csak árnyként is. (Elképzelhető, hogy a *Phaidón* 63c szövegezése – *einai ti toisz teteleutékoszi* – éppen ezt a homéroszi fordulatot parafrázeálja.) Másrészt a gondolatmenetem szempontjából fontos, hogy a *phrenesz* itt nem élet, hanem valamilyen mentális képesség (értelmesség? tudat? eszmélet?), bár ebben a kontextusban ezt nevezhetjük akár „életnek” is. A kérdéshez lásd Leaf 1902, 479 és 618–22, ill. Richardson 1993, 177–78.

28 *Odüsszeia* X. 492–95.

29 *Odüsszeia* XI. 141–49. Természetesen ez nem filozófiai antropológia: bár a hádészbeli léleknek nincs tudata, emlékezete, nem ismer fel semmit és senkit, nem képes megszólalni (és a részleges életre keltéséhez vérrel kell megitatni), a történet nem mesélhető el mindennek a megsértése nélkül. Aiasz még az

S így jönnek ezután sorban a lelkek, járulnak a vérhez, és szólalnak meg Odüsszeusznak. A Hádészban lévő lelkek nem látnak, nem hallanak, nem ismernek fel senkit, nem tudnak megszólalni, és nem rendelkeznek a gondolkodás képességével: nincs tudatuk.

A homéroszi *pszükhé*-ből tehát, bár a halál után a Hádészba kerül, és ott árnyként és képmásként tovább „létezik”, a platóni *Phaidón* nyelvén megfogalmazva hiányzik a *dünamisz*, az erő, és a *phronészisz*, a tudatosság, az eszmélet, a belátás, a gondolkodás képessége. A második érv pont ennek a képességnek a meglétét bizonyítja. Részben éppen az a homéroszi elképzelés, mely szerint a Hádészban a *pszükhé*-nek nincs tudata, azaz *phrenesze*, azaz tulajdonképpen értelem nélkül való, indokolhatja a *phronészisz* ki-tüntetett voltát és használatát a *Phaidón*-ban.<sup>30</sup>

(2) Korábban már utaltam Szókratésznek arra a megjegyzésére, hogy „az összes többi ember szerint a halál az egyik legnagyobb rossz”.<sup>31</sup> „A halál a legnagyobb rossz” tételnek a *Neküia* sokszor idézett jelenete, Odüsszeusz és Akhilleusz találkozása lett az

---

alvilágban is sértetten elfordul Odüsszeusztól (*Odüsszeia* XI. 543–46), az *Odüsszeia* XXIV. énekében pedig a Hádészba érkező lelkek elmondják, hogy mi történt velük.

30 A *phronészisz* a görög beszélő számára jól érzékelhetően a *phrénlphrenesz* (ill. az *aphradeesz*, lásd a 25. jegyzetet) rokona. A *phronészisz* és igei alakja, a *phronein* az i. e. V. és IV. század filozófiájának, és tágabb értelemben a görög morális gondolkodásnak az egyik alapterminusa: a tudás és bölcsesség különböző fajtáit jelölő szavak csoportján belül általában nem valamifajta szakértelmet, hanem azt a helyes, józan gondolkodást jelenti, amely az életvezetésben mutatkozik meg. Arisztotelész is erre a köznapi jelentésre támaszkodik, hiszen a *phronészisz* nála az intellektuális erények sorában a tudományos megismeréssel és a tudományos intuícióval szemben a gyakorlati életben használt bölcsesség (bevett magyar fordítása: „okosság”). Némileg meglepő, hogy a *Phaidón*-ban éppen a *phronészisz* szó utal a léleknek arra az intellektuális képességére, melyet a halál után is megőriz, hiszen a visszaemlékezés-érvek inkább egy elméletibb jellegű intellektuális képességet bizonyítanak. A *phronészisz* kitüntetett szerepét több tényező magyarázhatja. (1) Egyrészt Szókratész a kifejezés használatával azt jelzi, hogy a lélek legfontosabb tudása a józan belátás és a helyes gondolkodás, hiszen ezáltal élünk jó életet és készülünk fel helyesen a halálra. (2) Másrészt a platóni nyelvben a tudást jelölő kifejezések viszonylag könnyen behelyettesíthetők egymással. (Ez részben tudatos, a *Theaitétosz* 184c-ben Szókratész úgy fogalmaz, hogy „általában a rugalmas szóhasználat nemes jellemű, míg a szavak jelentésének az aprólékos rögzítése szolgálalkú emberre vall”, hasonlóképpen *Allam* VII. 533d: „Egyébként az elnevezésről nem érdemes vitázniuk azoknak, akik olyan fontos kérdésekkel foglalkoznak, mint mi.”) A *phronein* jelentéstartományában pedig a nem feltétlenül erkölcsi értelemben vett gondolkodás, mérlegelés is megtalálható (Steiger 2007, 16). (3) Harmadrészt a főszövegben jelzett *Neküia*-asszociációkat a *phronészisz* hozza mozgásba. Egyes értelmezők véleménye szerint a *phronészisz*-nek a visszaemlékezés-érvet keretező két előfordulásánál (70b, 76c) nem egyszerűen bölcseségről, belátásról, tehát valamilyen intellektuális képességről van szó, hanem arról, hogy a lélek a testtől való elválás után a tudatánál, eszméleténél marad, megőrzi öntudatát, vagyis *phronészisz* = *phrenesz* (Burnet 1911, 70, 76; Loriaux 1969, I. 117). Gallop ezzel szemben a *phronészisz* egységés mivelatt hangsúlyozza a 70b-hez írt végjegyzetben (és a fordításában is ezt követi). Fentebbi gondolatmenetemből következik, hogy a két álláspont nem összeegyeztethetetlen egymással, és a *dünamisz*-t itt célszerű erőnek, s nem egyszerűen a *phronészisz* tágabb szinonimájaként képességnek érteni.

31 *Phaidón* 68d.

egyik paradigmikus szemléltetőeszköze.<sup>32</sup> Akhilleuszt, az akháj seregek legkiválóbb hőst Odüsszeusz a következő szavakkal üdvözlöi:

Nálad azonban

senkise volt inkább boldog, de bizony sosem is lesz:

mert hisz előbb istenként tiszteltünk mi, akhájok,

míg éltél, s most íme uralkodol itt a halottak

népe fölött: ne szomorkodj hát a halálon, Akhilleusz.”

Így szóltam; mire ő így adta azonnal a választ:

„Csak ne dicsérd a halált nékem soha, fényes Odüsszeusz.

Napszámamban szivesebben *túrnám másnak a földjét,*

egy nyomorultét is, kire nem szállt gazdag örökség,

mint hogy az összes erőtlen holt fejedelme maradjak.<sup>33</sup>

Akhilleusz, az isteni hős, akit az emberek életében istenként (*isza theoiszin*: az istenekhez hasonlóként, az istenekkel egyenlőként) tiszteltek, s akinek halálában is hősi hírnevéhez méltó kitüntetés jutott osztályrészül, jelesül a halottak népe feletti uralom, az az Akhilleusz, aki az *Iliász*ban még azon mereng,<sup>34</sup> hogy a dicsőséges, ámde rövid, vagy a dicstelen, de hosszabb életet válassza-e, s aki performatív módon végül a rövid és dicső élet mellett dönt. Ez az Akhilleusz összegzi e szavakkal – a *Neküiá*ban elhangzó számos, ezzel egybecsengő tanulság egyikeként – az emberi létezés merő hiábavalóságát. Az emberi létezés két dimenziója közül az első az élet, mely – ugyancsak Akhilleusz tolmácsolásában – Zeusz jóvoltából jóban és rosszban, vagy csak rosszban részesül,<sup>35</sup> és amelyet az a dicsőség és örökéletű hírnév, *kleosz* igazol, mely kiolthatatlan és elpusztíthatatlan, és melynek híre az égig is elér. A második dimenzió a halál utáni, pusztán erőtlen árnyként való létezés a Hádészban, „hol öröm nincs”,<sup>36</sup> amelynek perspektívájából viszont átértékelődik Akhilleusz keserű szavaiban az emberi létezés másik dimenziójának igazolása, a dicsőséges hírnév is. A halál utáni árnylét komor optikájából nézve a legnyomorultabb napszámos élete is ezerszer boldogabb Akhilleusz számára, mint az Odüsszeusz és a közvélekedés által tévesen neki tulajdonított, és már-már emberfeletti-nek tartott boldogság.<sup>37</sup>

32 *Odüsszeia* XI. 467.

33 *Odüsszeia* XI. 483–91.

34 *Iliász* IX. 410–16.

35 *Iliász* XXIV. 525.

36 *Odüsszeia* XI. 94.

37 Akhilleusz „boldogságát” a *makarerosz*, a *makar* („boldog”) jelző középfokban álló alakja jelöli, mely a korai görög epikus-homéroszi nyelvben az istenek állandó jelzője, és főnevesült formájában is az isteneket jelöli.

Az eposz világában ebből az emberi létezésből nincs kiút. A görög mítoszok ugyan tudnak olyan szerencsés halandókról, akiknek sikerül a határátlépés, sikerül a halandó emberi nemből az elnemenyésző isteni nembe átlépni. Ám ezek a határátlépések ritkák, sokszor önmaguk visszájára fordulnak, s az eposz világában inkább az emberi halandóságot és enyészetet példázzák.<sup>38</sup> Ganümedészből, Zeusz kedveséből az istenek örökifjú pohárnoka lehet, de Ganümedész történetének az ellentpontjaként Tithónoszt, Éosz kedvesét, hiába részesítik isteni hitvese közbenjárására az öröklét adományában, mint-hogy azzal nem párosul örökifjúság:

a gyűlöletes vénkor leigázta egészen,  
s már mozdulni se volt képes, sem emelni a testét [...]  
Ott motyog állandóan azóta s az életerő, mely  
egykor hajlós tagjaiban duzzadt, elenyészett.<sup>39</sup>

Az ő példájára hivatkozva utasítja el Aphrodité, hogy Ankhiszeszt az istenek közé emelje: „Én téged felemelni az égilakók seregébe [...] nem akarlak.”<sup>40</sup> S nem meglepő módon Szapphó is – újonnan előkerült, egészében fennmaradt versében – éppen Tithónosz és Éosz történetében látja meg az emberi létezést meghatározó, elkerülhetetlen enyészet paradigmáját.<sup>41</sup>

Az emberi enyészet, halandóság és nyomorúság ellenpontja az isteni lét halhatatlan, és emberfeletti képességekre támaszkodó boldogsága. A kétfajta létezés mintegy tükörképe egymásnak: a homéroszi istenek létezése nem metafizikai, nem spirituális, nem szellemi és nem etikai létezés – létük fölöttébb testi és valóságos.<sup>42</sup> Mindennapi életük nem sokban különbözik a homéroszi hősökétől, mint arra már a homéroszi „teológia” egyik első, számunkra is ismert kritikusa, Xenophanész is rámutat:

Homérosz és Hésziodosz minden olyasmit az isteneknek tulajdonítottak, ami az emberek körében szégyen és gyalázat: lopást, paráználkodást és egymás félrevezetését. (fr. 11)

38 Az apoteózis vallástörténeti kérdéséhez lásd alább az 56. jegyzetet.

39 Homéroszi himnuszok, V.: *Aphroditéhoz* 233–34, 237–38.

40 Homéroszi himnuszok, V.: *Aphroditéhoz* 239–40.

41 Rövid tájékoztatást nyújt az új Szapphóról: Ritoók 2006, 6–11; Agócs 2005, 10–19. Az öregség mint az emberi létezés és enyészet metaforája az archaikus görög költészet kedvelt toposza, a platóni *Allam* beszélgetése is ebből indul ki.

42 *Ilíusz* V. 318–62: Diomédész dárdája megsebzí Aphrodité. Diomédész „nekiszökellt hegyes ércel; s gyöngé kezén sebet ejtett: / átszakította az érckelvezé hegye nyomban a bőrét, / ambrosziás leplén áttört, [...] / szép tenyerének szélénél: és isteni vére / folyt, az ikhór, mely nedve a boldog olümposziaknak: [...] / Följajdult Küprisz s a fiát is földre vetette”.

Xenophanész kritikája persze egy újfajta természetes teológia nézőpontjából születik meg, de a felismerés ettől még igaz: a homéroszi istenek mikrokozmosza szinte pontos tükörképe az emberi makrokozmosznak. Hasonló hierarchikus viszonyok uralkodnak közöttük, mint az emberi világban, hasonló érzések, bánatok és szenvedélyek mozgatják őket, mint az embert: vágy, szeretet és gyűlölet, félelem és merészség, hiúság és önzetlenség. Csak éppen halhatatlanok, nem fog rajtuk az öregség, és – általában, bár nem mindig<sup>43</sup> – emberfeletti képességek birtokában vannak, és ezek birtokában cselekszenek. A romantika által oly nagyra értékelt homéroszi derű nagyrészt ezekből az isteni jelenelekből eredeztethető: „ki nem oltódó nevetésre fakadtak a boldog istenek”.<sup>44</sup> A halhatatlanság tudata minden tettet és szót könnyűvé, súlytalanná és helyrehozhatóvá tesz, ezzel szemben áll plasztikus kontúrjaival a homéroszi eposzok emberi-hősi világának sötét és tragikus dimenziója, hiszen a szavak és a tettek ebben a világban jóvátehetetlenül mondatnak ki és végeztetnek be. Az emberi lét sorsszerűsége ezt a meglátást sűríti magába.

A homéroszi istenek léte és élete ekképpen az emberi boldogság elérhetetlen paradigmája. Az a néhány tulajdonságpár, amely által az isteni lét különbözik az emberitől – halhatatlanság/halandság, örök „fiatalság” és romolhatatlanság/romlandóság, enyészet és öregedés, s bizonyos emberfeletti képességek megléte vagy hiánya – húzzák meg a határvonalat, amely az istenséget és az istenit az embertől és az emberitől elválasztják. Ezzel párhuzamosan az emberi létezés tulajdonképpen mibentlétét a hádészi alvilág nyelve írja le pontosabban, ahogy Akhilleuszról halljuk. A halhatatlanság összekapcsolása a lélekkel azt jelentené, hogy a lélek isteni természetű és „elnemenyésző” – s a *Phaidón* pontosan ezt a lépést teszi meg. A lélek halhatatlanságának ezt az isteni aspektusát a dialógus harmadik érve, a hasonlósági érv bizonyítja,<sup>45</sup> és a *Theaitétosz*ban ez lesz a *homoiószisz théo*, az istenhez való hasonulás maximája.<sup>46</sup> Szókratész halála a boldogság ígéretét hordozza: Phaidón ezt a bevezető beszélgetésben úgy fogalmazza meg, hogy Szókratészt „még a Hádészba menet sem hagyta cserben isteni sorsa, és ha valakire, őrá ott is biztosan a boldogság vár”.<sup>47</sup>

(3) Az *Iliász* első soraiban egy látszólag dualista antropológia fogalmazódik meg:

Haragot, istennő, zengd, Péleidész Akhileuszét,  
véstest, mely sokezer kint szerzett minden akháznak,  
mert sok hősnék erős lelkét Hádészra vetette,

43 Lásd a 42. lábjegyzetben hivatkozott jelenetet, amelyben Diomédész, harci őrjöngésében, ráront Aphroditéra és megfutamtítja őt, vagy Diomédész és Árész összecsapását (V. 846–906).

44 *Iliász* I. 599.

45 *Phaidón* 78b–80b.

46 *Theaitétosz* 76b.

47 *Phaidón* 58e.

míg őket magukat zsákmányul a dögmadaraknak és a kutyáknak dobta.<sup>48</sup>

A sok hős „erős lelke” (*iphthímusz pszükhasz*), melyeket Akhileusz haragja a Hádészba vetett, a *pszükhé*, vagyis lélek szó első előfordulása a görög irodalomban. „Őket magukat” – *autús* –, folytatja a költő, szembe állítva „őköt magukat” a Hádészba vetett lelkekkel. Az *autús* névmás egyértelműen a hősökre utal vissza, akik a dögmadarak és a kutyák lakomája lettek, bár némi kétértelműséggel, hiszen a névmás utalhat egyrészt a hősök holttestére – elvégre mi más volna az, amiből a dögmadarak és a kutyák lakomáznak –, másrészt magára a még élő, hajdanvolt személyre is, aki a lélek kiröppene után itt marad holttestként, amely holttest lesz a halál után a dögmadarak és a kutyák zsákmánya. A szembeállítás kifejezőmódja abban mindenesetre állást foglal, és valójában ez a lényeg, hogy inkább tekinthető az „ő magának” az, amiből, vagy aminek a földi maradványából a kutyák és madarak majd lakomázni fognak, mint a *pszükhé*, amely a Hádészba kerül.

A lappangó kétértelműséget két további részlet is alátámasztja. Amikor az *Odüsszeia* XI. énekében, a *Neküiában* Odüsszeusz Kirké útmutatása szerint megássa a gödröt, mely mintegy ablakot nyit számára a Hádészba, akkor

Elpénór társamnak jött el először a lelke:  
mert hisz a szélesutú földön még el se tettük:  
Kirké háza ölében a testét megsíratatlanul  
s eltemetetlenül hagytuk [...] <sup>49</sup>

– meséli a phaiákoknak. Elpénór borgőzös álmában a tetőről lezuhant, és nyakát szegte, a lelke a Hádészba röppent – megelőzve Odüsszeuszékat, melyet Odüsszeusz nem minden fekete humor nélkül meg is említ („Hogyan érteztél e ködülte homályba? Gyalog is hamarabb jártál, mint én a hajóval.”),<sup>50</sup> a teste viszont temetetlenül Kirké házában marad. A szöveg test (*szóma*) és lélek (*pszükhé*) kettőséről beszél: a test, pontosabban ez esetben a holttest ott marad, a lélek az alvilágba tart. Ennek alapján akár azt is gondolhatnánk, hogy az *Iliász* nyitósoraiban test és lélek klasszikus dichotómiáját látjuk megjeleneni.

Egy másik szöveghely azonban más irányba mutat. Az *Iliász* XXIII. énekében Akhilleuszban álmában megjelenik Patroklosz:

48 *Iliász* I. 1–5.

49 *Odüsszeia* XI. 51–54.

50 *Odüsszeia* XI. 57–58.



S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett,  
 éppenolyan volt, mint mikor élt, két szép szeme, hangja  
 és nagy termete is, testét ugyanolyan ruha fődte [...] <sup>51</sup>

Devescseri fordítása ebben az esetben az „éppenolyan volt, mint mikor élt” fordulat-  
 tal feloldja és egyértelműsíti a szöveget. Az eredetiben a *pszükhé Patrokléosz*, Patroklosz  
 lelkével szemben ismét az *Ilíasz* nyitóSORaiban megjelenő *autosz* névmást olvassuk.  
 Patroklosz lelke, mely Akhilleusznek álmában megjelenik, pontosan ugyanúgy néz ki,  
 mint *ő maga*: nagy termete, szép szemei és hangja pontosan olyanok, mint *neki magá-  
 nak* – bár nyilvánvalóan még élteben, és nem a halála után. A szembeállítás egy másik,  
 hasonló kontextusban is megjelenik: az *Ilíasz* V. énekében Apollón Aineászt kimenekíti  
 a csata sűrűjéből Diomédész elől, és helyette egy

képmást készített az ezüstíjas nagy Apollón,  
 éppenolyan volt, mint Aineász [...] <sup>52</sup>

Itt nem a *pszükhé*, hanem az *eidolon*, a képmás az, ami éppen olyan, mint maga  
 Aineász. Ez az *eidolon*, melyet Apollón készített elterelésképpen – és az *Odüsszeia* IV.  
 énekében Athéné által készített, <sup>53</sup> és Pénélopénak álmában megjelenő *eidolon* – nem  
 azonos a *pszükhével*, a *pszükhé* azonban mégis *eidolon*: képmás, árnykép, fantomkép. Az  
 említett két képmást leszámítva ugyanis a két eposz a *pszükhét*, mégpedig a halál után a  
 testből kiröppenő és a Hádészban lévő *pszükhét* nevezi *eidolonnak*. Még egy esetben  
 találkozunk az *eidolon*, vagyis a *pszükhé* és az *autosz*, *ő maga*, névmás szembeállításával:

Aztán Héraklész erejét láttam meg, azaz csak  
 képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt [...] <sup>54</sup>

Ebben az esetben azonban az életét halhatatlan hérószként a halhatatlan istenek  
 között folytató Héraklész az, akire az „ő maga” névmás utal és akivel a Hádészba került  
*pszükhé* – itt *bié Hérakleié* <sup>55</sup> – szembenáll. <sup>56</sup>

51 *Ilíasz* XXIII. 65–67.

52 *Ilíasz* V. 449–50: αὐτῶι τ' Αἰνεΐαι ἴκελον.

53 *Odüsszeia* IV. 796–841.

54 *Odüsszeia* XI. 601–602.

55 A hasonló perifrastikus kifejezések meglehetősen gyakoriak, pl. Hésziodosz, *Istenek születése* 951, ísz *Héraklész* – Héraklész ereje (Trencsényi-Waldapfel Imre fordításában: „Héraklész, az erős”).

56 Vallástörténetileg zavarba ejtő jelenetről van szó: a szöveg egyszerre tud Héraklész apoteózisáról és haláláról. A halál utáni (vagy pontosabban: helyetti) apoteózis, a *Boldogok szigetének* a képzelete ugyan megjelenik a homéroszi eposzokban (*Odüsszeia* IV. 560–65), jelentősége azonban marginális. Az archaikus és preklasszikus korban ezzel szemben az apoteózistörténetek nagy száma (a későbbi hagyomány Akhilleusz

A felsorolt szöveghelyek alapján egyértelmű kép rajzolódik ki: az *Iliász* nyitósorai-ban és az epikus hagyományban a halál után az élő embert elhagyó, Hádészba röppenő lélek nem azonos azzal, amit vagy akit „önmagának” nevez ez a nyelv az *autosz* (ő maga) névmással. Az epikus nyelv és gondolkodás az ember igazi énjének elsősorban az élő embert tekinti, annak testi mivoltában. A halál után a Hádészba kerülő *pszükhé* csak árny és képmás: nem az ember igazi énje. Ez a lélek halhatatlanságának a bizonyítása és Szókratész zárómítosza után, Szókratész és Kritón közjátékában nyeri el jelentőségét:

– És hogyan tessünk el? [– kérdezte Kritón.]

– Ahogy akartok – felelte [Szókratész] –, ha egyáltalán el tudtok kapni, és nem csúszom ki a kezeitek közül! Majd halványan elmosolyodva ránk nézett, és így szólt:

– Csak nem tudom Kritónt meggyőzni arról, emberek, hogy én, Szókratész, az vagyok, aki most itt beszélget veletek, [...] Szerinte én, Szókratész, az vagyok, akit hamarosan holttestként fog viszontlátni – ezért kérdezi még mindig, hogy hogyan temessen el. Hiába mondom régóta, és hiába mondtam el most is jó hosszan, hogy ha megittam a mérget, nem maradok itt, hanem az istenek boldog világa vár reám, ő mégis azt hiszi, hogy ezt csak úgy mondom, saját magam és a ti vigasztalástokra. [...] Hátha így könnyebb lesz Kritónnak, és amikor látja majd a testemet a máglyán vagy a földben, nem lesz szomorú miattam, nem fogja azt gondolni, hogy nagy baj történt velem, és nem fogja azt mondani a temetésen, hogy Szókratészt ravataloztam fel, vittem ki a sírhoz, temettem el. [...] Fel a fejjel tehát: mondd majd azt, hogy a testemet temeted el, és nyugodtan temesd el azt úgy, ahogy akarod, vagy ahogy szerinted a szokás kívánja.<sup>57</sup>

Szókratész halál után itt maradó teste nem *ő maga* – mert Szókratész valódi énje az az egynemű és halhatatlan lélek, amely a testtől való elválás után a Hádészba költözik. A *Phaidrosz* beszélgetése is egy hasonló dilemmából indul ki, Szókratész ott konkrétan azt a kérdést teszi fel, hogy mi a valódi énje:

apoteózisáról is tud) és a *Boldogok szigetéről* alkotott képzet terjedése (s talán a beavatási kultuszok és az orfikus vallásosság térhódítását is ide sorolhatjuk) arról tanúskodnak, hogy a halandó és halhatatlan közti határvonal vallástörténeti értelemben porózussá válik. Anélkül, hogy vallástörténeti kérdésekben állás foglalnék, a Hádészban megjelenő Héraklész is az emberi létezés példázata: az emberi sorsot és vele a halált még a legnagyobb hős sem tudja elkerülni. Az ellentmondás ennyiben a költő sajátos céljait szolgálhatja, és nem szükséges későbbi interpolációt feltételeznünk. Az idézett *Neküia*-szöveg értelmezése már az ókori kommentárok számára is fejtörést okozott, a sorok értelmezéséhez lásd Heubeck – Hoekstra 1989, 114. Az apoteózis- és túlvilágképzetekhez mindmáig alapvető fontosságú Erwin Rohde klasszikus műve (Rohde 1898), illetve Burkert 1985, 190–215.

57 115c–116a.

önmagamat vizsgálom, vajon valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és nála is jobban okádja a tüzet, vagy pedig szelídebb és egyszerűbb lény, aki természeténél fogva valami isteni és minden elvakultságtól mentes osztályrészhez jutott.<sup>58</sup>

A válasz ott sem kérdéses: Szókratész igazi énje az egyszerű és isteni lélek.<sup>59</sup> A *Phaidón* fő célja természetesen ugyanennek – vagyis a lélek halhatatlan voltának – a belátása. Ennek a fő célnak tulajdonképpen a tágabb kontextusát, az értelmezési keretét teremti meg az imént vázolt epikus hagyomány három szempontból elemzett megfordítása: az ember igazi énje a halhatatlan lélek, szemben azzal az empirikus, testi és összetett valamivel, ami az élő ember. A lélek halhatatlan és isteni lény, akit a halál után – ha helyesen élt – „az istenek boldog világa vár”. És a homéroszi *pszükhével* ellentétben, mely erőtlen és értelmetlen, mely nem lát, nem hall és nem képes gondolkodni, ebben az egyszerű és halhatatlan lélekben a halál után is megvan az erő, a gondolkodásra, a belátásra való képesség.

A hagyomány radikális átírásának és megfordításának azonban az is következménye, hogy az empirikus én lakhelyéül szolgáló érzéki világ és az elhunytak lelkeit befogadó Hádész árnyékvilága helyet cserélnek: az igazi *Hádész* immár valóban *Aidész*, a láthatatlan birodalom, és láthatatlan, immateriális túlvilágként az anyagatlan lélek valódi otthona, míg az anyagi és érzéki világ, melyet az *Allam* barlangja és a *Phaidón* mítoszának „homályülte” mélyedései jelképeznek, az igazi árnyékvilág.<sup>60</sup> A lélek és test együttese, a test börtönébe zárt vagy egyszerűen a testhez kötözött és szögelt lélek<sup>61</sup> pedig a léleknek,

58 *Phaidrosz* 230a. A bonyolult és összetett lényként ábrázolt Tüphón az összetett (testet öltött, vagy testet öltetni képes) lélek tanítását idézi fel.

59 Az *Allam* utolsó könyve enigmatikusan mintha ugyanerre utalna az egyszerű és a háromszatú lélek kapcsán: „Noha most igazat mondtunk [a lélekről, ti. hogy három részre osztható], elmondva, hogy jelenleg milyennek mutatkozik, ám most olyan állapotában szemléljük, amilyennek a tengeri Glaukoszt szokták látni: nem egykönnyen lehet kivenni eredeti természetét, mert ősi testrészeinek némelyike törött, másika össze van zúzva, a hullámok elcsúfították, kagylók, moszatok és kövek nőttek rá, úgyhogy minden más állathoz inkább hasonlít, mint a maga eredeti alakjához. Ilyennek látjuk mi is a lelket, ezernyi bajtól sújtott állapotában. [...] Ha viszont] kikerülne abból a tengerből, amelyben most van, és letöreznének róla az azok a kövek és kagylók, amelyek mostani, földet zabáló állapotában a lélekre e boldognak mondott lakmározások következtében földszerű és megkövült hordalékként nagy mennyiségben és durván ráönttek, csak akkor láthatná meg az ember a lélek igazi természetét, azt, hogy sokalakú-e vagy egynemű, milyen és miféle.” (*Allam* X. 611c–612a, ford. Steiger Kornél, vö. *Timaiosz* 69c–72d)

60 Lásd *Allam*, VII. 514a–521b (barlanghasonlat). „Hogyan érkeztl e ködülte homályba?” – kérdi Odüsszeusz anyja (*Odüsszeia* XI. 155), vö. *Phaidón* 109c. A Hádész-Aidész etimológiára Szókratész hivatkozik a *Phaidón* 80d-ben.

61 A motívumokhoz lásd *Phaidón* 62b, 67d, 82e, 83d, 92a, 99d, 114c, *Allam* VII. 514a–b. A börtönjelenet és Szókratész halála a léleknek a test börtönébe vetett voltát és a megszabadulását is jelképezi. A börtön- és kötelékmotívumokhoz, és általában a vázolt elképzelések orfikus és püthagoreus hátteréhez lásd: Burkert 1985, 296–304; Dodds 1990, 297–98, 300, 373–76.

az ember igazi énjének csak halovány képmása és árnyéka. A homéroszi, az epikus és az archaikus alvilágjelenetek metaforáit felhasználva Pindaroszt így fogalmazta meg:

Mi vagy te egynapi lény? S mi nem?  
Árnyék álma vagy,  
Óh ember.<sup>62</sup>

---

62 Pindaroszt, *VIII. püthói óda* 95–96. Az óda előző soraiban („egy nem várt fordulattól megtörve éppoly sebesen illan el az öröm, amilyen hirtelen betöltött egészen”) tulajdonképpen az archaikus líra jól ismert toposzából, vagyis a boldogság és boldogtalanság (érzetének?) a kiszámíthatatlan és uralhatatlan váltakozásából indul ki. Ám a homéroszi alvilágképre és orfikus motívumokra támaszkodó utolsó sor átértelmezi az előző sorokat is. Hasonló metaforát olvashatunk Szophoklésznál is, fr. 659 (Radt), 6: *szkiasz eidólon* (a vízben tükröződő „árnykép”), és Aiszkühülosznál (*Agamemnón* 839: *homiliasz katoptron, eidólon szkiasz*). Aiszkühülosz sorainak az értelmezése problematikus, és megosztja az értelmezőket. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy a színlelt jóindulatról van szó, és a „tükör” és az „árnykép” ebben a kontextusban fordul elő.

## Bibliográfia

- Agócs Péter. 2005. „»A kéziratok nem égnek el« – Megjegyzések az »új Szapphóhoz«.” *Ókor* 4/4: 10–19.
- Bremmer, Jan N. 1983. *The Early Greek Concept of Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Ford. John Raffan. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Burnet, John. 1911. *Plato's Phaedo, with introduction and notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, Eric R. 1990. *Plato: Gorgias. A Revised Text, with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallop, David. 1975. *Plato's Phaedo. Translated with notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Heubeck, Alfred – Arie Hoekstra. 1989. *A Commentary on Homer's Odyssey* (Vol. II. Books IX–XVI.) Oxford: Clarendon Press.
- Leaf, Walter. 1902. *The Iliad. Edited with apparatus criticus, prolegomena, notes and appendices*. (Vol. II. Books XIII–XXIV.) London: Macmillan and Company.
- Loriaux, Robert. 1969. *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*. I-II. Gambroux: Namur.
- Mogyoródi Emese, szerk. 2005. „Platón: Szókratész védőbeszéde.” In *Platón összes művei kommentárokkal: Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón, Kritón*, 55–112. Budapest: Atlantisz.
- Richardson, Nicholas. 1993. *The Iliad: a commentary*. (Volume VI: Books 21–24.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritoók Zsigmond. 2006. „Görög költemények papiruszon.” *Holmi* 18/1: 6–11.
- Rohde, Erwin. 1898. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr.
- Snell, Bruno. 2011. „Die Auffassung des Menschen bei Homer.” In *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 13–29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Steiger Kornél. 2007. „Homérosz és a preszókratikus filozófia.” *Ókor* 6/4: 13–17.
- Williams, Bernard. 1993. „Centres of Agency.” In *Shame and Necessity*, 21–49. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Rosta Kosztasz

## A meggyőzés próbája a *Phaidónban*

„Hogyan is tudnék másokat meggyőzni arról, hogy jelenlegi helyzetemet nem bajként élem meg, ha még titeket sem tudlak meggyőzni...”  
(*Phaidón* 84e)<sup>1</sup>

A *Phaidón* végletesen kettős dialógus, hiszen komoly feszültség húzódik a *filozófiai tartalom* és a *dramaturgia*, azaz a lélek halhatatlansága mellett felhozott érvek, illetve a Szókratész utolsó gondolatait végighallgató barátok viselkedése között. Már az antik interpretátorok körében is felfedezhető, hogy a domináns, a dialógus argumentatív struktúráját exegézisük középpontjába helyező újplatonikus szerzők mellett jelen voltak azok a gondolkodók is, akik inkább a szöveg drámai struktúrájával és szereplőivel, főleg Szókratész példaadó magatartásával foglalkoztak.<sup>2</sup> A modern értelmezők közül talán Sir Richard Livingstone ment a legtovább, amikor a dialógus szerkesztése során az argumentációt kisebb betűvel szedette a dráma hangsúlyozása érdekében. Kritikájában Martha Nussbaum ezzel szemben a „platóni szándékra” figyelmeztetett: a dialógus valódi cselekménye nem Szókratész halála, hanem az igazság intellektuális keresése a lélek kapcsán és ezáltal a tragédián való felülkerekedés.<sup>3</sup> Természetesen e két szélsőséges álláspontot nehéz volna elfogadni, ám figyelmeztetnek arra, hogy az argumentáció és a dramaturgia, vagy a racionalitás és az affektivitás párhuzamos jelenségeit érdemes valahogyan összhangba hozni egymással egy integratív olvasat érdekében. A szöveg bizonyos tanításai ugyanis könnyen azt a benyomást kelthetik bennünk, hogy a filozófussá válás egyik fő kritériuma, a testi érzelmektől való szabadulás kizárólagos és eliminatív álláspont az affektivitás kapcsán.<sup>4</sup> Ám több narratív komponens arra enged következtetni, hogy a viszony az affektivitáshoz ennél jóval komplexebb: ilyen például az elbeszélő vallomása a jelenlevők érzelmi hullámzásáról, vagy a zárójelenet, ahol meglepő módon férfikönnyek óceánja tör fel, illetve azok az argumentációt megszakító szünetek is, melyek kiváltó oka valamilyen érzelem.<sup>5</sup>

1 Köszönet illeti Bárány Istvánt, amiért fordítását rendelkezésemre bocsátotta, illetve a szöveg bírálóját észrevételeiért.

2 Delcominette – d’Hoine – Gavray 2015, 5–12.

3 A vitáról David Gallop számol be. Lásd: Gallop 2001, 279–280; Nussbaum 1986, 133.

4 Két szakasz is foglalkozik a testtől elváló lélek kérdésével (64a–69e, 80c–84b). Az első a *phronésziszt* úgy definiálja mint az affekcióktól való megtisztulást (*katharmosz* – 69c1), a második a filozófia feladataként mutatja be a lélek eloldozását (*lúsizsz* – 83b5) az affekcióktól.

5 *Phaidón* beszámolója: 58e–59a; férfikönnyek: 117c–d; a különböző szüneteket a későbbiekben tárgyalom.

David Gallop szerint a lélek természetének megértése éppen akkor tud igazán fontosá válni számunkra, ha az valamilyen szeretett személy kapcsán válik aktuálissá – ez a dialógus stratégiája is. Éppen ezért a szándékosan összeszórt intellektuális és dramaturgiai komponensek közül az egyik előnyben részesítése értelmetlennek tűnik.<sup>6</sup> Fontos ugyanakkor észrevennünk, hogy a kettő sajátos *interakcióban* áll egymással: Szókratész arról próbálja meggyőzni a jelenlevőket a lélek halhatatlanságának bizonyításával, hogy hamarosan bekövetkező halála nem tragikus, így a veszteség felett érzett szomorúság és kétségbeesés, illetve a hasonló affekciók indokolatlanok. A tét tehát – ahogy arra Kebész hívja fel a figyelmet még a dialógus elején – végső soron a halálra adott *megfelelő érzelmi reakció*.<sup>7</sup> Míg azonban az istenhez hasonulás folyamatában a filozófus saját testét és affekcióit kezeli, addig a dialógus beszédhelyzetében a meggyőzés (*peithó*) tehető felelőssé a barátok érzelmi reakcióiért. Ez azt jelenti, hogy a *peithó* fogalmát semmiképp sem szabad „gyenge” értelemben felfognunk: a „meggyőzés” mindig több egy nézet pusztá logikai elfogadtatásánál, gyakorlati és affektív konzekvenciákat foglal magába.<sup>8</sup> Efelől érdemes tehát feltennünk azt a kérdést, hogy a (i) *Phaidón*ban alkalmazott meggyőzés egyedül az intellektust célozza meg,<sup>9</sup> vagy hivatkozva a két terület között felismeri és kezelni kívánja azokat az érzelmeket is, melyek nyilvánvalóan gátját képezik a folyamatnak.

### A meggyőzés problémái

Nem túlzás azt állítani, hogy a *Phaidón* kiindulópontja a meggyőzés kudarca. Szókratész mind a *Védőbeszéd*ben, mind barátai körében kénytelen elismerni azt a tényt, hogy nem tudta meggyőzni polgártársait a bíróságon.<sup>10</sup> Ennek két oka volt: egyrészt a rendelkezésére bocsátott idő rövidege, másrészt az az elhatározás, hogy nem kívánta az athéniak szánakozását és együttérzését felébreszteni. Ez tehát annak beismerése, hogy a szókratészi intellektuális módszer nem képes működni egy ilyen politikai szituációban. A

6 Gallop 2001, 281.

7 Kebész azt firtatja, hogy a bölcsnek vajon riadalmat vagy örömet szükséges-e éreznie a halál miatt (62d–e).

8 Buxton fogalomanalízise az „erős” értelemet preferálja (Buxton 2010, 49): a *peithó* jelentése megszerezni valakinek a beleegyezését valamilyen hit vagy cselekvés kapcsán, vagy a mediális *peithomai* (engedelmeskedni) alakkal operálva, valakit engedelmessé tenni.

9 Nussbaum 1986, 133: „What we find in middle-period dialogues, then, is theater; but theater purged and purified of theater’s characteristic appeal to powerful emotion, a pure crystalline theater of the intellect. [...] No jarring event, no experience that directly awakens feeling, should play any role in these interlocutors’ learning. The characters in the *Phaedo* do not learn about the soul by looking to their love for Socrates; they begin to learn only when they are able to put that love away and turn to thought.”

10 *Védőbeszéd* 37b, 38d; *Phaidón* 63b: „meg kell próbálnom meggyőzőbb beszédet tartani annál, mint amit a tárgyaláson elmondtam”.

*Phaidón* alaphelyzete azonban teljesen eltérő: egyrészt az idő nem jelent problémát, másrészt a „bírák” – ahogy Szókratész hívja barátait – nyitottak a racionális érvelésre és nincsenek a vádlott ellen hangolva.<sup>11</sup> Ám ez a virtuális „bírótság” nem más, mint a szókratészi intellektualizmus újabb, végső próbatétele, a védőbeszéd egyfajta újrájátszása, Szókratész ugyanis újra csak megkövesedett, érzelmekkel terhelt hiteket próbál észérvek segítségével szertefoszlatni: „remélem, hogy benneteket jobban sikerült meggyőzőn ezzel a védőbeszéddel, mint az athéni esküdszék”.<sup>12</sup> Ennek vonatkozásában arra lehetünk kíváncsiak, hogy (ii) képes-e Szókratész a meggyőzésre a kedvezőbb körülmények között, illetve (iii) továbbra is ignorálni kívánja „bírái” érzelmeit. Utóbbi kapcsán Phaidón Ekhekratésznek előadott bevezetője tisztázza, hogy a beszélgetés dramaturgiai alaphelyzetét a résztvevők érzelmi zavarodottsága vagy felkavartsága határozza meg,<sup>13</sup> melyben egy furcsa, gyönyörben és fájdalomban vegyes érzés vált uralkodóvá – „mindenki más is ugyanígy volt vele: hol nevetett, hol sírt”.<sup>14</sup> Hiába vezetted el tehát Szókratész a – tragédiák szereplőinek mintájára – jajveszékélő és mellét verő Xanthippét, a beszélgetés nem tud a racionalitás tiszta, éteri közegében maradni.

A keretbeszélgetés és a drámai alaphelyzet tisztázása után (57a–61b) egy rövid eszmecsere következik az öngyilkosságról (61b–63e):<sup>15</sup> itt merül fel a halálra adott megfelelő érzelmi válasz problémája, illetve az az elsődleges feladat, hogy a kérdéskörben Szókratész *meggyőzze* kritikus bírát („nekünk is a javunkat szolgálná, és együttal védőbeszédnek is jó lesz, de persze csak akkor, ha tényleg meggyőznek bennünket a szavaid”).<sup>16</sup> Az első filozófiai rész (64a–69e) a lélek testtől való eloldozásának szükségességét, illetve ennek etikai konzekvenciáit tárgyalja: az erények és a *phronészisz* feltétele a testhez kötő különböző affekcióktól való megtisztulás. Ez egyszerre nyújt magyarázatot a filozófus érzelmi reakciójára vonatkozó kérdésre,<sup>17</sup> illetve Szókratész félelemet nem ismerő

11 A *Védőbeszéd* 18b–d szerint a polgárok gyerekkoruk óta folytonos *peithónak* voltak kitéve Szókratész romlottságát illetően.

12 69e. A *Védőbeszéd* és a *Phaidón* „bírái” közötti párhuzamra az újlátonikus kommentárok is felhívják a figyelmet (Ol. 8. 18; Dam. I. 36, 174; Gertz 2011, 59): míg az előbbieket meggyőzése kudarcba fullad, addig az utóbbiaké a filozófiai megalapozottság és pontosság révén az értelmezések szerint sikeres.

13 59b4: *egóge etetaragmén kai hoi alloi*. Az itt használt *tarasszó* később a test által megzavart, gondolkodni nem tudó lelket írja le (66a, 79c).

14 58e–59a. A gyönyörből és fájdalomból álló keverék (*kraszisz apo tész hédonész kai apo tész lúpész* – 59a5) a *Philébosz* típológiáját idézheti fel, ahol a gyönyörök negyedik, „hamisított” osztályát a fájdalommal kevert gyönyörök alkotják (46b–50e). A szakasz azáltal, hogy a kevert lelkiállapotokat (pl. az itt megélt félelem, gyász, szomorúság) „drámai”, mértéktelen affekciókként jellemzi, világossá teszi, hogy minden esetben az értelem ellen hatnak.

15 A dialógus felosztásában főleg Bostock munkáját követem.

16 63d. Romero 2016, 105: „Thus, at this point Socrates’s *logos* about death appears shaped primarily by a need to persuade and not necessarily to provide a fitting account. As his speech progresses it becomes apparent that Socrates’s goal is to persuade his friends not to fear death and to give them comfort at his passing.”

17 A filozófus örömmel (*aszmenosz* – 68a1, b2) távozik a Hádészba.



(*adeosz* – 58e4), példaértékű magatartására. A gondolatmenet azonban komoly kételyeket (*apisztia* – 70a1) ébreszt Kebészben a különváló lélek megmaradását illetőleg, hiszen emellett Szókratész eddig egyáltalán nem érvelt, a témakörhöz pedig „nem kevés rábeszélésre és bizonyítékra van szükség” (*paramüthiasz deitai kai piszteosz* – 70b2).<sup>18</sup> Furcsa módon azonban ez a rábeszélés (*paramüthia*)<sup>19</sup> mítoszok használatát impikálja, s ennek megfelelően Szókratész válaszában mítoszmesélésre (*diamüthologein* – 70b6) vállalkozik: körforgás-argumentumát (69e–72e) a Hádészba szálló lelkek rövid történetére alapozza. Ez egyrészt azért különös, mivel másodsorra kérdőjeleződik meg Szókratész azon állítása, hogy ő nem mítoszmesélő (*müthologikosz* – 61b5), másrészt az argumentáció és a mítosz nem megszokott szókratészi szembeállítását láthatjuk, hanem a kettő fúzióját.<sup>20</sup> Így az a benyomásunk támadhat, hogy Szókratész alkalmazkodni próbál hallgatóságához: amikor barátai „mitologizálásra” kérik, érvelését egy mítosza építi. Ennek oka vélhetőleg az, hogy Szókratész nem csupán meggyőzni, hanem – a *paramüthia* értelmében – megnyugtatni kívánja barátait életben tartva a „nagy és szép reményt” (*pollé kai kalé elpisz* – 70a8) a lélek elpusztíthatatlanságában.

A körforgás-argumentum hibáira már sokan felhívták a figyelmet, s ez alapján az érvelés gyenge pontjának tűnik. Szimmiász és Kebész későbbi ellenvetései (77b, 87a) nem meglepő módon éppen ehhez a ponthoz térnek vissza: a lélek preegzisztenciájából egyáltalán nem következik halál utáni léte. Az argumentum nem meggyőző voltát Kebész a kifejtés közben is jelzi egyik válaszában (72a): „azok alapján, amiben megegyeztünk [*ek tón hómologémenón*], szükségképp így van”. Kebész tehát nem azt ismeri el a holtakból keletkező élők gondolata kapcsán, hogy „(szerintem is) szükségképp igaz”, hanem csupán azt, hogy igazsága viszonylagos, az eddig elfogadott tételek következménye.<sup>21</sup> Ezzel tulajdonképpen azt a központi problémát jelzi előre, hogy *egy érvelés logikai elfogadása még nem feltétlenül eredményez meggyőzést*. Mivel Szókratész a jóval sikeresebb visszaemlékezés-argumentum (72e–77d) végén újra csak visszatér ah-

18 A *paramüthia* és az *apisztia* szembeállítását előrevetíti a *peithó* és az *apisztia* későbbi szembeállítását, lásd 73b, 77a, 88c–d. A beszélgetés tulajdonképpen a szókratészi meggyőzés és a beszélgetőtársak kételkedésének viadalaként is jellemezhető. A *peithó* és a *pisztisz* etimológiai kapcsolatához lásd: Bailey 2018, 27; EDG 1161.

19 Burnet kommentárja szerint a *paramüthia* elsődleges jelentései: meggyőzés, megnyugtatás (Burnet 1911, 46).

20 Gallop 1975, 78, 228, 15j. Az argumentáció és a mítosz Gallop olvasatában valójában az egész dialógusban átszövi egymást.

21 Joggal feltételezhetjük, hogy Kebész, ha akarja, visszavonhatja (*anatithenai*) hozzájárulását valamelyik, az érvelés részét képező korábban közösen elfogadott télettől. Ez a lehetőség az *elenkhoz* során mindig adott, miután Szókratésznek sikerül ellentmondást kimutatnia a beszélgetőtárs nézetei között. Bár itt a cél nem Kebész cáfolata, hanem a lélek halhatatlanságának bizonyítása, a folytonos vizsgálódás maximuma hasonlóan biztosítja a visszavonás lehetőségét. Az ellenvetések szakaszban mintha éppen ezt látnánk: Kebész nem vonja vissza (*uk anatithemai* – 87a2) az *anamnészisz*-tan elfogadását, de ez nem vonatkozik a körforgás-argumentumra. A beszélgetés szabályairól és a visszavonásról lásd Steiger 2010b, 230–39.

hoz a körforgás-argumentumhoz, amiben előzetesen megegyeztek (*hómologészamen* – 77c8), annak érdekében, hogy a preegzisztenciából újra csak a *post mortem* létre következtesen, Kebész kételyei aligha oldódnak meg, sőt fokozódnak. Ez csúcspontja ki később, amikor megegyezésüket ellenvetésében (87a) visszavonja.

Szókratész szemmel láthatólag maga is érzékeli, hogy érvelése gyenge lábakon áll,<sup>22</sup> a meggyőzés akadályát azonban egy konkrét affektusban, a halálfélelemben fedezi fel (77e).

KEBÉSZ: Úgy próbálj minket meggyőzni [*anapeithein*], mintha tényleg félnék ettől! Pontosabban úgy, mintha nem is mi félnék ettől, hanem a bennünk lakozó gyermek. Ő próbáld meggyőzni [*metapeithein*], hogy ne féljen a haláltól, mint a kísértettől!  
SZÓKRATÉSZ: Ehhez ráolvasás kell [*epadein*], és addig kell folytatni a ráolvasást [*exepaszéte*], ameddig ki nem száll belőle a félelem.

Ez az első olyan szakasz, ahol Szókratész világos jelét adja, hogy tisztában van a racionális meggyőzés affektív akadályaiival, ezért a meggyőzés érdekében kész barátai emocionális diszpozícióját kezelni. A „gyerekes” jelző nem az érzelem értelenségét és komolytalanságát hivatott kifejezni, hanem annak alapvető, bennünk gyökerező voltát: a létünk megszűnése felett érzett félelmet természetesen képtelen néhány érvmenet megszüntetni, az ösztönös félelem ugyanis nem hallgat a rációra. A meggyőzésnek tehát számot kell vetnie azzal, hogy a nézetek a racionalitás és affektivitás komplex hálójában helyezkednek el, ami könnyen a lélek meghasonlottságához vezethet: a kísértettől vagy „mumustól” való félelem ellenáll a racionális konklúzió elfogadásának, ezért javasolja Szókratész „ráolvasások” alkalmazását. A mumust (Mormolükeia), a gyerekeket ijesztető szörnyeteget a keretbeszélgetés mitikus történetével szokták összekapcsolni.<sup>23</sup> Ahogy Thészeusz a tizenégy athéni ifjú megmentése érdekében hajóra szállt és legyőzte a Minótauroszt, hasonlóképp próbál megküzdeni Szókratész a Mormolükeiával, a halálfélelemmel, hogy megmentse a tizenégy jelenlevőt a test börtönéből vagy labirintusából.<sup>24</sup> A lélek halhatatlanságának bizonyítása tehát egy mitikus küldetés keretében ágyazódik, ami újra csak összefonja egymással a mítoszt és a logoszt.

A ráolvasás vagy varázsigé (*epódé/epadein*) használata ebben a kontextusban zavarba ejtő. Egrészt igen váratlan – főleg a *Gorgiasz* után –, hogy Szókratész a gorgiaszi reto-

22 A két argumentum „összerakásának” problémájáról lásd Bailey 2018, 35.

23 Szókratész pere előtt egy nappal kezdődött az az Apollón-ünnep, melyen Thészeusz krétai hőstettere emlékeztek. Az ünnep végéig, amíg a hajó nem érkezett vissza Déloszról, a város tisztasága érdekében a kivégzéseket felfüggesztették.

24 A Thészeusz-olvasathoz lásd: Dorter 1982, 86; Futter 2014, 95–98.

rika egy olyan mágikus alapfogalmát alkalmazza,<sup>25</sup> amely a *doxa* állapotában a lélek természetének ismerete nélkül annak emocionális manipulációját, sőt megtevesztését biztosítja.<sup>26</sup> Másrészt a szakasz önmagában is nehezen értelmezhető: bár bevett a passzust a dialógus vége felől olvasni, ahol Szókratész a záró eszkatologikus mítoszt ráolvasásként jellemzi (*bószper epadein* – 114d6), ez itt egyszerűen nem működőképes. Egy mítosz kapcsán ugyanis kézenfekvő érzelmekre irányuló meggyőzést feltételezni, a szakaszban ugyanakkor nyoma sincs a mítoszra való utalásnak. Mi jelent akkor itt a ráolvasás? A szöveg alapján azt feltételezhetjük, hogy ez nem más, mint a tárgyalat argumentumok<sup>27</sup> nap mint nap (*hekasztész hémeraszt*) történő ismételtetése egyfajta szuggesztíóként, amit Szókratész hiányában a társak majd egymás ráolvasóiként gyakorolhatnak.<sup>28</sup> Ez azt jelenti, hogy a racionális argumentumoknak az affektusokra is lehet szuggesztív módon meggyőző hatása, a mágikus nyelvezet ezt az interakciót hivatott körülírni.

A körforgás-argumentum alternatívájaként felkínált rokonság-argumentum (77d–80b), illetve a lélekvándorlástan (80c–84b) után érkezünk meg a mizológia szakaszhoz (84c–91c), ami rögtön egy szünettel (rövid csenddel), illetve Kebész és Szimmiász nem narrált társalgásával veszi kezdetét. Mint az kiderül, a zavar oka a barátok Szókratész iránti együttérzése: ellenvetéseiket azért tartják vissza, mivel attól tartanak, hogy azok kellemetlenséget okoznának, hiszen a filozófiai tét szorosan összefügg Szókratész helyzetével. A halálfélelem mellett tehát további affektusok (együttérzés, melyben szánalom és félelem keveredik) is befolyásolják a beszélgetés kimenetelét. Válaszában Szókratész egy mosoly kíséretében a hatyú példájával igyekszik meggyőzni barátait arról, hogy feltételezésük megalapozatlan:<sup>29</sup> a meghalni készülő hatyúk se bánatukban énekelnek, ahogy feltételezik róluk, hanem örömeikben.<sup>30</sup> Ennek hatására a vitapartnerek gátlásai szertefoszlának és két ellenvetés, pontosabban „kép” (*eikón* – 87b3) hangzik el a lélek halál utána létére vonatkozóan: Szimmiász a lelket a lant harmóniájaként (85c–86d), Kebész pedig köpenyeket elnyivő takácsként festi meg (87a–88b). A gondolatmenetek komoly hatást gyakorolnak a narráción belül és kívül

25 *Heléna dicsérete* 10: „Az ihletett ráolvasások [*epodai*] a gyönyörök megidézői és a fájdalomak előzői. A ráolvasás hatalma, egyesülve a lélek vélekedésével, elbűvöli [*ethelexe*], meggyőzi [*epeisze*] és átalakítja azt varázslat [*goeteia*] által.” A ráolvasások gyönyörökre és fájdalomakra gyakorolt hatása magyarázhatja, hogy Szókratész miért alkalmazza őket barátai már említett vegyes érzelmi állapotában.

26 Segal 1962, 111–12.

27 Ezt látszik erősíteni a *Kharmidész* 157a, ahol az *epodé* mint logosz kerül meghatározásra, illetve a dialógus vége (176b), ahol Kharmidész arra kéri Szókratészt, hogy logoszaival/ráolvasásaival minden nap kezelje. Hasonló szöveghely az *Allam* 608a, ahol Szókratész azt javasolja, hogy a költészet iránti szerelem (azaz egy erős affektus) ellen a bemutatott érvet/logoszt varázsigeként énekeljék magukra.

28 Ez az első olyan utalás, mely a meggyőzést a dialóguson túlra pozicionálja.

29 Nem ez az egyetlen olyan szituáció, melyben Szókratésznek kezelnie kell beszélgetőtársai iránta tanúsított érzelmeit, ilyen például Kalliklész vagy Thraszümakhosz lekezelő, ellenséges diszpozíciója.

30 Ez az öröm tárgya miatt olyan tiszta affektusnak tűnik, mely nem köti a lelket a testhez. Szókratész itt újra megerősíti a korábban elhangzottakat: a filozófus örömmel távozik a halálba.

egyaránt, ugyanis a meggyőzés tulajdonképpeni lehetősége kérdőjeleződik meg. Phaidón beszámolója szerint a jelenlévőkben a korábbi, meggyöző argumentumokat cáfoló ellenvetések átfogó *apisztiát* alakítottak ki a (múlt- és jövőbeli) logoszok iránt – ez a mizológia, a logoszokkal szembeni gyűlölet.<sup>31</sup> A helyzet súlyosságát húzza alá az első narratív szünet is:<sup>32</sup> Ekhekratész a meggyőzöttség állapotából szintén *apisztiá*ba zuhan, ám ellentétben Szókratész társaival nyitottabb marad és újabb meggyöző logoszt igényel az ellenvetésekkel szemben.<sup>33</sup> Ekhekratész tehát egy olyan alternatív típus, aki a korábbi argumentumok ellenőrzése vagy az átfogó bizalmatlanság helyett a szituáció függvényében kritikátlanul ingadozik *peithó* és *apisztia* között az igazság iránti vágyától hajtvva. Az elbeszélés azonban arról tanúskodik, hogy a mizológia igenis hasznos lehet, amennyiben kiindulópont tud lenni az igazi tudást biztosító helyes módszerhez.<sup>34</sup> Szókratész gondolatmenete – miután egy intim jelenetben újabb mitikus kép segítségével Phaidón segítségét kéri<sup>35</sup> – ennek szellemében új erőre kap, hiszen nem csupán az ellenvetéseket védi ki meggyöző módon (91c–96a), hanem a dialógus elméleti középpontjához, az idealmélethez is eljut (96a–107b). Fontos adalék, hogy Szókratész a helyzetet megfelelő módon kezeli (88e–89a): szelíden és jóindulatúan (*praosz, eumenész*) áll az ellenvetésekhez, élesen látja a logoszok hatását társai lelkére, és ennek köszönhetően *gyógyítja ki* őket a kételkedésből.<sup>36</sup> A fentiek alapján a sikeres meggyőzéshez tehát ismerni kell (1) az affektív akadályokat (vonatkozzon az a tárgyra vagy a beszélgetőpartnerre), (2) a logoszokkal kapcsolatos diszpozíciót (legyen az mizológia, relativizmus<sup>37</sup> vagy az igazság kritikátlan vágya), illetve (3) a logoszok helyes módszerét.

31 88c4: „összezavart bennünket és visszazuhantunk a kételkedésbe” (*anataraxai kai eisz apisztian katabalein*). A szakasz előtt az *apisztia* már háromszor felbukkan (86e4, 87a7, 87c1).

32 Ekhekratész kétszer szakítja meg az elbeszélést, mindkettő a mizológiához kötődik: először itt, amikor felüti a fejét, illetve később (102a), amikor Szókratész a hipotézis módszerével legyőzni látszik azt. A megszakítások jelentőségéhez lásd Szelák 2000, 113–14.

33 88d: „[U]gyan milyen érvelésben bízhatunk még [*piszteuszomen*]? Hiszen amennyire egészen meggyöző [*pitthanosz*] volt a Szókratész által elmondott érvelés, most úgy taszított kételkedésbe. [...] És nagyon nagy szükségem van újból, ahogy kezdetben volt, egy másik érvelésre, mely meggyőzne [*peiszei*]...” (saját ford.)

34 Ilyen módszernek tűnik az argumentumokra vonatkozó szak tudás (*peri tusz logusz tekhné* – 90b7), ami később az oksági hipotézisben csúcsosodik ki.

35 Szókratész úgy fog össze Phaidónnal mint a mítoszban Héraklész Iolaossal. Dorter magyarázata szerint az egyik ellenfél a többfejú hídra, azaz Kebész és Szimmiasz ellenvetései, a másik pedig a rák, azaz a mizológia. Phaidón valójában semmilyen segítséget nem nyújt Szókratésznek, szerepe szimbolikus: mint felszabadított rabszolgá a testtől való szabadulás lehetőségét jeleníti meg (Dorter 1982, 87–89).

36 Szókratész szelíd lélegzõgondozása párhuzamba állítható azzal a pszichológiai leírással, mely szerint az értelmes lélek szelíden, beszélgetés útján (*dialelogomené* – 94d6) kezeli a vágyakat, indulatokat és félelmeket.

37 Szókratész a mizológia legmarkánsabb képviselőinek azokat nevezi (90c), akiknek az eszköze az *antilogizkosz logosz* és a valóságot folytonos áramlásként fogják fel. A Prótagorasz és Hérakleitoszt is magába olvasztó hibrid koncepciót hívhatjuk (episztemológiai és ontológiai) relativizmusnak.

A mizológia szakasz Szókratészt is különös önkritikára sarkallja: úgy találja, hogy a beszélgetésben eddig nem a bölcsesség, hanem a győzelem szerelmeseként (*philonikosz* – 91a3) vett részt, azaz nem a logosz tárgyát tartotta szem előtt, hanem azt, hogy állításai barátai számára igaznak *tűnjenek*. Ez egyrészt alátámasztja eddigi olvasatunkat, miszerint Szókratész – eltérően a szokásos érdektelen, pártatlan vizsgálódó szereptől – nem az igazságot, hanem a meggyőzést vette célba, másrészt különválasztja a korábbi, retorikai eszközöket alkalmazó részt a most következő, kardinális résztől. Innentől Szókratész arra fog törekedni, hogy az érvelés saját maga számára *tűnjön* a legnagyobb mértékben igaznak, azaz maga legyen meggyőződve róla (*peiszthénai* – 91b3), míg a többiek meggyőzése csupán járulékos következmény lehet.<sup>38</sup> A „logosz megtisztítása a retorikától”<sup>39</sup> egyben azt is jelenti, hogy az affektusok kezelése háttérbe szorul, ezért kéri Szókratész vitapartnereit még egyszer, hogy keveset törődjenek vele és jóval többet az igazsággal.

A végső argumentum nem tesz lehetővé logikai ellenvetéseket Kebész és Szimmiász számára, ám az értelmezések igen szerteágazóak azzal kapcsolatban, hogy sikerült-e végül meggyőzni őket. Az optimista olvasatokban a meggyőzés sikeréhez nem fér kétség, bár itt is jelentkeznek különbségek: Peterson szerint a vitapartnerek meggyőzése Kritón kudarca felől nézve evidens,<sup>40</sup> míg Sedley azzal árnyalja ezt a képet, hogy Szimmiász bizonyos mértékig a mizológia hatása alatt marad.<sup>41</sup> A pesszimista olvasatok fő érve a sikertelenség mellett a befejezetlenség: Szókratész nem ok nélkül tartotta szükségesnek, hogy az argumentációt egy mítosszal vagy ráolvasással egészítse ki, illetve hogy barátait – kiterjesztve a meggyőzés folyamatát – további vizsgálódásokra és ráolvasásokra buzdítsa.<sup>42</sup> A magam részéről, egyetértésben az utóbbiakkal, a bevezetőben rögzített kritérium, a megfelelő érzelmi reakció felől kívánom megítélni a meggyőzés sikerességét. Szimmiász vonakodása véleményem szerint kulcsfontosságú: habár a végső argumentum helyességét nem tudja vitatni, bizonyos fenntartásokkal él. Állapota Kalliklészéhez hasonló, aki a *Gorgiasz* végén így szól: „Nem tudom, hogy van ez, Szókratész, de úgy érzem, igazad van. Csakhogy úgy vagyok veled, mint a legtöbb hallgatód: nem igazán győztél meg [*u panü szoi peithomai*]”.<sup>43</sup> Ahogy arról szó esett, bizonyos affektív akadá-

38 96a: „Ha aztán fel tudsz használni valamit abból, amit elmondok, hogy álláspontodat még meggyőzőbben támaszd alá [*prosz tén peithó*], azt nyugodtan használd csak fel!”

39 Burger 1984, 186. Ez a megtisztítás azonban időszakos: a végső mítosz kétségtelenül visszatér a retorikához és Burger szerint a végső argumentum zárásában Szókratész már a meggyőzés szándékával lép fel.

40 Peterson 2011, 175. 115c: „Csak nem tudom Kritónt meggyőzni arról, emberek, hogy én, Szókratész, az vagyok, aki most itt beszélget veletek [...]. Szerinte én, Szókratész, az vagyok, akit hamarosan holttestként fog viszontlátni.”

41 Sedley 1995, 17.

42 Brill 2013, 18; McLane-Higginson 2019, 140. Dorter szerint a végső argumentum a mizológiát se győzi le (Dorter 1982, 90), aminek nyilvánvalóan ellentmond a szöveg: Kebész kizárja az *apisztiát* (*ude pé apisztein toisz logoisz* – 107a3), Szimmiász pedig fenntartva némi *apisztiát* a logoszok átvizsgálására (*episzkepszaszthai*) vállalkozik.

43 *Gorgiasz* 513c.

lyok miatt egy érvelés elfogadása nem feltétlenül eredményez meggyőzést, Kalliklésznél ez a démosz szeretete, míg Szimmiász esetében az emberi megismerőképeség megvetése (*atimia*) – furcsa is volna, ha ilyen nagy kérdésben ilyen könnyen alakulna ki szilárd meggyőződés.<sup>44</sup> Szókratész mindenesetre kettős eljárást tart jónak a meggyőzés érdekében: egyrészt az argumentumok újravizsgálatát javasolja, amiben Szimmiász partner,<sup>45</sup> másrészt egy olyan mítoszt mond el a lélek halál utáni útjáról, amit ráolvasás gyanánt (*bószper epadein* – 114d6) alkalmazhatnak társai – mindkettőt *halála után*.<sup>46</sup> A mítosz retorikai nyelvezetének célja – hasonlóan a *Gorgiasz* és az *Állam* lezárásához – egyértelműen az affektív *peithó*,<sup>47</sup> az elhangzott argumentumok támogatása az affektusok finomhangolásával.<sup>48</sup>

A beszélgetés zárójelenete rögtön igazolja, hogy miért is lehet szükség az ilyen ráolvasásokra. Láthatjuk először az értetlen Kritónt, aki Szókratészt saját holttestével azonosítja és időhúzásra ösztökéli,<sup>49</sup> másodsor a férfiakat – sorrendben a börtönőrt, a félrehúzódot Kritónt, Phaidónt, a jajveszékelt Apollodóroszt, illetve mindenki mást, beleértve Kebészt és Szimmiászt – könnyeikkel küszködni, végül pedig a haldoklót, aki barátait rendre inti. Aligha tekinthetjük Szókratész erőfeszítéseit a meggyőzésre sikeresnek, amennyiben a búcsúzás a megszokott, filozófushoz méltatlan érzelmi hullámokat korbácsolja fel,<sup>50</sup> ám kudarcnak sem. Szókratész barátai kezébe adta az eszközöket, melyekkel ráolvasásokat végezhetnek magukon és egymáson, utoljára is az önmagukkal való törődésre (*epimeleia*) buzdította őket, és megmutatta számukra a megfelelő utat, melynek végén remélhetőleg megpillantják az igazságot. Nyitott kérdés

44 Szimmiász korábbi hozzászólásai az emlékezőtehetség korlátai (76b) és a valószínűségi érvek megtévesztőereje (92d) kapcsán előrevetítették álláspontját.

45 Ezt azt a benyomást kelti, hogy Szimmiász nem „mizológus”: nem utasítja el az érvekkel való további törődést, s így a meggyőzés lehetőségét sem.

46 Ehhez lásd a 78a szakaszt, ahol Szókratész arra sarkallja társait, hogy helyette másik ráolvasót (*epodósz*) találjanak majd.

47 A mítosz bevezetőjében Szókratész négyszer fejezi ki, hogy arról meggyőzték (*pepeiszmai* – 108c8, e1, e4, 109a7), vélhetően ennek a meggyőződerőnek kívánja barátait is kitenni. Hasonló jelzéseket találhatunk másik két mítosz kapcsán is: *an peithómetha autó* / *an emoi peithómetha* (*Állam* 621c1, c3), *pepeiszmai* / *emoi peithomenosz* (*Gorgiasz* 526d4, 527c5).

48 A záró mítosz megint csak jól illusztrálja a logosz és a mítosz többször említett összefonódását, amit csak erősít az az olvasat, mely szerint a mítosz racionálisan is meggyőző (McLane-Higginson 2019, 121–25).

49 Sajátos bája van, hogy míg Kritón sikertelenül győzködté Szókratészt, hogy maradjon teste „börtönében”, azaz szökjön meg vagy fizessen a bíróságnak pénzbüntetést, addig Szókratész is sikertelen abban, hogy meggyőzze Kritónt arról, hogy hamarosan kiszabadul testéből (Burger 1984, 208). A feladatot ezért barátaira bízta.

50 Különösen éles a kontraszt Szókratész szenvedélytelensége és a barátok harsány siránkozása között. Ellenvethető, hogy egyesek (pl. Phaidón) nem szánalomból, hanem saját maguk miatt sírnak, ez azonban a zárójelenet értelkezésén nem változtat: ha ugyanis Szókratésznek sikerült volna meggyőznie barátait arról, hogy az történik vele, amire egész életében vágyott (azaz kiszabadul börtönéből és olyan boldog helyre kerül, ahol hozzáfér a bölcsességhez), akkor a megfelelő baráti és filozófusi reakció az öröm.

marad tehát, hogy a meggyőzés azt az erényes életformát eredményezi-e, melyet Szókratész megtestesített.<sup>51</sup>

### A meggyőzés elmélete

A fentiek alapján azt a konklúziót vonhatjuk le, hogy (i) a *Phaidón* intellektualista megközelítései tévesek, ugyanis komoly hangsúly helyeződik az affektív tényezők felismerésére és kezelésére, s bár (iii) Szókratész ennek megfelelően egyáltalán nem ignorálja barátai érzelmeit, (ii) a meggyőzés komplex, problémákkal terhes és nyitott végű folyamata tárul elénk. A dialógus egyik fő paradoxona az, hogy míg a kifejtett logoszokban az affektivitás kifejezetten negatív megítélésben részesül, addig a dramaturgia szintjén szelíd és átgondolt kezelés irányul rá, miközben a meggyőzés felhasznált elvei teljességgel implicitek maradnak. Joggal tehető fel az a kérdés, hogy a meggyőzés milyen elmélete kerül alkalmazásra, például mi az *igazságot* kereső filozófia és a *meggyőzést* megcélzó retorika pontos viszonya, vagy mi magyarázza a ráolvasás gorgiaszi fogalmának átvételét? Mivel a *Gorgiasz* retorikaellenessége csak mélyíteni látszik a problémát, kézenfekvő a *Phaidrosz* retorikát tárgyaló részéhez fordulni, amelyről Steiger Kornél így ír:<sup>52</sup>

Figyeljünk föl arra, hogy nem a beszédnek kell igaznak lennie, hanem a szónok elméjének kell látnia az igazságot. Az következik ebből, hogy a beszéd hazudik? Semmiképpen!<sup>53</sup> Az következik belőle, hogy – orvosi hasonlatot alkalmazva – a szónoki tevékenység a terápia része, nem pedig a diagnózisé. A szónok nem tanítani akarja hallgatóságát, hanem rá akarja venni őket a helyes cselekvésre.

A lélekvezetés (*pszükhagógia*) úgy képes hatékony terápiaként működni, ha megfelelő szaktudása van a lelkek és a logoszok típusairól, továbbá tisztában van azzal, hogy bizonyos lelkekre mely beszédek tudnak a legjobban hatni. Ez magyarázni tudja, hogy Szókratész a *Phaidónban* miért szentel akkora figyelmet vitapartneri érzelmeinek, diszpozícióinak és nézeteinek, illetve miért igazítja ezekhez különböző, racionális és irracionális eszközeit. Szintén megerősítést nyer, hogy a meggyőzés sikerének kritériuma a helyes cselekvés.<sup>54</sup> A folyamat kulcsát, a logosznak és mítosznak egyaránt hívott ráolvasások szerepét a *Phaidrosz* azonban nem tudja tisztázni. Zárásképp ezért azt javaslom,

51 A meggyőzés jövőbeli, gyakorlati következményeihez lásd McLane-Higginson 2019, 143–144.

52 Steiger 2010a, 214.

53 A hazugság nem következik, de nem is kizárt, ahogy azt az *Allam és Törvények* nemes hazugsága mutatja.

54 *Phaidrosz* 270b: „szaktudás alapján [...] a léleknek beszédek és törvényes gyakorlatok által a kívánt meggyőzést és erényt közvetíteni”.

hogy a *Phaidónban* elemzett meggyőzési erőfeszítéseket a *Törvények*, pontosabban a ráolvasások elmélete felől olvassuk. A *Törvények* hosszas fejtegetésében az *epodé* három ponton bukkan fel, mindhárom a polgárok engedelmessé tételével kapcsolatos.<sup>55</sup>

A ráolvasások lelemibb szintje a gyerekek affektív kondicionálása, melynek célja az, hogy az ifjak lelki alkata az engedelmes polgárokéihoz legyen hasonlatos, azaz afőlött érezzenek örömet és bánatot, ami fölött szükséges.<sup>56</sup> A ráolvasás egyaránt lehet mítosz, logosz és dal,<sup>57</sup> hatékonyságát a lélekben kiváltott gyönyör garantálja, ami fontosabb az igazságnál, tehát a nemes hazugság is megengedett a meggyőzés érdekében. Ez a pedagógiai gyakorlat a „bennünk lakozó gyermek” problémájával függ össze, ám a *Phaidón* példáinál jóval korábban és szisztematikusabban, folyamatos ismétlésekkel igyekszik az ösztönös affekciókat átalakítani megteremtve az erényhez közel álló lelki alkatot. Ezek a ráolvasások tehát az affektusok transzformálásának *par excellence* eszközei, ám nyilvánvalóan nem kerülnek alkalmazásra a *Phaidónban*.

A ráolvasások második szintjét a törvények elé írt prelúdiумok (*prooimia*) alkotják, melyek feladata a diszpozicionális felhangolás, a polgárok törvények iránti befogadóképességének létrehozása.<sup>58</sup> A prelúdiумtan két ponton tudja magyarázni a *Phaidón* cselekményét: egyrészt világossá teszi, hogy a gátló diszpozíciókat (ilyen például az *apisztia*) nyílt, jóindulatú (*eumenész*) és tanulékony (*eumathész*) diszpozíciónak kell felváltania, másrészt – összhangban a *Phaidrosz* tanításával – a meggyőzést a beteg beszéddel kezelő szelíd terápiának (*praotaton therapeuein* – 720a5) nevezi, ami Szókratész szelíd és figyelmes hozzáállását teszi érthetővé.

A legmagasabb szintű, filozófiai ráolvasások bírnak számunka a legnagyobb hozzáadékkal, hiszen ezeket olyan ateista fiatalokkal szemben vetik be, akik – hasonlóan Kebészhez és Szimmiászhoz – materialista nézeteiknél fogva nincsenek tisztában a lélek primer, mozgató természetével.<sup>59</sup> Az Athéni az ateisták meggyőzését szolgáló prelúdiумot elsősorban mint filozófiai argumentációt mutatja be, ám megjegyzi, hogy ezeket olyan „ráolvasó mítoszokkal” (*epodón müthón* – 903b1) kell kiegészíteni, melyek félelmet ébresztenek az istenek és a túlvilági igazságszolgáltatás kapcsán.<sup>60</sup> A X. könyv tehát nem csupán felújítja a *Phaidón* problémáját a lélek kapcsán, hanem a filozófiai ráolvasás

55 Helmig a ráolvasások pedagógiai, politikai és filozófiai típusát különbözteti meg (Helmig 2003). A *Törvények* meggyőzéseméletének gorgiaszi háttéréről, főleg a *peithó* és *doxa* kapcsolatáról lásd Rosta 2014.

56 II. 663b–666c. *Epodé*: 664b4, 665c4, 666c6.

57 A logosz itt egyértelműen nem argumentáció, hanem gyerekekhez szóló beszéd vagy beszélgetés.

58 IV. 718c–724b. 772e–773d: *prooimion* és *epodé* azonosítása.

59 X. 884a–892d. A X. könyv gondolatmenete szerint az ateizmus fő oka az a feltételezés, hogy a lélek materiális komponensekből keletkezett, azaz nem elsődlegesen mint a test. A *Phaidónban* számos olyan teóriát vázol Kebész és Szimmiász, melyben a lélek testi természetű.

60 Az irracionális ráolvasások tehát egyaránt operálnak a gyönyörrel és a fájdalommal. Vegyük észre azt is, hogy ugyanúgy lehet cél bizonyos félelmek repressziója (halálfélelem) és felébresztése (isteni igazságszolgáltatás).



tanával alátámasztja, hogy (1) a racionális argumentáció is működhet ráolvasásként, illetve (2) a helyes meggyőzési stratégiában az argumentációt megerősítésképpen mítosz követi, ahogy azt a dialógus felépítése is tükrözi. A meggyőzés határait és Platón „fejlődésér” mutatja azonban, hogy azokat az ateistákat, akiket a javítóintézet öt éves ciklusa alatt sem tudnak átformálni, Szókratészhez hasonlóan a halálsorra küldik.

Úgy vélem tehát, hogy a ráolvasások fenti elmélete átfogó keretrendszerként szolgálhat a *Phaidón* meggyőzésre tett kísérlete számára. Kérdés marad ugyanakkor, hogy ez az elmélet rendelkezésre állt a dialógus megírásakor vagy éppen a dialógus problémái vezettek a későbbi kidolgozásához.

## Bibliográfia

- Bailey, Jesse I. 2018. *Logos and Psyche in Plato's Phaedo*. Lanhan: Lexington.
- Beekes, Robert. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill. [EDG]
- Bostock, David. 1986. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Brill, Sara. 2013. *Plato on the limits of human life*. Bloomington: Indiana University Press.
- Buchheim, Thomas, szerk. 1989. *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*. Hamburg: Felix Meiner.
- Burger, Ronna. 1984. *The Phaedo: a Platonic labyrinth*. New Haven: Yale University Press.
- Burnet, John, szerk. 1900–1907. *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- Burnet, John, szerk. 1911. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Buxton, Richard G. A. 2010. *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge: CUP.
- Delcomminette, Sylvain – Pieter d'Hoine – Marc-Antoine Gavray. 2015. Introduction. *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, 1–16. Leiden: Brill.
- Dorter, Kenneth. 1982. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Futter, Dylan. 2014. „The myth of Theseus in Plato's *Phaedo*.” *Akroterion* 59: 89–103.
- Gallop, David. 1975. *Plato: Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Gallop, David. 2001. „Emotions in the *Phaedo*.” In *Plato's Phaedo: Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, szerk. Ales Havlíček – Filip Karfík, 275–86. Prague: Oikoumene.
- Gertz, Sebastian R. P. 2011. *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden: Brill.
- Helmig, Christoph. 2003. „Die Bedeutung und Funktion von ἐπιδη in Platons *Nomoi*.” In *Plato's Laws: From Theory into Practice*, szerk. Luc Brisson – Samuel Scolnicov, 75–80. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- McLane-Higginson, Brooke. 2019. „Myth and Argument in Plato's *Phaedo*.” Doktori disszertáció, University of Pittsburgh.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: CUP.
- Peterson, Sandra. 2011. *Socrates and philosophy in the dialogues of Plato*. Cambridge: CUP.
- Romero, M. Ross. 2016. *Without the Least Tremor. The Sacrifice of Socrates in Plato's Phaedo*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Rosta Kosztasz. 2014. „Gorgiasz dicsérete.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 85–98.
- Sedley, David. 1995. „The Dramatic Personae of Plato's *Phaedo*.” In *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein*, szerk. Timothy Smiley, 3–26. Oxford: OUP.
- Segal, Charles P. 1982. „Gorgias and the Psychology of the Logos.” *Harvard Studies in Classical Philology* 66: 99–155.
- Steiger Kornél. 2010a. „Menexenosz.” In *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, 209–23. Budapest: Gondolat.

Steiger Kornél. 2010b. „A szókratikus dialógusok problémája.” In *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, 224–46. Budapest: Gondolat.

Szlezák, Thomas A. 2000. *Hogyan olvassunk Platón-t?* Ford. Lautner Péter. Budapest: Atlantisz.

## A pürrhóni filozófia alapvonalai az arisztoklészi testimóniumban

A gondolat, hogy az ember számára lehetséges és kívánatos a vélekedés nélküli élet, a nyugati filozófiatörténetben az éliszi Pürrhón (i. e. 365/360–275/270) révén jelent meg. Számos, kétes hitelességű anekdotát ismerünk Pürrhón életviteléről, amelyet az érzékszervi bizonyosság, a fizikai fájdalom, vagy a társadalmi konvenciók iránti közömbösség jellemez.<sup>1</sup> Filozófiai álláspontjáról azonban keveset tudunk. Ő maga semmit sem írt,<sup>2</sup> az a Pürrhón pedig, akit csodálója, a phleiuszi Timón mutatott be, részben irodalmi fikciónak tekinthető.<sup>3</sup> A pürrhónizmusként ismert kései filozófiai mozgalom, amely a knósszoszi Aineszidémosz *Pürrhónikus értekezéseivel* vette kezdetét, célkitűzését és érvelésmódját más forrásokból is kölcsönözte.<sup>4</sup>

„Egy filozófiai állítás értelmezése [...] maga is filozófiai állítás”: ez a módszertani alapvetés, amelyet Steiger Kornél a késő antik kommentáriróadalommal kapcsolatban fogalmazott meg, a pürrhónizmus problémájára is alkalmazható. Eszerint az értelmező feladata nem az, és Pürrhón tekintetében nem is lehet az, hogy a feltételezett eredeti tant kinyerje a ráakódott rétegek alól.<sup>5</sup> Arra azonban vállalkozhat, hogy rámutasson, a későbbi pürrhónikusok a mélyebb rétegek mely sajátosságait tekinthették kiindulópontjuknak. Az alábbi tanulmány, amely az úgynevezett Arisztoklész-testimónium alapján kísérli meg felvázolni a lehetséges Pürrhón-értelmezések vázlatát, az ekként felgott steigeri alapállást teszi magáévá.

- 
- 1 A pürrhóni közömbösség (ἀδιαφορία) különböző értelmezéseiért lásd: DL IX. 64, 66–68; Cicero, *Acad.* II. 130; Eusebiosz, *PE* XIV. 18.19. Ezek a történetek feltehetőleg késő-közértárságkori fikciók.
  - 2 Legalábbis filozófiai értekezést: Sextus Empiricus szerint busás jutalomban részesült költeményért, amelyet a hódító Alexandrosznak ajánlott (*MI* I. 281–82).
  - 3 Timón, akit Pürrhón értelmezőjének (προφήτης) tekintettek (Sextus Empiricus, *MI* I. 53), két költeményt (Ἰνδαλοῖ, *Káprázatok*; Σίλλοι, *Bököversek*) és egy prózai párbeszédet (Πύθων, *Püthón*) szentelt Pürrhón alakjának. Timónról magyarul lásd Steiger 2010b.
  - 4 Aineszidémosz azután hagyta el az i. e. első századi Akadémiát, hogy annak filozófiai önképe kétségessé vált a kleitomakhoszi, philóni és antiokhoszi értelmezés vitájában. Filozófiai mozgalma az aporetikus Akadémia érvelésmódját Pürrhón neve alatt vitte tovább. Egyes források szerint szkepszisére Hérakleitosz is hatást gyakorolt. Sextus Empiricus valamikor az i. sz. második században működhetett. Álláspontját a korábbi szkepszis dogmatikus vonásaitól való megszabadulás igényével, illetve az antik orvoslás elméletellenes áramlatának hatása alatt alakította ki. A később megkonstruált pürrhónikus leszármazásról lásd DL IX. 115–16.
  - 5 „A régésznek a leletet valóban egy szellem nélkül való, deformáló közegeből – a földből vagy a tengerből – kell kiemelnie és megtisztítani. A filozófiatörténésznek azonban nem valamely idegen közegeből kell visszavennie a tárgyát: az értelmezés ugyanúgy a szellem területén jött létre, mint maga a mű.” (Mindkét idézetért lásd Steiger 2010a, 19.)

## (I)

*Felkészítés az Evangéliumra* című művében Eusebiosz, Kaiszareia püspöke (i. sz. 260/265–339/340) nagyban támaszkodott az i. e. első századi peripatetikus filozófus, messzénéi Arisztoklész *A filozófiáról* (Περὶ φιλοσοφίας) című értekezésére.<sup>6</sup> A *Felkészítés* 11. és 15. könyvében Eusebiosz idézi Arisztoklész, a 14. könyv 17–21. fejezetében pedig hosszas részleteket vesz át *A filozófiáról* nyolcadik könyvéből, amelyben Arisztoklész a dolgokra vonatkozó tudás (τὴν γνώσιν τὴν τῶν πραγμάτων) lehetőségét védte Xenophanész és Parmenidész (17), a pürrhónikusok (18), Arisztipposz és követői (19), Métrodórosz és Prótagorasz (20), illetve Epikurosz (21) ellenében.<sup>7</sup>

Arisztoklész feltehetőleg Timón vagy Aineszidémosz valamely művének korai kivonatára támaszkodva<sup>8</sup> foglalja össze azon pürrhóni filozófia legfőbb pontjait (τὰ κεφάλαια, 14.16.5), amely szerinte mind az érzékszervi észlelés, mind az értelmi megragadás kriteriális szerepét elveti. A többszörös áttétellel megőrzött doktrinális kivonatot, amelyet a szakirodalom Arisztoklész-testimóniumként ismer,<sup>9</sup> az alábbi megfontolás vezeti be:

(1) Szükséges mindenekelőtt a saját megismerésünkkel kapcsolatban vizsgálnunk; ha ugyanis az a természetünk, hogy semmit sem tudunk, akkor a továbbiakat már számba sem kell vennünk. A régiek közül egyesekkel, akik ezt állították, Arisztotelész vitába szállt.<sup>10</sup>

Arisztoklész aligha gondolja, hogy Arisztotelész ténylegesen ifjabb kortársával, Pürrhónnal vitakozott. Inkább úgy vélheti, hogy bizonyos érvek, amelyeket Arisztotelész fogalmazott meg a tudás védelmében, a pürrhóni álláspont cáfolatára is alkalmasak. Arisztotelész a *Metafizika* Gamma könyvében olyan álláspontok ellen érvel, amelyek az ellentmondó jelenségek tapasztalatából vagy azt vonják le következtetésként, hogy semmi sem igaz, vagy azt, hogy az igazság megismerhetetlen, vagy azt, hogy semmi sem

<sup>6</sup> Arisztoklészről lásd Chiesara 2001, Kupreeva 2018, 351–76.

<sup>7</sup> Brennan 1998, 426–30 meggyőzően érvel amellett, hogy a fejezetek arisztoklészi sorrendje 18, 19, 20, 17, és 21 lehetett; lásd még Warren 2000, 160–62.

<sup>8</sup> Noha Arisztoklész hivatkozik a timóni *Pürrhónra* és *Szilloira* (Chiesara 2001, 136), a forrás egy Aineszidémosz utáni, de Agrippa és Ménodotosz előtti pürrhónikus szöveg is lehetett (Kupreeva 2018, 363, 368).

<sup>9</sup> Eusebiosz, *PEXIV*. 18.1–4 = LS 1F (a fordítást módosítottam). Az összefoglalót kilenc (!) aineszidémózi mód ismertetése, majd a pürrhónizmus hosszas cáfolata követi; ez utóbbiról lásd Warren 2000.

<sup>10</sup> Ἀναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὐτὸ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν. ἐγένοντο μὲν οὖν καὶ τῶν πάλα τινῆς οἱ ἀφέντες τήνδε τὴν φωνήν, οἷς ἀντείρηκεν Ἀριστοτέλης.

hamis.<sup>11</sup> A *Második Analitika*ban pedig a tudás lehetőségét védelmezi a végtelen regresszus, illetve a körkörös bizonyítás hívei ellenében.<sup>12</sup>

Az Arisztotelész által kritizált álláspontok rokonságot mutatnak azokkal az érvekkel, amelyeket a későbbi szkeptikus hagyomány az aineszidemoszi Tíz Mód és az agrippai Öt Mód neve alatt ismer.<sup>13</sup> Ez alapján felvethető, hogy Pürrhón tényleges kapcsolatban állt valamely, Arisztotelész által támadott nézet képviselőivel,<sup>14</sup> vagy hogy álláspontját az arisztotelészi ismertetés hatására, annak ellenében fogalmazta meg.<sup>15</sup> Az is lehetséges azonban, hogy a hasonlóság Arisztoklésznek köszönhető, aki tudatosan rokonítja a pürrhóni-timóni álláspontot az Arisztotelész által elutasított nézetekkel:<sup>16</sup>

(2) Ilyesmit mondott nagy hatással az éliszi Pürrhón;<sup>17</sup> ő maga ugyan semmit nem hagyott hátra írásban, tanítványa, Timón azonban azt mondja, hogy az, aki boldog akar lenni, erre a háromra kell tekintettel legyen: először is, hogy milyenek a dolgok természetüknél fogva; aztán másodsor, hogy milyen módon kell hozzájuk viszonyulnunk; legvégül pedig, hogy mit eredményez az, ha ekképpen viszonyulunk hozzájuk.<sup>18</sup>

Az ismeretelméleti kérdésfeltevés etikai keretbe ágyazódik, szembeállítva egymással az arisztotelészi optimizmust és a pürrhóni szkepszist. A testimónium azt az állítást tulajdonítja Timónnak, hogy a boldog élethez három egymásra következő kérdés megválaszolása vezet. A hármas szerkezet talán a filozófia xenokratészi hármas felosztásához (fizika, logika, etika) idomul:<sup>19</sup> ez esetben Timón rendszeres álláspontként mutatja be a pürrhónizmust, amely a filozófia minden fontos területén képviselteti magát.

Az alábbiakban végigveszem a három kérdésre adott választ, s bemutatom, hogy azok alapján két eltérő és összeegyeztethetetlen Pürrhón-értelmezés mellett érvelhetünk. Egyfelől amellet, hogy Pürrhón sajtáságos, dogmatikus metafizikai tézise alapján szorgalmazta a vélekedés nélküli életet, másfelől amellet, hogy az ismeretelméleti szkepszis

11 Arisztotelész, *Metafizika* IV. 3–5, különösen 1108a8–13, 1009b11–12.

12 Arisztotelész, *Második Analitika* I. 3, 72b5–33, vö. II. 19, illetve *Metafizika* II. 2, 994b20 és II. 3, 995a12.

13 Lásd Long 1981, Barnes 1987, Code 2010.

14 Berti 1981.

15 Reale 1981, 315–21. Reale a megarai hatást is lehetőségként említi (305, 312–15); erről lásd Bett 2000, 123–31, 165–69, 180–82.

16 Barnes 1983, 266–68.

17 A görög szöveg érthető egyfelől úgy, hogy „Pürrhón kiválóan mondott ilyeneket”, illetve úgy, hogy „ilyeneket mondván Pürrhón elhíresült” (Brunschwig 1994, 192–93).

18 ἴσχυσε μὲν τοιαῦτα λέγων καὶ Πύρρων ὁ Ἠλεῖος· ἀλλ' αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γραφῇ καταλέλοιπεν, ὁ δὲ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσῃν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεισθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.

19 Sextus Empiricus, *M* VII. 16.

tényleges megalapozójaként megismerőképességünk elégtelen volta miatt gondolta úgy, hogy minden kérdésben fel kell függesztenünk ítéletünket.<sup>20</sup>

## (II)

Az első timóni kérdésre, amely a dolgok természetére vonatkozik, a szöveg olyan válaszszal szolgál, amelynek szemantikai és filozófiai alapon két eltérő értelmezése lehetséges. Az újpürrhónizmus felől visszatekintő olvasó számára természetesen tűnhet, hogy Pürrhón episztemológiai állítást tesz, mégpedig azt, hogy kognitív képességeink hiányossága miatt a dolgok természetére vonatkozó kérdés eldöntetlen:

(3<sub>EPI</sub>) Azt mondja [Timón], hogy azt nyilvánítja ki [Pürrhón], hogy a dolgok egyformán megkülönböztetetlenek, mérlegeletlenek, és megítéletlenek...<sup>21</sup>

Ez a fordítás a három kulcsfontosságú igei melléknévet (ἀδιάφορος, ἀσάθητος, ἀνεπίκριτος) nem-modálisan érti: jelenleg ugyan a dolgok természete nincs megkülönböztetve, mérlegelve, vagy megítélve, ebből azonban nem következik, hogy azt nem is lehetséges megkülönböztetni, mérlegelni, vagy megítélni.<sup>22</sup> Csakhogy ugyanezeket a melléknéveket modális jelentéssel értve a következő, immár metafizikai állítást kapjuk:

(3<sub>MET</sub>) Azt mondja [Timón], hogy azt nyilvánítja ki [Pürrhón], hogy a dolgok egyformán megkülönböztet~~het~~etlenek, mérlegel~~het~~etlenek, és megítél~~het~~etlenek...

A testimónium szövegében ez az egyetlen, egyértelműen Pürrhónnak tulajdonított állítás. Márpedig ez a kijelentés a legkevésbé sem tűnik szkeptikusnak, hiszen egyértelmű megállapítást tesz azzal kapcsolatban, hogy miként vannak a dolgok: természetük-nél fogva híján vannak bármiféle intrinzikus megkülönböztetésnek. Ezt az olvasatot az ἀποφαίνειν ige használata is alátámasztja, amely azt sugallja, hogy Timón szerint Pürrhón valamilyen értelemben a valós tényállást nyilatkoztatta ki.

20 Érdemes felfigyelnünk az emberi természetre (πεφύκαμεν, 1) és a dolgok természetére (πέφυκε, 2) vonatkozó kérdésfeltevés különbségére is. A metafizikai olvasat legteljesebb kifejtéséért lásd Bett 2000. Lásd még Decleva Caizzi 1981, 225–27, Long–Sedley 1987, 6 és 2015, 30–31; hasonló szellemben, ám szigorúan etikai elméletként értelmezi Brunschwig 1994. Az episztemológiai olvasatért lásd: Barnes 1983, 268–75; Brennan 1998; Green 2017. A két álláspont szakirodalmi előzményeierl lásd Kendeffy 1998, 12–18.

21 τὰ μὲν οὖν πράγματα φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀσάθητα καὶ ἀνεπίκριτα.

22 Nem világos, hogy a (3)-at bevezető „egyformán” (ἐπ’ ἴσης) csak az első melléknévre vonatkozik („minden dolog egyformán megkülönböztet[het]etlen”), vagy azt állítja, hogy a három jelző egyformán alkalmazható a dolgok természetére. Ennek a különbségnek aligha van jelentősége.

A szöveg semmilyen módon nem pontosítja, hogy melyek azok a dolgok (τὰ πράγματα), amelyekre az állítás vonatkozik. Joggal feltételezhetnénk, hogy (3) mindenre vonatkozik, ami a világban fennáll. Egyes források azonban azt sugallják, hogy Pürrhónt kizárólag az etikai értékválasztásra és cselekvésre vonatkozó megkülönböztetések foglalkoztatták. Az abdérai Aszkaniosz a helyes (καλὸν) és helytelen (αισχρὸν), az igazságos (δίκαιον) és az igazságtalan (ἄδικον) közötti különbségtételt hozta fel példaként arra a pürrhóni állításra, hogy általánosságban (ἐπὶ πάντων) és igazság szerint semmi sem áll fenn (μηδὲν εἶναι τῆ ἀληθείᾳ), hogy az emberek a törvény és a szokás alapján (νόμῳ δὲ καὶ ἔθει) cselekszenek, s hogy valójában „semmi sem inkább emez, mint amaz” (οὐ γὰρ μᾶλλον τὸδε ἢ τὸδε εἶναι ἕκαστον).<sup>23</sup>

Noha az ἐπὶ πάντων kitétel megengedi az értéksemleges predikátumokra való kiterjesztést, az Aszkaniosz által választott példák a normatív megkülönböztetések konvencionális voltát hangsúlyozzák.<sup>24</sup> Ez összhangban van a testimónium etikai végkövetkeztetésével éppúgy, mint azzal a hagyománnyal, amely Pürrhónt kizárólag mint moralistát ismeri.<sup>25</sup> Eszerint Pürrhón dogmatikus szkepszise nem általában a valóság természetéről, hanem kizárólag az erkölcsi normativitásról tett kijelentések elutasítására terjed ki.

### (III)

Timón második kérdése arra vonatkozik, hogy miként kell viszonyulnunk a dolgokhoz, ha boldogok akarunk lenni. Az Arisztoklész által megőrzött szöveg gördülékeny olvasata szerint ezen a ponton a valóság természetére vonatkozó fentebbi megállapításból vonjuk le az alábbi következtetést:

(4.1<sub>MET</sub>) ...ezért aztán [διὰ τοῦτο] sem érzékleteink, sem vélekedéseink nem közölnek sem igazat, sem hamisat. Ezért aztán [διὰ τοῦτο] nem szabad hinnünk nekik, hanem vélekedés nélkül, elfogulatlanul, és rendületlenül kell lennünk...<sup>26</sup>

Az állítás eszerint az, hogy *mivel* a dolgok természetüknél fogva minden intrinzikus megkülönböztetést nélkülöznek, *ezért* nem tehetünk szert semmilyen megbízható ismer-

23 DL IX. 61 = LS 2A3. Sextus arról tudósít, hogy Timón szerint semmi sem természetből fogva (φύσει) jó (ἀγαθὸν) vagy rossz (κακόν), hanem az emberi elme által (νόμῳ) ítéljük őket ennek vagy annak (M XI. 140 = LS 11). Hirzel szerint νόμῳ helyett νόμῳ-τ érdemes olvasnunk, lásd Long–Sedley 1987, 8.

24 Brunschwig 1994, 205–209 szerint a pürrhóni πράγματα valójában a cselekvés (πράττειν) tárgyait jelöli.

25 Lásd elsősorban Cicero, *Fin.* II. 35, 43; III. 11–12; IV. 43, 49, 60; V. 23; *Tusc.* II. 15, V. 85; *Off.* I. 6; *Orat.* 1.62.

26 διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι.



retre.<sup>27</sup> A meghatározott tulajdonságok nélküli valóság számunkra úgy jelenik meg, mintha meghatározott tulajdonságokkal bírna, ezért a legjobban tesszük, ha minden vélekedéstől megszabadulunk. A testimónium nem utal arra, hogy milyen megfontolások alapján juthatunk a dolgok természetére vonatkozó fentebbi következtetésre.<sup>28</sup> Ha pedig a tézis minden egyes érzékletéről és vélekedésről kijelenti, hogy képtelen igazat mondani (ἀληθεύειν) vagy hazudni (ψεύδεσθαι), tehát sem nem igaz, sem nem hamis, akkor az elmélet magával vonja a kétértékűség elvének elutasítását.<sup>29</sup>

További nehézséget jelent Pürrhón metafizikai tézisének státusza. A tézis ugyanis vagy öncáfoló (ha Pürrhón *tudja*, hogy egyetlen vélekedés sem igaz vagy hamis, akkor a tézis igaz kell legyen, tehát ellentmond saját magának),<sup>30</sup> vagy olyan magasabbrendű kijelentésként értendő, amely saját magán kívül minden vélekedésről kijelenti, hogy az sem nem igaz, sem nem hamis. Az utóbbi javaslat abban áll, hogy (4.1<sub>MET</sub>) olyan filozófiai tézis, amely – talán egyedülként – nem minősül *doxának*.<sup>31</sup>

A (4.1<sub>MET</sub>) olvasattal szemben szintaktikai kifogások is támaszthatóak. Zeller vetette fel, hogy a romlatlan szövegben az első *διὰ τοῦτο* („ezért aztán”) helyett *διὰ τὸ* („amiatt, hogy”) állhatott.<sup>32</sup> Zeller nem fűzött magyarázatot a javításhoz, amely mellett azonban nyelvi és filozófiai érvek is szólnak. Az első *διὰ τοῦτο*-t nem kapcsolja partikula a megelőző szöveghez, a *μητε τὰς αἰσθήσεις ... ψεύδεσθαι* infinitivusa pedig nehézkesen rendelhető az *αὐτὸν ἀποφαίνειν* alá.<sup>33</sup> Ha a (3) és (4) közötti átvétel valóban másolói hiba eredménye, Zeller emendációja pedig helyes, akkor az episztemológiai olvasat új erőre kap: a dolgok természete számunkra hozzáférhetetlen, mégpedig

27 Barnes 1983, 292–53j. felveti, hogy a szöveg valójában érzékleteinket és az érzékleteinkre alapozott vélekedéseinket említi; ha ugyanis az igazság két lehetséges kritériuma kerülne említésre, ahogyan Arisztoklész érti a szöveget, akkor *δόξα* helyett *διάνοια*-ról olvasnánk.

28 Bett 2000, 114–121 szerint a tézist az a tapasztalat motíválja, hogy egyazon dologgal kapcsolatban ellentmondó jelenségekkel szembesülünk (lásd még Svavarsson 2004, 282–85). Long–Sedley 2015, 29–30 olyan érvt szerkeszt, amely a filozófiai elméletek összeférhetetlenségéből következtet arra, hogy a valóságot egyetlen konzisztens elmélet sem írhatja le. Szövegszerű alapja egyik javaslatnak sincs. Lásd még Perin 2018, 30–31.

29 No de miért ne mondhatnánk, hogy minden érzéklet és vélekedés *hamis*? Bett 2000, 23 szerint azért, mert ha valamely érzéklet vagy vélekedés hamis, akkor a tagadása igaz kell legyen, a minden megkülönböztetés nélküli világban pedig ez az eset sem állhat fenn. Bett idioszinkratikus igazságfogalmat tetelez, amely mellett érvelnie kellene (Brennan 1998, 420–24; Barnes 2001, 1045; Castagnoli 2002, 446–47; Lesses 2002, 262; Perin 2018, 29).

30 Az öncáfolat és az *οὐ(δὲν) μᾶλλον* különböző használatai kapcsán lásd Castagnoli 2013.

31 Bett 2000, 24–25. Forrásaink szerint Pürrhón más, dogmatikus hangzású tézisektől sem riadt vissza, lásd elsősorban Sextus Empiricus, *M XI*. 19–20 = LS 2E.

32 Zeller 1909, 501 4j.

33 Az emendációval kapcsolatos eltérő véleményekért lásd Barnes 1983, 293 53j., Brunschwig 1994, 201 19j., Bett 2000, 25–26. Warren 2000, 145–156 amellet érvel, hogy Arisztoklész ellenérvei konzisztensek a kézirati hagyománnyal (ami nem zárja ki, hogy Arisztoklész félreérti a pürrhóni álláspontot).

(4.1<sub>EPI</sub>) ...amiatt, hogy [δὴ τὸ] sem érzéleteink, sem vélekedéseink nem közölnek sem igazat, sem hamisat. Ezért aztán [δὴ τοῦτο] nem szabad hinnünk nekik, hanem vélekedés nélkül, hajlam/elfogultság nélkül, és rendületlenül kell lennünk...

A két állítás közötti logikai kapcsolat tehát megfordul. Egyes érzéleteink és vélekedéseink ugyan mind igazak vagy hamisak, ám sem az érzékelés, sem a vélekedés nem megbízható kritérium, s *mivel* ez a helyzet, *ezért* a dolgok természetére vonatkozó kérdésben jelenleg nem tudunk döntésre jutni.<sup>34</sup> Ez az értelmezés közelebb hozza Pürrhón az újpürrhónikusokhoz, noha számukra (4.1) is dogmatikus kijelentésnek minősül. Csakhogy ez az olvasat ellentmondásba kerül a timóni hármas sémával, amely szerint először a dolgok természetére vonatkozó kérdést kell feltennünk, s csak azután foglalkozhatunk megismerőképeségünkkel.<sup>35</sup> Az emendált szöveg pedig semmilyen érveléssel sem támasztja alá megismerőképeségünk megbízhatatlanságát.<sup>36</sup>

Az episztemológiai és a metafizikai olvasat között egyfajta áthidaló megoldást kínál az az a felvetés, amely szerint Pürrhón eredetileg etikai indíttatású álláspontját Timón egészítette ki a szkeptikus ismeretelméleti tézissel.<sup>37</sup> Mint láhattuk, a testimónium alapján Timón kizárólag (3)-at, a dolgok (τὰ πράγματα) meghatározatlan voltának tézist tulajdonította egyértelműen Pürrhónnak.<sup>38</sup> Ha feltesszük, hogy Pürrhón ezt a tézist kizárólag etikai jellegű tényállásokra alkalmazta, akkor meghatározatlan, indifferens voltuk alighanem azt jelenti, hogy semmi sem inkább választás tárgya, mint elutasításé.

Ha Timón kiterjesztette a πράγματα fogalmát valamennyi tényállásra, beleértve nem csupán az értékszeges tényállásokat, hanem a világhoz való kognitív hozzáférésünk két alapvető módját, az érzékelést és a véleményalkotást is, akkor ezáltal kibővítette azoknak a vélekedéseknek a körét, amelyek megkülönböztetés nélküliek. Ez magával vonja az indifferencia fogalmának átértelmezését is: ezután az igazságérték meghatáro-

34 Barnes 1983, 292 53j., Brennan 1998, 430–32; ellenérvekért lásd: Bett 2000, 60–62; Green 2017, 351–52.

35 Brunschwig 1994, 195–96.

36 Barnes 1983, 274–75 szerint a Tíz Mód lehet a háttérben, amelyet azonban a testimónium nem említ. Svavarson 2004, 270–77 szerint az episztemológiai olvasat a szövegjavítás nélkül is védhető. Szerinte Pürrhón arra a Platónnál is megjelenő feltevésre épít (pl. *Allam* 477a), hogy ha valamely dolog F-ként és nem-F-ként is megjelenik számunkra, akkor természete szerint sem F, sem nem-F nem állítható róla. Ez kevésbé különbözik a metafizikai olvasattól, lásd Bett 2000, 132–40. Green 2017, 360–63 szerint Pürrhón azt állítja, hogy érzéleteink és vélekedéseink semmilyen további kritérium által nem megítélhetők, s így nem nyújtanak hozzáférést a valósághoz.

37 Brunschwig 1994, 199–202, 205–209. Az etikai olvasat korábbi, nehezen követhető kifejtéséért lásd Ausland 1989; kritikájáért lásd: Bett 2000, 16–18, 28 31j.; Green 2017, 342.

38 Brunschwig 1994, 194–95 szerint ráadásul a mondattani nehézségek is elhárulnak, ha feltesszük, hogy a (3)-ban szereplő  $\pi\theta\iota\upsilon\upsilon$  alá két egyeztetett *accusativus cum infinitivo* rendelődik: egyrészt az állítás arról, amit Pürrhón (αὐτὸν) kinyilvánított (ἀποφαίνεiv), másrészt az állítás arról, hogy sem érzéleteink, sem vélekedéseink nem mondanak igazat vagy hamisat.

zatlanságát kell jelentse, vagyis azt, hogy kognitív állapotaink sem igaznak, sem hamisnak nem minősülhetnek.<sup>39</sup> Eszerint az olvasat szerint a pürrhóni alapállás Timón beavatkozása révén változik ismeretelméleti szkepszissé, amely szerint a boldog élet reményében ítéletünket valamennyi kérdésben fel kell függesztenünk.

#### (IV)

Timón szerint a világhoz helyesen viszonyuló egyén dogmáktól mentes lelkiállapotát a korai görög filozófiából ismert οὐ(δὲν) μᾶλλον („nem inkább”) kifejezés segítségével kifejezésre is juttatja.<sup>40</sup> Akárcsak a testimónium korábbi kulcskifejezései, a „nem inkább” kijelentés is kétértelműnek bizonyul, amennyiben szintaktikailag kétféleképpen tagolható. Az első olvasat szerint Pürrhón követője vélekedés nélkül él,

(4.2.) ...azt mondván minden egyes dologról, hogy (i) nem inkább F, mint nem-F, vagy hogy (ii) F is és nem-F is, vagy hogy (iii) sem nem F, sem nem nem-F.<sup>41</sup>

amely esetben a görög szövegben szereplő első ἢ („vagy/mint”) komparatív, míg a második és a harmadik diszjunktív, és a ὅτι-nak rendelődik alá. Ez három, ekvivalens megállapítást eredményez. Amikor kijelentjük a mézről, hogy (i) nem inkább édes, mint nem édes, vagy hogy (ii) édes is és nem is, vagy hogy (iii) sem nem édes, sem nem nem-édes, akkor bármelyik megfogalmazást választjuk is, végeredményben az édes és a

39 Timón ismeretelméleti érdeklődése mellett szól, hogy művei között szerepelt egy-egy értekezés *A természetfilozófusok ellen* (Πρὸς τοὺς φυσικοὺς, *M* VII. 66, X. 197, III. 2), illetve *Az érzékekről* (Περὶ αἰσθησέων, DL IX. 105). Elsőként fogalmazta meg a később bevett szkeptikus példát, miszerint nem állíthatom, hogy a méz édes, csak azt ismerhetem el, hogy annak tűnik (τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὸν οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ), illetve kijelentette, hogy mindent a jelenség (τὸ φαινόμενον) ural, s hogy ő maga sosem hagyta el a megszokás (συνήθεια) terepét (mind DL IX. 105, vö. *M* VII. 30, Galénosz, *De dignoscendis pulsibus* VIII. 781K). Kritikával illetve a hipotézisre támaszkodó vizsgálódást is (Sextus, *M* III. 2).

40 Steiger 2014, 108 63j. tévesen állítja, hogy a kifejezés szkeptikus eredetű. Többek között a platóni ontológiában is komoly szerepet játszik (lásd *Kharmidész* 161a–b, *Menón* 78e, *Allam* 340b, 538d, 540c, 561a, *Theaitétosz* 182e). De Lacy 1958 áttekintést nyújt arról, hogyan alkalmazható az οὐ μᾶλλον Démokritosz esetében a kettős tagadás, Prótágorasz és Hérakleitosz esetében a kettős állítás kifejezésére. Bemutatja azt is, hogy Arisztotelész kritikájának hatására, amelyet elsősorban a *Metafizika* Gamma és Kappa könyvében fejtejt ki, a posztarisztoteléus gondolkodók mindkét értelmezést tarthatatlannak, az οὐ μᾶλλον kijelentést pedig – amennyiben önmagára is alkalmazható – öncáfolónak tekintették. Erre válaszul jelenített meg a szkeptikus hagyományban az οὐ μᾶλλον sajátos értelmezése, amely szerint az csupán az ítéteelfüggesztést πάθος-át kifejező nyelvi fordulat. Lásd még Makin 1993, illetve Bett 2000, 29–37.

41 ...περὶ ἐνὸς ἐκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν. A görögben szereplő légitiget kopulatív értelmében veszem (lásd Brunschwig 1994, 209; Bett 2000, 30).

nem édes közötti különbségtétel megalapozatlanságára mutatunk rá.<sup>42</sup> Ez az olvasat, amely az οὐ μᾶλλον-t bármely F tulajdonságra vonatkozó állítás logikai operátoraként érti, inkább a metafizikai értelmezésnek feleltethető meg.<sup>43</sup>

A másik lehetséges olvasat szerint mindhárom η komparatív, s a második és a harmadik η a „nem inkább” (οὐ μᾶλλον) alá rendelődik. Így azt az állítást kapjuk, hogy a szkeptikus mentes marad minden vélekedéstől,

(4.2<sub>v</sub>) ...nem mondván bármely dologról sem inkább azt, hogy (i) F, mint hogy (ii) nem-F, vagy hogy (iii) F is és nem-F is, vagy hogy (iv) sem nem F, sem nem nem-F.

A pürrhónikus tehát nem mondja, hogy (i) a méz édes, sem azt, hogy (ii) nem édes, sem azt, hogy (iii) édes is meg nem is, sem pedig azt, hogy (iv) se nem édes, se nem nem-édes. Egyáltalán semmit sem mond, tehát nem kötelezi el magát semmilyen dogma mellett, nem sérti az ellentmondásmentesség elvét sem, és az önellentmondás vádját is elkerüli: aki semmit sem mond, nem keveredik önellentmondásba.<sup>44</sup> Ez az elhamarkodott kijelentésektől való tartózkodás és az ítéletfelfüggesztés szellemiségét idézi, s az episztemológiai olvasattal hozható inkább összhangba, amennyiben a szkeptikus elme-állapotát hivatott kifejezésre juttatni.<sup>45</sup>

Az οὐ μᾶλλον különböző értelmezéseiről Diogenész Laertiosz is beszámol, külön kiemelve Timón értelmezését, aki szerint a „nem inkább” egyértelműen az ítéletfelfüggesztés kifejeződése: azt fejezi ki, hogy képtelenek vagyunk eldönteni, az adott dolog vajon F-e, vagy sem.<sup>46</sup> Sextus Empiricus *Alapvonalai*-ban már ez a pürrhónizmus „hivatalos” álláspontja azokkal a kijelentésekkel kapcsolatban, amelyek túlmutatnak az egyén számára adott képzeteken.<sup>47</sup> Ez talán (4.2<sub>a</sub>) ellen szól, de nem zárhatjuk ki, hogy Pürrhón és Timón az οὐ μᾶλλον más-más értelmezését fogadta el.

42 Ez lényegében az Arisztotelész, *Metafizika* IV. 1006a11–b34, 1008a30–35 által kritizált álláspont (Brunschiwig 1997, 300–306; Warren 2000, 156–59). Rokontható továbbá a démokritoszi atomizmussal, amely szerint a valóságban csak atomok és űr léteznek, s valamennyi tulajdonság (édes és keserű, meleg és hideg stb.) konvencionális eredetű (Sextus Empiricus, *M VII.* 135). Egyik követője szerint Pürrhón a leggyakrabban Homéroszt és Démokritoszt idézte (DL IX. 67 = LS 1C2), s egy időben az atomista Anaxarkhosz követője volt (DL IX. 61 = LS 1A1).

43 Bett 2000, 32–33. Green 2017, 342–48 szerint ez az olvasat nehézkes. Egyrészt megköveteli, hogy η-t egyetlen mondaton belül kétféleképp értsük, miközben a gondolat kifejezhető lett volna epexegetikus kai vagy az οὐ μᾶλλον utáni γὰρ segítségével. Másrészt megengedi, hogy kijelentsük, hogy a méz édes is meg nem is, ami viszont dogmatikus vélekedésnek tűnik. Ez utóbbi ellenében lásd Barnes 1983, 273.

44 Ez talán könnyebben belátható a példában idézett eset, mint más, nem perceptuális kérdések kapcsán.

45 Egyes értelmezők párhuzamot vonnak az indiai logikával is, amellyel Pürrhón akkor ismerkedhetett meg, amikor Alexandrosz seregével Indiába látogatott, ahol bizonyos gümnoszofistákkal is találkozott (DL IX. 61 = LS 1A). A felvetés hathatós kritikájáért lásd Bett 2000, 169–78.

46 DL IX. 76 = LS 1G; vö. DL IX. 75.

47 *PH I.* 188–191, vö. 213. Sextus szerint az οὐ μᾶλλον elliptikus kijelentés: vagy az οὐ μᾶλλον τόδε η τόδε kijelentés, vagy a διὰ τί μᾶλλον τόδε η τόδε; kérdés helyett áll, s önmagára is alkalmazható. Vö.

## (V)

Végül a testimonium elérkezik a harmadik kérdéshez, amely a helyes beállítódás által előidézett lelkiállapotra vonatkozik:

(5) Timón azt mondja, hogy az ekként viszonyulás először szótlanságot, majd zavartalan-ságot eredményez, Aineszidémosz szerint pedig gyönyört.<sup>48</sup>

A szkeptikus beállítódás első következménye a szótlanság (ἄφασια), amelyet időben később követ (περιέσεσθαι) a zavartalan-ság (ἀταραξία). Az ἄφασια mind a metafizikai, mind az episztemológiai olvasat esetében a dogmatikus kijelentésektől tartózkodó nyelvhasználatot jelenti,<sup>49</sup> a metafizikai olvasat esetében azonban talán arra az intellektuális és értelmi zavarra, tényleges elnémulásra is utal, amely a dolgok természetére vonatkozó felismerést követi. További kihívást jelent a kérdés, amelyre itt nem térhetek ki, hogy a pürrhóni-timóni álláspont pontosan miért is vezet el a lélek zavartalan lelkiállapotához.<sup>50</sup>

Az olvasót két részlet is meglepheti. Egyrészt, hogy a boldogság (εὐδαιμονία), amelyet Timón jutalomként helyezett kilátásba azoknak, akik a három kérdésre helyes választ adnak, nem szerepel a felsorolásban. A testimoniumban végig meghatározó hármas szerkezet ugyan megmarad – három kérdésre kerestük a választ, a dolgokat és a hozzájuk helyesen viszonyuló egyént három-három jelzővel illetjük, s ha állítottunk valamit az egyes dolgokról, azt három ekvivalens kifejezésben fogalmazhattuk meg –, az ἄφασια és az ἀταραξία után azonban ἡδονή szerepel a szövegben. Eredetileg talán εὐδαιμονία szerepelt ἡδονή helyett, vagy talán az ἄφασια, az ἀταραξία és a ἡδονή a boldogság három szükséges és elégséges feltételét jelöli ki.

A második meglepetés, hogy a ἡδονή ígérését a szöveg nem Timón, hanem az eddig meg sem említett Aineszidémosz nevéhez kapcsolja. Ez kétségbe vonja feltevésünket, hogy a beszámoló egyértelmű forrása Timón valamely műve; lehetséges, hogy Euszebiosz mindvégig Aineszidémosz *Pürrhónikus értekezéseire* vagy valamely azt szemlélő antoló-

Brunschwig 1997, 306–11. Lásd még Aulus Gellius, XI. 5.4, aki – alighanem Favorinus alapján – arról tudósít, hogy Pürrhón szerint οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρως, azaz „nem inkább F, mint nem-F, vagy mint egyik sem”.

48 τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τιμων φησι πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησιδημος δ' ἡδονήν.

49 Ez Sextus álláspontja: *PH* I. 192–193. Lásd Brunschwig 1997.

50 Sakezles 1993, 90–94 valószínűtlen felvetése szerint Pürrhón sehogyan sem érvelt az ítéletfelfüggesztés mellett, hanem olyan pragmatikus hipotézisként javasolta, amelyet kizárólag eredménye, az ἀταραξία igazol.

giára támaszkodott.<sup>51</sup> Ez esetben a szöveg még távolabb kerül magától Pürrhóntól.<sup>52</sup> Euszebiosz semmilyen támpontot nem nyújt az egyes pürrhónikusok álláspontjának elkülönítésére, s ha kétségre vonjuk beszámolójának hitelét, végképp semmi alapunk nem marad arra, hogy Pürrhón álláspontjáról beszéljünk.

Méltó a szkepticizmus egyik alapító alakjához, hogy tulajdonképpeni álláspontja számunkra megismerhetetlen. A tény, hogy egyes ókori pürrhónikusok is óvakodtak a kijelentéstől, hogy mozgalmuk Pürrhónnal vette kezdetét, azt sugallja, hogy források tekintetében ők sem lehettek sokkal jobb helyzetben.<sup>53</sup> Azt senki sem vitatja, hogy Timóonnal kezdetét veszi az ismeretelméleti megfontolásokból kiinduló szkepszis. A tulajdonképpeni kérdés, amely a filozófiatörténetét izgathatja, csupán az, hogy Timón mestere még más, a preszókratikus metafizikában gyökerező gondolatvilágot képviselt-e. Bármilyen választ adjunk is erre a kérdésre, vizsgálódásunk arra bizonyosan rámutat, hogy a pürrhónizmus hagyománytörténetében eltérő álláspontokat, illetve – a steigeri hasonlathoz visszakanyarodva – több egymásra rakódó réteget különböztethetünk meg.<sup>54</sup>

51 Euszebiosz kortársaként említi „egy bizonyos Aineszidémoszt, aki a minap [ἐχθὲς καὶ πρόην] az egyiptomi Alexandriában kísérelte meg újraéleszteni ezt a sületlenséget [ἄθλον]”, tudniillik a pürrhónizmust (XIV. 18.29), s hivatkozik Aineszidémosz *Értekezéseire* (XI. 1).

52 Phótiosz pátriárka szerint (*Bibl.* 169b18–170b3 = LS 71C3) Aineszidémosz úgy gondolta, hogy a pürrhónikus boldog, boldogsága pedig azon tudás (εἰδέναι) folyamánya, hogy semmilyen kérdésben sem rendelkezik szilárd megragadással (κατάληψις). Diogenész Laertiosz és Sextus Empiricus ezzel szemben azt az álláspontot tulajdonítja mind Timónnak, mind Pürrhónnak, hogy a cél az ítélet felfüggesztése, amelyet árnyék módjára követ a zavartalan lelkiállapot (DL IX. 107, *PH* I. 29).

53 Lásd DL IX. 70, *PH* I. 7.

54 A szerkesztőknek a felkérésért, ismeretlen bírálómnak pedig a hasznos felvetésekért tartozom köszönettel.

## Bibliográfia

- Ausland, H. 1989. „On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy.” *Elenchos* 10: 359–434.
- Barnes, J. [Stopper, M. R.] 1983. „Schizzi Pirroniani.” *Phronesis* 28/3: 265–97.
- Barnes, J. 1987. „An Aristotelian Way with Scepticism.” In *Aristotle Today*, szerk. M. Matthen, 51–76. Edmonton: Academic.
- Barnes, J. 2001. „Review of Bett 2000.” *Mind* 110: 1043–46.
- Berti, E. 1981. „La critica allo scetticismo nel IV libro della Metafisica.” In *Lo scetticismo antico*, szerk. G. Giannantoni, 61–79. Napoli: Bibliopolis.
- Bett, R. 2000. *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, T. 1998. „Pyrrho on the Criterion.” *Ancient Philosophy* 18: 417–34.
- Brunschwig, J. 1997. „L’aphasie pyrrhonienne.” In *Dire l’évidence: Philosophie et rhétorique antiques*, szerk. C. Lévy – L. Pernot, 297–320. Paris: L’Harmattan.
- Brunschwig, J. 1994. „Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho.” In *Papers in Hellenistic Philosophy*, 190–211. Cambridge: Cambridge University Press. (Rövidített magyar változat: 1997. „Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón?” Ford. Betegh Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle* 44/1–2: 413–24.)
- Castagnoli, L. 2002. „Review of Bett 2000.” *Ancient Philosophy* 22: 443–57.
- Castagnoli, L. 2013. „Democritus and Epicurus on Sensible Qualities in Plutarch, *Against Colotes* 3-9.” *Aitia* 3. [<http://journals.openedition.org/aitia/622>] (2020.07.04.)
- Chiesara, M. L. 2001. *Aristocles of Messene: Testimonia and Fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Code, A. 2010. „Aristotle and the History of Skepticism.” In *Ancient Models of Mind*, szerk. A. Nightingale – D. Sedley, 97–109. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Lacy, P. 1958. „οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism.” *Phronesis* 3: 59–71.
- Declava Caizzi, F. 1981. *Pirrone: Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- Green, J. 2017. „Was Pyrrho a Pyrrhonian?” *Apeiron* 50: 335–65.
- Kendeffy, G. 1998. Bevezetés. *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*, 7–69. Budapest: Atlantisz.
- Kupreeva, I. 2018. „Der kaiserzeitliche Aristotelismus.” In *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, szerk. C. Horn – C. Riedweg – D. Wyrwa, I. 255–405. Basel: Schwabe Verlag.
- Lesses, G. 2002. „Pyrrho the Dogmatist.” *Apeiron* 35: 255–71.
- Long, A. A. 1981. „Aristotle and the History of Greek Skepticism.” In *Studies in Aristotle*, szerk. D. J. O’Meara, 79–106. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Long, Anthony A. – David N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers. Volume 2: Greek and Latin Texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Anthony A. – David N. Sedley. 2015. *A hellenisztikus filozófusok*. Ford. és szerk. Bene László et al. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Makin, S. 1993. *Indifference Arguments*. Oxford: Blackwell.

- Perin, C. 2018. „Pyrrho and Timon.” In *Skepticism: From Antiquity to Present*, szerk. D. Machuca – B. Reed, 24–35. London/New York: Bloomsbury.
- Reale, G. 1981. „Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide.” In *Lo scetticismo antico*, szerk. G. Giannantoni, 245–336. Napoli: Bibliopolis.
- Sakezles, P. 1993. „Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation.” *Apeiron* 26/2: 77–95.
- Steiger Kornél. 2010a. „A mű és kommentárja.” In *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, 18–32. Budapest: Gondolat.
- Steiger Kornél. 2010b. „Phleiuszi Timón és a Szilloi.” In *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, 93–127. Budapest: Gondolat.
- Steiger Kornél, szerk. 2014. *Epiktétosz összes művei*. Budapest: Gondolat.
- Svavarsson, S. 2004. „Pyrrho’s Undecidable Nature.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27: 249–95.
- Warren, J. 2000. „Aristocles’ Refutations of Pyrrhonism (Eus. *PE* 14.18.1-10.)” *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 46: 140–64.
- Zeller, E. 1909. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III/1. Szerk. Eduard Wellmann. Leipzig: Reisland.



Németh Attila

## A lelkiismeret fogalma Seneca morálpszichológiájában<sup>1</sup>

### I

A kora sztoa morálpszichológiájáról általában azt szokás gondolni, hogy egy monista lélekelméleten alapult. Ez némiképpen egy félrevezető általánosítás, mivel forrásaink túlnyomórészt arról tudósítanak, hogy a sztoikusok a következő nyolc részre osztották a lelket (ἐξ ὀκτῶ μερῶν / *octo in partes*):<sup>2</sup> a szívben elhelyezkedő *hégemonikon* (ἡγεμονικόν/ *principale*), azaz vezérlő lélekreszre,<sup>3</sup> az öt érzékszervre (τὰ αἰσθητικά / τὰ αἰσθητήρια / *sensus*), azaz a látás, szaglás, hallás, ízlelés és tapintás készségeire, valamint a nemzés (σπερματικόν / σπέρμα / γεννητικόν / *serendi procreandique potentia*) és a beszéd képességeire (φωνητικόν / φωνή / *vocalis substantia*). Az öt érzéket, nemzést és beszédet általában a *hégemonikon*ból áradó levegő, vagyis a lélek fizikai természetének alapul szolgáló *pneumal spiritus* áramlataiként jellemzik a fennmaradt szövegek, és a lélek egészét például a szökőkút többfelé spriccelő vízéhez vagy a fa törzséből szerteágazó faágakhoz, vagy éppen a hálója közepén tartózkodó pókhoz hasonlítják.<sup>4</sup> Aetiosz pedig a következőképpen jellemezi a lelket:

(1) A sztoikusok azt mondják, hogy az irányító képesség a lélek legmagasabb rendű része, mely létrehozza a benyomásokat, jóváhagyásokat, észleléseket és késztetéseket; és ezt gondolkodóképességnek hívják. (2) Az irányító képességből hét lélekresz nő ki és terjed ki a testre, ahogyan a polip csápjai. (3) Ezekből öt rész az érzékek, a látás, a szaglás, a

1 Steiger Kornéltól tanultam először az antik filozófiáról, és a természetes határokon véget érő előadásai, valamint a véget érni nem akaró szemináriumi mind rendkívül inspirálóan hatottak rám. Már nagyon távolinak tűnnek a kilencvenes évek filozófia előadásai és szemináriumi, de pont olyan emlékek élnek bennem, amilyenek egy jó egyetemi szak működésmódjait elképzelem: formatívnak, inspirálónak és meghatározónak, Steiger Kornéllal a középpontban, aki, mint egy cinikus bölcs, a tökéletes szabadságban kereste és találta meg az erényes életet, amelyről a máig kifogyhatatlan kedvvel készülő munkái tesznek folytonos tanúságot. Ezt a tanulmányt – amely az NKFI-128651 és NKFI-120375 pályázatok támogatásával készült és egy anonim bírálónak is köszönettel tartozom – ezért örömmel ajánlom ünnepi írásként a figyelmébe a sztoikus filozófia témakörben, amelynek sok időt szentelt az elmúlt években.

2 Aetiosz IV. 4.4 (= *SVF* II. 827) és DL VII. 110, valamint DL VII. 157. Calcidius 220 (= LS 53G4) és Tertullianus, *Anim.* 14.2 (= Poszeidóniosz, fr. 147) szerint Khrüsszipposz felosztásáról van szó.

3 Diogenész Laertiosz a vezérlő lélekreszt egy helyiütt *διανοητικόν* (DL VII. 110), egy másikon pedig *λογιστικόν*-nak (DL VII. 157) hívja. A τὸ ἡγεμονικόν a τὸ ἡγεμονικὸν μέρος rövidítése (Stob. II. 65.2). Sztobaiosz arról is beszámol, hogy a ἡγεμονικὸν μέρος-*t* *διάνοια*-nak is nevezték (Stob. II. 65.3).

4 Faág: Calcidius 220 = LS 53G; pók: Calcidius 220 = *SVF* II. 879.

hallás, az ízlelés és a tapintás. A látás lehelet, mely az irányítóképességtől a szemekig terjed ki, a hallás lehelet, mely az irányítóképességtől a füleig terjed ki... (4) A hátralevő kettőből az egyiket magnak hívják, és ez lehelet, mely az irányítóképességtől a nemzőszervekig terjed ki. (5) A másik..., melyet hangadásnak is neveznek, lehelet, mely az irányítóképességtől a gégeig, a nyelvig és a megfelelő szervekig terjed ki. (Aetiosz IV. 21.1–4)<sup>5</sup>

Aetiosz felosztása azért érdekes, mert szépen mutatja, hogy az irányító lélekrész gondolkodóképessége voltaképpen maga is több tevékenységre oszlik: ez felelős a *phantasztia* vagyis a benyomás, a *szünkatatheszisz* vagyis (a benyomás) jóváhagyás(a), az *aiszthészisz* vagyis az érzékelés, és a *hormé* vagyis a késztetés létrehozásáért. Ezek a funkcióban különböző képességek egy helyen, a szívben csoportosulnak, és ezért a korai sztoikusok úgy gondolták, hogy a *hégemonikon*, mint az összes kognitív funkció integratív helye, osztatlan. Azaz a korai sztoa monista lélekelmélete alatt nem az egész lélek, hanem a vezérlő lélekrész osztatlanságát kell értenünk.<sup>6</sup>

Az osztatlan *hégemonikon* tevékenységei szoros kapcsolatban állnak egymással, ugyanakkor a különféle képességek összefüggéseiről eltérő sorrendben gondolkodtak már a kora sztoa formatív alakjai is. A legtöbb standard, modern értelmezés szerint például a késztetés mindig egy benyomás (*phantasztia*) jóváhagyásától függ: ha mondjuk az érzékleteim azt a benyomást hozzák bennem létre, hogy napos az idő és ezért „Sétálnom kellene.”, és ezt a benyomást jóváhagyom, amelynek hatására megfogalmazódik a vezérlő lélekrészben egy olyan késztetés miszerint „Sétálj!”, akkor Kleanthész, az iskola második feje szerint, a *hégemonikon* egy levegő áramlat küldésével kényszeríti mozgásra a lábaimat.<sup>7</sup> Ezzel szemben Khrüszipposz, az iskola harmadik vezetőjének az elképzelése szerint a *hégemonikon* közvetlenül a jóváhagyással irányítja a lábaimat, ezért amikor megkérdezték tőle, hogy mi a séta, azt felelte: „A *hégemonikon* maga a séta.”<sup>8</sup> Ez utóbbi esetben a késztetés már nem a Kleanthész elméletére illő kognitív sémában, a jóváhagyást követően helyezkedik el, amit persze lehet az anekdota sajátos, viszonylag késői forrásával, Seneca előzetes kifejtésével is magyarázni:

(18) Egyetlen értelemmel felruházott élőlény sem tesz semmit mindaddig amíg, először, valami sajátos dolog benyomása nem éri; aztán amíg ennek hatására létre nem jön benne a késztetés; és végül, amíg jóvá nem hagyja ezt a késztetést. Hadd mondjam el, hogy mi ez a jóváhagyás. „Sétálnom kell.” – csak azt követően sétálok, hogy ezt mondtam magam-

5 SVF II. 836 részlet = LS 53H.

6 Az antik lélekfelosztások történetéről lásd Corcilius – Perler 2014.

7 Seneca, *Ep.* 113. 23.

8 Seneca, *Ep.* 113. 23. Lásd Inwood 2014.

nak és jóváhagytam az ítéletemet. „Le kell ülnöm.” – s csak ezután ülök le. (19) Ez az asszenzió az erényben nem található meg. (*Ep.* 113. 18)<sup>9</sup>

Ákárhogyan is viszonyuljanak a vezérlő lélekész funkciói egymáshoz, annyi jól láthatóan kirajzolódik, hogy a korai sztoa monista *hégemonikonjának* különféle kognitív tevékenységei, mindaddig amíg ezt a monizmust fenn kívánjuk tartani, konzekutívan képesek csak működésbe lépni.<sup>10</sup> Ennek egyik alapvető oka részben az anyagban homogén, *pneumából* álló lélek lehetett, ami a fizikai alapon szerzett információt egy racionális folyamatban alakítja először érzékeléssé, aztán benyomássá és így tovább. Ennek megfelelően például egy fájdalomérzet, bár az a megfelelő érzékszervhez tartozik – a láb fájdalom a lábhoz –, maga a fájdalom percepciója (ἡ αἴσθησις τοῦ ἄλγεϊν) viszont már a *hégemonikonhoz*.<sup>11</sup> Egy ilyen fájdalompercepció mint önérzékelés már születéskor minden élőlény sajátja – lásd a sztoikusok *oikeiószi*s elméletét –, de az i. sz. 2. századi Hieroklész fragmentumai szerint ebben még nem játszik szerepet a *phantasztia* reprezentatív képessége, amivel csak a kifejtett élőlények bírnak.<sup>12</sup> Long és Sedley szerint az, hogy voltaképpen minden tudatos állapot a percepcióban, majd később a *phantasztia*-ban egyesül, a tudat egységének a megsejtésére utal, ami egy másik magyarázata lehet a *hégemonikon* osztatlan voltának.<sup>13</sup>

Írásomban annak a szerteágazó kérdésnek az egyik részét kívánom bemutatni, hogy a sztoikus Seneca milyen új lelki funkcióval ruházta fel morálszichológiájában a *hégemonikon*t vagyis a lélek *principale*, azaz legfőbb részét. A kérdés már csak azért is rendkívül bonyolult, mert Seneca irodalmi kontextusban írt filozófiája nyelvileg annyira komplex, hogy a gyakori szimbolikus-allegorikus kifejezőmód a lelki folyamatok leírásának fogalmi készletét is nehezen behatárolhatóvá teszi.<sup>14</sup> Ezért minden ilyen vizsgálódás alapvető igénye kell legyen, hogy először meghatározza a Seneca által alkalmazott műfajok filozófiájához fűződő viszonyát, és azt a módszertant, amelynek segítségével morálszichológiájának értelmezése a műfajok figyelembevételével megalkotható.

9 A szövegek fordításához Reynolds 1965 és 1977 szövegkiadásait, a magyar összkiadást (Takács 2002–2006), az angol fordításokat (Asmis – Bartsch – Nussbaum 2014 és 2015) és a fellelhető kommentárokat (Williams 2003, Richardson–Hay 2006, Davis 2010, Edwards 2019) vettem alapul, a szövegek eredetét helyhiány miatt nem közlöm.

10 Lásd azonban Rist 1969, 34, aki szerint Khrüszipposz eltérő magyarázata abból fakad, hogy a benyomás megjelenése, a késztetés, a jóváhagyás és a cselekvés egyidejűleg történik (*SVF* III. 171), vagyis csak logikailag követik egymást. Ugyanakkor Seneca Kleanthésznek tulajdonított elképzelése ellentmond annak, hogy a Senecánál olvasható időbeli egymásutánosság későbbi fejlemény lenne, legalábbis, ha feltesszük, hogy Seneca híven tudósítja Kleanthész pozícióját. A jóváhagyás és a késztetés kapcsolatához lásd még Stob. II. 88.2–6 (= *SVF* 3. 171 = LS 331).

11 *Enn.* IV. 7.7 = *SVF* II. 858.

12 Ramelli 2009. Magyarul: Steiger 2019.

13 Long – Sedley 1987, 322. Magyarul: Long – Sedley 2014, 414.

14 Lana 1989–90, Armisen-Marchetti 1989 és 2015, valamint Bartsch 2009.

Mivel ennek az argumentálása egy külön esszé tárgya,<sup>15</sup> néhány dolgot előfeltételeznem kell: egyrészt adottnak tekintem, hogy Seneca filozófiai állításainak értékét nem egyedül az érvelés formalizálhatósága vagy valamilyen analitikus filozófiai kritériumok határozzák meg. Az olyan irodalmi eszközök, mint például a metafora ugyanis több szinten formálják meg Seneca filozófiájának tartalmát. Egyes esetekben olyan kulturálisan örökölt, strukturális képeket használ, amelyek nem változtatják meg a standard sztoikus elmélet lényegi részeit. Egy ilyen hasonlatban az egyik fogalom funkcionálisan helyettesíthető be a másikkal, a ruházat például úgy borul rá a testre, mint test a lélekre, vagy a kardhüvelyben úgy helyezkedik el a kard, mint testben a lélek.<sup>16</sup> Más esetekben viszont Seneca metaforái nem egyszerűen díszül vagy egy gondolat megvilágítására szolgálnak, hanem például úgy írnak körül egy fogalmat vagy lelki jelenséget, hogy lényeges és teoretikusan jól körülhatárolható mozzanatokra hívják fel a figyelmet. Ilyen eseteket a filozófiai szakirodalom legtöbbször figyelmen kívül hagy, mert nehezen beilleszthető egy analitikus filozófiai elemzés fogalmi sémáiba. Ez utóbbi esetre az egyik legkézenfekvőbb példa a lelkiismeret (*conscientia*) funkciója Seneca morálpszichológiájában.

Maga a *conscientia* fogalom szétszórta és gyakran csak allegorikusan jelenik meg Seneca leveleiben és dialógusaiban anélkül, hogy ennek valaha is egy szisztematikus és analitikus kifejtését kapnánk. A problémát az is tovább bonyolítja, hogy bizonyos szövegkörnyezetekben a szó nem is lelkiismeretet, hanem inkább öntudatot jelent, és fordítva, bár egy adott metafora argumentálható a lelkiismeretet írja körül, maga a fogalom elő sem fordul a szövegkörnyezetben. Ezért most elsősorban azokat a helyeket vizsgálom meg, ahol a *conscientia* fogalma explicit megjelenik, és ezeket a szövegeket összeolvasva azt kutatom, hogy Seneca bevezet-e valami újdonságot a sztoikus morálpszichológián belül.<sup>17</sup>

## II

A *conscientia* fogalom a görög *szüineidészisz* tükörfordítása: a *con-* a *szün-* („-val/-vel”), míg a *scientia* az *eidészisz* (a „tudás”), az *eidennai* főnevesült formájának megfelelője, ami együtt egy visszaható névmással azt is jelenti, hogy tudást megosztani valakivel, illetve tanúsítani valamit, tanúskodni valami mellett. A lelkiismeret standard terminusává vált

<sup>15</sup> Németh, előkészületben (a).

<sup>16</sup> *Ep.* 92. 11–13.

<sup>17</sup> Ebben az írásban nem foglalkozom számos olyan fontos történeti mozzanattal, amelyek nem csak a római filozófián, hanem a római társadalmi szokásokon belül is kontextualizálják Seneca lelkiismeret fogalmát, lásd Roller 2001, Németh 2019, valamint Bartsch 2006, aki a lelkiismeret fogalmával ugyan nem foglalkozik külön a könyvében, de az önismeret és annak római kontextusát kimerítően tárgyalja. A lelkiismeret és Seneca szelffogalmainak viszonyához lásd Bartsch – Wray 2009, ill. Németh, előkészületben (b).

görög *szüneidenai* az ötödik századi görög tragédiában és komédiában jelenik meg először abban az értelemben, hogy valaki egy önmagára vonatkozó morális hibának a tudását osztja meg önmagával (*heautó[i]*), amellet tanúskodik. Arisztophánészénél a *szüneidenai* háromszor szerepel explicit önreferenciával, míg Euripidészénél kétszer, de már egy Szophoklész töredékben is előfordul az a gondolat, hogy egy erkölcsös ember számára szörnyű amikor megosztja magával önnön hibájának az ismeretét.<sup>18</sup> A *szüneidésziszszel* kapcsolatos büntudat viszont először Démokritosz egy fragmentumában bukkan fel:

Néhány ember azáltal, hogy nem ismeri fel a halandó természet felbomlását [a halál természetében], és tanúja az életben elkövetett saját gonosztetteinek, szorongásokkal és félelmekkel nyomorítja meg saját életét, hamis dolgokat kitalálva a halál utáni időről. (DK 297)

Függetlenül attól, hogy büntudattal párosult-e az önmagunkkal megosztott tudás, Senecát megelőzően a lelkiismeret többnyire egy erkölcsi hiányossággal volt kapcsolatos, bár Platón példáiban ez a hiányosság nem mindig erkölcsi értelemben áll, például amikor Szókratész megosztja magával és másokkal a tudatlanságát.<sup>19</sup> De a *Törvények*ben Platón már olyan emberekről beszél, akik nem akarják, hogy saját gyáva és bűnös félelmük igazságtalan tetteik napvilágra kerüljenek, azaz mások is osztozzanak a saját magukkal megosztott (σφιςτιν συνειδέναι – 870d), saját magukra vonatkozó immoralitás tudásában. Arisztotelész nem kapcsolja közvetlenül össze a lelkiismeretet a praktikus szillogizmusával, de egy esetben, a terminus használata nélkül, az önszeretet kérdéskörében a rossz embereket úgy jellemzi, mint akik nem jóindulattal, hanem ellenségesen viselkednek maguk iránt, míg a peripatetikus *Magna Morali*ában egy intellektuális hiányosságra irányul a *szüneidésziszsz* fogalma.<sup>20</sup> Az epikureusok Cicero és Seneca szerint a lelkiismeretet a lelepleződés és büntetés félelmével azonosították, míg Lucretiusnál a saját gonosztetteiben osztozó lélek a Fúriák Tartaroszban kirótt büntetésétől szorong.<sup>21</sup> Philodémosz *Retorikája* szerint a bűnös lelkiismeret mindaddig pereskedik a törvényszéken, amíg el nem ítélik és tönkre nem megy, míg a *Peri parrhésziasz*ban egy betű emendációján múlik, hogy miről írt Philodémosz: a lehetséges javítás értelmében a diák lelkiismerete elcsendesedik, amikor az őt korrigáló epikureus tanár éppen elfordul tőle,

18 Arisztophánész: *Darazsak* 999–1002, *A nők ünnepe* 477, *Lovagok* 184; Euripidész: *Médeia* 495, *Oresztész* 395–96; Szophoklész Dindorf 699.

19 *Védőbeszéd* 21b4, 22d1.

20 *NE IX.* 4, 1166b5–29, *MM I.* 25, 1192a26; lásd még Simon 2017.

21 Cicero *Fin.* II. 53; Seneca *Ep.* 97. 15–6; Lucretius *DRN III.* 1011–1024, lásd még Konstan 2019.

azaz szünetelteti az őszinte beszéd gyakorlását és ezáltal azt, hogy megosztani kényszerüljön hibáit, nemcsak saját magával, hanem tanítójával is.<sup>22</sup>

A fogalom rövid történeti áttekintéséből is világosan látszik, hogy a lelkiismeret alapvetően egy ágens valamilyen erkölcsi tekintetben rossz cselekedetének az önmagával megosztott tudása, hitvány tetteinek vagy tetteinek a tudata. Seneca látszólag csak egy picit változtat ezen a funkción a 43-as levelében:

Alig találsz valakit, aki tárt kapuk mellett élhetne. Ajtónállókat [*ianitores*] lelkiismeretünk, nem büszkeségünk állított: úgy élünk, hogy egy váratlan pillantás kész lelepleződé. Mit ér elrejtőzni és elkerülni az emberek pillantását és fülelését? (5) A jó lelkiismeret [*bona conscientia*] hívja a tömeget, a rossz [*mala conscientia*] a magányban is szorong és zaklatott. Ha tisztességes, amit cselekszel, tudja meg mindenki, ha szégyenletes, akkor meg mit számít, hogy senki sem tudja, hiszen te tudod! Jaj neked, ha lebecsülöd ezt a tanút. Élj boldogul! (*Ep.* 43. 4–5)

A *conscientiát* Senecánál az erkölcsi diszpozíció minősége határozza meg. A *bona conscientia* nyitott: a jó lelkiismeret, mint egy pompeii vagy római ház *vestibulumja* át-tetsző, átlátható és köszönti a külső tanúkat, mert ez egy erkölcsös énnék a tudata, míg a rossz lelkiismeretet egy *ianitor* őrzi. A lelkiismeret funkciója könnyedén párhuzamba állítható etimológiájával: a jó lelkiismeret megosztja a személy erkölcsös cselekedeteinek tudását másokkal, míg a rossz szorong helytelen cselekedeteinek a tudatától, amit csak magával oszt meg.<sup>23</sup>

A 43-as levél utolsó mondatában Seneca a tanú (*testis*) karakterével azonosítja a lelkiismeretet. Korábbi leveleiben viszont, például a 11-esben, a tanú, mint egy olyan lelki gyakorlatokhoz szükséges példaértékű eszköz jelenik meg, aki segíti a meditációt végző személy erkölcsi fejlődését.

„Válasszunk ki magunknak egy derék férfit, s tartsuk mindig szem előtt, hogy úgy éljünk, mintha őrá tekintenénk, s úgy csináljunk mindent, mintha ő látna.” (9) Ezt, Luciliusom, Epikurosz tanította. Őrzőt és felvigyázót adott nekünk, s nem is joggatlanul: a legtöbb vétek elenyészik, ha tanú áll a vétekre csabulók mellett. Legyen valaki, akít a lélek tisztel, akinek tekintélye legbenső szentélyét is még jobban megszentelheti. (*Ep.* 11. 8–9)

<sup>22</sup> Fr. 11 és 67. Sorabji 2014, 24–25.

<sup>23</sup> Vö. Seneca *bona conscientia* fogalmát egyrészt Ciceróval (Sorabji 2014, 29–30), másrészt Marcus Aurelius *euszüneidétosz* pozitív terminusával (*M.* VI. 30). A fogalom keresztény karrierjéhez lásd Sorabji 2014, 26–27.

Úgy tűnik tehát, hogy Seneca a tanú fogalmát legalább két dologra vonatkoztatja: (1) egy külső *exemplum*, (2) és a *conscientia* fogalmára. A *conscientia*, szemben egy külső etikai *exemplummal*, mint egy benső tanú funkcionál. De mi a kapcsolat a két különböző tanú között, és ez a kapcsolat hogyan határozza meg a lelki diszpozíció és ezáltal a lelkiismeret minőségét? Ehhez némi támpontot egy Seneca meditációjára vonatkozó passzus nyújt a 27-es levélben:

Úgy figyelj rám, mintha magammal társalognék: bebecsátalak privát terembe [*in secretum te meum admitto*] és a füled hallatára vitatkozom önmagammal. (2) Így kiáltok magamra: „Számáld meg éveidet, és szégyellni fogod, hogy még mindig csupa olyasmire törekszel, mint gyermekkorodban, s csupa olyasmit viszel véghez.” (*Ep.* 27. 1–2)

A *secretum* mint a lélekben elkülönült hely, a meditáció benső tere morális imperatívuszokkal buzdítja Seneca átalakulását. Ez nem egy külső vagy kívülről integrált *exemplum*, hanem a lelkiismeret hangja. Egy *exemplum* tekintélye ugyanis csak úgy képes morális diszpozíciókra hatni, hogy az *exemplummal* a lelkiismeretünk összemér minket. Egy ilyen típusú önreflexiónak köszönhetően a lelkiismeretünk is pozitívan alakulhat át, amennyiben morálisan fejlődünk, és hogy a *conscientia* Seneca szerint valóban változtatható morális diszpozíciónk átalakításával, egy némileg váratlan kontextusban, az irodalmi tanulmányok értéktelenségének diskurzusában hangzik el a *Az élet rövidségéről* egy helyén:

(2) Egykor a görögök nyavalyái közé tartozott annak kutatása, hogy Ulixesnek hány evezőse volt, hogy az Iliaszt írták-e előbb vagy az Odyszeiát, és hogy ez utóbbiak ugyanannak a szerzőnek az alkotásai-e, meg egyéb, ilyen jellegű kérdések, amelyeket, ha megtartasz magadnak, akkor sem mozdítják előre a csendes lelkiismeretet [*nihil tacitam conscientiam iuuant*], ha pedig előhozakodsz velük, akkor sem műveltebbnek, hanem idegesítőbbnek tűnsz. (*Brev. Vit.* 13. 2)

Seneca azon gondolata, miszerint a *conscientia* cselekedeteink értékeinek tükrében változik, azt implikálja, hogy a lelkiismeret nem egy olyan morálisan semleges képesség, ami tartalmilag plurálisan értelmezhető. Nem a mi lelkiismeretünk dönti el, hogy etikailag mit gondolunk helyesnek, hanem például azok a választott *exemplumok*, akiknek a példaértékűségét a racionális és természet szerinti sztoikus dogmák igazolják.<sup>24</sup> A

<sup>24</sup> A *conscientia* metaforái egyben arra is utalnak, hogy Seneca szerint a lelkiismeret egy velünk született, isteni képesség, ami, mint egy isteni mérce tévedhetetlen ítéleteket alkot rólunk, lásd *Ep.* 41. 1–3 és Németh, előkészületben (a).

Luciliusnak címzett levelek gyűjteménye például éppen egy ilyen példaértékű olvasási program, ami természetesen lelkiismeretünk fejlődését is elősegítheti.

De nézzük meg közelebbről, hogyan ábrázolta Seneca a lelkiismeret működését Epikurosz gondolataival összehasonlításban:

(15) Abban térjen el a véleményünk Epikuroszétól, amikor azt állítja, hogy nincs természetes igazságosság, és azért kell kerülni a bűnöket, mert a belőlük származó félelmet nem lehet elkerülni; értsünk viszont egyet vele abban, hogy a gonosz embert ostorozza a lelkiismeret, és a legnagyobb kínja abban áll, hogy folytonos aggodalom gyötri és zaklatja, s a biztonságáról kezeskedőkben sem tud bízni. Éppen ez bizonyítja ugyanis Epikurosz, hogy a természet rettent el minket a bűntől, mert még biztos körülmények között sem kíméli az ilyet a félelem. (16) A szerencse sokakat megszabadít a büntetéstől, a félelemtől senkit. Miért, hacsak nem azért, mert benső ellenszennvel viseltetünk minden iránt, amit a természet elítél? Akik elrejtőznek azért nem lehetnek sosem biztosak rejtekükben, mert a lelkiismeretük elítéli és feltárja őket önmaguk előtt. A bűnösök joggal félnek. Mivel sok bűn elkerüli a törvény megtorlását és a kijelölt büntetéseket, nagyon rosszul járnánk, ha az ilyen vétkek nem lennének természetszerűleg és súlyosan megbüntetve a mi közvetlen erőforrásunk, a büntetés helyett szolgáló félelem által. (*Ep.* 97. 15–16)

Seneca és Epikurosz egyetértettek abban, hogy a helytelen tettek miatt a lelkiismeret aggodalmat (*sollicitudo*) és félelmet (*metus/timor*) kelt a gonosz ember lelkében, de abban már eltért a véleményük, hogy mi ennek az aggodalomnak és félelemnek a forrása és természete. Epikurosz szerint, ahogyan Cicero epikureus karaktere, Torquatus bővebben kifejti a *De Finibus*ban,<sup>25</sup> még azok az emberek is, akik úgy tűnnek, hogy eléggé körbe vannak bástyázva és fel vannak vértézve az ellen, hogy más emberek tudomást szerezzenek a tetteikről, félnek az istenektől, és azt gondolják, hogy azt az aggodalmat, ami éjjel és nappal mardossa a szívüket az istenek küldték rájuk büntetesképpen. Amennyivel a gonosz cselekedeteik ugyan csökkentik valamelyest életük kellemetlenségeit, annyival ellensúlyozza azokat a rossz lelkiismeret, mert úgy hiszik – a *conscientia* szó szerinti jelentésének az értelmében –, hogy akarva-akaratlanul osztoznak helytelen tetteiknek tudásán az istenekkel és ezért az istenek a lelküket éjjel-nappal emésztő nyugtalansággal büntetik. De Epikurosz szerint valójában az ilyen típusú félelmek oka a helytelen vélekedés, amelytől úgy lehet megszabadulni és elérni a zavaroktól mentes lelki állapotot, az *ataraxiát*, ha a helytelen vélekedést kiüzzük és saját, a természetre vonatkozó igaz nézeteivel cseréljük fel. Mivel az istenek Epikurosz nem-teleologikus vilásképe szerint a mi kozmoszunktól távol élnek és nem foglalkoznak sem a kozmosz fenntartásával, sem pedig a mi életünkkel, Epikurosz még azt a kérdést is felvetette,

<sup>25</sup> *Fin.* 1. 51.



hogy „Vajon a bölcs elkövet-e olyan dolgokat, amelyeket a törvény tilt, ha senki nem veszi észre?”, amire azt a választ adta, hogy „Nem könnyű erre a kérdésre felelni.” Plutarkhosz ironikusan megjegyezte: „Azt érti ezalatt, hogy én megteszem, de nem fogom beismerni.”<sup>26</sup>

A lelkiismeretből fakadó aggodalom Senecának viszont arra bizonyíték, hogy a *sollicitudo* és az ezzel párosult *metus/timor*, a lélek természetes igazságérzete miatt követik a helytelen cselekedeteket. Ez a természetes aggodalom és félelem pedig azt implikálja, hogy benső ellenszenvvel viseltetünk minden iránt, ami természetellenes és igazságtalan.<sup>27</sup> A helytelen tetteinket nem tudjuk elfelejteni, mert a lelkiismeretünk elítél és leleplez minket magunk előtt, állandóan tudatában tart a rossz cselekedeteinknek. A *conscientia* tehát egy olyan lelki készségként jelenik meg, ami nem teszi lehetővé, hogy a vétkes emberek gondtalanul folytassák életüket és üzzék helytelen tetteiket, mert a lelkiismeretük folyamatosan konfrontálja őket önmagukkal. Az epikureusokkal szemben, akik a lelkiismeretet egy előre tekintő félelemnek gondolták – „félek, hogy az istenek majd meg fognak büntetni” –, amit könnyedén el lehet hallgattatni, ha vélekedéseinket felcseréljük Epikurosz tanításaira, Seneca a lelkiismeretet egy hátrafele irányuló lelki működésnek fogta fel. Jelen szövegben a múltbeli helytelen cselekedetek aggasztják a lelket, és azáltal, hogy ezekkel a lelkiismeretük miatt egyesek folyamatosan konfrontálódnak, olyan negatív érzések és érzelmek támadnak a lélekben, mint például az aggodalom (*sollicitudo*) és a félelem (*timor/metus*). Ha pedig ezt átfogalmazzuk a sztoikusok osztatlan és racionális *hégemonikonjával* összhangban, akkor a lelkiismeret egy olyan racionális képesség, ami a helytelen cselekedetek állandó tudatából és ítéletei alapján látszik önellentmondást kelteni a gonosz emberek *hégemonikonjában*, ami a lélek önmagára irányuló negatív érzelmeihez vezet. Ezt a részleges következtetést a 105-ös levél befejezése is jól alátámasztja:

(7) A lelki nyugalom nagy része abban áll: semmit sem igazságtalanul cselekedni. A féltelen emberek viszont zavaros és nyugtalan életet élnek. Annyira félnek, amennyire vétkeznek, sosem könnyebbülnek meg. Hiszen reszketnek, miután cselekedtek, nem tudnak megszabadulni a cselekedet gondolatától: a lelkiismeretük nem engedi, hogy mást csináljanak, folyton arra *kényszeríti* őket, hogy maguknak feleljenek. Mindenki, aki számít a büntetésre megkapja, és mindenki, aki megérdemli számít rá. (8) A biztonság összeegyeztethető a rossz lelkiismerettel, a nyugalom viszont nem: ha nem is lepleződik le, úgy véli, hogy lelepleződhet, álmában is nyugtalan és bármikor amikor valaki más bűnéről beszél,

26 *Adv. Col.* 1127A = Us. 18.

27 A sztoikusok szerint a természet racionális, mivel az egész kozmoszt áthatja az isteni *logosz*, ahogyan ez a Zénontól kezdve finomított végéig meghatározásában megnyilvánul: „egyértésben élni”, követői formulájában pedig „a természettel egyértésben élni”. Lásd Stob. II. 75.11–76.8 = LS 63B, Long 1970/71.

a sajátjára gondol, mert sosem érzi eléggé feledve, eléggé rejtve. Olykor ugyan a vétkes szerencsésen elrejtőzik, de ebben sosem bízhat. Élj boldogul! (*Ep.* 105. 7–8)

Ennek a szövegnek a legfontosabb mozzanata az, hogy Seneca szerint a *conscientia* dialógusba kényszeríti a morálisan helytelenül cselekvő személyt önmagával (*subinde respondere ad se cogit*). A féktelen emberek vétkeikkel arányosan nyugtalanok és félnek (*tantum metuunt quantum nocent*), méghozzá a lelkiismeretük tevékenysége miatt. A 97-es és a 105-ös levelek idézett passzusai alapján tehát világosan látszik, hogy Seneca szerint a lelkiismeret tevékenységének következtében negatív érzelmek jönnek létre a lélekben, méghozzá természetesen (*natura nos a scelere abhorrere*), a cselekvő személy szándéka ellenére (*conscientia aliud agere non patitur*).<sup>28</sup>

A lélek racionális részéből eredő negatív érzelmekkel ellentétes pozitív érzéseket, a folytonos és biztos örömet (*gaudium perpetuum, securum*), a bölcs erényes elméje szintén önmagából meríti. Ezen pozitív érzések eredetét vagy forrását pedig egyszerű azonosítani a morálisan helyes diszpozíció tudatával, azaz a *bona conscientia*val, amely következtetést a következő szöveghely is alátámasztja:

(16) Gondold meg tehát, hogy a bölcsesség eredménye az egyenletes öröm. A bölcs lelke olyan, mint a Hold feletti világ: mindig derült. Így hát van okod rá, hogy bölcs akarj lenni, mivel a bölcs sohasem nélkülözi az örömet. S ez az öröm csak egy forrásból fakad: az erények tudatából [*ex virtutum conscientia*]. Senki sem tud örülni, hacsak nem erős, igazságos és mértékletes. (*Ep.* 59. 16)<sup>29</sup>

Az azonban még nem teljesen világos, hogy mik a lelkiismeret tevékenységének egyes fázisai, milyen mozzanatokban fejt ki pontosan a hatását és ez hogyan illeszkedik bele abba a képbe, amit a sztoikusok *eupatheia* és *pathosz* fogalmaira vonatkozó elképzeléseikről ismerünk. A kérdést tovább bonyolítja, hogy a sztoikusok az érzelmet vagy szenvedélyt (*pathosz*) többféleképpen határozták meg: mint egy túlradó impulzust (*hormé pleonazousza*); mint a lélek irracionális mozgását (*alogon kinészisz*), ami természetellenes; mint téves ítéleteket (*kriszeisz*) vagy egyszerű véleményt (*hüpolépszisz/doxa*); mint rettegést (*ptoia*); mint a lélek összehúzódsát, lelapulását, szakadását, felduzzadását vagy kitágulását, ami vagy az ítélettel egyidejűleg vagy annak következményeként jön létre.<sup>30</sup> Már az sem egyértelmű, hogy akárcsak ezek a különféle meghatározások mennyire egyeztethetők össze egymással, de az világosan látszik belőlük, hogy az érzelmeknek mind a fizikai, mind pedig a kognitív aspektusaira is felhívják a figyelmet,

<sup>28</sup> *Ep.* 97. 15, *Ep.* 105. 7.

<sup>29</sup> Vö. *Ep.* 27. 3.

<sup>30</sup> DL VII. 110–111; Stob. II. 88.8–90.6 = LS 65A; Stob. 2. 88.22–89.3 = LS 65C; Galénosz *PHP* IV. 3.2–5 = LS 65K.

és azt a benyomást keltik, hogy a sztoikusok a pszichológiai állapotok és diszpozíciók mintegy „fiziológiai-cum-kognitív” leírását adták.<sup>31</sup> A következő bekezdésekben ezert arra teszek kísérletet, hogy Seneca haragmeghatározásának tükrében rekonstruáljam a *conscientia* tevékenységének egyes mozzanatait.

Már az ósztoa két formatív alakjának, Zénónnak és Khrüszipposznak az érzelmekre vonatkozó elképzelései is egyes forrásaink szerint szignifikánsan eltértek egymástól, amely különbséget látszólag éppen Seneca igyekezett összehangolni Sorabji értelmezése szerint.<sup>32</sup> Amíg ugyanis Zénón az érzelmeket olyan ítéletek fizikai következményeivel azonosította, amelyek egy helyes belátás ellenére születnek meg, azaz az értelem helyes ítéleteitől elfordul a lélek (*diasztrophé/aversa*) és más (helytelen) ítélete(ke)t preferál, amelynek következményei az olyan emotív reakciók, amelyek a lélek fizikai kitágulásával és összehúzódásaival azonosak,<sup>33</sup> addig Khrüszipposz különbséget tett az ilyen típusú, az értelemről elforduló érzelmek, valamint az olyan érzelmek között, amelyeket egyszerűen téves ítéletekkel azonosított.<sup>34</sup> A két álláspont összeegyeztetését véli Sorabji felfedezni *A haragról* egy passzusában:

Hogy tudd [a] miképpen is kezdődnek az érzelmek, [b] hogyan fokozódnak és [c] törnek ki [efferi]: [1] az első mozzanat akaratlan [*non voluntarius*], mintegy előkészítése az értelemnek, egyfajta fenyegetés; [2] a második mozzanat amikor az akarat [*voluntas*] már nem tiltakozik, és arra irányul, hogy helyénvaló [*oportet*] engem megbosszulni, mert sérelem ért, vagy helyénvaló, hogy őt megbüntessék, mert jogtalanságot követett el; [3] a harmadik mozzanat már kezelhetetlen [*impotens*], és akarja [*vult*] a bosszút, nem csak akkor „ha helyénvaló” [*si oportet*], hanem bármi áron [*utique*], amely már az értelem fölébe keveredett [*evicit*]. (*A haragról* II. 4.1)

Ezen a helyen Seneca legalább három fázisát különbözteti meg a harag létrejöttének. Az első mozzanat a *propathēia* pillanata, amikor az érzékelő személyt egy benyomás (*phantasia / primus motus [animi]*) éri, amelynek még a bölcs sem tud ellenállni, mert nem áll a hatalmában. A lélek második mozgása már összetettebb: itt egyrészt az elme asszenciával illeti, azaz jóváhagyja a történetek által benne keltett benyomást – vagy a bevezetésben idézett Aetiosz hely tanúsága szerint a *hégemonikon* „létrehozza a benyomást”, ami azt jelenti, hogy propozicionális formában tárja a racionális lélek elé –, másrészt a benyomást egy olyan értékítélettel egészíti ki, miszerint „igazságtalanság történt és helyénvaló a bosszú vagy a büntetés”. Ha a lélek ezt az értékítéletet is megal-

31 Lásd: Nawar 2020, 147; Cicero *Tusc.* IV. 23–36; Galénosz *PHP* IV. 6.2–3 = LS 65T.

32 Lásd Sorabji 2000, 1–75.

33 DL VII. 111, Galénosz *PHP* V. 1.4.

34 Cicero *Acad.* 1. 39, Galénosz *PHP* V. 1.4. Vö. Sellars 2006, 115. Valójában ez a különbség egy sarkos leegyszerűsítés, lásd Sorabji 2000.

kotja és jóváhagyja, akkor ez a második asszenzió – ami a szövegünkben a *voluntas* mozzanata – arra irányul, hogy bosszút álljon. Ez a *voluntas* tehát voltaképpen egy olyan *impetus*, készítés, ami nem egyszerűen a történetek benyomásának, hanem a történetekkel kapcsolatos értékítéletnek a jóváhagyása is, azaz annak az extra ítéletnek, miszerint „igazságtalanság történt, amit *helyénvaló* megbosszulni”. Ez a második asszenzió vagy *voluntas* már a cselekvésre irányul, azaz ez voltaképpen maga a cselekvésre irányuló *impetus*. Seneca a lélek ezen komplex második mozgásához hozzáad egy harmadik mozzanatot, nevezetesen amikor az érzelem elszabadul (*effertantur*). Amíg a második mozzanatban az elme csak hibás ítéletet alkotott – „igazságtalanság történt, amit *helyénvaló* megbosszulni” –, addig ebben a harmadik mozzanatban az elme már bármi áron akarja (*vult*) ennek az ítéletnek az alkalmazását, függetlenül attól, hogy vajon „helyénvaló” (*si oportet*), mivel úgy dönt, hogy bosszút kell állni bármi áron (*utique*), ami kiejti az ésszerűség megszorítását.

Sorabji szerint Seneca Zénón és Khrüszipposz álláspontjainak – vagy legalábbis Khrüszipposz eltérő érzelmedefinícióinak, amelyek közül néhány megegyezni látszik Zénón definícióival – összeegyeztetési kísérlete abban állt, hogy az értelemnek való engedetlenség az érzelem egy kronológiailag későbbi, a lélek mozgásának egy harmadik fázisában jön létre, ami a második fázisban bekövetkező hibás ítéletet követi. Mivel Khrüszipposz fragmentumaiban ez a három fázisú érzelmeleírás nem szerepel, Sorabji szerint ez Seneca, vagy Seneca forrásának újítása.<sup>35</sup>

Ha megkíséreljük a félelem kognitív sémáját Seneca harag leírásából kiindulva felvázolni, akkor először valami félelmetesnek tűnő *propatheia*, mint például egy vihar látványából származó benyomás jön létre a felkorbácsolt tengeren hánykódó hajó utasában.<sup>36</sup> Ahhoz, hogy ez valódi félelmet is ébresszen benne, arra van szükség, hogy az utas nem csak azt a propozíciót hagyja jóvá, miszerint „tombol a vihar”, hanem azt egy második ítélettel is kiegészítse, miszerint „tombol a vihar és ez szörnyű”. És bár a viharban semmi félelmetes nincsen a sztoikus bölcs számára, mivel már belátta, hogy a halál nem szörnyű és így a tengeri vihar lehetséges fatalisztikus következménye sem az, ezért a bölcs már nem egészíti ki az őt ért benyomást ezzel az értékítélettel. A bölccsel ellentétben viszont az egyszerű halandó általában kiegészíti a tomboló vihar benyomását egy olyan értékítélettel, hogy „tombol a vihar és ez szörnyű”, amit miután asszenzióval illet, létrejön benne a félelem *pathosza* – ami legyen akár egy fizikai vagy kognitív következménye a téves értékítéletnek, mindkét eshetőségben kizárja az értelmet.

Ahhoz, hogy ezt a kognitív sémát a lelkiismeretre vonatkoztassuk, foglaljuk össze először a gonosz és féktelen emberek esetében a *conscientia* tevékenységi körét: a félelem

35 Egy eltérő rekonstrukcióhoz lásd Gartner 2015, illetve azt is fontos megjegyezni, hogy az *Ep.* 113. 18-ban található, a cselekvés kognitív fázisait leíró mozzanatoktól Seneca az érzelmeleírás kognitív sémája eltér.

36 Lásd Aulus Gellius *NA* XIX. 1.1–21.

egy alfajtája az aggodalom (*sollicitudo*), ami gyötri és zaklatja a gonosz embert a lelkiismeret ostromozása által (*mala facinora conscientia flagellari*), mivel „benső ellenszenvvel viseltetünk minden iránt, amit a természet elítél [...] a lelkiismeretük elítéli és feltárja őket [a bűnösöket] önmaguk előtt” (*coarguit illos conscientia et ipsos sibi ostendit*).<sup>37</sup> A féktelen emberek „nem tudnak megszabadulni a cselekedet gondolatától: a lelkiismeretük nem engedi, hogy mást csináljanak, folyton arra kényszeríti őket, hogy maguknak feleljenek.”<sup>38</sup>

A lelkiismeret tevékenységi mozzanatainak rekonstrukciójához induljunk ki a *conscientia* azon alapvető jelentéséből, miszerint tudást oszt meg valakivel, illetve tanúsít valamit, tanúskodik valami mellett. Feltehetően a féktelen és gonosz emberek esetében a lelkiismeret működésekor a lélek korábbi, téves ítéleteinek tudatát osztja meg magával. Ha egy múltbeli cselekedet alapjául szolgáló ítélet, mint a gondolkodás benyomása (*phantasztia logikon*) jelenik meg a racionális lélek számára,<sup>39</sup> ami egy gondolkodási folyamat (*logikon noészisz*) része és ezért propozicionális, akkor a *conscientia* feltehetően ezt a múltbeli, propozicionális formában előhívható ítéletet osztja meg először a lélekkel. Mivel a bölcs tökéletes *ratioja* tévedhetetlen és minden esetben jól ítél,<sup>40</sup> korábbi ítéleteinek megvizsgálása és újbóli jóváhagyása derűt (*charalgaudim*) vált ki belőle, amelynek a következménye a *bona conscientia*.<sup>41</sup> A nem bölcsök esetében viszont a múltbeli ítéletek racionális benyomása helytelen döntéseket és ezért *vitiumokat*, (morális) hibákat reprezentálnak. Ha a lelkiismeret által hozott helyes ítéletet, miszerint a korábbi cselekedetnek alapul szolgáló ítélet helytelen volt a lélek jóváhagyja, akkor az egy jelentős erkölcsi fejlődést indikál. Ám ha a *vitiumokat* helyesen megítélő lelkiismeretet – a *conscientia* még a féktelen emberekben is helyes ítéleteket alkot, amivel nem szívesen konfrontálódnak, csak a lelkiismeret kényszerítő ereje, önostorozása és a lélek feltárása, valamint a mindenkiben fellelhető természetes igazságérzet miatt<sup>42</sup> – a racionális lélek saját gyengesége és betegsége folytán mégis elhallgattatja vagy egyszerűen nem veszi tekintetbe a lelkiismeret ítéleteit<sup>43</sup> és ezért továbbra is téves ítéleteket illet jóváhagyással, ennek következményeként pedig olyan érzelmek keletkeznek a lélekben, mint a *sollicitudo*, *paenitentia* (*mala conscientia*). A *conscientia* minőségét, hogy „jó” vagy „rossz”, tehát az határozza meg, hogy mi egy lelkiismeretesen végzett önreflexió eredménye, méghozzá egy olyan önvizsgálaté, amit a *conscientia* kényszerít ki – azaz a *conscientia* tevékenységi körét nem szabad összekevernünk a sztoikus *meditatio* gyakorlatával.

37 *Ep.* 97. 15–16.

38 *Ep.* 105. 7.

39 Lásd DL VII. 50–51.

40 Lásd Cicero, *Fin.* III. 59, *Mur.* 61; *SVFI.* 202, III. 560 = LS 61G.

41 *Ep.* 23. 6–7.

42 Lásd *Ep.* 3. 4, *Ep.* 105. 7, *Ep.* 97. 16.

43 *Ep.* 97. 12.

Mindennek tükrében úgy tűnik, hogy Seneca a lelkiismeretet a lélek egy olyan racionális képességeként azonosította, amelynek funkciója a folytonos morális ítéletalkotás, amely pozitív vagy negatív érzelmi következményekkel jár. A lelkiismeret a lélek egy olyan képessége, amelynek hatására a korábbi ítéleteinkkel kapcsolatos belátásból negatív vagy pozitív érzelmek fakadnak. Ez motiválja az egyént, hogy elrejtőzzék vagy a külvilágra nyitottan éljen. Tudatosítja az ember múltbeli cselekedeteit, és a még nem bölcs emberekben olyan negatív érzéseket vált ki, amelyek szépen illeszkednek a négy legáltalánosabb sztoikus érzelmek kategóriáiba: a szorongás (*lūpē/aegritudo*) és öröm (*hēdonē/laetitia*) az ember jelenlegi állapotára, a félelem (*phobosz/metus*) és a vágyakozás (*epithūmial/libido, appetitus/cupiditas*) pedig a jövőre irányulnak.<sup>44</sup> A lelkiismeret az értékeléseit egy külső *exemplumra* reflektálva vagy a saját, már internalizált értékei tükrében alkotja meg, amelyek Seneca szerint természetesen akkor megfelelőek, ha tükrözik a sztoikusok által filozófiai tanokba rendszerezett természetes racionalitást.

A lelkiismeret tehát egy olyan racionális képesség, ami mintegy dialógusba kényszeríti a lelket önmagával és így egy folyamatos értékelő tudatosságot alakít ki az emberben önmagáról, ami a személy emotív diszpozíciójának tükrében lehet *bona* vagy *mala*, azaz „jó” vagy „rossz”. A lelkiismeret tanú szerepe ezáltal rendkívül felerősödik: „Mi előnyöd származik abból, hogy nincs tanú, ha van lelkiismereted?”<sup>45</sup>

### III

Seneca *conscientia* fogalmának még egy fontos aspektusához befejezésképpen érdemes röviden fontolóra vennünk, hogy miben különbözik az *exemplum* és *conscientia* mint tanú szerepköre egymástól. Egy képzeletbeli *exemplum* mint az önreflexió tárgya a sztoikus meditációs gyakorlatban a morális diszpozíció fejlesztésének eszköze, amellyel a császárkori Róma tanárai igyekeztek a lelket az erény felé irányítani. A tanokat reprezentáló példaértékű személy elképzelésével sajátíthatták el a tanulók a sztoikus tanításokat, hogy ne csak értelmi, hanem érzelmi hajlamaik is megváltozzanak, azaz gyakorlatilag teljesen átalakítsák önmagukat.<sup>46</sup> De egy ilyen típusú gyakorlat nem teszi az etikai ideált automatikusan önmagunk részévé, hanem inkább az *exemplum* mintájára kell akaratlagosan kialakítanunk olyan másodrendű vágyakat, amelyek korrigálják az ösztönszerű, elsődleges vágyainkat.<sup>47</sup> Az ilyen másodrendű vágyak meditációja azonban hangsúlyosan tudatos, szemben a lelkiismerettel, ami önkéntelenül is dialógusba erőszakolja a

<sup>44</sup> Sorabji 2000, 17–29.

<sup>45</sup> Fr. 14.

<sup>46</sup> Newman 1989.

<sup>47</sup> Vö. *Ep.* 27. 1–2 fent.

racionális lelket önmagával.<sup>48</sup> A lelkiismeret ezen tulajdonsága nyilvánvalóan különbözik az önkéntesen kialakított másodrendű vágyak képességétől, amiért indokolt Seneca *conscientia* fogalmára, mint a lélek egy olyan racionális képességére tekinteni, ami a forrásaink tükrében még nem volt meghatározó a kora sztoa filozófiájában. Annak a kérdésnek, hogy a lelkiismeret mint új funkció a *hégemonikon* tagoltságát is jelentette-e egyben, már egy külön vizsgálódást szükséges szentelnünk. Annyit megállapíthatunk, hogy – összehasonlítva a harag kialakulásának egyes mozzanataival – a *conscientia* tevékenységi köre nem teszi szükségsszerűvé a *hégemonikon* osztottságát, de akárhogy is gondolkodott Seneca a *hégemonikon* egységéről, a *conscientia* fogalmával egy új funkcióval ruházta fel az irányító lélekrész: ahogyan a test beborítja a lelket, úgy rejti magában Seneca *hégemonikonja* a *secretumot*, mint lelkiismeretének terét.

## Bibliográfia

- Armisen-Marchetti, M. 1989. *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Armisen-Marchetti, M. 2015. „Seneca’s Images and Metaphors.” In *The Cambridge Companion to Seneca*, szerk. Shadi Bartsch – Alessandro Schiesaro, 150–60. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asmis, E. – S. Bartsch – M. Nussbaum, szerk. 2014. *Lucius Annaeus Seneca: Hardship & Happiness (The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Asmis, E. – S. Bartsch – M. Nussbaum, szerk. 2015. *Lucius Annaeus Seneca: Letters on Ethics (The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca)*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bartsch, S. 2006. *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bartsch, S. 2009. „Senecan metaphor and Stoic self-instruction.” In *Seneca and the Self*, szerk. S. Bartsch – D. Wray, 188–220. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartsch, S. – D. Wray, szerk. 2009. *Seneca and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corcilius, K. – D. Perler, szerk. 2014. *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- Davis, M. 2010. „A Commentary on Seneca’s *Epistulae Morales* Book IV (*Epistles* 30–41).” Doktori disszertáció, The University of Auckland.
- Edwards, C. 2019. *Seneca. Selected Letters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gartner, C. 2015. „The Possibility of Psychic Conflict in Seneca’s *De Ira*.” *British Journal for the History of Philosophy* 23: 213–33.

---

48 *Ep.* 105. 7.

- Inwood, B. 2014. „Walking and Talking: Reflections on Divisions of the Soul in Stoicism.” In *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, szerk. K. Corcilius – D. Perler, 63–85. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- Konstan, D. 2019. „Lucretius and the Conscience of an Epicurean.” *Politeia* 1/2: 68–80.
- Lana, I. 1989–90. „Le *Lettere a Lucilio* nella letteratura epistolare.” *Entretiens Fondation Hardt* 36: 254–311.
- Long, A. A. 1970/71. „The logical basis of Stoic ethics.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 71: 85–104.
- Long, A. A. – D. N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. – D. N. Sedley. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. Ford. és szerk. Bene László et al. Budapest: Akadémiai.
- Nawar, T. 2020. „The Stoic Theory of the Soul.” In *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, szerk. A Kelly, 148–159. London – New York: Routledge.
- Newman, J. R. 1989. „*Cotidie meditare*. Theory and Practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism.” *ANRW II* 36/3: 1473–1517.
- Németh Attila. 2019. „Seneca és a titkos censor.” *Ókor* 18/1: 42–49.
- Németh Attila. Előkészületben (a). „The metaphors of *conscientia* in Seneca’s *Epistles*.”
- Németh Attila. Előkészületben (b). „Seneca and the narrative self.”
- Ramelli, I., szerk. 2009. *Hieroctes The Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Ford. D. Konstan. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Reynolds, L. D., szerk. 1965. *L. Annaei Senecae: Ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Clarendon Press.
- Reynolds, L. D., szerk. 1977. *L. Annaei Senecae: Dialogorum Libri Duodecim*. Oxford: Clarendon Press.
- Richardson-Hay, C. 2006. *First Lessons. Book 1 of Seneca’s Epistulae Morales – A Commentary*. Bern: Peter Lang.
- Rist, J. M. 1969. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, J. 2006. *Stoicism*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Simon Attila. 2017. „*Sunesis* as Ethical Discernment in Aristotle.” *Rhizomata* 5/1: 79–90.
- Sorabji, R. 2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. 2014. *Moral conscience through the ages: fifth century BCE to the present*. Oxford: Oxford University Press.
- Steiger Kornél, szerk. 2019. *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei. Kebész táblaképe*. Budapest: Gondolat.
- Takács László, szerk. 2002–2006. *Seneca I-III*. Ford. Bollók János et al. Budapest: Szentpál.
- Williams, G. D., szerk. 2003. *Seneca: de Otio, se Brevitate Vitae*. Cambridge: Cambridge University Press.



Hendrik Nikoletta

## A jelen pillanat fogalma Marcus Aureliusnál<sup>1</sup>

Egy 1981-ben írt esszéjében Pierre Hadot azt állítja, hogy hamis az az elterjedt értelmezés, miszerint az *Elmélkedések* szinte minden lapján megjelenő mulékonyság gondolata Marcus Aurelius személyes kiábrándultságának adna hangot. Érve szerint a mulékonyságot a filozófiai meditáció műfaja felől kell értelmezni, így a tünékenységre emlegetésével a császár célja a sztoikus dogmák jelenvalóvá tétele önmaga számára. Ezt a célt szolgálja az egyik legjellemzőbb gyakorlata, a mennyiségi részekre való felosztás módszere, amely Hadot szerint Marcus Aurelius egyik legkedvesebb gondolatából, a jelen pillanat tünékenységből fakad. A jelen könnyen kicsúszik az ember kezei közül, ugyanis rendkívül rövid az a pillanat, amelyben a jövő múlttá változik. Meg kell tehát ragadnunk a jelen pillanatot. A jelen körülhatárolásához első lépésben el kell különítenünk az időfolyamat egyetlen pillanatát, majd második lépésben ebből olyan következtetést kell levonnunk, amely az egészre vonatkozik. A valóság egésze ugyanis az idő homogenitása miatt jelen van minden egyes pillanatban.<sup>2</sup> Hadot értelmezése szerint tehát a jelen azért értékes, mert akár egy pillanattól is megérthető az élet egésze. Hadot bő egy évtizeddel később írta meg monográfiáját Marcus Aureliusról, amelyben a jelen fogalmát még alaposabb elemzésnek vetette alá. Ekkor már gyökeresen más szempontból elemezte a jelen pillanat körülhatárolásának funkcióját. Felfigyelt ugyanis arra, hogy a jelen pillanat nem elsősorban az élet egészére való következtetés miatt lényeges, hanem cselekvéseméleti szempontból, méghozzá olyan módon, hogy a képzetek kezelése szigorúan a jelenhez kapcsolódik, ugyanis kizárólag a jelen eseményekre és a jelen képzetekre vonatkozik.<sup>3</sup>

A jelen tanulmányban ehhez a frissebb olvasathoz csatlakozom. Tézisem annyiban ad hozzá Hadot gondolatához, hogy (I) annak bemutatását kísérem meg, hogy Marcus Aurelius – összefüggésben a sztoikus időfelfogással – az ember életét jelen pillanatok sorozataként fogja fel, valamint (II) két szemponttal gazdagítom annak a gondolatnak a kifejtését, hogy a képzetek kezelése kizárólag a jelenben lehetséges. Egyrészt (a) a jelen pillanat (παρόν) és a most (νῦν) fogalmak elemzésével, másrészt azzal, hogy (b) miért szükséges a hozzánk illő cselekedeteket időben minél szorosabbra fűzni egymáshoz.

1 Ezúton is köszöntöm Steiger Kornélt a 75. születésnapja alkalmából. Jelen témaválasztásom fő oka, hogy Kornél ugyanazon a napon született, mint Marcus Aurelius – igaz, 1824 év különbséggel.

2 Hadot 2010, 127–135. Pesszimizista értelmezésekhez lásd: 48. lábjegyzet. A részekre bontás módszerének *locus classicus*: *Med.* III. 11. Egyéb szöveghelyek: *Med.* VIII. 11, XI. 2, XI. 16, XII. 10, XII. 17–20, XII. 29. Marcus Aurelius másik legjellemzőbb módszere Hadot szerint a dolgok és események egzakt leírására, amelynek célja, hogy rámutasson etikai semlegességükre. Ha részletekbe menően leírnunk ugyanis valamit önmagában, máris kevésbé tűnik kívánatosnak (Hadot 2010, 132–133).

3 Hadot 1998, 131.

Marcus Aurelius gondolkodásának egyes elemei nem jelentenek forradalmi újdonságot, ám azok kombinációja egy újszerű sztoikus cselekvéseméleti felfogás irányába mutat legfőbb szellemi mesteréhez, Epiktétoszhoz képest is.<sup>4</sup>

## I.

A jelen (χρόνου παρόντος) fogalma kapcsán kétféle sztoikus értelmezés született. Szűk értelemben az idő végtelenül osztható, így semmilyen idő nem jelenvaló teljesen (οὐθεὶς ὄλως ἐνίσταται χρόνος).<sup>5</sup> Az idő szűk értelmezése azt implikálná, hogy mind a jelen pillanat, mind az idő egésze megszűnne. Tág értelemben (κατὰ πλάτος) azonban lehet jelen pillanatról beszélni. A *most* Poszeidóniosz meghatározása szerint azt a legkisebb érzékelhető időt jelenti, ami körülveszi a múlt és a jövő közötti osztást. A *most* Arkhedémosz megfogalmazása szerint a múlt és a jövő egyfajta illesztése és találkozása. Marcus Aurelius a jelennek nem a szűk, hanem a tág fogalmával dolgozik.<sup>6</sup> A tézisem első részét a jelen szűk és tág értelméről szóló vita mentén úgy lehet pontosan megfogalmazni, hogy az élet Marcus Aurelius filozófiájában a *tágan* értelmezett jelenek sorozata. Ennek bemutatásához az *Elmélkedések* II. 14 kulcsfontosságú szöveghelyét elemzem.

Még ha háromezer, vagy akár harmincezer évig élnél is, ne felejtse el, hogy senki sem veszít el más életet, mint azt, amit él, és senki nem más életet él, mint amit elveszít. Egyre megy a leghosszabb és a legrövidebb élet. Hiszen a jelen [παρόν] mindenki számára egyenlő tartamú, ami meg elmúlt, az nem a miénk. Így az, amit elveszítünk, egy röpké pillanatnak bizonyul [ἀκαριαῖον ἀναφαίνεται]. Sem a múltat [παρῳχηκός], sem a jövőt [μέλλον] nem veszítheti el ugyanis az ember. Hiszen ami nincs a birtokodban, azt hogyan is vehetné el tőled bárki? Két dolgot kell tehát észben tartani: az egyik az, hogy minden öröktől fogva azonos formában, újra meg újra ismétlődik, és nincs különbség aközött, hogy valaki száz vagy kétszáz évig, vagy akár végtelenül sokáig szemléli ugyanazokat a dolgokat. A másik az, hogy a leghosszabban élő és a leggyorsabban elpusztuló lény is ugyanannyit veszít el, hiszen csak a jelen pillanattól [παρόν] fosztható meg, mert egyedül ez az övé, és ami nincs birtokában, azt el sem veszítheti. (*Med.* II. 14)

4 Terjedelmi korlátok miatt nem fejtem ki az arra vonatkozó vitát, hogy Marcus Aurelius eklektikus vagy sztoikus szerzőnek tekinthető-e, azonban megjegyzem, hogy őt a legnagyobb részben konzisztens sztoikus filozófusnak tekintem, aki tisztában volt a klasszikus sztoa mindhárom területének tanaival, és akire emellett elsősorban Epiktétosz filozófiája hatott. Ezzel együtt nyilvánvaló, hogy találhatók nála eklektikus elemek. Az eklektikus-sztoikus vitáról összefoglaló irodalmat lásd: Gill 2012; Gill 2013, xvii–xxi.

5 Szűk értelem: Stob. I. 106.5–23 = *SVF* 2.509 = LS 51B.

6 Tág értelem: Stob. I.105.17–106.4 = Poszeidóniosz, fr. 98 = LS 51E, vö. *Ep. Hdt.* 56–59 = LS 9A. A vita arisztotelészi gyökereihez és a sztoikus álláspont kifejtéséhez lásd: Sorabji 1983, 7–27; Sellars 2020, 92–93.

E fejezetben Marcus Aurelius célja Farquharson értelmezése szerint az, hogy a halált kevésbé félelmetessé tegye önmaga számára. Farquharson olvasatában Marcus Aurelius egy, a haláltól rettegő ember, aki a saját személyes félelmét igyekszik csökkenteni. Christopher Gill kommentárja lényegesen előrébb mutat Farquharson értelmezésénél annyiban, hogy szerinte a halál és a változás témája nem Marcus Aurelius saját, laikus halálfélelemére utal, hanem etikai önfejlesztő jelentősége van.<sup>7</sup> A halálon és a változáson való gyakori elmélkedés hozzájárul Marcus Aurelius legfontosabb céljához, a morális fejlődéshez. A halál és a változás egy töről fakadnak: az időhöz való kapcsolatuk teszi őket az *Elmélkedések* kiemelt témájává. A kérdés az, hogy milyen szempontból értékes a jelen. A válaszhoz kiindulásként a fent idézett fejezethez fordulok, ahol sorrendben az alábbi hét állítás azonosítható.<sup>8</sup>

- (i) Senki sem veszít el más életet, mint azt, amit él, és senki nem más életet él, mint amit elveszít.
- (ii) Egyre megy a leghosszabb és a legrövidebb élet.<sup>9</sup>
- (iii) A jelen (παρόν) mindenki számára egyenlő tartamú.
- (iv) Egy röpké pillanatnak bizonyul (ἀκαριαῖον ἀναφαινεταί) az, amit elveszít az ember.<sup>10</sup>
- (v) Sem a múltat (παρῳχητός), sem a jövőt (μέλλον) nem veszítheti el az ember.<sup>11</sup>
- (vi) Minden öröktől fogva azonos formában, ciklikusan ismétlődik.<sup>12</sup>
- (vii) Csak a jelen pillanattól (παρόν) fosztható meg az ember, mert egyedül ez az övé.<sup>13</sup>

Az élet hosszára vonatkozó közömbösséggel kapcsolatos (ii) állítás megtalálható az epikureusoknál is, ahogy ezt Farquharson és Gill is kiemeli,<sup>14</sup> de nem tekinthető eklektikus elemnek, mert ez a nézet már a korai sztoikusoknál is jelen volt az erénnyel való összefüggésben olyan formában, hogy azért nem kívánatosabb a hosszú boldog élet, mint a rövid, mert a természetnek való megfelelés nem fokozható. Marcus Aurelius ezzel a tétellel egészen biztosan tisztában volt és egyet is értett, hiszen maga is említi az

7 Farquharson 1944; Gill 2013, 99–100.

8 Mindegyik állításhoz lábjegyzetben hivatkozom azokat a szöveghelyeket, ahol az adott gondolat megtalálható máshol is az *Elmélkedések*ben, hogy rámutassak arra, hogy a fent idézett szöveghely alapvető módon kapcsolódik Marcus Aurelius gondolataihoz.

9 Lásd *Med.* IV. 47, VII. 49. 2, IX. 37.

10 Lásd *Med.* II. 17. 1, III. 10. 1, V. 24, XI. 18. 9.

11 Lásd *Med.* III. 10, VI. 32, VIII. 36.

12 Lásd *Med.* VI. 15, IX. 35.

13 Lásd *Med.* XII. 26. 2.

14 Epikureus hatás szöveghelyei: Lucretius *DRN* III. 1087–1094 = LS 24G, Lucretius *DRN* III. 947–949.

*Elmélkedések* XI. 1. 2 szöveghelyén.<sup>15</sup> A fent idézett fejezetben azonban más a (ii) állítás indoklása. Az élet hossza itt két okból közömbös. Egyrészt (vi) irreleváns, hogy az örök-ké ismétlődő kozmikus ciklusokat mennyi ideig szemléli az ember, hiszen az emberi élet az örökkévalósághoz képest még akkor is igen rövid, ha emberi mércével mérve akár szokatlanul hosszú.<sup>16</sup> Másrészt (iii) a jelen mindenki számára egyenlő tartamú.

Az (i) állítás azt fogalmazza meg, hogy az ember kizárólag a saját életét veszítheti el. Az elvesztés jelenik meg a (iv) állításban is, miszerint „az, amit elveszítünk, egy röpké pillanatnak bizonyul.” Amit tehát elveszíthet az ember, az a saját élete, és ez bizonyul egy röpké pillanatnak. Az elvesztésnek a gondolatát bontja ki a (vii) állítás, amely szerint „a leghosszabban élő és a leggyorsabban elpusztuló lény is ugyanannyit veszít el, hiszen csak a jelen pillanattól [παρόν] fosztható meg.” Ennek fényében a röpké jelen pillanat az ember életével azonosítható. Erre erősít rá az (v) állítás, amely expliciten kizárja a múltat és a jövőt az elveszíthető dolgok köréből.<sup>17</sup> Az emberi élet mint jelen pillanat értelmezhető kozmikus szempontból is, így az élet hosszára vonatkozó közömbösséget domborítaná ki a fenti idézett szöveg. Javaslatom szerint azonban érdemes ezt a gondolatot a szó szerinti értelemhez közelítve olvasni, mégpedig úgy, hogy az ember élete nem a jelen pillanat, hanem a jelen pillanatok *sorozata*.

John Sellars monográfiájában rámutat, hogy Marcus Aurelius jelen iránti érdeklődésének oka egyrészt az, hogy a jelenre fókuszálással az ember elkerülheti a múlton és a jövőtől való félelemből adódó negatív érzelmeket, másrészt pedig az, hogy a kizárólag a jelen pillanat nyújt alkalmat a cselekvésre.<sup>18</sup> Ha ezt hozzákapcsoljuk a fenti gondolathoz, miszerint az élet jelen pillanatok sorozata, akkor cselekvéseméleti szempontból jelentős eredményre jutunk, ugyanis ez arra világít rá, hogy Marcus Aurelius szerint az ember számára mindig a jelen pillanatban, a jelenben zajló eseményekkel és az azokkal

15 A jó pedig a természetnek való megfelelésen alapul. Cicero úgy írja le ezt a gondolatmenetet, hogy nem fokozható sem az az időszertéség, sem a helyes eljárás, sem a természetnek megfelelés, és így maga a jó sem fokozható (*Fin.* III. 14). Poszeidóniosztól ered a gondolat, hogy az erényes ember életének egy napja bőségesebb, mint a hitványak számára a leghosszabb élet (Seneca, *Ep.* 78. 28). Vö. Seneca, *QNat.* VI. 32. 9 és *Ep.* 77. Lényeges azonban megjegyezni, hogy az élet hossza ezzel szemben valószínűleg mégsem teljesen közömbös a sztoikusok számára, hiszen a racionalitás tizennégy éves kortól tud kibontakozni az emberben (Hieroklész 1.5–33, 4.38–53 = LS 53B; *Ep.* 121. 6–15 = LS 57B).

16 Julia Annas megállapítja, hogy Epiktétosznál és Marcus Aureliusnál jóval gyakoribb a kozmikus nézőpont felbukkanása, mint a korábbi sztoikusoknál (Annas 1993, 175). A fenti idézett szövegben a hangsúly mégsem a kozmoszsal kapcsolatos állításon van.

17 John Sellars meglátása szerint ugyan Marcus Aureliust nem ontológiai szempontból érdeklí az idő kérdése, ám megjegyzi, hogy a kései sztoikus filozófus időfogalma a khrüszipposzi időértelmezéssel annyiban rokonságot mutat, hogy a múlt és a jövő kevésbé valóságosan létezik ontológiailag a jelenhez képest. A korai sztoikus időfelfogás sarkalatos pontja ugyanis, hogy egyedül a jelen van meg (ὕπαρχειν), míg a múlt (παρωχημένον) és a jövő (μέλλοντα) nincsenek meg, csak fennállnak (ὕφεστανται). Lásd: Sellars 2020, 101; Stob. 1. 106.5–23 = *SVF* II. 509 = LS 51B; *Comm. not.* 1081C–1082A = LS 51C.

18 Sellars 2020, 96.

kapcsolatos képzetekkel kapcsolatosan nyílik mód a cselekvésre.<sup>19</sup> Ez a gondolat nem újdonság, hiszen megtalálható például Horatiusnál (*carpe diem*) és Senecánál is.<sup>20</sup> Az újdonság egyrészt a minden egyes pillanat radikális és konzisztens hangsúlyozásában rejlik, másrészt pedig abban, ahogy ezt az időfogalmat az epiktétoszi cselekvéelmélet-hez kapcsolja.

## II.

Az élet jelenek sorozataként való definiálása rendkívüli fontos cselekvéelméleti implikációkkal jár. Különösen akkor, ha figyelembe vesszük a fenti szöveghely utolsó állítását, miszerint kizárólag a jelen a miénk. Ez a megfogalmazás az egyik kulcsfontosságú epiktétoszi fogalompárhoz, a nem tőlünk függő (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν) és a tőlünk függő (ἐφ’ ἡμῖν) dolgokhoz köti a jelen terminusát. Az *Elmélkedések* VI. 32 szöveghelyén előbb az olvasható, hogy a test számára minden közömbös, míg az értelem számára csak azok a dolgok közömbösek, amelyek nem az ő dolgai. Ez idáig epiktétoszi gondolatmenet. Marcus Aurelius hozzáteszi azonban a saját meglátását, miszerint az értelem kizárólag *azokkal* a tőlünk függő dolgokkal foglalkozik, amelyek a *jelenben* zajlanak.

Testből és lélekből vagyok. Testem számára minden közömbös, mert a test nem tud különbséget tenni a dolgok között. Az értelem számára azok a dolgok közömbösek, amelyek nem a saját tevékenységei. Amik viszont a saját tevékenységei, azok tőle függenek [ἐπ’

19 A jelen pillanat cselekvéelméleti jelentősége révén az eredetileg a sztoikus fizikához tartozó időfogalom etikai jelentőséget kap. John M. Rist figyelt fel arra, hogy a sztoikus időfogalom Marcus Aurelius esetében a fizika területe helyett az etikához sorolható, de teljesen más gondolatmenet alapján jut erre a következtetésre: Rist 1969, 283–288. A korai és a középső sztoa esetében tudomásom szerint nem maradt fenn olyan szöveg, amely az időfogalmat az etika területéhez kötné, azonban ez önmagában nem jelent semmit, hiszen nagyon töredékesek a forrásaink.

20 Lásd Horatius *Leukonoé*hoz és *Thaliarchus*hoz, bár ő teljesen más kontextusban és nem sztoikusként írt a pillanat megragadásáról. Seneca ugyan sztoikus, de eklektikusabban közelít a kérdéshez, mint Marcus Aurelius. Túlnyomó többségben vannak nála a sztoikus gondolatok (*Ep.* 1. 2, 4, 9, 30. 17, 70. 4, 51.15, 77. 4, 78.14, 120. 18), ám bizonyos nézetei mind Marcus Aurelius, mind általában a sztoicizmus elképzeléseivel ellentétesek. (a) Az *Ep.* 12. 6–9 szöveghelyen az olvasható, hogy senki sem olyan öreg, hogy ne remélhetne még egy napot az életből. (b) Az *Ep.* 23. 9–11 szöveghelyen szembehelyezkedik az élet hosszának közömbösségével, ugyanis azt írja, hogy a halálra nem állhat készen, aki még csak most kezdett el élni és arra kell törekedni, hogy legendő élet legyen az ember mögött a halála pillanatában. (c) *A Brev. Vit.* alapján elmondható, hogy Senecát jobban foglalkoztatja a múlt és az abból levonható tanulságok, mint általában a sztoikusokat. E tanulmányban nem célozom Seneca vonatkozó gondolatainak kibékítése és magyarázata. Seneca és a jelen fogalmáról lásd Mouroutsou 2020, 334–336.

αὐτῆ]. De csak azokkal foglalkozik az értelem, amelyek a jelen pillanatban zajlanak, mivel a jövőbeli és a múltbeli dolgai megint csak közömbösek neki. (*Med.* VI. 32)<sup>21</sup>

Vajon jelent-e ez többet, mint az a sztoikus és Epiktétosz által is átvett gondolat, hogy az erény mindig az éppen elérhető életanyaggal dolgozik? Úgy tűnik, hogy igen. Pierre Hadot úgy értelmezi, hogy a képzetek kezelésénél csak a *jelen* képzetekkel és a *jelen* eseményekkel van dolga az embernek.<sup>22</sup> Epiktétosz a külső körülmények kapcsán elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a filozófia anyaga nem elképzelt helyzetek vagy beszélgetések sokasága, hanem az ember saját, valós élete. Központi tétele szerint a külső világ történései nem tőlünk függő, tehát közömbös dolgok, amelyek adottak. Ezekben a külső eseményeken gyakorolható az erény.<sup>23</sup> Két módon jelenik meg a jelen pillanat ezzel kapcsolatban. Egyrészt számtalan alkalommal hangsúlyozza, hogy a külső körülményeket el kell fogadni, például ha *most* meg kell halnia, akkor *most* meghal. Másrészt sok helyen ostromozza a már nem kezdő tanítványait azért, hogy inkább az elmélettel foglalkoznának ahelyett, hogy cselekednének.<sup>24</sup> Marcus Aurelius hangsúlya ehhez a második értelemhez van közelebb, azonban a sürgetés sokkal hangsúlyosabb: minden egyes helyzet *minden egyes pillanatban* cselekvésre hívja meg az embert.<sup>25</sup> Ahogy Hadot rámutat, Marcus Aurelius valódi újjátása azonban abban rejlik, hogy ő teszi explicitté azt aényt, hogy a tőlünk függő dolgok körébe tartozó tudati folyamatok a mostban zajlanak. Az *Elmélkedések* VII. 8. fejezetében fogalmazódik meg expliciten az a kulcsfontosságú elv, miszerint az ember az *értelmével* a mostban kizárólag a jelent irányítja. Hadot

21 Gill ugyan észreveszi, hogy a tőlünk függő dolgok és a jelen egy szöveggörnyezetben tűnnek fel ebben a fejezetben, de ennek nem tulajdonít jelentőséget. Kommentárja szerint a fejezet fő célja annak bemutatása, hogy az emberek nem annyira fiziológiai entitások, hanem etikai ágensek (Gill 2013, 184–185). Az *Elmélkedések* XII. 3. fejezetében. Marcus Aurelius kifejti, hogy mi az a két dolog, ami a miénk: egyrészt az idő tekintetében kizárólag a jelen pillanat, másrészt a felépítésünket tekintve kizárólag az értelem. Marcus Aurelius ezen a szöveghelyen a *voûç* kifejezést használja az értelemre, de ezt szinonimaként tekinthető a *ἡγεμονικόν* és a *δαίμων* szavakkal. Marcus Aurelius antropológiájáról lásd Sellars 2020, 83–85.

22 Hadot 1998, 131–136.

23 Epiktétosz az életanyag (ὄλη) kifejezés tekintetében az általános sztoikus felfogást követi, így a külső világ történéseit és tárgyait érti alatta (*Diss.* I. 7. 2, I. 15. 2, I. 29. 1–4, II. 5. 7). A korai sztoikus fizikában a ὄλη a passzív anyag, míg az aktív formáló erő az isteni jellegű πνεῦμα (DL VII. 134 = LS 44B; Alexandrosz, *A keveredésről* 225. 1–2 = SVF II.310 = LS 45H). Marcus Aurelius is ezt az értelmezést veszi át, ugyanis azt vallja, hogy az értelemmel rendelkező lény képes arra, hogy minden akadályt a saját anyagává tegyen (*Med.* VIII. 36).

24 Első állításra példa: *Diss.* I. 1. 32. Epiktétosz tanítványainak többsége kezdőnek számít, ugyanis iskolájába elsősorban ifjak jártak, Long becslése szerint tizennyolc és huszonöt, míg Cooper szerint tizenhat és tizennyolc év közöttiek (Long 2002, 43; Cooper 2007, 14). A halogatást ostromozó néhány szöveghelyen nem hozzájuk, hanem ahhoz a néhány tanítványához szól, akik már tettek előrehaladást. Lásd: *Diss.* II. 1. 14, II. 16, III. 10, III. 24, IV. 4. 29. Epiktétosz kifejezetten óva inti kezdő tanítványait az elhamarkodottságtól: *Diss.* III. 21. 1–4. Seneca is ostromozza a halogatást, például: *Brev. Vit.* IX. 1.

25 *Med.* XI. 7. Vö.: *Med.* IV. 1. 2, VII. 58. 3, VII. 68. 3, X. 33. 1.

analízise megvilágító erejű, amennyiben hangsúlyozza ennek a gondolatnak az újdonságát Epiktétoszhoz képest.

A hadoti álláspontot két észrevétellel szeretném gazdagítani. Egyrészt (a) a *vűv* és a *παρόν* fogalmak kiemelt szerepével, másrészt azt elemzem, hogy (b) miért fontos a hozzánk illő cselekedeteket minél szorosabban egymáshoz fűzni.

(a) John Sellars monográfiájában Marcus Aurelius időfogalma kapcsán a *kronosz* és az *aión* fogalmakat, így az idő kozmikus aspektusát emeli ki.<sup>26</sup> Ehelyett most az időfogalom cselekvéseméleti aspektusára kívánok rámutatni, amelyben a jelen pillanat (*παρόν*) és a most (*vűv*) fogalmak kapnak központi szerepet. Epiktétosznál a *vűv* és a *παρόν* nem hangsúlyosak, és nem is tűnik úgy, hogy konzisztens fogalomként használná ezeket.<sup>27</sup> A *Beszélgetések* teljes fennmaradt szövegkorpuszában mindössze egy utalás található az értelem jelent irányító funkciójára: „Vajon a jövőbeli dolgok nem esnek kívül a választásunk hatáskörén? – De igen.”<sup>28</sup> Ezen túl Epiktétosz nem tartja fontosnak tárgyalni sem a jövő, sem jelen, sem a múlt kérdését. Marcus Aurelius számára azonban ez a téma központi jelentőségűvé válik.

„Mire használom most [*vűv*] a lelkemet?” – ezt a kérdést minden egyes esetben föl kell tennem magamnak, és meg kell vizsgálnom, mi megy most [*vűv*] végbe abban a részemben, amit vezérlő értelemnek neveznek. (*Med.* V. 11)

Christopher Gill ezt a szöveghelyet Marcus Aurelius aktuális és a normatív szelfje közti dialógusként értelmezi.<sup>29</sup> Tárgyunk szempontjából nem pusztán az önvizsgálat ténye érdekes itt, hanem a *vűv* szócska kiemelt szerepe. A kérdés nem általánosságban irányul arra, hogy mire használja saját lelkét Marcus Aurelius. A filozófus azt kívánja vizsgálni, hogy a jelen pillanatban mi zajlik a lelkében. „Mi az én vezérlő értelmem [*ἡγεμονικόν*], és mivé teszem most [*vűv*], és mire használom most [*vűv*]?”<sup>30</sup> Még nyilvánvalóbbá lesz a jelen kiemelt szerepe, amikor nem csak a most (*vűv*) szócska, ha-

26 Sellars 2020, 91–102. Sellars természetesen tárgyalja a jelen pillanatot is, azonban fogalmi szinten a *kronosz* és az *aión* kerül nála a középpontba, elsősorban Goldschmidtet követve. Megjegyzendő, hogy a kozmikus nézőpont és a jelen hangsúlyozása nem két ellentétes nézőpont, hanem egymást kiegészítő.

27 A fent idézett szövegen kívül összesen két további szöveghely van az egész fennmaradt epiktétoszi szövegkorpuszban, ahol a *παρόν* a Marcus Aureliusnál megtalálható jelentéshez kapcsolódik, de ott is csak nagyon távolról. Az egyik szöveghely a *Beszélgetések* III. 24. 17, ahol arról van szó, hogy a boldogság és a jelen nem lévő dolgok utáni sóvárgás nem összeegyeztethető. A másik szöveghely a *Beszélgetések* III. 24. 86 azzal összefüggésben, hogy az embernek emlékeztetnie kell magát, hogy a jelenben egy halandót szeret.

28 *Diss.* IV. 10. 8.

29 Gill 2013, 153. Hadot találón megjegyzi, hogy a sztoikus filozófia művelése lényegét tekintve a belső monológ mesteri szintre fejlesztéséből áll (Hadot 1998, 50).

30 *Med.* X. 24.

nem a jelen (παρόν) fogalma is megjelenik, méghozzá egy mondaton belül háromszor.<sup>31</sup> A két fogalmat pedig egymás mellett is használja Marcus Aurelius:

A jövő [μέλλοντα] ne nyugtalanítson. Szembenézel majd velem, ha rákerül a sor – ugyanazzal az értelemmel [λόγον] vagy felfegyverkezve, amellyel most [νῦν] a jelent [παρόντα] irányítod. (*Med.* VII. 8)

A jelen pillanat és a most azonosításának megtalálható az előzménye Poszeidóniosz 98. töredékében, azonban nála az azonosítás implicit és a kontextus is teljes más, nem kapcsolja e fogalmakat az etikához.<sup>32</sup> Marcus Aurelius azonban expliciten és konzisztens fogalomparéntésben használja a νῦν és a παρόν szavakat az *Elmélkedések*ben.<sup>33</sup>

A most és a jelen pillanat kiemelésének oka Marcus Aurelius esetében véleményem szerint az a tény, hogy Epiktétosz számára nem elsősorban a mostban való cselekvésen van a hangsúly, hanem a lélek egymásra épülő lépcsőfokokból álló fejlesztésén.<sup>34</sup> Marcus Aurelius ezzel szemben önmagát a filozófia területén már előrehaladottnak tartja, így ő már nem halogathatja azt, hogy megpróbálja helyesen cselekedni. Egy kezdő tanítvány még hivatkozhat arra, hogy egyelőre csak készül a cselekvésre, azonban ő már nem.<sup>35</sup> Éppen ezért ostromozza magát szüntelenül a halogatás miatt az *Elmélkedések* szinte minden lapján. Tudja, hogy a cselekvés csak a *mostban* lehetséges.

(b) Van ennek a gondolatnak egy további aspektusa, amely a *prokoptón* és a bölcs közti alapvető különbségen, lelkük diszpozíciójának eltérésén alapul. Nem elég pusztán egy-egy pillanatot megragadni, hanem a cél az, hogy minél több jelen pillanatot ragadjon meg az ember, azokban helyesen cselekedjen, és ezeket a pillanatokot fűzze minél szorosabbra egymáshoz.<sup>36</sup>

Az élet üdve abban áll, hogy mindent a maga egészében szemléljünk: mi az önmagában véne? Mi az anyagi összetevője? Mi a formáló oka? Hogy teljes lelkünkől igazságos dolgokat tegyünk és igazat mondjunk. Mi más marad még, mint élvezni az életet, az egyik

31 *Med.* VII. 54.

32 Stob. I. 105.17–106.4 = Poszeidóniosz, fr. 98 = LS 51E, vö. *Ep. Hdt.* 56–59 = LS 9A. Tekintve, hogy Poszeidóniosztól csak rendkívül töredékes források maradtak fenn, nem jelenthető ki, hogy egészen biztosan nem kapcsolta az időfogalmat a cselekvésmélethez, de úgy tűnik, hogy a fennmaradt szövegekben ez az aspektus nem szerepel.

33 Lásd még: *Med.* XII. 1, XII. 26.

34 *Prokoptón*, akinek a bensőjét már áthatották az igaz alapelvek, de rövid emlékeztetőre még szüksége van (*Med.* X. 34. 1. Vö. *Ep.* 75).

35 Epiktétosz egyik legfontosabb alapelve a fokozatosság. Kezdő tanítványai számára azt javasolja, hogy az első toposz szintjén a törekvéseiket teljesen vonják vissza (*Dis.* I. 4. 1, III. 13. 20–21; *Ench.* 1, 2).

36 *Med.* XII. 29. Vö.: *Med.* X. 8. 1–3, XI. 1; *Ep.* 72. 6–10.



jó cselekedetet a másikhöz fűzve, úgy, hogy a legcsekélyebb kimaradás se legyen köztük?  
(*Med.* XII. 29)

A szorosabbra fűzés elvárásának oka, hogy a bölcsességet még el nem ért ember tökéletes cselekedetet még nem, csak valószínűsíthetően racionális hozzánk illő cselekedetet (καθηκον) képes végrehajtani. Egyedül a makulátlan cselekedet (κατόρθωμα) esetén érvényes ugyanis a már idézett tétel, miszerint a morálisan jó cselekedetnek nincs időbeli dimenziója, így egyre megy, hogy hány jó cselekedetet hajt végre az ember.<sup>37</sup> Amíg tehát el nem éri a *prokoptón* a bölcsességet, addig morálisan még visszacsúszhat a lejtőn.<sup>38</sup> Ezért is kell törekednie arra, hogy a legkisebb kimaradás se legyen a hozzá illő cselekedetek (καθηκον) között. Neki a cselekedeteket kell minél szorosabbra fűznie egymáshoz egész életében – de legalábbis addig, amíg a bölcsességet el nem éri.

E gondolatmenethez kapcsolódva a megfelelő pillanat (καιρός) is sajátos értelmet kap Marcus Aureliusnál. Az *Elmélkedések* IV. 19. fejezete gyakran előforduló gondolatmal indul: hiábavaló a hírnévre vágyni, ugyanis az emberre emlékezők hamarosan meghalnak és a teljes emberi emlékezet is ki fog hunyni.<sup>39</sup> E gondolatot Steiger Kornél laikus intelemként értelmezi,<sup>40</sup> azonban érdemes felfigyelni a kontextusra. A hírnév elutasítása panaitioszi hatásra már Marcus Aurelius legfőbb szellemi mesterénél, Epiktétosznál is hangsúlyos volt, azonban míg Epiktétosz azért utasítja el a hírnév gondolatát, mert az nem tőlünk függő dolog,<sup>41</sup> addig Marcus Aureliusnál a hírnév olyan problémaként tűnik fel, hogy a hírnév reménye a *jelenről* eltereli a figyelmet a jövő nem alkalmas (ἀκαιρος) pillanatára:

37 DL VII. 107–108; Stob. II. 85. 14. Figyelemre méltó tény, hogy a κατόρθωμα fogalma nem jelenik meg Marcus Aureliusnál.

38 John Sellars levezeti, hogy a prokoptón és a bölcs lelkének diszpozíciója más. A filozófiai képzés célja a lélek diszpozíciójának átalakítása (Sellars 2009, 123–126).

39 A hírnév földrajzi és időbeli korlátozottságáról lásd még: *Med.* II. 17, III. 10, IV. 3, IV. 19, IV. 33, IX. 30, XII. 27. Lásd Gill 2013, 127–128

40 Steiger Kornél az alábbi módon határozza meg az intelmet: „Az intelem (*parangelma, praeceptum*) olyan figyelmeztetés, buzdítás vagy korholás, amelyet eredetileg a mester intéz tanítványához azzal a céllal, hogy magatartását vagy nézeteit helyesbítse. Az intelem nem tartalmaz indoklást (hiszen ha tartalmazna, akkor tantétel volna), de konzisztens kell, hogy legyen a mester másutt kifejtett tantétéleivel.” Laikus intelmek alatt azokat érti, amelyek nem illeszkednek bele sem a sztoicizmus, sem Epiktétosz filozófiájába, sem pedig az *Elmélkedések* többi intelmével nincsenek összhangban (Steiger 2015, 56–57).

41 *Diss.* II. 17. 24, kontextus: törekvés és háritás hatásköre; *Diss.* IV. 1. 87, kontextus: a szabadság. Khrüszipposz álláspontja a hírnévről az, hogy haszon hiányában nem érdemes rá törekedni, azonban Cicero megjegyzi, hogy a későbbi sztoikusok elérendőnek tartották a hírnevet (*Fin.* III. 17). Noha Cicero itt feltehetően Panaitioszra gondolt, aki számára a személyközi viszonyok miatt a jó hírnév kiemelt szerepet kapott, azonban azt még ő is elismerte azt, hogy a hírnév egyrészt a véletlenül múlik, másrészt pedig egyértelműen közömbös dolog (*Off.* I. 115).

Nem az alkalmas pillanatnak megfelelően [ἀκαιρως] cselekszel ugyanis, ha lemondasz arról, hogy a természet most [vöv] nyújt neked, és arra ügyelsz, amit majd más fog rólad mondani. (*Med.* IV. 19. 3)

Ezt az állítást pozitívan megfogalmazva és a jelenre vonatkozó fenti gondolatmenetet figyelembe véve kijelenthető, hogy Marcus Aureliusnál a καιρός, tehát a megfelelő pillanat a *most* pillanatát jelöli.<sup>42</sup> A nem alkalmas (ἀκαιρως) pillanat pedig minden, ami *nem* a mostban marad.<sup>43</sup> A feladat, hogy a *prokoptón* ennek a lehető legtöbbször, a legtöbb pillanatról pillanatra tudatában legyen, hogy szorosán egymáshoz tudja fűzni a lehetőségeket a hozzánk illő cselekedetekre.<sup>44</sup>

### III.

A bevezetőhöz visszatérve, a jelen körülhatárolásának célja egyértelműen az, hogy az ember különbséget tegyen maguk a *jelenben* lévő dolgok és a *jelenben* róluk alkotott saját ítéletei között.<sup>45</sup> Ehhez arra van szükség, hogy a dolgokat a lehető legmezítelenebb valóságukban, pontosan írja le: meg kell állítani ott a képzeteket, ahol keletkeznek. Így jut el az ember oda, hogy ne mondjon magának többet, mint amit az elsődleges képzei (προηγούμεναι φαντασίαι) tudatnak vele.<sup>46</sup> Ehhez a lecsupaszításhoz időben is körül kell határolnia a vizsgált tárgyat. A jelen körülhatárolására vonatkozó felszólítás így azt jelenti, hogy az éppen előtte lévő tárgyról le kell hántania a saját, múltira és a jövőre vonatkozó képzeit, és csak a jelenre fókuszálnia.<sup>47</sup> Amennyiben elfogadjuk a tanulmány gondolatmenetét, akkor az *Elmélkedések* passzív rezignáltság helyett a jelen pillanatban rejlő egyedi alkalomra való aktív felhívásként olvasható.<sup>48</sup> Marcus Aurelius tulaj-

42 A καιρός az alkalmas pillanatot jelöli, minőségi jellege van, míg a χρόνος mennyiséget mutat, az egyenletesen múló időre vonatkozik.

43 Lásd Epikurosz gondolatát, amelyet Seneca idéz: „Az ostoba élete hálátlan és nyugtalanító: egészen a jövőre irányul.” (*Ep.* 15. 9 = Epikurosz, fr. 491)

44 Hadot felhívja a figyelmet arra, hogy a jelenben lenni önmagában még nem jelenti azt, hogy az ember morálisan jót is cselekedne. A jelen pillanat megragadása pusztán a jó vagy rossz cselekvés előfeltétele (Hador 1998, 121).

45 Epiktétosz egyik központi gondolatát Marcus Aurelius úgy fogalmazza meg, hogy maguk a dolgok nyugalomban vannak, az ember ítélkezik róluk. Az embert tehát nem a dolgok, hanem a róluk alkotott ítéletek rendítik meg (*Ench.* 5; *Med.* VIII. 47. 1, XI. 16. 2).

46 *Med.* VIII. 49. 1. Vö. *Ench.* 1. 5.

47 *Med.* VII. 29, VIII. 36.

48 Marcus Aurelius pesszimistának történő megítélése a 19. században élt francia orientalista, Ernest Renan monográfiájára vezethető vissza, amelyet a mai napig széles körben átvettek, például: Rist 1969, 283–288; Rutherford 1989, 219; Long 2002, 176; Gourinat 2012, 434. Pierre Hadot 1981-es esszéje és Christopher Gill szerint Marcus Aurelius pesszimizmusa pusztán látszólagos, ugyanis a császár mindig az etikai magra fókuszál (Hador 2010, 127–144; Gill 2013, xlix–lii). A kései Hadot álláspontja az optimiz-

donképpen azt a Steiger Kornél által is kiemelt epiktétoszi elvárást alkalmazta az *Elmélkedések* lapjain, miszerint az előrehaladást elért embereknek önmaguk tanítójává és tanítványává kell válniuk.<sup>49</sup> Marcus Aurelius ehhez egy saját maga által továbbfejlesztett cselekvéseméleti modellt választott, amellyel folyamatosan emlékeztette magát a jelen pillanatok sorozataként felfogott élet etikai jelentőségére, amely által azt remélte, hogy egyre közelebb és közelebb kerül a bölcsességhez.

## Bibliográfia

- Annas, Julia. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Antonius, Marcus Aurelius. 1908. *M. Antoninus Imperator Ad Se Ipsum*, szerk. Jan Hendrik Leopold. Leipzig: Teubner.
- Antonius, Marcus Aurelius. 2016. *Elmélkedések*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Cooper, John M. 2007. „The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus.” In *Philosophy of Epictetus*, szerk. Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason, 71–86. Oxford: Oxford University Press.
- Farquharson, A. S. L. 1944. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius I–II*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, Christopher. 2012. „Marcus and Previous Stoic Literature.” In *A Companion to Marcus Aurelius*, szerk. Marcel Van Eckeren, 382–395. Oxford: Blackwell.
- Gill, Christopher. 2013. *Marcus Aurelius. Meditations. Books 1–6*. Oxford: Oxford University Press.
- Gourinat, Jean-Baptiste. 2012. „Ethics.” In *A Companion to Marcus Aurelius*, szerk. Marcel van Ackeren, 420–436. Oxford: Blackwell.
- Hadot, Pierre. 1998. *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*. Ford. Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Long, Anthony A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Rist, John M. 1969. *Stoic Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Long, Anthony A. – David N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers. Volume 2: Greek and Latin Texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Anthony A. – David N. Sedley. 2015. *A hellenisztikus filozófusok*. Ford. és szerk. Bene László et al. Budapest: Akadémiai Kiadó.

---

mus felé billen monográfiájában, ugyanis úgy véli, hogy a legfőbb jóra való koncentráls sztoikus értelemben örömet és megnyugvást hoz, amelyek nem céljai, hanem csak velejárói a bölcsességnek. Geert Roskam és Steiger Kornél szintén inkább az optimizmus mellett érvel (Hadot 1998, 163–179, 238–242; Roskam 2005; Steiger 2016, 283).

<sup>49</sup> Steiger 2016, 261; *Diss.* IV. 6. 11.

- Mouroutsou, Georgia. 2020. „Moral Philosophy in the Imperial Roman Stoa.” In *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, szerk. Kelly Arenson, 331–343. New York: Routledge.
- Roskam, Geert. 2005. *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-)Platonism*. Leuven: Leuven University Press.
- Rutherford, R. B. 1989. *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Sellars, John. 2009. *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Sellars, John. 2020. *Marcus Aurelius*. Abingdon: Routledge.
- Sorabji, Richard. 1983. *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. London: Duckworth.
- Steiger Kornél, szerk. 2014. *Epiktétosz összes művei*. Budapest: Gondolat.
- Steiger Kornél. 2015. „Marcus Aurelius. A traumatizált lélek és a terapeuta.” *Korunk* 3/2: 55–61.
- Steiger Kornél. 2016. Utószó. *Elmélkedések*, Marcus Aurelius, 259–89. Budapest: Atlantisz.

Guba Ágoston

## Az alsóbb- és a felsőbbrendű lélek problémái az *Enneaszokban*

„Vedd végre észre, hogy van benned valami, ami hatalmasabb és istenibb jellegű azoknál, amik indulatokat ébresztenek benned, és folyton zsinóron rángatnak.”<sup>1</sup>

### Bevezetés

Plótinosz ágas-bogas metafizikájában minden egyes hiposztázisnak megvannak a maga kérdései, bizonyos szempontból mégis a lélek tekinthető a leginkább problematikusnak. Ez a problematikusság nemcsak a léleknek abból a köztes helyzetéből ered, hogy az intelligibilis és az érzékelhető világ között van, és ezáltal járul hozzá a kozmosz strukturáltságához, hanem a lélek számtalan típusával és az azok között lévő viszonyrendszerrel. A különböző lélektípusoknak egész katalógusát lehet összeállítani az *Enneaszok* alapján, így sokszor már az is embert próbáló feladat az olvasónak, hogy meg tudja mondani, hogy éppen melyik lélekről van szó az adott szövegben. Azonban akkor sem vagyunk sokkal jobb helyzetben, ha csak az emberi lélekre koncentrálunk, itt ugyanis számos olyan feszültséggel találkozhatunk, amelyek mintha arra mutatnának, hogy a plótinoszi lélekkoncepciónak legfeljebb aspektusai vannak, de az *Enneaszok* nagyszámú, olykor kibékíthetetlennek tűnő ellentmondásai miatt nem beszélhetünk egy filozófiailag konzisztens lélekképről. A tanulmány első részében áttekintem a legfontosabb kérdéseket, illetve vázlatosan ismertetem a főbb értelmezési irányokat és ezeknek a problémáit; a második részben pedig bizonyos szövegek vizsgálatával a saját álláspontomat mutatom be. Tézisem szerint a látszólag különböző megközelítések – és így az alsóbb- és felsőbbrendű lélek elkülönítésének a problémái – mind közös nevezőre hozhatók, hogyha a megfelelő kritérium szerint vizsgáljuk őket: ez utóbbi pedig nem más, mint hogy képesek-e önmagukban a szabad választásra. Írásom utolsó részében a vágy plótinoszi elméletének epiktétoszi hátterét tekintem át.

### A problémák

Ahhoz, hogy később jobban láthassuk a bemutatandó értelmezések irányát, foglaljuk össze dióhéjban a plótinoszi lélekfilozófia biztosnak látszó pontjait. Amikor lélekről beszélünk az *Enneaszokban*, akkor nem csupán individuális lelkek egy csoportjára uta-

<sup>1</sup> *Med.* XII. 19. 1.

lunk. Plótinosz ugyanis azt tartja, hogy a lélek – az Értelme mintájára – egy általános szintet képvisel: ezt nevezi a szakirodalom általában hiposztázis léleknek vagy csak nagybetűs Léleknek. Az individuális lelkek a Lélekhez való viszonyát – ismét az Értelme mintáját követve – a *genus-species* viszonya írja le.<sup>2</sup> Ebből a viszonyból két fontosabb megállapítás következik. Egyfelől a *species*ül szolgáló individuális lelkek voltaképpen egynek tekinthetők a Lélekben: ez a lelkek egységének mehökkentő plótinosi tétele.<sup>3</sup> Másfelől a Világlélek és az individuális lelkek viszonyát is tisztázza: az individuális lelkek semmilyen szempontból nem a részei, és nem is vezethetők vissza sehogy a Világlélekre, hanem a Világlélek is egy az individuális lelkek közül.<sup>4</sup> Egy korai értekezésében az emberi autonómia megőrzése Plótinosz egyik legfőbb filozófiai motivációja abban, hogy az egyéni lelkeket függetlenítse a Világlélektől. Ha ugyanis a Világléleknek teljesen a része lenne az emberi lélek, akkor semmilyen esetben nem cselekedhetne attól függetlenül: a Világlélek úgy irányítana minket, ahogy mi tesszük azt testrészeinkkel. Ennek következtében nem beszélhetnénk arról, hogy egy cselekedetet mi magunk hajtunk végre, másfelől pedig morálisan rossz cselekedeteket kellene a Mindenségnek tulajdonítanunk.<sup>5</sup> Ha az egyéni lélek felé fordulunk, azt találjuk, hogy Plótinosz, amikor élőlényről beszél, nem csupán a test és a lélek együttesének tartja (*to szünamphoteron*), hanem a lelket is egy alsóbb- és egy felsőbbrendűre osztja fel.<sup>6</sup> Hibás lenne azonban azt feltételezni, hogy itt két különálló entitásról beszélhetünk, a lélek ugyanis egy kontinuum, az alsóbbrendű lélek nem létezik a felsőbbrendűtől külön. Ugyan az alábbi nehézségek zöme kétségtelenül ebből a kontinuitásból erednek, és így akár el is tekinthetünk a velük való foglalkozástól, ez azonban még nem változtat azon, hogy Plótinosz nem csak szisztematikusan megteszi ezt a distinkciót a két lélek között, hanem a pszichikus jelenségek magyarázatánál is nagyban támaszkodik erre. Nos, mik is ezek a nehézségek? Ezeknek a körvonalazásához érdemes áttekinteni a szakirodalom fontosabb megközelítéseit.

2 IV. 8. 3. 6–21; VI. 2. 22. 23–29.

3 Plótinosz ezt védi a korai értekezésében: *Arról, hogy vajon minden lélek egy-e* (IV. 9); bár az életmű későbbi részében a kérdés már nem kerül részletes tárgyalásra, semmi jel nem utal arra, hogy Plótinosz feladta volna ezt az álláspontját. A lelkek *genus-species* viszonyából levezetett egységét ki kell még egészíteni azaz, hogy legalább a *Timaios*tól kezdve a platonista ontológiában a *genus* ontológiai elsőbbséget élvez a *speciesszel* szemben. Ez utóbbihoz lásd Caluori 2015, 70–78.

4 Plótinosz legkidolgozottabb érvelésé emellett: IV. 3. 1–8.

5 III. 1. 4. Ehhez még lásd Caluori 2015, 22–25. Ebben a tanulmányban az autonómia kérdését csak az alsóbb- és a felsőbbrendű lélek viszonyában fogom vizsgálni, arra azonban nincs lehetőségem, hogy erre a témára részletesebben kitérjek. Az okságról és morális felelősségről szóló plótinosi nézetekről remek elemzést ad Bene 2010.

6 Annak ellenére, hogy (mint azt látni fogjuk) Plótinosz más elnevezéseket is alkalmaz, a könnyebb követhetőség kedvéért általam használt az alsóbb- és felsőbbrendű lélek terminusai az angolszás fordítások és szakirodalom gyakorlatát követi (*lower/inferior soul*, illetve *higher/superior soul*).

A plótinosi lélekfilozófia kutatásának az úttörője, Henry J. Blumenthal alaptézise szerint a platóni háromosztatú lelket Plótinosz legfeljebb etikai kontextusban említi, amikor viszont tudományos pszichológiával foglalkozik, a lélek arisztotelianus fakultások szerinti tagolását követi. Ebből következően Blumenthal projektjének egy jelentős részét ezeknek a fakultásoknak az azonosítása teszi ki, ahogy ez adja könyve fő rendező-érvét is. Ennek a megközelítésnek az elkerülhetetlen következménye a kétféle lélek háttérbe szorulása. Ugyancsak lényeges témánk szempontjából Blumenthal egy korábbi cikke, amelyben részletesebben érvel a Lélek, a Világlélek és az individuális lelkek fent bemutatott viszonya mellett. Ennek a cikknek a végén arra is kitér, hogy az individuális lelkek legalsó része a Világlélekből ered.<sup>7</sup> Blumenthal meglátásnak a fontossága nemcsak abban áll, hogy felhívja a figyelmet arra, hogy Plótinosz valóban többször ír arról, hogy a lelkünk egy része a Világlélekből ered, hanem abban is, hogy ezt a részt a fakultások szerinti megközelítését követve a vegetatív képességgel (*to phütikon, to threptikon*) azonosítja.

A kortárs kutatók közül Damian Caluori könyvében rendszeresen végigveszi a plótinosi lélek metafizikáját, és ennek során érkezik el az egyéni emberi lélekhez.<sup>8</sup> Caluori mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az alsóbbrendű lélek nem választható el a felsőbbrendűtől: az alsóbbrendű lélek egyértelműen a felsőbbrendűtől származik. Caluori nem tartja megfelelőnek a blumenthali fakultások szerinti felosztást, inkább a sztoikus vezérlő részt sejtí példaként: ebből kiindulva érvel amellett, hogy az alsóbbrendű lélek azonos a képzetalkotó képességgel (*to phantasztikon*).<sup>9</sup> Danny Muñoz-Hutchinson a plótinosi tudatosságról szóló könyvében mondhatni megkerüli az alsóbb- és felsőbbrendű lélek felosztását és az ezzel járó kérdéseket. Megkülönbözteti a tudatosság három szintjét, amelyek szerinte a szelf három szintjének felelnek meg (fizikai szelf, dianoétikus szelf és a valódi szelf, az értelem).<sup>10</sup> Ez a szelfek szerinti felosztás egyáltalán nem illeszkedik a kétféle lélek *Enneaszokban* található leírásához, ezért is tarthatjuk félrevezetőnek, hogy a dianoétikus szelfre az alsóbbrendű, míg az értelemszelfre a felsőbbrendű lélek kifejezéssel utal olykor Hutchinson.

Caluori az alsóbbrendű lélek és a képzetalkotó képesség azonosításával hasonlóan egyoldalú értelmezést kínál, mint Blumenthal: az arisztotelianus fakultások szerinti megközelítés ugyanis kétségtelenül megtalálható a szövegekben, még akkor is, ha nem tekintjük annyira dominánsnak, mint Blumenthal teszi.<sup>11</sup> Egy további probléma, hogy Plótinosz látszólag nem konzisztens abban a kérdésben, hogy mi az alsóbbrendű lélek eredete. Igaz, vannak olyan szöveghelyek, ahol az alsóbbrendű lelket az egyéni lélek által

7 Blumenthal 1971a, 62–63.

8 Caluori 2015, 134–179.

9 Caluori 2015, 163–171.

10 Hutchinson könyvében lévő értelmezési keretéről összefoglalóan lásd Hutchinson 2018, 2–3.

11 Ehhez elsősorban lásd IV. 3. 23.

létrehozott dolognak, vagy – az *Enneaszok* filozófiai nyelvén – külső aktivitásának tekinti, amely addig van jelen, ameddig a felsőbbrendű lélek,<sup>12</sup> de ugyanúgy akadnak olyanok is, amelyekben a Világlélekből való eredeztetésről olvashatunk.<sup>13</sup> Ez az ellentmondás jól tetten érhető Blumenthal és Caluori eltérő megközelítésében.<sup>14</sup>

A *crux interpretumot* bármelyik megközelítés számára egyértelműen a *Lélekkel kapcsolatos kérdések* I–II. (IV. 3–4) hosszú, emlékezettel foglalkozó részének egy fejezete jelenti.<sup>15</sup> Miután Plótinosz amellett érvelt, hogy az emlékezet képessége nem a testhez, nem is a kompozitumhoz, hanem egyedül a lélekhez tartozik, azt a kérdést teszi föl, hogy vajon pontosan melyikhez: az istenihez, mellyel valójában azonosíthatjuk magunkat, vagy a másikhöz, amely a Mindenségből származik?<sup>16</sup> Plótinosz a kérdést az *Odüsszeia*-beli *Neküia* két Héraklészével világítja meg:<sup>17</sup> Héraklész Hádészban lévő képmása (*eidólón*) emlékszik minden életében megtett dologra (*pepragmenón pantón kata ton bion*), míg nem tudjuk, hogy maga, a képmás nélküli Héraklész mit mond. Később Plótinosz amellett érvel, hogy a lelken belül az emlékezetért a képzetalkotó képesség a felelős, és egyúttal mind a felsőbbrendű, mind az alsóbbrendű léleknél feltételez egy ilyen képességet: ez a kettős képzetalkotó képesség elmélete.

Még ha zárójelbe is tesszük, hogy ebben a szövegben az alsóbbrendű lélek látszólag elválasztható a felsőbbrendűtől, akkor is látnunk kell azt a problémát, amely a fenti kettős képzetalkotó képesség elméletéből fakad. Ha ugyanis elfogadjuk Blumenthal klasszikus megközelítését, akkor magyarázatra szorul, hogy a vegetatív lélek miképp rendelkezhet emlékekkel és képzetalkotó képességgel.<sup>18</sup> Az alsóbbrendű lélek emlékei a memória tárgyalásánál, ahogy az az értekezésből kiderül, egyértelműen individuális jellegűek: a földi életre vonatkozik. Később ugyanis, amikor az a kérdés kerül tárgyalásra, hogy vajon a felsőbbrendű léleknek a halál után olyan emlékektől is meg kell szabadulni, amelyekre a nemes jellemű embernek talán emlékeznie kell, olyan dolgokat sorol fel Plótinosz, mint a családtagok, a barátok, a szülőföld. Caluori más problémával kénytelen szembenézni: mivel egyoldalúan amellett tör lándzsát, hogy az alsóbbrendű

12 I. 1. 8. 9–23, III. 4. 3.21–4.2, IV. 5. 7. 49–62, V. 2. 1.18–2.10.

13 IV. 9. 3. 24–28, IV. 3. 7. 20–29, IV. 3. 27. 1–2, IV. 4. 32. 4–13.

14 Bizonyos értelemben Blumenthal megközelítését képviseli Filip Karfik is, amikor két a lélek működésének a körét vizsgálja, lásd Karfik 2014, 127–128.

15 IV. 3. 27.

16 IV. 3. 27. 1–3.

17 *Odüsszeia* XI. 601–602.

18 Richard A. H. King például Blumenthal gondolatát követve egyszerűen azonosítja a vegetatív lelket az iteni képmással. Ez természetesen rögtön felvet kérdéseket, amelyekre King mintha megpróbálna azzal választ adni, hogy mivel a kétféle lélek nem különíthető el egymástól valójában, csak egy etikai distinkcióról van szó: az élelem utáni vágy határozza meg a vegetatív lélek egész életét, és így a testről való gondoskodás. A későbbiekben a képmás emlékezetét pedig mint autobiografikus memóriát írja le, lásd King 2009, 157–162. A problémák így ha más szinten is, de megismétlődnek, például a létfenntartásért felelős vegetatív léleknek miképpen lesz autobiografikus emlékezte?



lélek a felsőbbrendűtől származik, ezért kénytelen valamilyen magyarázatot adni arra, hogy a IV. 3. 27-ben a képmásnak nevezett lélek a Világlélekből származik, ez pedig egyet jelent azzal, hogy a szövegben szereplő isteni lelket egy huszárvágásával az alsóbbrendű lélekkel azonosítja, és egy újabb lélektípust vezet be a semmiből a képmással való azonosításra.<sup>19</sup> Ezzel Caluori nemcsak negligál számos szöveghelyet, amelyek egyértelműen az alsóbbrendű lélek Világlélekből való eredeztetéséről szólnak, hanem teljesen párhuzam nélküli, Plótinosznak az összes többi emberi lélekről szóló leírásának ellentmondó értelmezést ad elő.

Hogyan lehet ezeket az ellentmondásokat kibékíteni, sőt lehet-e egyáltalán? A következő fejezetben néhány passzust szeretnék alaposabban megvizsgálni. Ezek között akad olyan, amelyiknek a kontextusa etikai, de a szigorúbban pszichológiai témájú szövegek sem egy statikus megközelítésű leírást, hanem egy dinamikus képet adnak a lélekről. Úgy vélem, hogy az eltérő kontextus és a dinamikus megközelítés segíteni fog abban, hogy egy átfogóbb megoldást kínáljunk a fenti problémákra.

### A felsőbbrendű lélek képessége a szabad választásra

A két lélek egymáshoz való viszonyának megértésében sokat segít a vágy leírása, amelynek a kiindulópontja a léleknyom. Plótinosz pszichológiájának kétségtelenül ez egyik legeredetibb gondolata a léleknyom (*ikhnosz tész pszükhész, indalma pszükhész*): ez egy olyan kvázi-pszichikus entitás, amely által egy test élő test – vagy Plótinosz szóhasználatával meghatározott test (*to toionde szóma*) – lesz.<sup>20</sup> A meghatározott testnek a léleknyomnak köszönhetően minőségileg másmilyen állapotokat tulajdoníthatunk, mint amilyeneket az élettelen testnek: az élettelen test, ha szétvágják, csak a benne lévő egység sérül, míg a meghatározott testet így a lélektől való elválás veszélye fenyegeti – ez az állapot fejeződik ki a fájdalomban, a léleknyom és test nagyobb egysége pedig a gyönyörben.<sup>21</sup> A léleknyomra ugyanis – összhangban Plótinosz platonista megközelítésével – a test nem *per se* tesz szert, hanem a róla gondoskodó lélek, pontosabban a természet (*phüszisz*) jelenléte által.<sup>22</sup> (A természet, amint már volt róla szó, az egyik lehetséges megnevezése annak a lélekrésznek, amelyik a Világlélekből származik.) A meghatározott test legfontosabb funkciója, hogy a lélek kapcsolatba kerülhessen az élőlényt ért fizikai

19 Ez az *inferior soul* az addigi *lower soul* helyett, lásd Caluori 2015, 171–179.

20 A plótinoszi léleknyom történeti háttéréhez és részletesebb kifejtéséhez lásd: Noble 2013; Karfik 2014, 124–128; Caluori 2015, 186–191. Hutchinson sajátos értelmezésében, melynek részletes kritikájától most eltekintek, a léleknyom a plótinoszi többrétegű szelffelfogásának a legalsó szintje, lásd Hutchinson 2018, 45–66.

21 IV. 4. 18. 22 – IV. 4. 19. 4.

22 IV. 4. 20. 15–16, IV. 4. 20. 23–25.

hatásokkal anélkül, hogy sérülne a testetlen dolgok impasszibilitásának plótinosi tétel. Mondjuk a fájdalmat fizikai hatásként (*pathosz*) a test szenved el, a lélek viszont ezt nem éli át, hanem csak tudomása lesz (*gnószisz*) erről a fájdalomról:<sup>23</sup> a meghatározott test ezáltal a lélek és a fizikai világ közötti közvetítőként működik. Ez a séma nyer részletesebb kibontást a vágy létrejöttének elemzésénél. Plótinosz négy lépést különít el a vágnál: (1) a meghatározott test olyan állapotba kerül, amelyben a jelenlegihez képest valamilyen eltérő állapotra vágyik, (2) a természet világosként (*tranész*) ismeri meg a testben kezdődött vágyat, (3) az érzékelés megismeri a róla való képzetet, (4) a (felsőbbrendű) lélek pedig e képzet alapján eldönti, hogy ellenszegüljön vagy teljesítse a vágyat.<sup>24</sup> Az előbbi négy lépés valójában háromra redukálható, a (2) és a (3) ugyanis a testi állapot tudatosulásának két aspektusa, amely szimultán történik a természet szintjén, amikor a testi állapot elér egy kritikus szintet: egyfelől a természet artikulálja a vágyat (például a test édes állapotra való általános vágyát egy konkrét édes dologra való törekvéssé alakítja), másfelől ennek az érzékelése során képzet alakul ki erről az állapotról, a felsőbbrendű lélek pedig e képzet alapján hozza meg döntését. Emellett szól az (amit már a problémánknál érintettünk), hogy az alsóbbrendű lélek is rendelkezik képzetalkotó képességgel, de még inkább az, hogy a passzus végén Plótinosz meghatározott test / természet / (felsőbbrendű) lélek triadikus modellje révén ismétli el a vágy kialakulását:

[Sz]ükségképpen ne is a természetben vegye kezdetét a vágy, hanem a meghatározott testben, melyet hatás ért, és fájdalma van, hiszen az ellenkezőkre törekszük, mint amit átél: gyönyörre a fájdalom helyett és teltségre a hiány helyett. A természet pedig anyaként igyekszik teljesíteni a szenvedő kívánságait, próbálja rendbe hozni és magához venni, és miközben gyógyír után kutat, a kutatással összekapcsolja magát a szenvedő vágyával, és a [vágy] beteljesítése testtől hozzá kerül. Így a vágyakozás a testtől származik – ezt nevezhetné valaki „megelőző vágnak” és „elő-vágnak” is –, a természet másból kiindulva és más miatt vágyakozik, és az a lélek, amelyik biztosítja vagy nem a vágy tárgyát, megint másik.<sup>25</sup>

A fenti passzus a vágy elemzése mellett egy lényeges különbségre is rávilágít a természet és a lélek között. Plótinosz a szükségét szenvedő test és a róla gondoskodó természet közötti viszonyt az anya metaforájával világítja meg. Ugyan eredetileg nem maga az anya vágyakozik ténylegesen, empátiája révén azonosul a gyermeke kívánságaival, ami már csak azért is szükséges, mert ez kell ahhoz, hogy a gyermek vágya kielégüljön: a testi affekció elő-vágya (*proepithümia*) így válik tényleges vágygá. A folyamathoz szükséges az

23 IV. 4. 19. 4–29.

24 IV. 4. 20. 10–20.

25 IV. 4. 20. 26–36.

is, hogy érzékelje a test affekcióját a természet: ennek az eredménye a róla alkotott képzet. A kettős képzetalkotó képesség elmélete ad választ arra, miképp tudatosan ez a felsőbbrendű lélekben: bár mindkét lélek külön-külön rendelkezik ezzel a képességgel, a két képesség tartalma közös, vagyis ha az alsóbbrendű lélek képzetalkotó képességében megjelenik egy képzet, az egyúttal a felsőbbrendűében is jelen lesz. Vegyük észre viszont, hogy ez a folyamat tökéletesen determinált módon zajlik le: még ha a szövegben a természet kutatásáról is olvasunk, ez nem jelen többet, mint annak a módnak az ösztönös keresését, ahogy el lehet érni a vágy tárgyát.<sup>26</sup> A felsőbbrendű lélek pedig pontosan ebből a szempontból mondhatjuk másnak a természethez képest: szabadon viszonyulhat a képzethez, sőt abban a kérdésben, hogy az ember végül kielégíti-e a vágyát vagy sem, a felsőbbrendű léleké a döntő szó. Plótinosz tehát a határt a két lélek között aszerint húzza meg, hogy rendelkezhet-e valamilyen autonómiával a test szükségletét illetően: a természet a kritikus testi állapot esetén automatikusan ki akarja elégíteni a test szükségletét, a felsőbbrendű lélek viszont a képzet alapján képes felülbírálni ezt. Másfelől a reprezentáció megjelenéséig minden teljesen automatikusan zajlik le: ez determinált processzus változik meg a felsőbbrendű lélek döntési képességével.

Az értekezés egy későbbi pontján, ha más összefüggésben is, de ugyanez a modell kerül alkalmazásra. Plótinosz az utolsó nagyobb egységet a Mindenségben érvényesülő kozmikus szimpátiának szenteli: világunk mivel egyetlen élőlény, ezért minden benne lévő élőlény a része, teste szempontjából mindegyik teljesen, lelke szempontjából viszont egyesek csak részlegesen<sup>27</sup> – pontosan ez az utóbbi teremti meg az emberi autonómia lehetőségét a későbbiekben. Ez az egység az alapja a kozmikus szimpátiának, vagyis annak, hogy egyik rész a másikra képes hatást kifejteni, ami szerint a varázslás is működik. A mágia működését és hatókörét Plótinosz hosszabban elemzi, de a bölcsre tett lehetséges hatása különösen érdekes számunkra:

De miképpen fejtik ki a bölcsre a varázslatok és a bájitalok a hatásukat? Lelkében ellenáll a varázslatnak, racionális lélekrészét nem érheti hatás, és nem is változtathatja meg vélekedését; azonban amekkora a Mindenséghez tartozó, irracionális rész van benne, azt illetően hatás érheti, sőt ez az, amit hatás érhet. Szerelmes azonban a bölcs nem lehet bájitaloktól, amennyiben a szerelem akkor áll elő, amikor a másik lélek is rábólintott ennek a léleknek a hatására. Amint pedig ráolvasások hatnak az irracionális részre, ak-

26 Valamivel később úgy tűnik, mintha a természet rendelkezne deliberatív képességgel is. Egyes esetekben a meghatározott testben lévő elő-vágy nem lesz vággyá, mivel nem csatlakozik a természet hozzá, és nem akarja (*méde bouleszthai*) magához, minthogy a test elő-vágya nem természet szerinti; a természet mintha csak felügyelné (*episztatuszan*) hogy a természet szerint van-e (IV. 4. 21. 10–14). A megfogalmazás ellenére ez nem jelent azonban semmilyen deliberációt, hanem egyszerűen csak arról van szó, hogy a természet kénytelen szelektálni a folyamatos változásnak alávetett test különböző diszpozíciói között: ez viszont ugyanúgy automatikusan megy végbe.

27 IV. 4. 32. 4–13.

képp a bölcs maga is ellentétes ígézettekkel és ellentétes ráolvasásokkal fogja feloldani az ottani erőket. Halált, betegséget vagy mindazt, ami testi jellegű, elszenvedhet ezekről, mivel a Mindenséghez tartozó részre egy másik rész vagy a Mindenség hathat, de őt magát nem éri ártalom.<sup>28</sup>

A bölcs megjelenése a szövegben jóval többet jelent egy speciális helyzetnél: az ember érzékelhető világban való normatív működési modelljét kínálja. Más szóval, a bölcs helyzete az, amelyre egy embernek törekedni kell, és egyúttal az inkarnált formában elérhető maximum is. Ez utóbbit azért is fontos kiemelni, mivel maga a vizsgált helyzet is szélsőséges: a mágia varázsigék és bájitalok révén történő hatása, vagyis a szimpátia által összekapcsolt világ determináló hatása. A kérdés arra vonatkozik, hogy milyen mértékig képes a mágia kifejteni ezt a hatását. Plótinosz két helyzetet különböztet meg. A kettő közötti különbség teljes összhangban van azzal, amit a vágy leírásánál láttunk. Amikor egy mágia által kiváltott törekvésnél a felsőbbrendű lélek jóváhagyása kell ahhoz, hogy megtegyük azt, amire a törekvés irányul (vagyis a törekvés összes esetében), akkor a bölcs ennek soha nem fog engedni: a szerelmi varázslat nem akkor sikeres, ha a test bizonyos diszpozícióját és a természet erről való gondoskodását előidézi, hanem akkor, ha ennek a törekvésnek engedve, az adott személy karjába omlunk. Az alsóbbrendű lelket ért mágikus hatásnál viszont nincs más lehetősége a bölcsnek sem a védekezésre, mint a kozmikus szimpátia manipulálása ellenvarázslatok révén.<sup>29</sup> A betegség és a halál esetében a varázslat hasonlóképp egy káros testi diszpozíciót idéz elő, így mindez a felsőbbrendű lélek bármilyen jóváhagyásától függetlenül is le tud zajlani. Minthogy a fejtegetés mindenekelőtt a bölcs alakjával erősen sztoikus alapokra épít, ezért nem erőltetett az a kérdés, hogy vajon – mondjuk ugyancsak mágia által kiváltott – hallucináció hogyan illeszkedne ebbe a keretbe. A hallucináció ugyanis egy olyan eset lenne, amikor a képzetalkotó képesség kerül a szimpatetikus befolyás alá. A kettős képzetalkotó képesség plótinosi elméletét szem előtt tartva azonban ez nem jelenti azt, hogy maga a képzet ne jelenne meg a felsőbbrendű lélek előtt, a felsőbbrendű lélek pusztán tudja róla, hogy hamis, és nem ad rá afirmatív választ.

Már a vágynál is láthattuk, hogy a képzet kialakulása a természet szükségszerűségnek alávetett szintjén zajlik: ez jelenik meg még hangsúlyosabban az *Enneaszok* egy másik darabjában. Plótinosz az erényekről szóló értekezésének (I. 2) egyik fő filozófiai mondanivalója a polgári és a katartikus erények közötti különbségtétel: bár az előbbieket meglete

28 IV. 4. 43. 1–11.

29 Gary M. Gurtler egyes platóni szövegekre hivatkozva (*Kharmidész* 156–157) felveti, hogy az itteni ráolvasások a konkrét jelentésük mellett filozófiai életformát is jelenthetnek, amely képes ellenállni a negatív ráolvasásoknak, lásd Gurtler 2015, 205. Ez a felvetés különösen figyelemre méltó az elemzésre kerülő I. 2. 5 második fele szempontjából, ahol a kiváló léleknek az alsóbbrendű lélekre tett lehetséges hatása a téma.

szükséges az utóbbiakhoz, mégis egyedül a katartikus érények által leszünk képesek megszabadulni az inkarnált létezés béklyóitól, hogy eljussunk az Értelme kontemplációjához – Platónnal szólva: hogy ebből a világból elmenekülve az istenhez hasonljunk.<sup>30</sup> Az ötödik fejezetben kerül elő az a kérdés, hogy vajon milyen mértékű lehet ez a megtisztulás (*epi poszon hé katharszisz lektoon*). Hamar kiderül, hogy az etikai vizsgálat kontextusát az emóciók adják, mint a vágy, az indulat, a félelem, valamint az, hogy milyen mértékig lehetséges a testtől való különválás. Az indulattal viszont Plótinosz egy újabb szempontot hoz be az addigi vizsgálódásba: az emóciókban meglévő akaratlan elemet (*to aproaireton*).<sup>31</sup>

A lélek, amennyire lehet, megszünteti az indulatot: ha lehetséges, teljesen, ha viszont nem, legalább nem lesz ugyanúgy indulatos; az akaratlan elem azonban egy másik dologhoz tartozik, az akaratlan elem továbbá jelentéktelen és gyenge. A félelmet teljesen meg kell szüntetnie, hiszen semmitől sem fél – igaz, itt is megtalálható az akaratlan elem –, kivéve attól, ami az erkölcsi figyelmeztetés tartalma. Mit tegyen a vággyal? Az nyilvánvaló, hogy semmilyen hitvány dologra nem vágyhat, az étel és ital enyhülést hozó vágya pedig nem az övé, ahogy a szerelmi vágy sem. Ha pedig mégis, az akaratlan elem akkor sem az övé. Vagy ha mégis az övé, akkor csak addig, ameddig az együtt van a képzetel, mely ugyancsak hajlamos az effélére.<sup>32</sup>

Míg a fájdalomhoz a lélek csak kétféleképpen tud viszonyulni, megszüntetni vagy elviselni, addig az indulatot képes akár teljesen felszámolni. A gyönyör és a fájdalom, valamint az indulat, vágy és a félelem közötti különbséget valószínűleg a törekvés megléte jelenti: a gyönyör és a fájdalom egy egyszerű állapotnak tekinthető, melyre a léleknek a kihatása erősen korlátozott, az utóbbiak esetében viszont jelen van a vágy, harag, félelem tárgyára vonatkozó készítés vagy háritás, amelyre vonatkozóan a léleké a döntés joga. Az itt jelenlévő akaratlan elem nem a lélekhez, hanem egy másik dologhoz tartozik (*allu einai to aproaireton*). A vizsgálódás folytatásában Plótinosz ezeket az összetett eseteket tekinti át, és ezzel tulajdonképpen azt veszi számba, hogy legfeljebb meddig terjedhet ki ez az akaratlan elem. A szöveg ezen a ponton válik sajnos még a szokásosnál is nehezebben érthetővé.<sup>33</sup> A lélekben még a táplálkozásnál vagy a szaporodásnál sincs akaratlan elem, ez ugyanis csak a természetes vágyakhoz tartozik. Ez után bukkanunk

30 *Theaitétosz* 176a8–b2.

31 Ehhez a fejezethez még lásd O'Meara 2019, 98–109.

32 I. 2. 5. 11–21.

33 I. 2. 5. 19–21. A következőkben HS<sup>2</sup> által javasolt szöveget veszem figyelembe. HS<sup>1</sup> és Armstrong megtartja a kódexek eredeti olvasatát, melyet úgy kellene érteni, hogy természetes vágyakként még ezeknél sem beszélhetünk akaratlan elemről. Akármelyik szöveget is fogadjuk el, az értelmezésem lényegén nem változtat.

rá az akaratlan elem határára: még ha el is fogadjuk, hogy az előbbi esetekben mégiscsak van akaratlagos elem, akkor ez csak a képzetig tarthat, amelynek már eleve van hajlama a vágyak elfogadására – ez viszont nem hat ki a lélek hozzá való viszonyulására. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a szöveg homályossága ellenére is elég egyértelműnek látszik, hogy Plótinosz a megtisztulás és így az akaratlan elem közötti határt a képzetnél húzza meg, ez az akaratlan elem azonban nem érinti a lélek szabadságát és lehetőségét a megtisztulásra.

A fejezet további része azzal foglalkozik, hogy a lélek miképpen tisztíthatja meg az irracionális részt (*to alogon*).<sup>34</sup> Bár elsőre ez a rész nem illeszkedik az eddigiekhez, valójában ugyanannak a végiggondolása a másik irányból. Észre kell vennünk ugyanis, hogy a testtől való különválás nem csak a testet, hanem a testről gondoskodó lelki funkciókat is érintette, így az a *más*, amihez az akaratlan elem tartozik, sokkal inkább a lélek irracionális részére vonatkozik, amelynek a test felől érkező zavarairól olvasunk most. Az előzőekben arra kerestük a választ, hogy a racionális lélek mennyiben tud a testtől, és a testről gondoskodó alsóbbrendű lélektől függetlenedni; Plótinosz most megfordítja a kérdést: mennyire képes hatni a racionális lélek az irracionálisra? Az ingadozó válaszból az derül ki, hogy bár az irracionális rész zavarait, ha nem is tudja teljesen megszüntetni, képes valamelyest mérsékelni. Ezt mutatja be a szomszédhasonlat is: ahogy egy ember a bölcs szomszédságában annak véleményétől tartva szégyenből nem tesz meg bizonyos dolgokat, úgy az irracionális résznél is van lehetőség a hatások mérséklésére azáltal, hogy összeköttetésben van a racionális lélekkel. A hasonlatnak azonban van két kiemelendő pontja. Először is, látnunk kell, hogy ismét egy ideális szituációról olvasunk, arról, hogy a megtisztított lélek milyen ellenhatást fejthet ki az irracionális részére. Továbbá a hasonlatban emberünk nem meggyőződésből, hanem szégyenből, csak a bölcs ember ráhatására viselkedik helyesen, vagyis az eredeti hajlama ugyanúgy megmarad, csak nem okoz már konfliktust.

A fenti szövegrészek, bár különböző a kontextusuk, a két lelket lényegében hasonlóképp különítik el: az alsóbbrendű lélek igyekszik gondoskodni a testről, a képzet útján összekapcsolja a test állapotát a felsőbbrendű lélekkel, mindez azonban determinált módon zajlik le; a felsőbbrendű lélek ezzel szemben szabadon dönthet a képzethez való viszonyáról, és így a késztetés jóváhagyásáról. Ez a kritérium üresnek látszódhat elsőre, de következetes véghezvitelével véleményem szerint a plótinosi kétféle lélek korábban körvonalazott feszültségei föloldódnak. Minden olyan automatikusan működő lelki képesség, amely nem rendelkezik szabad választással, definiálja az alsóbbrendű lelket, míg a felsőbbrendű lélek ott „kezdődik”, ahol megjelenik a választás képessége is. Ez a kritérium képes lezárni a fakultások vitáját, a lelki képességek ugyanis aszerint különülnek el és tulajdoníthatók az alsóbb- vagy felsőbbrendű léleknek, hogy vajon rendelkezik-

34 I. 2. 5. 21–31.

hetnek-e szabad választással. Ebből következően az értelem képessége (*to logisztikon*) azonosul a felsőbbrendű lélekkel, és az összes többi képességet az alsóbbrendű lélek fogja át. Ez ugyanakkor magyarázattal is szolgál a két Héraklész hasonlatára. Egyrészt az individuális emlékeinkre kizárólag az érzékelés útján teszünk szert, így azok az érzékelés képességét is átfogó alsóbbrendű lélek képzetalkotó képességében maradnak meg. Másrészt az individuális emlékek (életutunk, szülőföldünk, családunk stb.) a világban meghatározott szükségszerűségek folyománya, hiszen a sors határozza meg, hogy hova és milyen állapotban születünk. Ahogy sorsunk körülményeit nem, eseményeit pedig legfeljebb korlátozottan változtathatjuk meg, úgy a róluk való emlékeink az autonómiával nem rendelkező alsóbbrendű lélek emlékezetéhez tartoznak elsődlegesen, a felsőbbrendű lélek viszont az intelligibilis világba való távozáskor minél többet felejt el belőlük, annál jobb számára.<sup>35</sup> Azért szükséges, hogy mind a felsőbbrendű, mind az alsóbbrendű léleknek legyen képzetalkotó képessége, mivel ezen keresztül kommunikál a két lélek egymással, vagy inkább ezen keresztül léphet kapcsolatba a felsőbbrendű lélek az őt körülvevő érzékelhető világgal. A képzetalkotó képességek a két lélek érintkezési pontjai.

A szabad választás kritériuma ugyancsak lehetővé tesz egy olyan értelmezést is, amely képes magyarázatot adni arra az ellentmondásra, hogy az alsóbbrendű lélek az felsőbbrendűtől ered, míg más helyeken, hogy a Világlélekből vagy a Mindenségből. Fontos viszont előzetesen kiemelni, hogy ez az értelmezés sem tudja teljesen meggyőzően összeegyeztetni a két ellentétes álláspontot. Ahogy fent már szó volt róla, amikor Plótinosz mellett érvel, hogy az egyedi, racionális lelkek nem a Világlélekből erednek, az egyik fő motivációja az autonómiájuk megmentése volt.<sup>36</sup> Amikor azt olvassuk, hogy az alsóbbrendű lélek mégis a Világlélekből ered, akkor nem arról van szó, hogy az alsóbbrendű lélek visszavezethető a Világlélekre – ezt már csak az individuális működése is kérdésessé tenné –, hanem arról, hogy ez a léleknek azon képességei, melyeknek a működését determinálja a fizikai világ, és a világ lelkén keresztül megvalósuló szimpatikus hatások. Plótinosz ezért is használhatja a Világlelket és a Mindenséget váltakozva, amikor arra utal, hogy melyikből (*ek*) ered, vagy melyikhez tartozik (*genitivus*) ez a lélek, hiszen a determináló hatás szempontjából nincsen ennek jelentősége.<sup>37</sup> És ugyancsak ez

35 IV. 3. 32. 12–24.

36 Az emberi lélek és a Világlélek viszonyának az autonómia szempontjából való vizsgálatához még lásd Bene 2010, 37–38.

37 Plótinosz – általában platóni szövegekre támaszkodva – egyes előljárászavak révén olykor különböző metafizikai viszonyokat tud megjeleníteni. Jó példa erre, hogy nem a lélek van a testben (*en*), hanem valójában a test a lélekben, ez ugyanis egy metafizikai függést fejez ki: ilyen értelemben van a lélek az Értelemben, és az Értelem az Egyben (V. 8. 3. 1–3, IV. 3. 22. 7–12). Ezzel szemben a lélek, még amikor a racionális lélek inkarnált állapotában is van, csak a testek „körül” (*peri*) van, és ennyiben válik oszthatóvá (I. 1. 8. 10–15, IV.2(1). 1). Véleményem szerint a fenti megfogalmazás is ezek sorába illeszkedik.

magyarázza azt is, hogy Plótinosz egyes helyeken az alsóbbrendű lélekre mint hatásnak kitett részre (*pathétikon*) referál.<sup>38</sup>

### A fejre állított Epiktétosz

Bár az előbb vizsgált szövegek több platóni szöveggel is kapcsolatban állnak (mindenekelőtt az *Állam* és a *Phaidrosz* háromosztatú lelkével és a részek közötti konfliktussal, valamint a *Phaidón* filozófiai megtisztulásprogramjával),<sup>39</sup> de – még ha kimondatlanul is – legalább ilyen hangsúlyosan jelenik meg az újszoicizmus is a háttérben. Talán túl általános lenne, ha arra hivatkoznánk, hogy a felsőbbrendű lélek az adott képzetből kiinduló döntése voltaképpen a jóváhagyásnak felel meg. A kapcsolat vizsgálata viszont jóval gyümölcsözőbbnek bizonyul, ha ezt a törekvés (*orexisz*) szempontjából nézzük meg.

Plótinosz az az indulat elemzésénél leírja, hogy nem beszélhetünk önálló vágyakozó vagy indulatos részről, mivel ezek csak különböző törekvéseknek tekinthetők, amelyek egy szubsztanciától, a lélek irracionális részétől (*to alogon tész psükhész*) származnak. A szubsztancia maga nem azonos a törekvéssel, azt viszont talán mondhatjuk, hogy ő teljesíti azt be, amikor összekapcsolja saját aktivitásával.<sup>40</sup> Plótinosz itt más hangsúlyokkal ismétli el az élő testhez tartozó léleknyom és az alsóbbrendű lélek közötti kapcsolatot, valamint azt, hogy miként lesz az elő-vágyból vágy: az eredeti törekvés a léleknyommal rendelkező élő testből ered, de ez a törekvés mégiscsak akkor lesz teljes, ha az alsóbbrendű lélek másodlagos vágyakozása is hozzájárul. Epiktétosznál a törekvés – és párja, a háritás – a megelőző sztoikus elméletekkel szemben, melyek csak a késztetés (*hormé*) egyik alfajának tartották, egy speciális mozzanatként jelenik meg: ez a jóváhagyást megelőzően a léleknek egyfajta előzetes irányultsága. A törekvés (amennyiben nem bírálja fölül a jóváhagyás) a képzzettel együtt jár erős emóció, a vágy miatt mindenképpen arra irányul, hogy biztosítsa ennek a vágnak a tárgyát.<sup>41</sup> A törekvés tehát rendelkezik egyfajta ösztönös működéssel,<sup>42</sup> de ez a tulajdonsága még egyáltalán nem akadályozza,

38 II. 3. 10. 3–6, III. 6. 1. 14–17, III. 6. 4.

39 *Állam* 434c–441c, *Phaidrosz* 246a6–b4, *Phaidón* 65e6–67e4.

40 IV. 4. 28. 64–73.

41 Steiger 2014, 332–336. Úgy gondolom viszont (mint erre már korábban utaltam), hogy szemben a Steiger Kornél által felvázolt epiktétoszi modellel, Plótinosznál a képzet megjelenése és a törekvés kialakulása nem egymást követő lépések, hanem szimultán zajlanak le. Bene László részletesen áttekinti a törekvés kontextusát a plótinoszi pszichológiában, bár a fogalom háttérben inkább arisztotelészi hatást feltételez, lásd Bene 2001, 156–162.

42 Steiger értelmezésében ez az ösztönösség az animális *oikeiosziszszal* függ össze, amely az állatokra és egy bizonyos korig a gyerekekre jellemző: az epiktétoszi filozófia célja, hogy képesek legyünk az animális *oikeiosziszszal* a racionálissal felváltani, lásd Steiger 2014, 323–331.



hogy azon dolgok körébe tartozzon, amikre szabad választás vonatkozhat (*proairetika*). A plótinosi többlépcsős test-lélek modell platonikus köntösben, de Epiktétosz megközelítését idézi. A meghatározott test és az alsóbbrendű lélek együttes törekvését, a képzet megjelenését és az ezzel járó azonnali emóciót nem lehet kontrollálni – a természet, a korábbi hasonlatot követve, anyaként próbál gondoskodni a testről és együtt vágyakozik vele. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy a felsőbbrendű lélek jóváhagyásától függetlenül önmagukban elégséges feltételei lennének az emberi cselekvésnek, vagy hogy a felsőbbrendű léleknek ne lenne szabad választása afölött, hogy az élő test és az alsóbbrendű lélek eredeti törekvését megváltoztassa.

Az eltérő metafizika viszont eltérő következtetésekhez vezet. Epiktétosz számára a szabad választásunk jelöli ki autonómiánk határait, és teremti meg egyszermind a boldogság lehetőségét. A szabad választás az istenségből származó rész,<sup>43</sup> amely nem egyszerűen az ember legnemesebb része, hanem azonos magával az emberrel.<sup>44</sup> Plótinosz mindezzel részben egyet is értene: ha ugyanis a vágy modelljére tekintünk, akkor egyértelműen pozitívnak ítélnélhetjük azt a körülményt, hogy felsőbbrendű lélek képes a testi világból eredő vágyaknak ellentmondani, hiszen ez biztosítja végső soron a cselekvésünk autonómiáját. A testi hatás nem tőlünk függ, de a hozzá tartozó törekvést és képzetet – még akkor is, ha megjelenésük automatikus – képesek vagyunk felülrni. A plótinosi többszintű ontológiai rendszer viszont egy másik nézőpontot is lehetővé tesz. Amikor a felsőbbrendű lélek az alsóbbrendű lelken keresztül tudatába kerül a test igényeire vonatkozó képzeteknek, akkor egyúttal döntési kényszerbe is kerül: akár ellenáll neki, akár kielégíti, a lélek már *aporiában* van.<sup>45</sup> Ez az állapot a jele a szublunáris test hitványságának, és ezért annak is, hogy a lélek nem képes tökéletesen uralni a hozzá tartozó testet: akárcsak a viharba jutott hajós, miközben túl sokat foglalkozik a hajóval, teljesen elfeledkezik önmagáról.<sup>46</sup> Kevésbé metaforikusan fogalmazva: hiába folytat a felsőbbrendű lélek folyamatosan intellekciót, mivel egyszerre kell befogadnia a testtől, a testi világtól eredő érzeteket, ezért nem képes arra, hogy folyamatosan tudatába is lehessen legfontosabb tevékenységének.<sup>47</sup> Az epiktétoszi szabadság így lesz a plótinosi lélek bebörtönzése.

---

43 *Diss.* I. 1. 10–13.

44 *Diss.* III. 1. 40.

45 IV. 4. 17. 11–15.

46 IV. 3. 17. 21–31.

47 IV. 3. 30. 13–16.

## Bibliográfia

- Bene László. 2001. „A törekvés fogalma Plótinosz pszichológiájában és metafizikájában.” *Passim* 3/1: 152–194.
- Bene László. 2010. „Okság és morális felelősség Plótinosznál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/3: 25–44.
- Blumenthal, Henry J. 1971a. „Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus.” In *Colloques internationaux de Centre de la Recherche Scientifique*, szerk. Pierre-Maxime Schuhl – Pierre Hadot, 55–63. Paris: Science Humaines.
- Blumenthal, Henry J. 1971b. *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Nijhoff.
- Caluori, Damian. 2015. *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gurtler, Gary M., szerk. 2015. *Plotinus: Ennead IV. 4. 30–45 and IV.5: Problems concerning the Soul*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing.
- Hutchinson, Danny M. 2018. *Plotinus on Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karfik, Filip. 2014. „Parts of the Soul in Plotinus.” In *Partitioning the Soul. Debates from Plato to Leibniz*, szerk. Klaus Corcilius – Dominik Perler, 107–148. Berlin: De Gruyter.
- King, Richard A. H. 2009. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin: De Gruyter.
- Noble, Christopher I. 2013. „How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead 4.4.18.1–9.” *Phronesis* 58/3: 249–279.
- Marcus Aurelius. 2016. *Marcus Aurelius elmékedései*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- O'Meara, Dominic, szerk. 2019. *Plotin: Traité 19. Sur les vertus*. Paris: Vrin.
- Plótinosz. 1951–1973. *Plotini Opera I–III.*, szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Paris: De Bouwer. [HS<sup>1</sup>]
- Plótinosz. 1964–1982. *Plotini Opera I–III.*, szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Clarendon Press. [HS<sup>2</sup>]
- Plotinus. 1966–1988. *The Enneads*. Ford. Arthur H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- Steiger Kornél, szerk. 2014. *Epiktétosz összes művei*. Budapest: Gondolat.

Lautner Péter

## Szimplikiosz a szabad választásról és arról, ami rajtunk múlik

A dolgozattal a következő célt tűztem ki magam elé. Az epiktétoszi *Kézikönyvecske*hez írott kommentárjának elemzése segítségével azt szeretném megmutatni, hogy a kérdéses témában Szimplikiosz nézete eltér, még pedig jó okkal, a kommentált munkában kifejtett nézettől. Az eltérés egyik oka mindenképpen az, hogy a kommentátor más viszonyban áll az Epiktétosz művében kifejtett sztoikus nézetekkel, mint azokkal, amelyeket Arisztotelész fejtett ki. Az arisztotelészi nézeteket össze kell hangolni a platonikus tézisekkel, míg a sztoikus álláspont sok esetben csak kiindulásként szolgál – és néha a terminológiát nyújtja – a saját platonikus eszmék megfogalmazásához. A másik ok pedig – és ezt fejtem ki bővebben – abban áll, hogy Epiktétosz elvarratlanul hagy bizonyos kérdéseket, amelyekre a kommentátornak választ kell találnia. Ez a válasz pedig nem mindig illeszthető a *Kézikönyvecske* gondolati keretei közé.

A *Kézikönyvecske* szerzője híresen markáns álláspontot képvisel azzal kapcsolatban, hogy mi múlik rajtunk. Az álláspont kifejtése a sztoában is szokásos divíziós módszert követve a létezők (τὰ ὄντα) két típusba történő osztásával veszi kezdetét.<sup>1</sup> Mint azt a munka legelején olvashatjuk:

Bizonyos dolgok tőlünk függenek, mások meg nem. Tőlünk függ, hogy miként vélekedünk, vágyakozunk, törekszünk, hártunk valamit, egyszóval mindaz, ami a mi ügyünk. Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk, a tisztsegeink, egyszóval mindaz, ami nem a mi ügyünk. Mindaz pedig, ami tőlünk függ, természettől fogva szabad, akadályozhatatlan, korlátozhatatlan, ami meg nem, az gyenge, szolgálai, akadályozható és tőlünk idegen.<sup>2</sup>

Ebből az osztályozásból egyelőre annyi derül ki, hogy a felsorolt lelki tevékenységeink rajtunk állnak, míg mindaz, amit a testi vagy külső javakhoz sorolunk, nem. Mivel semmi ellenkező adat nem áll rendelkezésünkre, jó okunk van azt hinni, hogy Epiktétosz szerint kizárólag bizonyos lelki működések felett gyakorlunk teljes kontrollt. Mind a testi, mind pedig a külső javak vagy körülmények olyanok, amelyek döntően ki vannak téve egyéb oksági hatásoknak. Úgy tűnik, hogy ezzel azon emberi tevékenységek köre,

1 Hasonló felosztás jelenik meg Diogenész Laertiosznál (DL VII. 101–102). Ennek elemzéséhez lásd Hadot – Hadot 2004, 91–94.

2 *Ench.* 1. 1–2. A fordítás Steiger Kornél kisebb módosításokkal, például a ὄμη-*t* vágnak, nem pedig készletének fordítottam, mert az utóbbi szinonim a törekvéssel, míg az előbbi inkább egy fajtája annak. Feltételezésem szerint a felsorolásban lévő két szó nem pontosan ugyanarra a jelenségre utal.

amelyek kizárólag rajtunk állnak, bizonyos lelki tevékenységekre szűkül le és a szokásos értelemben vett cselekvések mintha már nem tartoznának ide.<sup>3</sup> A lelki működésekre történő utaláskor viszont két tényezőre kell figyelni. Egyrészt a szöveg szerint a működések pusztá ténye, nem pedig irányultsága az, ami rajtunk áll. Ez egy jóval alapvetőbb formája az autonómiának. Nem arról van szó ugyanis, hogy egy számunkra adott tevékenységet tudunk a megfelelő irányba terelni, hanem arról, hogy magát a lelki tevékenységet áll hatalmunkban előhívni vagy létrejöttét meggátolni. Másrészt felvetődik a kérdés, vajon az epiktétoszi taxonómia valami rendezett egységet feltételez-e, s ha igen, milyen, vagy pedig kognitív és konatív tevékenységek pusztá felsorolása.

A feltett kérdésre adható választ gazdagítja egy olyan fogalom bevezetése, amely ugyan nem előzmény nélküli a sztoikus filozófiában, de Epiktétosznál központi jelentőségű lesz. Ez a döntés, vagy szabad választás (προαίρεσις) fogalma:

„Fürödni akarok [θέλω] és közben meg akarom őrizni szabad választásomat a maga természet szerinti állapotában.” És ugyanígy jár el minden egyes ügyedben. Így aztán, ha valami közbe jön, és nem tudsz fürödni, kéznél lesznek a megfelelő szavak: „De hát nemcsak fürödni akartam, hanem szabad választásomat is megőrizni a maga természet szerinti állapotában. De ha bosszankodom a közbejött körülmények miatt, akkor nem fogom tudni megőrizni.” (*Ench.* 4)<sup>4</sup>

A szabad választás nem függ a külső és testi körülményektől, viszont valamiképpen kapcsolódik ahhoz, ami az illető maga. Ezek a körülmények bármi mást akadályozhatnak, de az illetőt magát nem.<sup>5</sup> Kitarthat választása mellett, még ha a körülmények kedvezőtlenek is. Másrészt ezek a körülmények elvonhatják a figyelmet attól, hogy a szabad választást megtartsuk természetes állapotában.<sup>6</sup> A szabad választás természetes állapotát azonban nem egyszerű meghatározni. Némi segítséget kapunk akkor, amikor azt olvassuk, hogy ez akkor áll elő, amikor ragaszkodunk az emberi kapcsolataink rendjéhez. Az apánkról például gondoskodnunk kell és engedelmeskedni neki, még akkor is, ha rossz apa volt, hiszen a természet nem azt írja elő, hogy a jó apát kell a sajátunknak érezni, hanem azt, hogy az apát általában, bármilyen is legyen az.<sup>7</sup> Ebből pedig annyi következik, hogy a szabad elhatározás természet szerinti mivoltát egy másik fontos fogalommal köti össze Epiktétosz, az önelsajátítással (οἰκειωσις). Ebből pedig az adódik, hogy a szabad elhatározás tartalmaz egy normatív jelleget. Ez ugyan az autonóm termé-

3 Ezzel a Epiktétosz a sztoán belül is egyedi álláspontot tűnik elfoglalni, lásd ehhez Wildberg 2014, 329–350, különösen 340.

4 *Ench.* 4. Steiger Kornél fordítása kis módosítással.

5 *Ench.* 9.: εὐρήσεις γὰρ αὐτὸ ἄλλου τινὸς ἐμπόδιον, σὸν δὲ οὐ. Lásd még *Ench.* 18–19.

6 *Ench.* 13.

7 *Ench.* 30.

szetét feltehetően nem befolyásolja, de mutatja, hogy az elhatározás értékét – azt, hogy természet szerinti-e vagy sem – egy tőle független tényező szabja meg. Ez a független tényező nem a külső és testi körülmények összehatása, hanem az ember kognitív és ezzel összefüggésben morális fejlődéséhez kapcsolódó elvárások összessége.

Felvetődik az a kérdés, hogy a szabad elhatározás miként kapcsolódik össze azokkal a lelki folyamatokkal, amelyek Epiktétosz szerint rajtunk állnak. Vajon a szabad elhatározás egy további történése a vélekedés, vágy, törekvés és hárítás mellett anélkül, hogy köztük függésről beszélhetnénk, vagy pedig egyéb módon kapcsolódik hozzájuk? Ha ez utóbbi lehetőségéről van szó, akkor esetleg a *προαιρεσις* egy generikus fogalom, amely alá besorolható a többi négy tevékenységet jelző fogalom is? Vagy oksági kapcsolat áll fenn közöttük, amennyiben a szabad választás felelős a többi létrejöttéért? Továbbá, ha az illető ténylegesen mivelta azonosítható szabad választással, akkor milyen viszony fűzi azokhoz a lelki folyamatokhoz, amelyek tőlünk függenek?

Szimplikiosz kommentárja nem ad választ az összes ilyen kérdésre, de hasznos fogódzót kínál egy többé-kevésbé megalapozott válaszhoz.<sup>8</sup> A munka sajátos egyvelege a szöveghez tapadó kommentárnak és a beékelte hosszabb-rövidebb értekezéseknek. Az utóbbiak közül témánk szempontjából az fontos, ami a determinista vélemények cáfolatát nyújtja (I. 175–471). Epiktétoszhoz hasonlóan Szimplikiosz úgy véli, hogy a szabad elhatározás ugyan egy eleve adott képesség, de ebből nem következik, hogy mindenki élni tud vele, vagyis nem tud mindenki megfelelni a hozzá kapcsolódó normatív kritériumnak sem. Az ebből az adódó autonómia tehát nem eleve adott faktum, hanem cél.<sup>9</sup> A rajtunk álló dolgok téziséte elemelve platonikus módjára különbséget tesz racionális lélek és nem racionális késztetések, vagyis az indulat és a vágy között.

A racionális lélek is, amikor átadja magát a testeknek, azaz a nem racionális vagyis a testi mozgásoknak, maga is zsinóron rángattatik és taszítottatik, és nem egykönnyen teszi a mozgásait tőle függővé. Ám amikor saját természete és nemes eredete szerint tevékenykedik, akkor szabadon és függetlenül mozgatja önmagát belülről. Ebben meglátszik a tőlünk függőnek a mozzanata, mégpedig vitathatatlan módon. (*in Ench.* I. 37–42)<sup>10</sup>

8 Mivel a dolgozat azzal foglalkozik, hogy Szimplikiosz miként értelmezi a *Kézikönyvecskét*, nem fogom tárgyalni azt, hogy a kérdések miként tárgyalhatók Epiktétosz másik fennmaradt munkája, a *Beszélgetések* alapján. Erre az eljárásra azért is lehet okom, mert nincs adat arra, hogy Szimplikiosz olvasta volna ezt a munkát, miközben tesz róla említést a kommentár legelején, mint ahogyan Arrianosz Epiktétosz-életrajzáról és a Messalinushoz írott levélről is, lásd Ilsetraut Hadot előszavát a kommentár általa készített kritikai kiadásaihoz (Hadot 1995, 152–160), illetve Hadot 2001, cxxii. Maga Hadot valószínűnek tartja, hogy Szimplikiosz és a kortárs neoplatonikusok olvasták a *Beszélgetések*et, de ezt szövegszerűen – explicit utalások vagy akár közel szó szerinti parafrázisok híján – nehéz bizonyítani.

9 *in Ench.* XIX.

10 Steiger Kornél fordítása kisebb módosításokkal.

Az epiktétoszi tézis platonikus keretbe helyezésével Szimplikiosz megteremti annak lehetőségét, hogy a tőlünk függő tevékenységeket egy háromosztatú lélek elképzelésének háttérében tárgyalja. A sztoikus etikai elmélet alkalmazása ebben a keretben fontos következménnyel jár a testet öltött lélek tevékenységeinek elemzésekor.<sup>11</sup> Szemben Szókratésszal és a sztoikusokkal, Szimplikiosz például minden nehézségtől mentesen el tudja fogadni az *akraszia* jelenségét.<sup>12</sup> Médeának az antik filozófiában gyakran hivatkozott esetét veszi alapul az elemzés során. A hősnő alakja azt példázza, hogy az értelem tehetetlensége miatt az érzelmek és a nem racionális törekvések veszik át az uralkodó szerepet.<sup>13</sup> A képzetek (φαντασία) használata szintén ezt a lehetőséget erősíti meg. A képzetek helyes kezelése helyes ítéleteket és törekvéseket eredményezhet.<sup>14</sup> Amikor azonban fellépnek egyéb törekvések is, amelyek az élvezetre, s nem a jóra irányulnak, akkor előfordulhat, hogy ezek legyőzik a helyes törekvéseket és háritásokat. A törekvéseknek eszerint kétféle forrása van a lélekben, ami csak egy megosztott lélek feltételezésével magyarázható. A tőlünk függő tevékenységek centruma a racionális lélek, amely a testhez történő kapcsolódás folytán szembe kerül a testből eredő mozgásokkal, amelyek a vágyakban és az indulatban öltönek testet. A racionális lélek önmozgása – természet szerinti állapota – így ellentétbe kerül a kívülről eredő kényszerekkel. Ezen értelmezés alapján a προαίρεσις a racionális lélek képessége, amely jó esetben regulatív viszonyban áll a másik két lélekrésszel. Másként nyilvánul meg viszont a lelki konfliktus egy alapvetően sztoikus lélekben, mint a Szimplikiosz által is képviselt platonikus felfogásban. Ennek alapján máris megválaszolható a fenti kérdések egyike. A προαίρεσις nem lehet generikus fogalom, nem tartalmazhatja a különböző törekvésekre utaló terminusokat. A sztoikusoknál szokásos monolit lélekstruktúrával szemben egy platonikus elméletben az értelem nem tartalmazza a vágyakat és az indulatot, ebből következően pedig az értelmes lélekrész egyetlen képessége sem tölthet be ilyen szerepet.<sup>15</sup>

Marad tehát az a két lehetőség, hogy a προαίρεσις a törekvések és vágyak mellé van rendelve anélkül, hogy bármilyen hatása lenne rájuk, vagy pedig oksági viszonyban áll ezekkel a törekvésekkel és vágyakkal. A pusztá mellérendelést azért zárja ki Szimplikiosz, mert ezzel azt, ami mi vagyunk (és ami a szabad választással vagy a racionális lélekkel azonos), minden szempontból elszakítaná a törekvésektől. Ebből az következik, hogy az Epiktétosz szerint rajtunk álló tevékenységek listája strukturált, amennyiben hierarchi-

11 Ehhez lásd Thiel 1999, 93–104. A Thiel által kiemelt másik példa Marinus *Vita Procli* című műve.

12 Lásd Lawrence 2014, 127–42, különösen 138.

13 *in Ench.* V. 35–47. *Médea* 1078–79: „Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek, / de elmémnél [βουλεύματα] hatalmasabb a szenvedély [θύμος].” (Kerényi Grácia fordítása.) Ugyanezt a sort még kétszer idézi Szimplikiosz: *in Ench.* XI. 36–37, XII. 75–76.

14 *in Ench.* XII. 45–61.

15 Fontos látni, hogy Szimplikiosz számára a sztoa nem rendelkezik azzal a tekintéllyel, mint amivel Arisztotelész, akinek a műveiről oly sok kommentárt írt. Ebből adódik, hogy helyenként erőteljesen ártérelmezi Epiktétosz téziseit. Lásd: Brittain – Brennan 2002, 21–24; Barney 2009, 101–120.

kus. Az oksági kapcsolatot a legbővebben az exkurzusban elemzi, amely a determinista nézetek cáfolatául íródott. A lélek önmozgó jellegéből kiindulva, ami egy bevett platóni tézis, amellest érvel, hogy a törekvés tárgya soha nem kényszerítheti ki a törekvést magát.<sup>16</sup> A tárgy maga ott lehet, miközben elállhatunk attól, hogy törekedjünk rá. A törekvés, mint ahogyan a hozzá kapcsolódó értékelő vélekedés (ὕποληψις) is, egy belőlünk kiinduló mozgás. Ez a mozgás azonban némelykor a tárgy természetének megfelelően mutatkozik meg, máskor azonban elvétí azt, mivel az értékelő vélekedés hamis lesz. Törekszünk rá, miközben inkább kerülnünk kéne. A tévedés oka pedig az a felfokozott lelkiállapot, ami a tárgyból eredő képzet hibás használata folytán elfedi a tárgy valós természetét. A képzet hibás értelmezése – és ezáltal hibás προαίρεσις kialakítása – a lélek működési hibája, nem pedig egy kívülről kikényszerített ítélet. Mivel önmagát mozgatja, a lélek nem lehet kitéve külső kényszereknek. A lélek önmozgása pedig a προαίρεσις lehetőségét alapozza meg.

Az önmozgó ugyanis önmagát mozgató természete szerint szükségképpen mozog önmaga által, s ezért nem mástól mozgatott. Ez a szükségszerűség ugyanis nem külsődleges, hanem az önmozgató természetével együtt létező, azt megőrző és őt sajátos működéseire indító valami. Ha pedig a lélek – jól- vagy rosszulneveltségének következtében – önnön jobb vagy rosszabb alkatának és állapotának az oka, akkor világos, hogy az alkatából és állapotából fakadó tevékenységei okozójának is őt kell tartanunk. [...] A mi lelkünk azonban olyan, hogy ha jó, akkor a jóra törekszik; ha viszont rosszá válik, a rosszakra. Ha gondot fordít rá, a hitványságoktól átpártolhat az erényhez, de ha elhanyagolja a dolgokat, az erénytől a hitványságokhoz pártol. És e kettő mindegyikét saját választása [αἵρεσις] szerint végzi, nem pedig a szükségszerűség szerint. Ugyanis sem jónak, sem rossznak nem mondunk valakit, aki nem választása szerint, hanem a szükségszerűség szerint tesz meg valamit. (*in Ench.* I. 326–42)<sup>17</sup>

Ha nincs a léleknek önmozgása, akkor lélek sincs. Az önmozgás teszi lehetővé, hogy egyáltalán olyasmiről beszéljünk, hogy ez vagy az rajtunk áll. Ha pedig kiküszöböljük a rajtunk állót, akkor ezzel a προαίρεσις is megszűnik, mint ahogyan sok egyéb lelki folyamat és minőség is.<sup>18</sup> A kritikából kiderül, hogy Szimplikiosz nem híve a teljes determinizmusnak az emberi lélek tekintetében sem, amennyiben ez eleve adott külső

16 *in Ench.* I. 295–300.

17 Steiger Kornél fordítása kisebb módosításokkal. A továbbiakban nem fogom elemezni, de érdekes látni, hogy a szöveg szerint a lélek nem eleve rossz, hanem azzá válik. Ez egy fontos neoplatonikus tézis, miközben a sztoában is megjelenik, lásd *SVF* III. 229a = Galénosz, *PHP* V. 5.1–26.

18 *in Ench.* I. 442–49.

vagy belső kényszereket jelent.<sup>19</sup> Nem fogadja el tehát azt a nézetet sem, miszerint a velünk született vagy nevelésünk során szerzett alkatunk vagy diszpozícióink egyértelműen meghatároznák választásainkat és a belőlük eredő cselekedeteket. Továbbá, ez a szabadság a testet öltött életben megnyilvánuló szabadságot jelenti, nem pedig azt, hogy a szövegben később jelzett Ér-mítosz példájára a lélek a testbe szállás előtt választ életformát és szabad választása ebben jelenik meg mindenekelőtt.<sup>20</sup> Mivel a fenti szövegben szereplő αἴρεσις terminus jelentése azonosnak tűnik a προαίρεσις terminuséval és szerepeltetését nézetem szerint elsősorban a platóni Ér-mítosz által jellemzett szöveggörnyezet indokolja, amit ezen a helyen a választás kapcsán Szimplikiosz mond, az vonatkozatható a szabad választásra is.<sup>21</sup> A fontos különbség talán csak annyi, hogy ez a választás egy aktus, miközben a προαίρεσις néhány esetben diszpozícióra is utalhat.<sup>22</sup> Akár diszpozíció azonban, akár aktus, mindenképpen oksági viszonyban áll a törekvésekkel és vágyakkal. Ha oksági viszony áll fenn, akkor az is kiderül, hogy a szabad választás a vélekedésekre is ilyen hatással lehet. Ennek az lehet az oka, hogy a vélekedés (ὕποληψις) a törekvéshez kapcsolódik, kíséri azt, nem pedig megelőzi. Miközben törekszünk valamire, egyúttal értékesnek is tartjuk azt, ha pedig hátrítjuk, értéktelennek vagy hitványnak. Ebből pedig az következik, hogy az efféle értékelő vélekedés nem képezi a szabad elhatározás kognitív alapját. Tekintettel arra, hogy a προαίρεσις a racionális lélek része, ez a kognitív alap ebben a lélekben rejlik.

Ebből következően pedig a προαίρεσις teljes mértékben kognitív aktus. Nem csupán tudatosságot tartalmaz, hanem annak ismeretét is feltételezi, hogy mi a természet szerinti állapot. Ennek felismerése egyúttal a helyénvaló törekvések felismerését is jelenti. A vélekedés, törekvés, vágy és háritás rajtunk áll, de nem azért, mert ezek az autonómia forrásai lennének, hanem azért, mert helyes esetben, vagyis a természet szerint működve az autonómia megjelenési formái. Oksági hatásánál fogva ez hozza létre a fent említett négy tevékenységet. Úgy tűnik, hogy itt valóban létrehozásról van

19 Az alá nem szállt lelkek is rendelkeznek a szabad választás képességével, miközben nem választják a jóval ellentétet. Ez a tézis indítja Szimplikioszt arra a kijelentésre, hogy a szabadság vagy a tőlünk való függés nem vonja magával az ellentétes dolgok megtételére való képességet (I. 330–35).

20 *in Ench.* I. 343. A szabad választásnak van természetesen egy tágabb, neoplatonikus perspektívája is, amennyiben köztes létezőként a lélek a fenti és leni világ közt választ. Ezt a szempontot hangsúlyozza Wildberg 2014, 348–49. Lásd még Hadot 1995, cxxix–clxii, aki a korabeli teurgikus gyakorlatokra is feltételez utalást (clxi–clxii), noha ez szövegszerűen nem mutatható ki, mert Szimplikiosz nem használja az erre vonatkozó terminológiát. Tézisének bővebb kifejtését lásd Hadot – Hadot 2004, 193–207.

21 Más helyeken is használja párban a két fogalmat, lásd pl. I. 145, 154–66, 179, 198.

22 Brittain – Brennan 2002, 23–24 élesen elválasztja a terminus arisztotelészi (esemény/aktus) és epiktétoszi (diszpozíció) értelmét, és úgy véli, hogy Szimplikiosz az arisztotelészi értelemben használja az epiktétoszi terminust. Ez sok esetben nézetem szerint is így van, de van olyan hely is, ahol diszpozícióként is érthető. A XIV. 59–60 sorokban például a késztetéssel (ὄρμη) van párba állítva, ami pedig diszpozícióként is értelmezhető.



szó, nem pedig egy eleve adott lelki folyamatnak vagy aktusnak a helyes célra történő irányításáról.

Az autonómia forrása a *προαίρεσις*, illetve rajta keresztül az értelmes lélekész. Az autonómia forrásaként a rossz oka is lesz, noha nem mint rossznak, „hiszen semmi rosszat nem *mint* rosszat választunk”.<sup>23</sup> Miközben rajtunk állnak, a törekvések, vágyak és hártások nem elemei ennek a lélekésznek. Az értelmes lélekész pedig az, ami valójában vagyunk.<sup>24</sup> A *προαίρεσις* ennek a lélekésznek egy aktív momentuma, de nem meríti azt ki. Morális tartalmat fog hordozni, amennyiben a lélek önmozgása folytán ez rendelkezik a jóval és a rosszal.<sup>25</sup> Nem azt állítja Szimplikiosz, hogy a jó és a rossz a racionális lélek alkotása lenne. Létezik ugyanis normatív kritérium, amelynek a segítségével megítélhetőek a választások. Ugyanakkor a *προαίρεσις* az, ami egyedül mérhető egy ilyen kritériummal. A racionális lélek részeként a morális szempontból megítélhető lelki történések forrása.<sup>26</sup> Ezzel pedig elérkeztünk egy újabb fontos különbséghez Epiktétosz és Szimplikiosz felfogása között. Ha ugyanis Epiktétosz valóban egyenlőségjelet tesz *προαίρεσις* és én között, akkor nézete erősen elüt a neoplatonikus kommentátor struktúrált, nem monadikus és tartalmában gazdag énfogalmától.

---

23 *in Ench.* XXXV. 407.

24 *in Ench.* XV. 17–18.

25 *in Ench.* XV. 19.

26 Mivel a cselekedetek testiek, nem rajtunk állnak a szó szoros értelmében, és ezért nem esnek efféle megítélés alá (XXXV. 401–402). Ehhez lásd Wildberg 2014, 378. Hozzáink illő cselekedetek vagy „kötelességek” (καθήκοντα) természetesen vannak, de ezek feltárása és osztályozása egy külön exkurzus célja (XXXVII. 19–83).

## Bibliográfia

- Barney, Rachel. 2009. „Simplicius: Commentary, Harmony and Authority.” *Antiquorum Philosophia* 3: 101–120.
- Brittain, Charles – Tad Brennan, 2002. *Simplicius: On Epictetus' Handbook 1–26*. Ithaca: Cornell UP.
- Hadot, Ilsetraut, szerk. 1995. *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introduction & édition critique du texte grec*. Leiden – New York – Köln: Brill.
- Hadot, Ilsetraut, szerk. 2001. *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Chapitres I à XXIX*. Párizs: Les Belles Lettres.
- Hadot, Ilsetraut – Pierre Hadot. 2004. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du «Manuel d'Épictète» et son commentaire néoplatonicien*. Párizs: Librairie Générale Française.
- Lawrence, Marilyn. 2014. „*Akrasia and enkrateia in Simplicius' Commentary on Epictetus's Encheiridion.*”, In *The Neoplatonic Socrates*, szerk. D. A. Layne – H. Tarrant, 127–42. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Steiger Kornél, szerk. 2014. *Epiktétosz összes művei*. Budapest: Gondolat.
- Steiger Kornél, szerk. 2016. *Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz Kézikönyvecskéjéhez*. Budapest: Gondolat.
- Thiel, Rainer. 1999. „Stoische Ethik und neuplatonische Tugendlehre. Zur Verortung der stoischen Ethik im neuplatonischen System in Simplikios' Kommentar zu Epiktets *Enchiridion*.” In *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*, szerk. Th. Fuhrer – M. Erler – K. Schlapbach, 93–104. Stuttgart: Steiner.
- Wildberg, Christian. 2014. „The will and its freedom. Epictetus and Simplicius on what is up to us.” In *What is Up to Us? Studies on the Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, szerk. P. Destrée – R. Salles – M. Zingano, 329–350. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Kéri Dénes

## Az egyoldalúság csapdája. Hozzászólás a praxis-vitához<sup>1</sup>

Rosta Kosztasz hozzászólása a Nemes László által elindított praxis-vitához új és izgalmas irányba terelte a filozófia gyakorlati oldaláról szóló hazai diskurzust: írása nem annyira a vitában felvetett elsődleges kérdésekhez kapcsolódik, hanem a vita lehetőségfeltételeihez és kereteihez. Rosta ezáltal olyan problémákat vet fel, melyek megválaszolása segítheti a praxis-vita álláspontjai közötti átjárhatóságot, s emiatt cikke mindenképpen figyelemre méltó – még akkor is, ha ugyanezen írásában az általa felvetett kérdésekre adott válaszai hagynak kívánni valót maguk után.

Ennek megfelelően Nemes írásának vizsgálatához előbb Rosta cikkének főbb pontjaira szükséges reagálnom, mivel Nemes vitaindítójához oly módon kívánok hozzászólni, ami nem felel meg a Rosta által megfogalmazott kívánalmaknak. Ő ugyanis megpróbálja élesen elkülöníteni a filozófia természetére vonatkozó kérdéseket azon kérdésektől, melyeket a praxis-vita felvet. Meglátásom szerint e distinkció nem hajtható végre a Rosta által felvázolt módon, mivel a „mi a filozófia?” kérdése és a „mi a filozófia természete?” kérdések és a rájuk adott válaszok lényegében csak szemantikailag különböznek el egymástól. Hiszen amennyiben a filozófiának rögzítjük egynéhány tulajdonságát (a természetére vonatkozó kérdés megválaszolása során), abból következik bizonyos filozófiakép (amely válaszként szolgál a „mi a filozófia?” kérdésre).

Nemes vitaindítója igenis hozzászól a „mi a filozófia?” Rosta szerint parttalan és irreleváns kérdéséhez, legalábbis annyiban, hogy kizárja az olyan filozófiafelfogásokat, melyekben a filozófia pusztán mint elmélet jelenik meg. Nemes cikke azonban épp ezen a spektrumon, az elmélet és gyakorlat spektrumán bicsaklik meg, ugyanis – a legtöbb vitaindítóhoz hasonlóan – hajlamos az egyoldalúságra: a gyakorlati oldal túlhangsúlyozásával meglátásom szerint vakvágányra tereli a filozófia praktikus oldaláról szóló igenis értékes és komolyan veendő vitát. Ennek fényében érthető, miért is válik valóra Nemes önbeteljesítő jóslata,<sup>2</sup> „mely szerint kollégái szemében az általa művelt és kifejtett filozófiai gyakorlat, nem (igazi) filozófia.”<sup>3</sup>

Rosta szerint nincs „nagyobb hiba egy filozófiai eszmecserében, mint a »mi a filozófia« kérdésének előrúgása.”<sup>4</sup> Cseke Ákos Nemesnek írt válaszcikkére reagálva megjegyzi, hogy a Cseke által kifejtett filozófiafelfogás irreleváns, hiszen „bármelyik filozófiai irányzat képviselője előadhatná, hogy szerinte mi is a filozófia és ez milyen

1 A cikk létrejöttében köszönettel tartozom Paár Tamásnak, illetve egy anonim bírálónak, akik kommentárjaikkal, javaslataikkal nagy segítséget nyújtottak írásom hibáinak feltárásában és azok kijavításában.

2 Nemes 2017, 191.

3 Rosta 2019, 153.

4 Rosta 2019, 154.

hozadékokkal jár a praxis-vita szempontjából, ám ezzel nyilvánvalóan nem tudnak mit kezdeni azok, akik a filozófiáról máshogy gondolkodnak”.<sup>5</sup> Rosta szerint tehát a filozófiai praxisról szóló vitában felesleges felhozni a „mi a filozófia?” kérdésre adott válaszunkat. Érdeemes ezzel szemben megnézni, hogy az első hozzászólást jegyző Sárkány Péter – nem a vitairatában, hanem egy korábbi cikkében – miképpen nyilatkozik ugyanerről. Sárkány dolgozatában a következőt olvashatjuk: „[n]ilvánvaló, hogy a filozófiai praxis meghatározásának hátterében a »mi a filozófia?« kérdése húzódik meg”.<sup>6</sup> Amennyiben ugyanis bármit is állítani kívánunk a filozófia egy részéről – a praktikus oldaláról –, úgy máris a filozófia egészéről tettünk kijelentést.

A „mi a filozófia?” kérdés elkerülése tehát – Rosta szavaival ellentétben – nem járható út a praxis-vitában, kérdéses azonban, hogy az erre a kérdésre adott válasz mennyiben függ össze a filozófia természetének meghatározásával. Nagyon úgy tűnik ugyanis, hogy Rosta számára e két kérdés elkülönül egymástól: utóbbit preskriptív kísérletként értelmezi, előbbit pedig pusztán deskriptív vállalkozásként. Meglátásom szerint azonban ez a mesterkélt distinkció értelmetlen és tarthatatlan, mivel a filozófia bizonyos vonásainak deskriptív elemzése előfeltételezi, hogy a filozófiát preskriptív módon felruházzuk ezen vonásokkal. Esetünkben: a filozófián belüli elmélet és gyakorlat viszonyának tisztázása egy olyan filozófiaképre (a filozófia természetének olyasfajta meghatározására) épül, amely a filozófiának megkülönbözteti elméleti és gyakorlati oldalát. Az a tény, hogy Nemes László is a filozófia természetének különböző felfogásait (alkalmazott filozófia, a filozófiai elmélet hatása az életvitelre, és a filozófálás gyakorlata) sorolta fel írásában ahhoz, hogy egy metafizikai állítást boncolgasson, tovább erősíti bennem a gyanút, hogy a praxis-vitán belül problémás mellőzni a „mi a filozófia?” kérdést és az ezzel összefüggő megállapításainkat a filozófia természetére vonatkozólag. Ezért is írja Nemes, hogy az elmélet és gyakorlat között lévő feszültség „a filozófia természetével kapcsolatban is lényegi kérdéseket vet fel”<sup>7</sup>.

Rosta kívánalma, hogy a filozófia elméleti és gyakorlati oldalának létét rögzítsük, ám ezek viszonyáról ne szóljunk, tarthatatlan. A filozófiai praxis vitája során igenis szólnunk kell a filozófia természetéről, s bár Rosta ennek ellenkezőjét állítja, írásában mégsem nehéz a filozófia természetére vonatkozó kijelentéseket találni, például: „kikerülhetetlen a filozófia elméleti és gyakorlati oldalairól, ezek egymáshoz való viszonyáról, újfajta kombinációról és problémáiról beszélni”,<sup>8</sup> ugyanis az elmélet és gyakorlat feszültsége „a filozófia egyik legeredetibb sajátossága”.<sup>9</sup> Azt állítani, hogy a filozófiának van gyakorlati és elméleti oldala, és hogy e kettő között feszültség van, máris a filozófia

5 Rosta 2019, 154.

6 Sárkány 2008, 177. Lásd még Sárkány 2008, 23–24.

7 Nemes 2017, 182. (saját kiemelés)

8 Rosta 2019, 153.

9 Rosta 2019, 153.

természetéről tett kijelentés, s „ezek egymáshoz való viszonyáról” számot adni máris válaszkísérlet a „mi a filozófia?” kérdésre.

Amennyiben azonban megpróbálunk megfelelni Rosta szavainak, és nem bocsátkozunk a filozófia természetével kapcsolatos fejtegetésekbe, Nemes hiába írta meg vitaindító cikkét, feleslegesen vállalkozott a filozófusok megszólítására. Ha ugyanis Rostának igaza van, és a Cseke Ákos által megfogalmazott gondolatok valóban irrelevánsak, úgy a Nemes által megszólított, „akadémikusokként” felcímkézhető csoport is lényegtelennek tekintheti a vitaindítóban felvetetteket: „az akadémiai világban dolgozó elméleti filozófusok például időnként megkérdőjelezik a praktizáló vagy alkalmazott filozófus legitimitását”.<sup>10</sup> Az elméleti filozófusok elintézhetik ennyivel a praxis-vitát: jóllehet Nemes úgy gondolja, hogy a filozófiának van gyakorlati oldala, ezzel viszont mi, akik a filozófiáról máshogy gondolkodunk, nem tudunk mit kezdeni, úgyszólván szavai számunkra irrelevánsak. Tehát bármennyire is igyekszünk elkerülni a filozófia természetéről szóló diszkussziót, a praxis-vita egy ezt illető előfeltevésre épít, nevezetesen arra, mely szerint a filozófiának természetéből fakadóan van praktikus oldala, és hogy ezen praktikus oldallal a filozófusoknak el kell számolniuk.

Rosta szerint „[a]bból is jól látszik, hogy Nemes nem kívánja számunka meghatározni a filozófia mibenlétét, hogy a filozófiai tudás és gyakorlat viszonyrendszerében számtalan alakzatot tart elképzelhetőnek”.<sup>11</sup> Ez azonban szintén nem jelenti azt, hogy a filozófia mibenlétéről szóló párbeszédnek teljesen ki kellene szorulnia a praxis-vitából. Nemes számtalan alakzatot vázolt fel, talán épp azért, hogy vitaindítója elérje célját, azaz hogy elkerülje, hogy a válaszcikkek az ő praxis-felfogását támadják, ne pedig magának a teória–praxis kettőségének problémáját járják körül. E kettőség mibenlétének tartalommal való feltöltése a válaszadókra várt.

A praxis-vita kapcsán tehát elengedhetetlen álláspontot foglalni a filozófia természetének valamiféle felfogása mellett (amellett mindenképp, hogy létezik gyakorlati oldal is), s ennek megfelelően a továbbiakban Nemes László írására szeretnék reflektálni, melynek központi mondanivalója a következő kérdésben foglalható össze: „a filozófia inkább tudás vagy a teljes életmódra kiható folyamat?”<sup>12</sup> Vitaindítójában a szerző hosszasan érvel amellett, hogy a filozófia inkább életmódra kiható folyamat (az ő megnevezésében: filozófálás), semmint tudásgyarapítás.

Persze vitaindítóként írásának provokatívnak kell lennie, ám Nemes az „akadémiai filozófia” merev egyoldalúsággal túlhangsúlyozott elméletpártiságával szemben merev egyoldalúsággal hirdeti a filozófia gyakorlatiságát, így pedig épp azok szemében válik leginkább elfogadhatatlanná felvetése, akiknek vitaindítóját címezi. Hiába írja Nemes,

10 Nemes 2017, 191.

11 Rosta 2019, 154.

12 Nemes 2017, 181.

hogy „[a] filozófia egyszerre elmélet és gyakorlat”,<sup>13</sup> ha mondandóját aztán a szókratészi dilemmától kezdve végig az elmélet és gyakorlat merev elválasztására építi. Ennek megfelelően nem véletlenül jegyzi meg Sárkány is válaszcikkének már legelső oldalán a következőket: „Nem tudok olyan filozófiai praxist elképzelni, amelyben a filozófia művelése során ne kerülne előbb-utóbb előtérbe a filozófiai tudás iránti igény és fordítva: a filozófiai praxisban a filozófiai tudás mindig egy konkrét gyakorlati és személyes kérdésfelvetés prizmáján törik meg.”<sup>14</sup>

Nemes háromféle módját különbözteti meg a gyakorlati filozófiának: a gyakorlatban alkalmazott elméleti filozófia két oldalát (az egyik oldalra sorolja például a bioetika területén születő etikai megfontolásokat, a másikra pedig a veganizmus és a sztoicizmus hétköznapi megnyilvánulásait),<sup>15</sup> és a filozofálást mint gyakorlati tevékenységet.<sup>16</sup> Ezek közül a harmadikra helyez nagyobb hangsúlyt, mivel egyrészt mint a legradikálisabb álláspont ez igényel alaposabb körüljárást, másrészt szerinte különféle okoknál fogva a filozófia jövője leginkább e harmadik opcióban ragadható meg.

Vegyük sorra Nemes érveit. Állítása szerint a filozofálás praxisa felé vezető „átmenetet a megismerés közegének változása idézi elő, a filozófia ily módon alkalmazkodik a mai kulturális, kommunikációs és episztemikus viszonyokhoz és kihívásokhoz”,<sup>17</sup> és ezen dinamikus, közösségi közegben a szerzőség kérdése mindinkább a hagyományos filozofiaművelés ellen szól. Régen – mondja Nemes – a filozófia abban állt, hogy egy-egy szerző nagy művekben próbálta összegezni rendszerét, és ilyenformán inkább a nagy egyének, semmint a nagy gondolatok köré szerveződött. Ezzel szemben ma már más a helyzet: „A mai kulturális és információs környezetben ez az ideál egyre kevésbé tartható, lévén a tudás átmeneti és közösségi jellegűvé válik, szerzősége megkérdőjeleződik.”<sup>18</sup> Változhat-e azonban a tudás jellege? Nemes a filozofálásként értelmezett filozófia keretei közt lemond a filozófia klasszikus tudásfelfogásáról, mikor azt írja, hogy „belebocsátunk egy közösségi eszmecserébe, amitől *nem megoldásokat várunk*, hanem egy olyan intellektuális kalandot, amelynek az alakulását nem tudjuk előre eltervezni”.<sup>19</sup> Bár állítása szerint ennek hátterében a tudás statikus felfogásától való elrugaszkodás áll a tudás dinamikus felfogása felé, ez számomra mindenképp problémásnak tűnik. Dinamikus tudás alatt érthet Nemes dinamikus kialakuló, ám végső soron mégis változatlan, statikus tudást, ez esetben viszont mondandója nem túl releváns, s nem támasztja alá a tudás fajtáiról szóló értekezését. Azáltal, hogy Nemes ténylegesen dina-

---

13 Nemes 2017, 183.

14 Sárkány 2018, 149.

15 Nemes 2017, 184.

16 Nemes 2017, 186.

17 Nemes 2017, 186.

18 Nemes 2017, 187.

19 Nemes 2017, 187. (saját kiemelés)

mikus, azaz változó tudást ért e terminuson (ezt az értelmezésemet megerősíteni látszik azon megjegyzése, amely szerint a „gondolatok folytonosan alakulnak”),<sup>20</sup> különösebb érvelés nélkül utasítja el a Platónhoz visszavezethető klasszikus tudásfelfogást, és állít helyére egy implauzibilisebb meghatározást. Platónnál ugyanis éppen a statikus mivolt játszott döntő szerepet a tudás és a vélekedés megkülönböztetésében: a tudás változatlan, statikus, míg a vélekedést pont változékonyságáról lehet felismerni.<sup>21</sup>

A klasszikus tudásfelfogás visszautasítása kapcsán Nemes arra építi mondandóját, hogy a filozófus, amikor szembesül a döntéssel, hogy bevenné-e a mindentudás tabletáját, azért utasítaná azt vissza, és azért döntene inkább az örök filozofálás mellett, mert különben a tudás birtokában már nem volna mit csinálnia.<sup>22</sup> Érthetetlen számomra Nemes ezen „félelme”, hisz ugyanebben a cikkben mutat rá arra is, hogy vannak a filozófiai praxisnak olyan oldalai, melyek épp arról szólnak, hogy a tudás megszerzése csak egy kezdeti lépés, és a praxis ott kezdődik, mikor elkezdjük ezen korábban megszerzett ismereteknek alárendelni életünket.<sup>23</sup> Ennek kapcsán egy hasonlattal élhetünk. Ez alapján Nemes szerint egy festőnek nem az lenne a dolga, hogy a megtanult esztétikai elméleteket helyesen alkalmazza, hanem hogy ezen elméleteket barátaival egy tea köré ülve céltalanul elemezze. Ám amennyiben a filozófiának van gyakorlati oldala, az semmiképp sem állhat ebben. Láthatóan bőven marad elég dolga a festőnek az elmélet elsajátítása után is: a festés, mely során ezen elméletek helyes alkalmazásában eleinte többször, később aztán egyre kevesebbszer hibázhat. Ugyanígy a filozófus vállalkozása sem ér véget a tudásszerzésnél, sőt, addig el sem jut feltétlenül, hiszen mindig újabb és újabb információk birtokába juthat.

Sokkal fontosabb kérdés számomra Nemes azon megállapítása, mely szerint a filozófia „a környezeti kihívásokhoz alkalmazkodva változtatja a kinézetét”. „Egyszer a valláshoz vagy a művészetekhez igazodik, máskor a politikához, a társadalom- és természettudományokhoz.”<sup>24</sup> Persze, mondhatjuk, hogy így van, ahogy régebben felhúzta magára a kereszténység köntösét Európában, majd később a természettudományos megfontolásokkal igyekezett minél inkább összhangban megnyilvánulni. *Ancilla theologiae*, most pedig *ancilla scientiae*.

S még ha bizonyos tekintetben hasonul is a filozófia a korához, akár módszerében, akár érintett témáiban, van-e olyan aspektusa a filozófiának, melyet mindenkoron meg kell őriznie? Még ha a tudás – ahogy Nemes írja – valóban közösségibb jelleget is öltött

20 Nemes 2017, 187.

21 Lásd *Menón* 98a.

22 Az eredeti problémafelvetéshez lásd Nemes 2017, 181.

23 Ez volna a veganizmus és sztoicizmus példáival megtámogatott „kettes számú filozófiai praxis”. Lásd Nemes 2017, 186.

24 Nemes 2017, 183.

magára,<sup>25</sup> elég indok-e ez a filozófiának ahhoz, hogy lemondjon a (statikus) tudásról, és csupán filozofálássá, csoportos beszélgetéssé változzék? Ahelyett, hogy mindenképp új válaszokat próbálnánk kitalálni a filozófia bizonyos mértékű válságára, járhatunk egy másik utat is. Felkereshetjük a régi válaszokat is, hiszen például a sztoikusoknál is jelen volt Szókratész dialógusainak mintájára az a módszeres csoportos beszélgetés, amely Nemes szerint a „dinamikus tudás” előfeltételül szolgál. A filozófusok számára követhető út az előrerohanás helyett a görögség filozófiafelfogásához történő visszafordulás: *a helyes élet útmutatójával kell szolgálnia, s fel kell vértéznie az egyes embert az ehhez szükséges ismeretekkel.*<sup>26</sup> A filozófia kizárólag elméletként, vagy kizárólag gyakorlatként való értelmezése ugyanis túlságosan is támadható és leszűkített filozófiakoncepciót eredményez.

Sajnálatos ebből a szempontból Nemes vitaindítójának kudarca. Kudarcc ez, hiszen a filozófiai praxis képviselőit „meghártrálásra” kényszeríti – arra, hogy Nemes egyoldalúságával szemben felhívják a figyelmet az elmélet, a tudás fontosságára, melynek láttán aztán az akadémikusok – tévesen – megnyugtathatják magukat, hogy nincs szükség semmilyen fordulatra, hiszen válaszcikkében még Sárkány Péter is az elmélet, a tudás fontosságát hangsúlyozza, jobban mondva kénytelen hangsúlyozni. Nemes cikkét elolvastva az ember hamarabb jut arra a konklúzióra, miszerint Nemes felfogása szerint az akadémiai filozófia azért téved, mert a filozófiát tudásként fogja fel, mint arra a sokkal helyesebb következtetésre, miszerint az akadémiai filozófia azért jár tévúton a praxis-vita alapfelvetése szerint, mert a filozófiát *kizárólag* tudásként fogja fel. E tekintetben Nemes mondanivalója voltaképp tovább élezi a szakadékat az akadémikusok és a filozófia praktikus oldalában hívők között ahelyett, hogy előbbieket e praktikus oldal jelentőségének belátására sarkallná.

Mindettől függetlenül túlzás nélkül a magyar filozófiai diskusszió fénypontjának tartom a praxis-vitát, s hálás vagyok Nemes Lászlónak, Sárkány Péternek, Cseke Ákosnak és Rosta Kosztasznak is, amiért írásaikkal bővítették e téma magyar nyelvű irodalmát. A filozófia gyakorlati oldaláról szóló kérdések ugyanis fontosságukhoz képest sajnálatosan kis részét teszik ki a filozófiai diskurzusnak. Nemes László lefektette a párbeszédhez szükséges alapokat, nyilvánvalóvá tette a filozófia praktikus oldalának létét és jelentőségét, a vita további folytatásához csupán ezeket kell kibontani és esetlegesen pontosítani a későbbiekben: ideje kifejteni e praktikus oldalnak a viszonyát az elmélethez, s feltárni, miképpen lehet integrálni a filozófiai élet és elmélet különböző területein

25 Nemes szerint „a filozófiai tudás statikus felfogásától a filozofálás dinamikus folyamata felé való átmenet” figyelhető meg napjainkban (Nemes 2017, 186).

26 Érdekes módon Nemes akkor kitér erre felfogásra, mikor a gyakorlati filozófia három lehetséges módjáról beszél, ám ezen mégis gyorsan továbbhaladva a filozofálásként értelmezett filozófiaművelés mellett kőt ki.



a gyakorlati oldal hozományait. Ahogy Nemes is írta: találjuk ki „újra a filozófiát a 21. század számára”<sup>27</sup> – de ehhez ne féljünk feltenni a kérdést, hogy „mi is a filozófia?”

## Bibliográfia

- Cseke Ákos. 2019. „A filozófia »gyakorlati fordulatáról«. Válasz Nemes László vitaindító írására.” *Elpis* 12/1: 111–19.
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 10/2: 181–93.
- Platón. 2013. *Menón*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz.
- Rosta Kosztasz. 2019. „Szókratész nyomában. Hozzászólás a praxis-vitához.” *Elpis* 12/2: 153–64.
- Sárkány Péter. 2008. *Filozófiai lélegzőgondozás. Fenomenológia – egzisztenciaanalitikus logoterápia – filozófiai praxis*. Budapest: Jel.
- Sárkány Péter. 2018. „Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához.” *Elpis* 11/1: 149–55.

---

27 Nemes 2017, 192.

Paár Tamás

## Miért ne legyünk „szkeptikusok”? Gondolatok Tözsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán<sup>1</sup>

„Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját?” – teszi fel a kérdést Pöntör Jenő Tözsér János szkeptikus könyve kapcsán.<sup>2</sup> Meglátása szerint bár Tözsér belesett ebbe a csapdába, mégis van rá mód, hogy a szkepticizmus ne legyen öncáfoló. Az alábbiakban először is azt mutatom meg, hogy bár Tözsér filozófiával szembeni szkepticizmusa valóban öncáfoló, ennek okai mélyebbek, mint Pöntör feltételezi. Majd pedig amellet érvelek, hogy a náluk megjelenő szkepticizmus nem kerülheti el az öncáfolatot a Pöntör vázolta módon, és bár lehet úgy szkeptikus valaki hozzájuk hasonló módon, hogy nem öncáfoló, ezt csak olyan veszteségek árán teheti, amelyek révén szkepticizmusából csupán egy nagyon is törekeny és voltaképp önkényes pozíció marad.

### Tözsér „szkepticizmusának” csapdái – truizmus és őszinte önreflexió

Egyetértek Pöntörrel abban, hogy Tözsér vállalkozása öncáfoló<sup>3</sup> – ám nem egészen azért vélem így, amiért Pöntör annak gondolja. Ő ugyanis a hangsúlyt teljes egészében Tözsér érvelésére helyezi. Hiszen Tözsér is kifejti: ha *filozófiai* érvekkel támasztaná alá a filozófia teljes megbízhatatlanságát állító tézisét, azzal épp ezt a tézist ásná alá (pl. 164, 207).<sup>4</sup> Pöntör pedig többféleképp is demonstrálja – egyébként helyesen –, hogy Tözsér igyekezete ellenére ehhez csakis *filozófiai érveket* vehetett igénybe; filozófián kívülre sorolandó okfejtéssel ezt az álláspontot nem támaszthatta alá. Ám Tözsérnek van egy mentőöve: arra is utal ugyanis időnként könyvében, hogy szkepticizmusának ügyében *nem az érvelés* a döntő.

Mielőtt azonban rátérnék az érvelés általános megbízhatatlanságának kérdésére, Tözsér Pöntör által elemzett érvéről<sup>5</sup> is érdemes külön szólni, mivel ez alapján jobban megérthetjük, hogy Tözsér miért kíván az érvelés helyett más „módszer” után nézni, másrészt Pöntör egy olyan félreértésére is fény derülhet így, ami az érv egészének értel-

1 A tanulmány az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-III-PPKE-24 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült. A cikkhez fűzött javaslataiért köszönet illeti Rosta Kosztaszt, valamint egy anonim bírálót is.

2 Tözsér 2018, Pöntör 2019.

3 Lásd ehhez pl. Paár 2016, 70–74.

4 A szöveg ezen szakaszában szereplő oldalszámok Tözsér 2018-ra vonatkoznak.

5 Az érv premisszáit (164–180) itt külön-külön nem elemzem, azok felsorolásától ezért itt eltekintek.

mezését is befolyásolja. Pöntör ugyanis Tőzsér könyvének a 3. fejezetében szereplő érvet értelmezve félreértelmezi a „truizmus” fogalmát. Abban véleményem szerint neki van igaza Tőzsérral szemben, hogy még ezek a truizmusok is sokszor filozófiai természetűnek tekintendők. De hogy a truizmus tőzséri fogalmát jobban érthessük, vegyük szemügyre a szerző definícióit.

A truizmusokat első előfordulásukkor Tőzsér úgy jellemzi, hogy azok „magától értetődőnek tűnő igazságok” (23). Később viszont már a truizmus fogalmát így jellemzi: „a *p* propozíció akkor truizmus, ha *nem szükséges érvelned p* mellett ahhoz, hogy *p*-t igaznak fogadd el” (123). Ez a két meghatározás természetesen nem feltétlenül ekvivalens. Gondolhatja valaki úgy, hogy nem csak a magától értetődőnek *tűnő* igazságokat fogadhatjuk el érvelés nélkül,<sup>6</sup> de úgy is (amint azt viszonylag sok filozófus véli), hogy éppen-séggel még a maguktól értetődőnek *tűnő* igazságokat *sem* fogadhatjuk el érvelés nélkül. Tőzsér viszont azt sugallja a két meghatározással: *akkor és csak akkor* fogadhatunk el egy kijelentést érvek híján is, ha az evidensnek tűnik.

Minden jel arra utal, hogy itt egy olyan önkényes lépéssel állunk szemben, amellyel a szerző azon kijelentések köréből kívánja kivonni a truizmusokat, amelyekről fel kellene függesztenünk a vélekedésünket. Hiszen a fő kritériuma a felfüggesztendő vélekedések körének meghatározásában a disszenzus (pl. 106). Még azokról a propozíciókról is fel kellene függesztenünk szerinte a vélekedésünket „normatív értelemben”, amelyekről képtelenek vagyunk (amelyek „zsigeri” hiteink – 189). Ám ha mindkét állítást, a truizmusokba vetett hit elfogadhatóságát és a vitatott hitek felfüggesztendőségét is komolyan gondolja Tőzsér, az komoly ellentmondást jelent, hiszen, mint jeleztem, a két halmaz metszetében számos propozíciót találhatunk. Ezért gondolom, hogy a truizmusokkal szemben Tőzsér voltaképp önkényesen kivételez.

Pöntör félreértése a truizmus fogalmával kapcsolatosan a következő passzusban jelenik meg: „a truizmusok olyan állítások, melyeket mindenféle különösebb mérlegelés vagy reflexió nélkül fogadunk el igaznak, ugyanakkor – ezt nyilván a szerző sem tagadná – igazolt állítások”.<sup>7</sup> Ám Tőzsér nem nyilatkozik expliciten a truizmusok igazságáról, impliciten pedig éppenséggel tagadja igazoltságukat:

szkeptikusként nem vállalhatok *ab ovo* garanciát a truizmusaim igazságáért. Ehhez ugyanis ki kellene tudnom zárni annak lehetőségét, hogy az érvemben szereplő truizmusok közül akár csak egynek az igazsága is megkérdőjelezhető legyen. S ahogy korábban láttuk: a filozófusok időnként a truizmusok igazságát is megkérdőjelezzik. (165)

<sup>6</sup> Tőzsér az empirikus tényeket is ilyennek látszik gondolni.

<sup>7</sup> Pöntör 2019, 128.

Az, hogy Tözsérnek semmiféle garanciája nincs a truizmusok igazságáról, vélhetően azt jelenti, hogy ezekről igazolással sem rendelkezik. Ugyan elfogadhatjuk ezeket a kijelentéseket, de bizonyítékunk az igazságuk mellett ettől még nem lesz. Viszont mivel Tözsérnek érvelésében valójában igazolt állításokra lenne szüksége, ezért Pöntör félreértése nem egészen véletlen. Miért is van Tözsérnek ilyen érvekre szüksége? Azért, mert a filozófiai érveken ilyesfajta „biztos” igazolást vagy garanciát kér számon – olyan érveket hiányol a filozófiából, „amelyek kikényszerítik az igazságot” (187–88). Ez a fajta kényszerítés pedig nyilván nem sajátja egy olyan érveknek, amiért nem vállalhat garanciát. Így tehát saját érve sem teljesíti az általa támasztott elvárásokat.

Továbbá, ha helytálló Tözsér állítása arról, hogy a truizmusokról nem szükséges felfüggeszteni a vélekedésünket, ezzel nemhogy aláásta volna a filozófiai problémák megoldhatóságába vetett hitet, hanem éppenséggel számtalan filozófiai probléma megoldását is szolgáltatta. Hiszen számos filozófiai jellegű állítás *vagy* magától értetődő igazságnak tűnik, *vagy* lehet érvényes következtetése olyan érveknek, amelyek csak truizmusokat tartalmaznak. Tözsér maga is szerepeltet egy ilyen érvet a könyvében, mégpedig a jövő- és múltbeli tárgyak létezését alátámasztandó, melynek premisszáiról azt állítja: mindegyik „triviális igazságnak tűnik” (96). Ha saját érveinek elfogadhatóságához ez elégséges kritérium (pl. 164–65), akkor ez alapján az idő metafizikájáról máris olyan elmélethez jutottunk, amelyről nyugodtan megtarthatjuk a véleményünket. És voltaképp a többi hasonló, evidensnek tűnő állításokkal megválaszolható filozófiai problémát illetően is ugyanígy járhatunk el.

Tözsér azt nem is tisztázza, hogy a „magától értetődőnek tűnni” személyenként értendő (tehát truizmusnak tarthatom-e, ami *számomra* tűnik evidensnek), vagy csak akkor lesz valami truizmus, ha *mindenkinek* magától értetődő egy kijelentés. Mindkét esetben igaznak tűnik viszont, hogy az, ami számunkra magától értetődőnek tűnik, azzal kapcsolatosan „episztemikus vonzalmat” érzünk – alig tudjuk hamisnak tartani. Ám épp az ilyen vonzalmak ellentmondása képezi Tözsér szerint a filozófiai problémák lényegét és eredendő oka megoldhatatlanságuknak<sup>8</sup>, illetve Tözsérnél ez lesz a végső indoklása annak, hogy minden filozófiai hitünket fel kellene függeszteniünk. Ezért sem érhető, hogy Tözsér miért gondolja, hogy a truizmusokról nem kell felfüggeszteniünk vélekedésünket.

Végül érdemes figyelni arra, hogy a tözséri „truizmus” sokban hasonlítható más episztemológiai kategóriákra, mint amilyen az intuíció, a *common sense* hit, az (ön)evidencia, a fent említett trivialisitás és a Tözsér által bevezetett „zsigeri” hit, valamint „episztemikus vonzalom”. Az e kategóriák valamelyikébe sorolt kijelentések – bár sokan tartják őket igazoltaknak – sajátos kihívásokkal néznek szembe. Nemcsak sokszor vitatják őket vagy igazoltságukat, de sokszor ütközhetünk velük kapcsolatban abba a nehézség-

8 Az ezzel kapcsolatos problémához lásd Paár 2016, 71–72.

be, hogy voltaképp ellentmondás feszül köztük vagy épp ütköznek az empíriával. Tözsér az ellentmondást helyesen látja, azt viszont nem, hogy mivel saját maga is episztemikus vonzalmakra támaszkodik a filozófiával szembeni szkepticizmus alátámasztásakor, ezért valaki éppenséggel azt is jónak láthatja, hogy ezt az alátámasztást gondolja sikertelennek, és más, ennek ellentmondó episztemikus vonzalmakat gondol megbízhatóbbnak. A filozófia feladata éppenséggel nagyrészt abban áll, hogy ezeket az ellentmondásokat feltárjuk és elvessük a hamis opciókat<sup>9</sup>. Ez nem jelenti azt, hogy ne bízhatnánk meg episztemikus vonzalmainkban: ezeket figyelembe véve kell eldöntenünk, hogy mindent összevetve az ellentmondásokat hogyan oldhatjuk föl legészszerűbben.

Bár Tözsér mindent megtesz azért, hogy truizmusokkal megtámogatott érvét se érhesse kritika, mégsem bízunk benne annyira, hogy ezt tartsa projektjében a szkepticizmus mellett szóló legfőbb momentumnak. De hogy Pöntör ennek az érvek nagyobb jelentőséget juttat, mint ami a könyvben megilleti, nem véletlen. Ugyanis Tözsér az érvelésnek nagyfokú komolyságot tulajdonít: ha érvelünk, azzal egyfajta elköteleződésről teszünk bizonyosságot. Tözsér így fogalmaz:

Minden érvelés az igazságot célozza, vagyis annak kimondását, hogy hogyan vannak a dolgok. Pizkosul nehéz lehet abban a tudatban érvelni a filozófiai álláspontunk mellett, hogy az érveinkről eleve azt feltételezzük, hogy nem kényszerítik ki az igazságot! Hogy festene ez? Valahogy így: „tisztában vagyok vele, hogy az érveim nem kényszerítőek, de *nekem mégis megfelelnek*, mert saját perspektívámból nézve védelmet jelentenek a filozófiai álláspontomat fenyegető ellenvetésekkel szemben.” (187–88)

Ám arra, hogy valaki nem feltételezi saját érveiről, hogy „kikényszeríti az igazságot”, Tözsér önmaga szolgálhat a legkézenfekvőbb példaként. Hisz bevallja: „vékony jégen táncol” (165). „Nem ringatom magam abban a hitben, hogy az érvem KO-érv, de meg vagyok győződve róla, hogy a szkepticizmus mellett nem hozható fel jobb” – írja másutt (20). Úgy tűnik tehát, maga is abban a „pizkosul nehéz” szituációban van, amit fent leír – és ezért nem is lehet érvelését teljesen komolyan venni, ahogy azt mások mellett Pöntör teszi.

Szkeptikusként az érvelésekben Tözsér nem is bízhat meg igazán. Wittgenstein terapeutikus koncepciójával szembeni érveivel összefüggésben mondja: „[n]em azt állítom, hogy a fentebbi két érv konkluzív. (Szkeptikusként nyilván nem is állíthatok ilyet!)” (97) Mintha csak egyetlen évről sem állíthatná, hogy az konkluzív. Ám miért is ne bízhatna az érvek konkluzivitásában? Elvileg ha egy érv nem filozófiai, akkor megbízhatna benne, hiszen az említett megbízhatatlansági tézis csakis a filozófiára vonatkozik. Ám fő érvével kapcsolatosan egyrészt talán Tözsér is érzékeli, hogy nem áll olyan

<sup>9</sup> Lásd ehhez Paár 2016, 74.

biztos lábakon. Talán azt is sejti, hogy az érvek általános természete, hogy így vagy úgy, ellentmondások, ellenszenves pozíciók vagy több-kevesebb irracionális árán mindig ki lehet térni előlük. Aligha léteznek ugyanis KO-érvek, és Tözsér érve sem az. Bár egy ponton Tözsér ezzel ellentétesen nyilatkozik: „természetesen léteznek konkluzív érvek – olyanok, melyeknek egyetlen premisszája sem nyugszik filozófiai megfontolásokon. A könyvemben szereplő érvek kizárólag ilyenek: a premisszában kizárólag empirikus tények és truizmusok (azaz magától értetődőnek tűnő igazságok) szerepelnek.” (23) Tehát úgy tűnik: szerinte saját érve konkluzív, jóllehet mint láttuk, nem tekinti KO-érvek és nem is vállal érte garanciát. Ezzel kapcsolatban a hosszabb elemzést már csak azért is mellőzöm, mert nagyon is homályosnak, sőt mi több egymáshoz fűződő viszonyukat figyelembe véve zavarosnak tűnnek ezek a Tözsér által használt kifejezések.

Pöntör arra nem figyel fel, hogy Tözsér az érvelés helyett inkább részben az önreflexió „erényére” kívánja helyezni a hangsúlyt. Erre két analóg esetet hoz: egy szerelmesét, aki ráébred, hogy valójában nem is szerelmes párjába, és egy alkoholistáét, aki bár korábban tagadta ezt, ráeszmél, hogy valóban problémái vannak az ivással. Tözsér (a bizonytalan helyzetére ráébredő, szkeptikussá váló filozófus önreflexióját is beleértve) mindhárom esetre vonatkoztathatóként jegyzi meg:

az önreflexív aktus leplezte le évek óta tartó önámításukat, ha úgy tetszik, episztemikus vakságukat. Rendkívül életszerűtlen feltételezés, hogy egy  $n+1$ . érv győzte volna meg őket – a különböző érvekre ugyanis mindig készen álltak a megfelelő ellenérvekkel, s így játszi könnyedséggel meggyőzték magukat az ártatlanságukról. (225)

Ezeket az önreflexiót elhárítani szándékozó érveket Tözsér valószínűleg a „kimagyarázás és mismásolás” jelzőkkel illetné (276, 374–75). Ez azt sugallja, hogy bár komoly erőfeszítéseket tesz szkeptikus érvének plauzibilis artikulálására, valójában nem az érvben bízunk, hanem a filozófusok önreflexióját kívánja elősegíteni.

Azt írja: „[a]mikor szkeptikusként a valóban elvégzett önreflexió fontosságát hangsúlyozom – hiszen egyedül ez tárhatja fel, hogy filozófiai vélekedéseink episztemikusan nem kitüntetettek –, *kilépek az érvek* (és nem csak a filozófiai érvek!) birodalmából. És az elhanyagolt episztemikus erények [az őszinteség és az önreflexió] tartományába invitálak.” (212, lásd még 208) Ennek a „módszernek” viszont az a pikantériája, hogy még Tözsér szerint is ugyanazokkal a nehézségekkel néz szembe, mint maga a filozófiai érvelés. „[H]ogyan akarlak meggyőzni az igazamról?” – teszi fel a kérdést, és így válaszol:

gondolatmenetem több pontján érvelés helyett az őszinteségre apellálok, és arra kérek, hogy *reflektálj* arra, amit teszel, amikor egy meghatározott filozófiai kérdésben állást foglalsz. [...] Tisztában vagyok vele, hogy ilyen „módszerekkel” semmilyen belátást nem

lehet kikényszeríteni – elvégre rajtad áll, hogy valóban végrehajtod-e, amire kérek. [...] Mármint az, hogy [...] a gondolatmenetem legfőbb pontjain (a filozófiai értekezésekre nem jellemző módon) valódi őszinteségre és valóban végrehajtott önreflexiót kérek, olyan karakterisztikumok, melyek kifejeznek valami fontosat arról, amit a filozófia episztemikus státusáról gondolok. Úgy gondolom, hogy a filozófia sztenderd módszereivel nem juthatunk fontos belátásokra a filozófiai problémák természetével kapcsolatban, csakis efféle nem-sztenderd eszközök lehetnek eredményesek. (23–24, lásd még 234)

Azt már tehát láthatjuk, hogy ezek a módszerek végső soron ugyanúgy nem kényszerítőek, ahogy a filozófiai érvelés sem. Ám egy filozófus olvasónak többé-kevésbé nyilvánvaló problémaként az is szöveget üthet a fejébe, hogy Tözsér a kizárólag empirikus és truizmus számba menő premisszákra való hivatkozást, az önreflexiót és az őszinteségre apellálást mint filozófián kívüli módszereket könyvel el. Pöntör jól összefoglal néhány (meta)problémát Tözsér premisszáinak természetével kapcsolatosan, miszerint ezeket is filozófiai megfontolásoknak kell tekintenünk, ám arra nem tér ki, hogy a reflexió és az őszinteség hangsúlyozása szintén problematikus.

Kezdjük a problémák számbavételét az önreflexióval. A reflexió természetében nem különbözik olyan tapasztalásoktól, amelyek fenomenológiai leírások tárgyai,<sup>10</sup> márpedig Tözsér is jelzi, hogy filozófusok is szoktak hivatkozni ilyen tapasztalatokra argumentumaikban (36–37), sőt mi több, gyakran e tapasztalások valódi minőségét illetően is disszenszus van köztük (113–17).<sup>11</sup> Ezen kívül, mint korábban utaltam rá, Tözsér szerint az, ha nincsenek konkluzív érveink, ugyanolyan rossz eset, mint az, ha vannak, csak ezt nem ismerik fel a filozófusok (106–107). Ám az önreflexió hatékonyságáról ugyanez mondható el. Tözsér egyrészt deklarálja: „az önreflexió az a képességünk, mely úgy tudja feltárni a hibáinkat, hogy *kénytelenek* vagyunk szembesülni velük – beleértve természetesen episztemikus felszereltségünk fogyatékoságait is.” (344 – kiemelés tőlem) Másrészt siet leszögezni: „az önreflexió aktusa *nem kikényszeríthető* – rajtuk áll, megteszik-e vagy sem.” (230, 234) Lényegét tekintve az önreflexió működésének fel nem ismerése ugyanolyan eset, mint az, ha nem működik valójában az önreflexió kényszerítő erővel. Annak sulykolása, hogy ez a módszer *igenis működik* nem különbözik attól, ha valaki azt mondja filozófiai érveiről: ez az érv *igenis konkluzív*, csak épp megfelelően kellene tudnunk reflektálni rá.

Áttérve az őszinteségre: ez tulajdonképp semmiféle többletet nem tartalmaz a filozófiai művek döntő többségéhez képest (kivétel legfeljebb az ironikus filozófiai művek egy része lehet). Amikor egy szerző felhoz egy érvet vagy felkínál egy fenomenológiai

<sup>10</sup> Lásd 50, 245, illetve Bernáth, megjelenés alatt.

<sup>11</sup> Ez a tapasztalás pedig szubjektívnek is tűnik, amit viszont máshol problémaként kezel, lásd. 141–43, 180–84, 186–88.

leírást, nyilván nem arra akar rávenni minket, hogy csapjuk be magunkat, és igyekezzünk elhinni jobb belátásunk ellenére – afféle duplagondol segítségével –, hogy igaz van. Az őszinteség implicit elvárásaként alapvető kommunikációs standard, ami a filozófiai művekben is jelen van, még ha ez nincs is kimondva. Ez az a két mankója (a filozófus saját helyzetére történő önreflexió és az ezzel kapcsolatos őszinteség) tehát Tözsérnek, amelyekre az érvelésen kívül támaszkodik, amit Pöntör nem vesz figyelembe,<sup>12</sup> de amelyek végeredményben nem segítik ki Tözsért az öncáfolás csapdájából.

A fentiekből már láthatjuk, hogy Tözsér kettős mércét érvényesít a saját érvei/szemponjtjai és úgyszólván a „hagyományos filozófiai érvek között”.<sup>13</sup> Amikor a sztenderd filozófiai érvekről ír, pont olyan erősséget, ellenállhatatlanságot, kikerülhetetlenséget vár el, ami igazából teljesíthetetlen, miközben kényszerítő, KO-érvei (vagy módszerei) neki sincsenek (és nem is lehetnek) – mint azt időnként be is ismeri.

Ebből következően azonban egy dilemmával találjuk szemben magunkat. Az egyik lehetőségünk, ha elvárásainkat valamivel lejjebb szállítva nem a tökéletes érvet keressük, vagyis nem várjuk el a filozófiai megfontolásoktól, hogy mindenki számára kényszerítőek legyenek, hanem a rendelkezésünkre álló lehető legjobb érvekre, intuíciókra és általában bizonyítékokra támaszkodunk. Mint láttuk, végső soron ezt a stratégiát követte Tözsér is saját érveivel kapcsolatban (20), csak épp arról nem vett tudomást, hogy a filozófia más érvei is működhettek ugyanígy. Ezáltal pedig túl sokat követel, hiszen valójában ő se tud túlmenni a szubjektív bizonyítékokon.

A másik opció, hogy mindennel szemben szkeptikussá válunk (azaz a „globális” szkepticizmust követjük), mivel semmiféle nézet nem képes teljesíteni elvárásainkat – ezzel azt kockáztatva, hogy saját standardjainkkal szemben is végső soron szkeptikusok leszünk, és még azokról is felfüggesztjük az ítéletünket. Ennek a Pöntör Jenő által felvetett lehetőségnek a nehézségeit fogom bemutatni cikkem második felében.

### **A „globális” szkepticizmus csapdái – inkonzisztencia vagy önkény**

Térjünk is rá arra, hogy miért öncáfoló még az a fajta szkepticizmus is, amit Pöntör leír. Szerinte a szkeptikus elkerülheti az öncáfolatot akkor, ha álláspontját nem kívánja alátámasztani érvekkel.<sup>14</sup> Az ilyen érv ugyanis látszólag olyan pozitív episztemikus státusz-

12 Pöntör ráadásul teljességgel figyelmen kívül hagyja Tözsér könyvének 4. fejezetét, amelyben a filozófia sikertelenségével kapcsolatosan egy alapvetően különböző gondolatmenetet fejt ki – ami elvileg nem támaszkodik ilyen szinten az érvelésekre –, hanem elsősorban a filozófia művelésének tapasztalására épít. Ezzel viszont kimondottan is az önreflexió egy másik típusára támaszkodik – így az általam mondottak erre is állnak.

13 Ráadásul könyvében pont a szkeptikus hagyománnyal szemben a legigazságtalanabb, bár ennek kifejtéséhez csak egy önálló cikk lenne elegendő.

14 A cikk második szakaszában található hivatkozások Pöntör 2019-re utalnak.



szal ruhazza fel álláspontját, amit a globális szkepticizmus tagadni kíván.<sup>15</sup> (131) Ám Pöntör szerint önmagában az, ha valaki tagadja a pozitív episztemikus státuszú hitek lehetőségét, nem öncáfoló – így lehetséges konzisztensen képviselni a szkepticizmust. Sőt akár hatékonyan érvelni is mellette: csak épp nem a szkeptikus önmaga által elfogadott hitei alapján, hanem a szkeptikus vitapartnerre által elfogadott hitekre hivatkozva, azok alapján rámutatva, hogy szkepticizmus következik belőlük. Állításai nyomán három kérdést kell megvizsgálnom. Öncáfoló-e önmagában a szkeptikus hit? Lehet-e a szkepticizmust értelmesen képviselni mellette szóló érvek nélkül? Vajon lehet-e hatékonyan érvelni a szkepticizmus mellett, ha csak mások vélekedéseire hivatkozunk közben?

Pöntör szerint „a szkepticizmus komolyan vehető formái” az alábbi alakokban tagadják hiteink pozitív episztemikus státuszát:

*Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt.*

*Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem támasztható alá megfelelő bizonyítékokkal.*

*Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem racionális.* (131)

A szerző szerint ezek a kijelentések azért nem öncáfolóak, mivel a hit tényének, illetve állításának nem mondanak ellent az itt szereplő negációk. Egészen pontosan így fogalmaz Pöntör: „hogy valaki »komolyan« állítja, hogy  $p$ , aligha jelent többet annál, mint hogy  $p$ -t igaznak gondolja, magyarul, hogy hiszi  $p$ -t”. (131) Így szerinte ezek az állítások még csak implicite sem tartalmaznak olyasmit, amit explicit módon állítanak. Bár a „hit” idézett jelentése helytállónak tűnik, ha jól értem Pöntört, tulajdonképp csak annyit állít: a fenti kijelentések nem öncáfolóak, mivel nem tartalmaznak olyasfajta önellentmondást, mint az „azt hiszem, hogy hitek nem léteznek” kijelentés. Ahhoz azonban, hogy meglássuk, mi is a probléma a fenti kijelentésekkel, nem az ilyen típusú önellentmondásra kell koncentrálnunk, és nem is annyira a „hit” jelentésére.

Először is az öncáfolást nem abban az értelemben kell vennünk, hogy az kizárja egy kijelentés igazságát. A problémát ehelyett a „megdöntés” fogalmával ragadhatjuk meg pontosabban: az önmagukat megdöntő kijelentések a cáfolással ellentétben nem feltétlenül saját hamisságukat támasztják alá, hanem önmaguk pozitív episztemikus státuszát (pl. igazoltságukat) döntik meg.<sup>16</sup> Ezt talán még Pöntör is elismerné, azt azonban nem látja helyesen, hogy ez komoly problémát jelent ezekre a hitekre nézve. Ennek belátásá-

15 Pöntör nem csak általánosságban állítja ezt a szkepticizmusról, Tözsér projektjéről külön is úgy ítélt: „a probléma abból fakad, hogy [...] Tözsér egy érvet prezentál” (123). Ugyanakkor mint fentebb láttuk, Tözsér – amennyire lehet – érve helyett igyekszik más mankókra támaszkodni.

16 Az angol nyelvű szakirodalom erre a *self-defeating* jelzőt használja. A megdöntés fogalmához lásd Forrai 2014, 23–27.

hoz nem önellentmondásra, hanem inkább praktikus inkonzisztenciára,<sup>17</sup> a hit helyett pedig az igazolás mibenlétére kell helyeznünk a fókuszot.

Az első kijelentés („Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt.”) alapján igyekszem illusztrálni, hogy saját igazolásuk megdöntése miért jelent problémát. Itt a legsarkosabb az említett praktikus inkonzisztencia, ami világossá válik, ha az „igazolás” jelentését is figyelembe vesszük. „Egy kijelentés akkor *igazolt valaki számára*, ha körülményei olyanok, hogy jól teszi, ha elhiszi az adott kijelentést”<sup>18</sup> – írja Forrai Gábor az igazolás minimális tartalmáról. Tehát ha tagadom, hogy egy hitem igazolt (számomra), azzal azt mondom voltaképp: a körülmények olyanok, hogy azt nem helyes hinnem. Emiatt gondolom a leegzeklatásabb példának a fenti három közül az első kijelentést, illetve az igazolás kérdését: úgy tűnik, a szkepticizmusvitában az a fő tét, hogy bizonyos hiteket helyesen hiszünk-e.<sup>19</sup> (Illetve van-e *bármilyen* hitünk, amit helyesen tartunk meg a feladás helyett.) Ebben a kontextusban a hitek racionalitásának és a mellettük szóló *megfelelő* bizonyítékoknak a kérdése is a helyesen fenntartott hitek szempontjából érdekes. Hiszen racionalitás alatt több mindent is érthetünk, a racionalitás hiányának is többféle formája is lehet (irracionalitás, szuprarácionalitás stb.), illetve nem mindegy, hogy bizonyítékainkat mihez tartjuk megfelelőnek: itt azonban úgy tűnik, mindez a helyesen fenntartott hitekre vonatkozik. A Pöntör felkínálta szkepticizmus állítása ez alapján az, hogy egyik hitünk sem racionális abban a formában, illetve egyik sem bír ahhoz elégséges bizonyítékokkal, hogy helyénvaló lenne továbbra is hinni őket.

Tehát ha az igazolás fenti értelmét vesszük alapul, rögtön kiderül, mi is a praktikus inkonzisztencia a Pöntör által ellentmondásmentesnek ítélt mondatokban. Maradva az elsőnél, ez tulajdonképp azt mondja ki: „azt hiszem, hogy egyetlen hitemet sem hiszem helyesen”, avagy „azt hiszem, hogy csak az lenne helyes, ha semmit nem hinnék”. Ezért a hit *fenntartása* és a hit *tartalma* közt minimum praktikus inkonzisztencia van.<sup>20</sup> Hogy ez még világosabbá váljon, fontoljuk meg a következőket. Plauzibilisnek tűnik az az általánosan elfogadott gondolat, miszerint amiről nem hihetünk semmit helyesen, arról fel kellene függesztenünk a vélekedésünket. A fenti hithez ezt hozzátéve az végül is a következő kijelentéshez vezet: „Azt hiszem, hogy minden hitünket fel kell függesztenünk.” Ez a hit tehát saját maga ellen szól, és ebben az értelemben önellentmondásos. Ennek értelmében téves Pöntörnek az az állítása, hogy a szkeptikus *csak* a szkepticizmus

17 Illetve a normatív elvekkel való szembeszegülésre, mint amikor valaki tudatosan helytelenül cselekszik.

18 Forrai 2014, 16.

19 Bár az igazolásnak lehet praktikus vagy morális formája is, itt elsősorban az episztemikus igazolásról van szó. Tehát nagyjából így tehetjük fel az alapkérdést: ha gyakorlati és erkölcsi szempontokat nem számítnak, helyesen hiszünk-e el  $p$  proposícióit? Bár egyesek szerint a praktikus és a morális dimenzió nem választható le az episztemikus szemponttól, a továbbiakban az egyszerűség kedvéért ezt a problémát Tözsérhez és Pöntörhöz hasonlóan nem veszem figyelembe.

20 Hasonlót figyelhetünk meg az úgynevezett Moore-paradoxonban: „ $p$ , de nem hiszem, hogy  $p$ ”.

melletti érvek elfogadásával válik öncáfolóvá. Elkerülheti-e azonban ezt a fajta inkonzisztenciát a szkeptikus?

A Pöntör-féle szkeptikus egyetlen lehetőségének az tűnik, ha még azt a hitet is feladja, hogy „egyetlen hitünk sem igazolt”. Mivel mindegyik vélekedést igazolatlanak látja, ezért ennek megfelelően a maga részéről fel is adja őket. Ebben az esetben elvileg egy hite sem marad, tehát egyik sem lesz önellentmondásos (vagy praktikus inkonzisztens). Csakhogy ezzel a megoldással két probléma is adódik. Az egyik annak a paradox volta, hogy a szkeptikus voltaképp milyen indokból is függesztette fel a vélekedését. A másik annak a kérdése, hogy mit is kezdhet a szkeptikus, miután felfüggesztette összes vélekedését.

Először is a szkeptikusok jellemzően nem vélekedések nélkül születnek és cseperednek fel,<sup>21</sup> és nem is valamilyen véletlen folytán függesztik fel a vélekedéseiket – jellemzően erre megvannak az indokaik. Az a szkeptikus, aki felfüggeszti hitét, feltételezhetően amiatt teszi, mert Tözsérhez hasonlóan úgy találja, hogy hitei nem ütnek meg egy bizonyos szintet – nem elég racionálisak, nem szólnak mellettük megfelelő bizonyítékok, nem igazoltak. Ebből láthatjuk, hogy a szkeptikus rendelkezik egy bizonyos mércével (mint cikkem korábbi szakaszából kiderülhetett, jellemzően elég szigorú mércével)<sup>22</sup> arról, hogy mely hiteink is élveznének pozitív episztemikus státuszt és tarthatók fenn. Ez a kritérium adja részben az indokot arra, hogy a szkeptikus az egyes hitek vagy hittípusok (pl. a kívülágról szóló hitek) esetében azt mondhassa: az nélküli az igazolást. Ha azonban a szkeptikus arra jut, hogy minden hite nélküli a pozitív episztemikus státuszt, akkor ez a mérce, továbbá a hitfelfüggesztés mellett szóló bármely vélekedés, következésképp hitei igazolatlansága melletti érvei is nélküli azt – végeredményben igazolatlanok. Ezzel az a sajátos helyzet alakulna azonban ki, hogy ezen önmagát megdöntő hitek miatt függesztené fel még ezeket a hiteket is. „Mégis hogy szervezheti a hiteit valaki egy olyan elv alapján, amely szerint nem hihetünk benne?” – veti fel a kérdést a szkeptikus Bryan Frances, elismerve, hogy ebben tényleg van valami problémás.<sup>23</sup> De pontosan mi is? Frances maga ezt a következőképp összegzi. „Belátom K kondicionális igazságát, miszerint *ha* [egy adott episztemikus elvem] igaz, *akkor* nem kellene hinnem benne. Úgy gondolom, hogy [ez az episztemikus elv] igaz, vagyis elfogadom K előtagját. Így, mivel elfogadom K-t is és K előtagját is, ezért el kell fogadnom

21 „Úgymond: senki sem szívja magába az anyatejjet a szkepticizmust” – legalábbis Tözsér 2018, 346 szerint.

22 Pöntör mércéje hasonlóan kérlelhetetlennek tűnik: szerinte annak, aki *p*-ben hisz, „meg kell cáfolnia a szkeptikus által használt valamennyi *p* igazolatlan volta mellett szóló érvt” (132), ahhoz, hogy igazoltan hihessen *p*-ben. Ha azonban – ahogy feltételezem – a cáfolás szokásosan szigorú fogalma szerepel itt, ez elég komoly követelmény, és nem vesz tudomást arról a lehetőségről, hogy időnként olyan hiteinket is helyesen tartjuk meg, amelyeket nem tudunk bizonyítani, így negációjukat sem tudjuk cáfolni. Lásd ehhez Paár 2014.

23 Frances 2010, 456. Lásd ehhez Paár 2015.

K következményét: nem kellene elhinnem [az adott episztemikus elvet]. Tehát nem hiszem el [ezt az elvet]. Felfüggesztem az ítéletemet. Ám ez inkoheregensnek látszik.”<sup>24</sup>

Viszont ha valaki már végre is hajtotta ezt a praktikus inkonzisztens „mutaványt”, akkor sincs feltétlenül megoldva minden probléma, pontosabban nincs bebiztosítva a szkeptikus pozíciója. Hiszen ha feladta azokat a hiteit, amelyek miatt végül szkeptikus lett, tehát amelyek miatt végül is feladta hiteit, akkor nem világos, hogy pontosan mi miatt is kellene szkeptikusnak maradnia, és mi miatt ne fogadna el bármilyen hitet. Hiszen ezzel a lépéssel gyakorlatilag felfüggesztette episztemikus mércéit. Elképzelhető, hogy vélekedéseit továbbra is felfüggesztve tartja, ám ennek indoka már nem egy racionális elv, egy megfelelő bizonyíték vagy egy igazolt indok lesz. Ilyen faktorok tehát nem zárhatják ki azt, hogy bármilyen hitet elfogadjon. Ezzel pedig a szkeptikus helyzete elég ingataggá vált, és végeredményben nem is túl vonzó.

Hátra van még annak a megvitatása, hogy vajon a szkeptikus érdeemben támaszkodhat-e mások hiteire, amikor számukra plauzibilissé kívánja tenni a szkepticismus pozícióját. Ebben az esetben a premisszákat csupán hipotézisként fogadná el, és afféle *reductio ad absurdum* megfogalmazása céljából venné át őket. Ám ez a stratégia nem feltétlenül lesz meggyőző – már ha látjuk, hogy az ellenkező opció a fenti nehézségekhez fog vezetni. Továbbá a szkeptikus, mivel felfüggesztette minden hitét, nem lehet igazolt abban, hogy egy következtetés (így az a *reductio ad absurdum* amit vitapartnerére kíván rábizonyítani) érvényes-e. Ezen felül az sincs kizárva, hogy a szkeptikus vitapartneré valójában olyan hitekkel rendelkezik, amelyek következtetes alkalmazása végül is nem vezet általános szkepticismushoz. Lehet az illető következtetes végső megalapozó, de akár a moore-i *common sense* képviselője is, aki úgy gondolja, hogy bizonyos kijelentések igazságához közvetlen, következtetésektől független hozzáférésünk van. Ezen kívül intuicionista is lehet az illető, aki szerint intuícióink (vagy akár különböző intenzitású episztemikus vonzalmaink) kellő bizonyítékkal szolgálhatnak egyes kijelentések igazsága mellett – különösen ha episztemikus elvekről van szó. És intuíciói ezt éppenséggel alá is támaszthatják számára. Arról a nem túl vonzó opcióról pedig már ne is ejtsünk szót, amit Tözsér vázol fel: kellő mismásolással és kimagyarázással még a kezdetben implauzibilisnek tűnő álláspontokat is konzisztenssé lehet tenni – már ha erre van valakinek affinitása.<sup>25</sup> Mindezekben az esetekben a szkeptikus stratégiája aligha lesz sikeres, ráadásul nehezen fog tudni arra a kérdésre válaszolni: ő miért *nem* hisz ezekben az elméletekben?

Összességében úgy vélem, a minden hitünk felfüggesztését követelő Pöntör-féle szkepticismus azért nem szerencsés pozíció – még ha akár tartható is lehet –, mert önmagát egyenrangúvá teszi az ellenkező pozícióval. Mivel az ilyen szkeptikus lemond az

24 Frances 2010, 458.

25 Lásd Tözsér 2018, 268–73.

episztemikus elvekről, ezért nem lesz valódi kritériuma arra, hogy helyesebb vagy helytelenebb, inkább vagy kevésbé igazoltnak tekintsen bármely hitet, beleértve a saját hitei igazolatlanságát állító hitet is. Így aztán tulajdonképpen minden érv és ellenérv egyforma lesz a számára, ítélete felfüggesztése miatt – nem létező elvei fényében tulajdonképp mindegyiket azonos eséllyel fogadhatja vagy vetheti el. A fentiekben azt igyekeztem bemutatni, hogy a szkepticizmus radikálisabb formái (amelyek kellőképp globálisak, és amelyek hiteink igazolását igyekeznek megkérdőjelezni – vagyis a Pöntör által védelmezett pozíciók) efelé a roppant ingatag álláspont felé tendálnak.

Összefoglalva a fentieket: Tözsér látja, hogy az érvekre támaszkodás bajba sodorja szkepticizmusát, és bár ezt mégsem kerüli el konzekvensen, legalábbis az érvelés kiegészítéseként (avagy alternatívájaként) felkínál Pöntör által ignorált stratégiákat – jöllehet ezek ugyanolyan ingatagok, mint érvei. Ugyanezeket a nehézségeket azonban végül a Pöntör-féle, az alátámasztásként funkcionáló érveket megkerülő szkepticizmus sem oldhatja fel problémátlanul.

## Bibliográfia

- Bernáth László. Megjelenés alatt. „A döntés pillanatai.”
- Frances, Bryan. 2010. „The Reflective Epistemic Renegade.” *Philosophy and Phenomenological Research* 81/2: 419–63.
- Forrai Gábor. 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest: L'Harmattan.
- Paár Tamás. 2014. „G. E. Moore érveléséről és bizonyításáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 10–24.
- Paár Tamás. 2015. „Disagreement, Self-Refutation and the Minority Report of the Meta-Skeptics.” *KRITERION – Journal of Philosophy* 29/3: 23–44.
- Paár Tamás. 2016. „Meta-Skepticism, Experimentalism, Cartography: The Dead-Ends of Philosophy.” In *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*, szerk. Megyer Gyöngyösi – Zsolt Kapelner – Zsófia Ádám – István Faragó-Szabó, 63–86. Budapest: Eötvös József Kollégium.
- Pöntör Jenő. 2019. „Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tözsér János könyve kapcsán.” *Elpis* 12/1: 121–33.
- Tözsér János. 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest: Kalligram.

Kovács Dániel Attila

## Epikurosz énperspektívából

Németh Attila. 2017. *Epicurus on the Self*. London & New York: Routledge. 225 oldal. £36.99.

Németh Attila könyvében Epikurosz szelffogalmát rekonstruálja, amely értelmezése szerint központi jelentőséggel bír az epikurosz rendszerben. Miközben a szelf tematikáját különböző oldalairól járja körül, olyan központi fogalmakat és problémákat is eredeti módon gondol újra, mint az előzetes fogalmak (*prolépszisz*) természete, az atomok és a mentális állapotok viszonya, illetve az atomi elhajlás szerepe a szabad akarat megalapozásában. Németh könyve így nem pusztán Epikurosz rendszerének egyetlen apró darabkájával foglalkozó munka, hanem annak egészét új szemszögből megközelítő nagyszabású vállalkozás.

Bár a szelf ókori fogalmainak és elméleteinek kutatása az elmúlt néhány évtized során polgárjogot nyert az antik filozófiatörténetben, a kutatás irányát meghatározó alapvető előfeltevések és módszertani elvek, valamint az antik diskurzus főbb áramlatainak mibenléte továbbra is vita tárgyát képezik. A Richard Sorabji és Christopher Gill között lezajlott árnyalt és széles körű diszkusszió ennek a vitának fontos epizódját képezi.<sup>1</sup>

Sorabji és Gill két alapvető kérdésben ütköztetik véleményeiket: (1.) A szelf mely fogalmából kell kiindulnunk, amikor annak antik megközelítéseit keressük? (2.) Milyen nagyobb áramlatokat és fordulatokat figyelhetünk meg a szelf filozófiájában az antikvitás során? Sorabji saját definíciójából indul ki, mely szerint a szelf olyan „individuális, megtestesült [*embodied*] birtokosa egy testnek és pszichológiai állapotoknak”, ami „a világot önmaga és ismét csak önmaga vonatkozásában látja”.<sup>2</sup> Az antik forrásanyagot ebből a kiindulópontból vizsgálva jelentős fordulatot vél felfedezni az i. e. 1. század környékén: tézise szerint a kor középsztoikus és középplatonikus elméleteitől kezdve a szelf szubjektív aspektusai, az egyedi individualitás és az első személyű öntudat témája egyre inkább az érdeklődés homlokterébe kerülnek.<sup>3</sup>

Gill szerint Sorabji kiindulópontja önkényes, amennyiben nincs okunk feltételezni, hogy a szelf számos lehetséges meghatározása közül éppen az övé segítené elő az antik

1 Sorabji 2006 rendkívül széles áttekintést nyújt az szelf különböző antik megközelítéseiről. Gill 1996 az epikus és tragikus költészetben, illetve Platón és Arisztotelész filozófiájában tárgyalja a szelf fogalmát. Gill 2006 a hellenisztikus elméletekre fókuszál. A kettejük között zajló vitához lásd: Gill 2009, Sorabji 2008, Gill 2008.

2 Sorabji 2006, 17–30; Sorabji 2008, 13.

3 Sorabji 2006, 43–45; Sorabji 2008, 30–34.

anyag megértését.<sup>4</sup> Ehelyett azt javasolja, hogy egy konkrét szelffogalom helyett induljunk ki azokból a funkciókból, amelyeket ezek a fogalmak betöltenek gondolkodásunkban. Két funkciót jelöl meg: a szelf fogalma kijelöli a személyek lényegi tulajdonságait, és meghatározza a teljes értékű morális és szociális státusz kritériumait. Általános tézise szerint az antik gondolkodásban ezeket a funkciókat jellemzően a szelf objektív-participatórikus jellegű megközelítései töltik be,<sup>5</sup> melyekben a személy lényegi vonását az adja, hogy képes objektíven racionális megfontolások alapján cselekedni. Ezen megfontolások forrása azonban nem a magányos introspekció, hanem a közösségben lezajló reflektív diszkusszió arról, hogy miben áll a jó emberi élet. Az objektív-participatórikus koncepciót az általa szubjektív-individuálisnak nevezett, a karteziánus és kantianus hagyományokhoz kapcsolódó megközelítésekkel állítja kontrasztba, melyekben az első személyű öntudat és az individuális autonómia töltenek be központi szerepet.<sup>6</sup>

Gill két fő áramlatot különít el a szelf antik filozófiájában: a platóni-arisztotelészi modellt és a „strukturált szelf” koncepcióját, melynek megjelenését a hellenisztikus iskolákhoz köti.<sup>7</sup> Míg az előbbi elméletek az embert egy pszichikus mag és egy test, illetve különböző lélekreszek összetételeként írják le, addig az utóbbi megközelítésben az ember egy pszichofizikai egész. A strukturált szelf elméleteinek – melyek közé Gill szerint az epikureus koncepció is tartozik – további jellemzői a naturalizmus, illetve az szókratikus jellegű etikai elköteleződés, mely szerint a boldogság és bölcsesség állapota a filozófia művelése révén természetes adottságotól és szociális környezettől függetlenül minden ember számára elérhető.

Németh vállalkozása, mely a szelf fogalmát mint Epikurosz rendszerének központi elemét rekonstruálja, a fentiek fényében két szempontból is jelentős. Amellett, hogy az epikurosz rendszer főbb kérdéseit új és ígéretes perspektívából gondolja újra, eredményei a szelf antik megközelítéseinek tágabb diskurzusához is fontos hozzájárulást jelentenek. Az első fejezet az önismeret (*self-awareness*) témakörét *A természetről* XXV. könyvének az önreflexív gondolkodást (*eauton dianoeiszthai*) tárgyaló töredékeire összpontosítva járja körül.<sup>8</sup> Németh a probléma etikai hátterét felvázolva rámutat, hogy az önismeret kezdettől fogva lényegi részét alkotja annak a Szókratésztől kiinduló eudaimonisztikus etikai keretrendszernek, melyben Epikurosz szelfelmélete is megfogalmazódik. Ezután az önismeret *patologikosz*, az affekciók általi módját rekonstruálja, amely értelmezése

4 Gill 2009, 79–80.

5 Gill 1996, 10–11; Gill 2009, 80–84.

6 Gill 1996, 11; Gill 2009, 77–80.

7 Előbbivel Gill 1996, utóbbival Gill 2006 foglalkozik részletesen.

8 Fr. 1 (Laursen 1995, 104–5); fr. 2 (Laursen 1995, 104) = Arr. 34.14; fr. 3 (Laursen 1995, 105–6) = Arr. 34.15; fr. 5 (Laursen 1995, 106) = Arr. 34.16. *A természetről* XXV. töredékeinél elsőként Németh saját számozását, majd Laursen kiadásainak megfelelő oldalszámát és – ahol lehetséges – Arrighetti kiadásának számozását adom meg. Azon töredékek esetében, amelyek szerepelnek Long–Sedley szöveggyűjtésményében, a vonatkozó LS számot is mellékelem.

szerint abban áll, hogy az élőlény az őt ért kauzális hatások által kiváltott affekciók révén önmagát mint pszichofizikai egységet a külvilág viszonylatában ismeri meg. Ezt az olvasatot Németh a nyelv, a társadalom, illetve a racionalitás eredetére vonatkozó epikureus forrásokkal támasztja alá, és megmutatja, hogy mindezen fejlődési folyamatokban a gyönyörteli és fájdalmas affekciók jelentik azt kiindulópontot, amelyre a komplexebb funkciók épülnek. Értelmezésének további fontos eleme, hogy a belső fiziológiai állapotainkról tudósító affekciók és a külvilágra irányuló érzékelések lényegileg összefüggenek,<sup>9</sup> mivel ez teszi lehetővé, hogy affekciók általi önismeret révén így önmagunkat a külvilággal való interakció kontextusában ismerjük meg. Ez a folyamat alapvető etikai szereppel bír, amennyiben lehetővé teszi vágyaink racionális értékelését (*epilogiszmosz*), amely az epikureus boldogság elérésének elengedhetetlen eszköze.

Az önismeret a töredékekben szereplő másik,<sup>10</sup> az oksághoz köthető formája (*aittiologikosz troposz*) Németh szerint arra szolgál, hogy önmagunkat mint felelős ágens ismerjük fel. Ez a folyamat egy szociális kontextusban zajlik le, ahol más cselekvőkkel találkozáva szert teszünk a felelős ágencia fogalmára, melyet végül önmagunkra mint pszichofizikai egészre vonatkoztatunk. Olvasatát Németh az előzetes fogalmak (*prolépszisz*) elméletének kontextusába helyezve támasztja alá és egészíti ki,<sup>11</sup> melynek során a *prolépszisz* fogalmának egy új – önmagában is figyelemre méltó – értelmezését dolgozza ki. Németh értelmezésében a *prolépszisz*ek nem proposíciók vagy képek, hanem olyan mentális aktusok, amelyek hidat képeznek az érzékelés és a gondolkodás között. Mivel az ismételt érzékelések fizikai nyomokat hagynak kognitív apparátusunkban, egy idő után képesek leszünk az érzékelt tárgyakat fajták példányaiként felismerni. A felismerés ezen aktusai a *prolépszisz*ek, melyek egyszersmind a valóságot helyesen reprezentáló általános fogalmakkal látják el az értelmet, és ezáltal az igazság egyik kritériumaként szolgálnak. Németh ezután *A természetéről* XXV. későbbi töredékeire tér át,<sup>12</sup> ahol Epikurosz a determinizmussal szemben érvel. Érvélese szerint a determinista álláspont nincs összhangban a felelős ágens fogalmával, melyre az ok *prolépszisz*ét önmagunkra vonatkoztatva teszünk szert. Németh értelmezését különösen vonzóvá teszi, hogy a *prolépszisz* fogalmának közvetítésével világos kapcsolatot teremt *A természetéről* XXV. korábbi (önismeretről szóló), és a későbbi (antideterminista) töredékei között, továbbá hogy az önismeret mindkét formájának lényegi etikai szerepet tulajdonítva világosan kijelöli helyüket a rendszer tágabb kontextusában.

A második fejezetben Németh azt vizsgálja, hogy a szelf mint felelős morális ágenciával rendelkező pszichofizikai egység fogalma mennyiben kompatibilis Epikurosz

9 Németh Glidden 1979 interpretációjával vitatkozik, aki éles határt húz az affekciók mint egyszerű testi érzetek, és az érzékelések mint külső tárgyakra vonatkozó intencionális állapotok között.

10 Fr. 3 (Laursen 1995, 105–6).

11 A *prolépszisz* fogalmához lásd LS 17.

12 Text P = Arr. 34.26–30 = LS 20C.



atomizmusával. Ennek során az epikuroszói elmefilozófia új értelmezését dolgozza ki, melyet két másik prominens kommentátor, David Sedley és Tim O’Keefe olvasataival vitatkozva fejt ki. O’Keefe egy redukcionista álláspontot tulajdonít Epikurosznak, mely szerint mentális állapotok nem rendelkeznek önálló kauzális hatóerővel, mivel valamennyi tulajdonságukról kimerítően számot adhatunk az atomok terminusaiban.<sup>13</sup> Sedley ezzel szemben egy nem reduktív, emergentista olvasatot képvisel, melyben a mentális állapotok olyan nem fizikai természetű másodlagos tulajdonságok, melyek önálló kauzális hatóerővel rendelkeznek.<sup>14</sup> Németh egy harmadik, nem reduktív, ámde fizikalista álláspont mellett érvel.

A vita homlokterében álló töredékekben Epikurosz azt állítja,<sup>15</sup> hogy azon cselekvéseinkért és diszpozícióinkért vagyunk felelősek, melyeket nem pusztán az atomok, hanem mi magunk okozunk. Az ágens okozás feltételeként azt jelöli meg, hogy a szóban forgó cselekvések és diszpozíciók létrejöttében az atomokon kívül úgynevezett produktumok (*ta apogegenémēna*) is jelentős oksági szereppel bírnak. Németh a produktumokat okkurens mentális állapotainkkal azonosítja. Értelmezésében tehát azért vagyunk felelősek, aminek oksági történetében okkurens mentális állapotaink jelentős, önálló szereppel rendelkeznek. Érvelése szerint erről a rivális interpretációk egyike sem képes megfelelően számot adni. O’Keefe redukcionista értelmezésében a mentális állapotok nem rendelkeznek önálló oksági hatóerővel, így a fenti kritérium értelmét veszti. Sedley viszont – épp ellenkezőleg – túl messzire megy azzal, hogy nem fizikai tulajdonságokat vezet be, mivel ezek nem férnek bele Epikurosz ontológiájába. Saját, nem reduktív fizikalista értelmezésében a mentális állapotok is fizikaiak, amennyiben az atomok konstituálják őket, egyes okkurens mentális állapotaink azonban olyan oksági hatóerővel is rendelkeznek, amely nem redukálható az atomok okságára. Németh ezt a pozíciót a token monizmus (minden mentális esemény egyben fizikai is) és a típus dualizmus (az atomi és a mentális típusok oksági szempontból különbözőek) kombinációjaként írja le. Az okságilag hatékony okkurens mentális állapotok tehát fizikai természetű másodlagos tulajdonságok,<sup>16</sup> amelyek olyan önálló kauzális hatóerővel is rendelkeznek, amely mentális jellegüknél fogva illeti meg őket. Értelmezését Németh ismét elhelyezi az epikuroszói rendszer tágabb kontextusában: a fejezet végén Epikurosz fizikájának két további elemére, az atomi elhajlásra,<sup>17</sup> illetve a lélek mint atomi keverék (*krāma*) elmé-

13 O’Keefe 2002.

14 Sedley 1988.

15 Fr. 10 (Laursen 1997, 18) = Arr. 34.4; fr. 11 (Laursen 1997, 19–20) = Arr. 34.21; fr. 12 (Laursen 1997, 20–21); fr. 13 (Laursen 1997, 22–23) = Arr. 34.22; fr. 14 (Laursen 1997, 23–24) = Arr. 34.23.

16 A másodlagos tulajdonságok az atomok kompozitumaiként ellőálló fenomenális tárgyak tulajdonságai, lásd LS 7.

17 Az atomi elhajlás tézise szerint egyes atomok mozgásának iránya, melyet egyébiránt súlyuk, és a más atomokkal történő ütközéseik határoznak meg, előre nem látható helyen és időben minimális mértékben módosul. Lásd LS 11H, 20F.

letére<sup>18</sup> hivatkozik. Az elhajlás biztosítja azt a korlátozott indeterminizmust az atomi szinten, melyet a mentális állapotok önálló oksági szerepe implikál, a keverék elmélete pedig összhangban van a mentális állapotok fizikai természetének tézisével.

A harmadik fejezetben Németh a felelős morális ágencia tárgyalását egy olyan töredék vizsgálatával folytatja,<sup>19</sup> amelyben Epikurosz a morálisan hitvány ember viselkedését a nem racionális állatokéval hasonlítja össze. A fragmentum szerint az állatoknak azért nem tulajdonítunk felelősséget, mert okságilag hatékony mentális állapotaik minden esetben eredeti konstitúciójukkal (*hé ex arkhész szüasztaszisz*) összhangban jönnek létre. A hitvány emberek ezzel szemben bár az állatokéhoz hasonló viselkedést mutatnak, mégis felelős érte, mivel saját ágenciájuk révén (*dia tén ex heautu aitian*) cselekszenek valamely rossz eredeti konstitúcióval összhangban. Németh értelmezésében az eredeti konstitúció a környezeti behatásokra automatikusan reagáló ösztönös törekvések forrása. Mivel az állatok nem rendelkeznek értelemmel, cselekvéseiket teljes egészében ezek a törekvések határozzák meg. Az ember azonban képes racionálisan reflektálni saját természetére és ennek fényében alakítani törekvéseit. Ez a lehetőség teszi az embert morálisan felelős ágenssé. Az állati és emberi ágencia viszonyának elemzése Németh értelmezésében összeköti és kiegészíti az önismeret és a felelős ágencia korábbi fejezetekben felvázolt elméleteit: az emberi szelf sajátja a racionális reflexió képessége, amelynek kifejlődésében és helyes alkalmazásában az önismeret első fejezetben tárgyalt módjai fontos szerepet töltenek be. Önmagunk helyes megismerése így lényegi részét képezi annak a racionális alapokon nyugvó morális reformnak, amely az epikuroszii filozófia célja.

A fejezet második felében Németh amellet érvel, hogy Epikurosz szelffelfogását narratív jellegű elméletként értelmezhetjük, annak ellenére, hogy – amint azt maga is elismeri – az erre vonatkozó bizonyítékok szűkösek. Az ötletet egy terminológiai párhuzam adja, amely a középlatonista Plutarkhosz narratív elméletét idézi fel,<sup>20</sup> mely szerint személyes azonosságunkat azáltal teremthetjük meg, hogy emlékeinket koherens élet-történetté szőjük össze. Németh felveti, hogy az a mód, ahogyan az epikuroszii elméletben önmagunkra mint felelős ágens fogalmára mások és saját cselekedetinkről szóló ismételt tapasztalataink alapján szert teszünk, szintén narratív folyamatnak tekinthető. További bizonyítékként hivatkozik Lucretius számadására, melyben a személyes azonosság feltételeként az emlékezet folytonossága szerepel.<sup>21</sup> Véleményem szerint ezek a párhuzamok túl távoliak ahhoz, hogy Epikurosz koncepcióját narratív elméletnek tekinthessük. Az önismeret oksági módja Németh saját, az első fejezetben kifejtett értel-

18 Az elmélet szerint a lélek négy különböző elem atomjainak keveréke. Ezek az elemek a tűz, a levegő, a lélegzet/szél (*pneuma*), és egy negyedik névtelen elem. Lásd LS 11A, C, D.

19 Fr. 16 (Laursen 1997, 29–32) = Arr. 34.24–25.

20 Plutarkhosz, *De tranquillitate animi* 473B–474B.

21 Lucretius, *A természetről* III. 843–61.

mezése szerint egy empirikus fogalomalkotási folyamaton alapul, melynek során ismételt érzéki tapasztalatinkból kiindulva egy általános fogalomra teszünk szert, melyet ezután önmagunkra vonatkoztatunk. Ez az empirikus absztrakció, bár szintén korábbi tapasztalatok egységesítésén alapszik, aligha tekinthető narratív tevékenységnek. Lucretius pedig, bár a személyes azonosságot valóban az emlékezet folytonosságához köti, arra már nem tér ki, hogy ezeknek az emlékeknek egyéges narratívát kell-e alkotniuk.

Az atomi elhajlás elmélete a negyedik fejezetben kerül sorra, ahol Németh elvarrja a második fejezet végén nyitva hagyott szálakat. Ebben a fejezetben az elhajlásról szóló legfontosabb szöveganyag részletes értelmezésével támasztja alá hipotézisét.<sup>22</sup> Álláspontját a bevett értelmezéssel szemben fejt ki,<sup>23</sup> miszerint az egyes konkrét elhajlások és szabad akarati aktusok között közvetlen kapcsolat áll fenn, amiből az következik, hogy a morális felelősség alapja a kauzális meghatározatlanság. Németh ezzel szemben *A természetről* XXV. korábbi fejezetekben elemzett töredékeivel összhangban amellet érvel, hogy a morális felelősség alapja az ágens okozás: azért vagyunk felelősek, amit mi magunk, mint önálló oksági szereppel rendelkező komplex pszichofizikai ágenssek jellemünkkel, vélekedéseinkkel, és egyéb mentális állapotainkkal összhangban teszünk. Németh legerősebb érve az epikuroszói fizika módszertanának figyelembevételén alapszik. Epikurosz – és Lucretius – a nyilvánvaló jelenségekből kiindulva kutatja a mögöttük álló atomi szint sajátosságait.<sup>24</sup> A szabad akarat mint új oksági kezdet jelensége, ahogy azt Lucretius példái is illusztrálják, a fenomenális szinten nyilvánvaló, úgyhogy az atomi szinten is fel kell hogy tételezzük új oksági kezdeteket jelentő elhajlásokat. Ebből azonban – mutat rá Németh – nem következik, hogy az egyes akarati aktusokat egyes elhajlásokkal kellene azonosítanunk. Az elhajlások mindössze azt a korlátozott indeterminizmust teremtik meg az atomi szinten, amely a felelős szabad cselekvés háttérfeltételét adja. Értelmezése amellet, hogy elkerüli az oksági meghatározatlanság és a felelősség összekapcsolásának kevésbé vonzó filozófiai tézisé, összhangban van a felelős szelf a korábbi fejezetekben kifejtett koncepciójával.

A könyv ötödik és egyben utolsó fejezete szerint a barátság lényegi részét képezi a szelf epikuroszói megközelítésének, amennyiben önmagunk megismerése, és életünk racionális morális reformja Epikurosz követői számára nem magányos projekt, hanem kizárólag közösségben, egymást a közös cél felé segítő barátok társaságában képzelhető el. Az epikureus barátság fogalmával szemben mind az ókorban, mind napjainkban megfogalmazott legfőbb kritikák azon probléma körül forognak, hogy az egoisztikus hedonizmus miképpen egyeztethető össze a valódi barátsággal, melyben barátunkat

22 Lucretius, *A természetről* II. 216–93.

23 Ezt az értelmezést először Furley 1967 fogalmazta meg, és azóta is széles körben elfogadott.

24 Az epikureus módszertani elvekhez lásd LS 18.

önmagáért szeretjük. Németh Cicero *De finibus*ának egy szakaszát elemzi, amely Epikurosz a fenti kritikára adott válaszát tartalmazza.<sup>25</sup> A szöveg fő tézise, hogy a barátság és a gyönyör elválaszthatatlanok egymástól, ami Németh értelmezésében annyit tesz, hogy nem csupán instrumentális, hanem lényegi módon kapcsolódnak össze. Cicero számadása – legalábbis látszólag – ellentmondásos, amennyiben bár érveit arra építi, hogy a barátság saját zavartalanságunk szükséges feltétele, a konklúzió szerint a bölcs ugyanúgy érez barátai, mint saját maga iránt. Németh arra a tézisre építi megoldását, hogy Epikurosznál az affektív állapotok jelentős mértékben kognitív diszpozícióinktól függenek: hiábavaló vágyainktól (affektív állapotok) akkor szabadulhatunk meg, ha az önmagunkra és a világra vonatkozó vélekedéseinket (kognitív diszpozíciók) rendbe tesszük. A barátság esetében a bölcs racionálisan belátja, hogy lélek zavartalansága kizárólag olyan valódi baráti kapcsolatok révén valósulhat meg, melyben barátunkat ugyanúgy szeretjük, mint önmagunkat. Mivel az érzelmeink jelentősen függenek kognitív diszpozícióinktól, ezek a racionális belátások teszik lehetővé a valódi baráti érzelmeket. Mindez azonban nem elég a valódi barátsághoz; jóllehet racionális belátásaink hajlamosítanak arra, hogy ilyen kapcsolatokat alakítsunk ki, magához a barát jelenléte és a közöttünk zajló személyes interakció is szükséges. Németh szerint Epikurosz megoldása, amennyiben így olvassuk, kielégítő: bár baráti érzelmeink, akárcsak az összes többi affektív és érzelmi állapotunk, jelentős mértékben függ vélekedéseinktől és racionális belátásainktól, maga a barátság, és a barátaink iránti szeretet mit sem veszít valódiságából.

Philodémosz *A szókimondásról (Peri parrhésziasz)* szóló töredékeit Németh az epikureus barátság fenti rekonstrukciójának kontextusában értelmezi. Barátaink iránti szeretetünk abban nyilvánul meg, hogy segítünk nekik kognitív diszpozícióikat az epikurosz-i ideálokkal összhangba hozva elérni a zavartalanság állapotát. A „szókimondás” gyakorlatában az epikureus barátok őszintén megosztják egymással önmagukról és a világról szóló vélekedéseiket, és építő jellegű kritikával segítik egymást a közös cél elérésében. Ez a közös törekvés arra irányul, hogy tanításának tanulmányozása révén osztozzanak mindannyiuk közös barátja, Epikurosz kognitív diszpozícióiban. Németh ebben a kontextusban értelmezi a Kert közösségének ünnepeit és kultikus gyakorlatait, melyeknek középpontjában az Epikuroszra, és más alapító atyákra mint elhunyt barátokra való emlékezés állt. A feljűk irányuló baráti érzelmek abban nyilvánultak meg, hogy a közösség tagjai intellektuális és morális példaképekként állították őket maguk elé – ez a sajátos barátság alapozta meg a Kert tagjainak közösségi identitását.

Az *Epicurus on the Self* a szelf antik filozófiája körül zajló tágabb diskurzus szempontjából fontos belátásokkal szolgálhat. Németh értelmezésében a szelf az a pszichofizikai egész, amely képes racionálisan reflektálni önmagára, aminek köszönhetően önálló

25 *Fin.* I. 67–68.

kauzális hatóerővel rendelkező felelős ágensként lép fel a világban. A szelfet kitűntető racionalitás egy természetes pszichológiai fejlődési folyamat végén áll elő, melynek kiindulópontját az élőlény és a világ viszonyáról közvetlenül tudósító affekciók jelentik. A racionális reflexió képessége ezután lehetővé teszi, hogy vágyainkat és törekvéseinket saját természetünkhöz igazítva elérjük a boldogság állapotát. Mindez összhangban van Christopher Gill strukturált szelf koncepciójával, mellyel a szelf sztoikus és epikureus megközelítéseit írja le, és melynek fő jellemzői a pszichofizikai holizmus, a naturalizmus, illetve a szókratikus jellegű etikai elköteleződés. Jóllehet Németh nem törekszik rá, hogy értelmezését pontosan elhelyezze az antik szelf diskurzusának térképén, mégis hangsúlyosan kiemeli Epikurosz szelffogalmának individuális és szubjektív jellegét, határozottan szembehelyezkedve Gill tézisével, mely szerint ezek a vonások általában véve idegenek a szelf antik megközelítéseitől. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a Németh által rekonstruált szelffogalom megfelel azoknak a kritériumoknak is, amelyek Gill sémájában a szelf objektív-participatörikus elméleteit jellemzik: (1.) a személy lényegét a racionális megfontolás képessége adja, (2.) ezek a megfontolások a jó életről szóló közösségi diskurzus kereti között zajlanak. Az a szelffogalom tehát, amely Németh szerint hangsúlyosan individuális és szubjektív jellegű, Gill kritériumai alapján mégis az ezzel szembenálló, objektív-participatörikus megközelítések csoportjába tartozik. Mindez világosan rámutat arra, hogy továbbra sincsenek megnyugtató válaszaink arra a kérdésre, hogy modern fogalmaink milyen formában alkalmasak arra, hogy a szelf antik megközelítéseit érthető módon írjuk le. Úgy tűnik, hogy az olyan, egyes modern viták frontvonalait kijelölő ellentétpárok alkalmazása, mint az „objektív” és a „szubjektív”, könnyen válhat inkább félrevezetővé, mint megvilágítóvá<sup>26</sup>.

---

26 A tanulmány az Információs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-3-II-ELTE-921 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

## Bibliográfia

- Arrighetti, Graziano. 1973. *Epicuro. Opere: Introduzione, testo critico, traduzione e note*. Torino: Giulio Einaudi.
- Furley, David. 1967. *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press.
- Gill, Christopher. 1996. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Gill, Christopher. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford University Press.
- Gill, Christopher. 2008. „The Ancient Self: Issues and Approaches.” In *Ancient Philosophy of the Self*, szerk. Pauliina Remes – Juha Sihvola, 35–56. New York: Springer.
- Gill, Christopher. 2009. „The Ancient Self: Where Now?” *Antiquorum Philosophia* 2: 77–99.
- Glidden, David K. 1979. „Epicurus on Self-Perception.” *Americal Philosophical Quartly* 16: 297–306.
- Laursen, Simon. 1995. „The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book.” *Cronache Ercolanesi* 25: 5–109.
- Laursen, Simon. 1997. „The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book.” *Cronache Ercolanesi* 27: 5–82.
- O’Keefe, Tim. 2002. „The Reductionist and Compatibilist Argument of Epicurus’ *On Nature* Book 25.” *Phronesis* 47: 153–86.
- Sedley, David. 1988. „Epicurean Anti-reductionism.” In *Matter and Metaphysics*, szerk. Jonathan Barnes – Mario Mignucci, 295–327. Nápoly: Bibliopolis.
- Sorabji, Richard. 2006. *Self: Ancient and modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, Richard. 2008. „Graeco-Roman varieties of self.” In *Ancient Philosophy of the Self*, szerk. Pauliina Remes – Juha Sihvola, 13–34. New York: Springer.

Kapelner Zsolt

## Fontolva cselekedni: a konzervativizmus politikafilozófiája

Hörcher Ferenc. 2020. *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury Academic. 202 oldal. £85.

A konzervativizmus híresen gyanakvó a szisztematikus elméletalkotással szemben, és általában tartózkodik attól, hogy saját elméleti alapelveit rendszerezett módon, a teljesség igényével fejtsse ki. Így aligha meglepő, hogy Hörcher Ferenc *A Political Philosophy of Conservatism* című könyve sem vállalkozik többre, mint hogy a konzervativizmus egy politikai filozófiáját, egyik lehetséges elméleti kifejtését adja. Ám még e látszólag szerény vállalkozás keretein belül is tekintélyes mennyiségű filozófiai, történeti és művészeti forrást mozgósít azon, voltaképpen nagyon is ambiciózus cél elérése érdekében, hogy szintézisre hozza a konzervativizmus, a politikafilozófiai realizmus és az urbánus republikanizmus hagyományait a *prudencia* („gyakorlati okosság”) erényének antik fogalma segítségével. Bár Hörcher eszmefuttatásának eredménye egy kétségtelenül érdekesítő konzervativizmuskép, úgy vélem, könyve végső soron nem jár sikerrel egy elméleti és politikai szempontból vonzó konzervativizmusfelfogás kidolgozásában.

Hörcher könyve egy történeti és egy elméleti részre oszlik. Előbbiben saját konzervatív politikafilozófiáját egy olyan hagyományhoz szeretné kapcsolni, amelynek középpontjában nem a jó társadalom ideálja, hanem a megfelelő politikai cselekvés kritériumai állnak. Az első rész ezt a történeti hagyományt fejt fel Arisztotelésztől és Cicerótól Szent Ágostonon és Aquinói Szent Tamáson, Machiavellin és Montaigne-en át a politikafilozófiai realizmus 20. és 21. századi képviselőiig, mint Bernard Williams vagy Raymond Geuss. E szerzők – állítja – mind úgy vélték:

a megfelelő cselekvés a politikában megköveteli a (politikai) prudencia erényének útmutatását, amely nem egyéb, mint gyakorlati okosság, amely lehetővé teszi számunkra, hogy eldöntsük, mi a megfelelő [*proper*] számunkra, egyéni emberi ágensek számára egy adott szituációban. (75)<sup>1</sup>

A prudencia a megfelelő gyakorlati döntés megtalálásának erénye. Ezt gyakorolja a szónok, aki tudja, hogyan ragadja meg és tartsa ébren közönsége figyelmét, az orvos, aki egy váratlan komplikációra válaszul helyesen módosítja a beteg kezelését, és természetesen a politikus, aki egy válsághelyzetre, politikai kihívásra reagálva képes magabiztosan, a helyzetet helyesen felmérve dönteni.

1 A könyvből származó minden fordítás a sajátom.

E filozófiatörténeti hagyomány Hörcher szerint a jelenkor politikaelmélete számára is fontos tanulságokkal szolgál. A politika: praxis. (162) A politika területén elsősorban nem elméleti, hanem gyakorlati problémákkal szembesülünk, amelyekben nem az elvont teóriák, hanem a prudencia gyakorlati készsége igazít el – ez épp úgy igaz ma, mint volt az antikvitásban. Hörcher itt a realisták polemikus modorában élesen szembehelelyezkedik azzal a hagyománnyal, amelyet Oakeshott nyomán politikafilozófiai *racionalizmusnak* nevezhetünk, és amelyet a 20. században alighanem leginkább John Rawls neve fémjelez. E hagyomány szerint a racionális reflexióként felfogott politikai filozófia és elméletalkotás központi szerepet játszik azon normatív elvek azonosításában, amelyek a politikai cselekvésnek is végső soron irányt szabnak. Hörcher szerint azonban ez a racionalitást és elméletalkotást túlértékelő felfogás nem veszi kellőképp figyelembe, hogy a politikai cselekvés tere esetleges, kiszámíthatatlan, szenvedélyektől terhelt, ahol a dolgok sosem egészen úgy alakulnak, ahogy tervezzük, és ahol épp ezért a prudencia és nem az elméleti reflexió útmutatására kell bízunk magunkat.

A politikai prudencia három, a politikára jellemző sajátos akadállyal szembesül: az ágenciakorláttal, az időkorláttal és a tudáskorláttal. A politikai döntések szükségképpen véges emberi ágensek ügyeire vonatkoznak, akiket cselekvésükben szembenálló hajlamok és érdekek, irracionális ösztönök és szenvedélyek vezetnek, amelyekkel a döntésnek számolnia kell – ez az ágenciakorlát. (85) Hasonlóan fontos a politikai döntés temporális dimenziója. A „papíron” helyesnek látszó döntés katasztrófához vezethet, ha nem a megfelelő pillanatban hozzák meg. A *kairosz*, a megfelelő alkalom eltalálása a prudens politikai cselekvés *sine qua non*-ja. (100) Ebben áll az időkorlát. Végül politikai döntésünk mindig részleges, torzított, értékítéletektől terhelt ismeretekeken alapszik, amelyek ezért sohasem az objektív valóság hű tükörképei – a politikai cselekvő ezen episztemikus behatároltsága jelenti a tudáskorlátot. (105)

A prudencia két fő forrásra támaszkodik ezen akadályok áthidalásában. Egyéni szinten *az erényes politikai jellemre*, amely lehetővé teszi a cselekvő számára, hogy minden helyzetben megfontoltan, kimérten és józanul járjon el. Ennek kimunkálása nem elméleti belátást követel meg, hanem *habituációt*, a megfelelő politikai magatartás *begyakorlását*. (118) Ahogy egy hangszert, úgy a mértékletesség, józanság és „polgáriság” (*civility*) erényeit is úgy sajátítjuk el, hogy az előttünk járó mesterek példájára építve belsővé tesszük és készségszintre fejlesztjük a megfelelő eljárásokat, gyakorlatokat, mígnem azok mintegy gondolkodás nélkül alkalmazható gyakorlati és szellemi diszpozíciókká válnak. (119) Az erényes politikai jellem azonban önmagában kevés, hogy eligazítson a politika útvesztőiben. Szükségünk van a politikai közösségben felhalmozott tudásra és bölcsességre, amelyet a *hagyományhoz* és a *politikai kultúrához* való élő kapcsolat kialakítása tesz lehetővé – ezt mindenekelőtt a megfelelő oktatási rendszer segíti elő. (147)



Mindebből csakugyan a prudencia és az arra épülő politikafilozófia egy karakteresen konzervatív felfogása tűnik elő: egy olyan politikai közösség ideálja – ha lehet ilyet mondani –, amely a hagyomány és a politikai kultúra ápolásán és átörökítésén keresztül neveli tagjait józan, mértékletes, megfontolt állampolgárokká. Ezt az ideált Hörcher számára a 17. századi holland urbánus republikanizmus testesíti meg, amint az a holland történész, Johan Huizinga munkáiban megjelenik:

Huizinga tizenhetedik századi holland polgárai megtestesítik azt a gyakorlati bölcsességet, amely után e könyv is kutat: életmódjuk gyakorlatorientált, ennek folytán pedig realisták, akiket az önérdék mozgat ugyan, de akik megtanultak együttműködni kis körökben a közjó érdekében [...]. Egyúttal konzervatív szellemiségű emberek, akik nem hajszolják az újítást a maga kedvéért, de akik összhangban vannak saját korukkal és megfelelően reagálnak a pillanat kihívásaira. (160)

Miként értékelhetjük Hörcher konzervatív politikafilozófiáját? A könyv történeti fejtegetéseit itt kénytelen vagyok mellőzni, így csak az elméleti bírálatra szorítkozom. Először is érdemes megjegyezni, hogy Hörcher elképzeléseire a konzervativizmus számos klasszikus progresszív kritikája alkalmazhatatlan. Hörcher nem épít a konzervativizmust Burke óta jellemző mély antropológiai pesszimizmusra. Elismeri, hogy természetünknek egyaránt része az önérdékkövetés és a kooperáció, sőt – mint Kant nyomán megjegyzi – a „társiatlan társiaság” is. És bár a közösség és a hagyomány jelentőségét központinak találja, nem veszi védelmébe az ősiség által szentesített társadalmi hierarchiákat – nézeteiből valóban sokkal inkább egy republikánus, és ezért bizonyos mértékig egalitárius szellemiség tűnik elő. E nézetek azonban súlyos hiányosságokkal is küzdenek. A továbbiakban ezeket tárgyalom.

A prudencia különbözik a pusztán instrumentális racionalitástól. A prudencia erényét birtokló politikai cselekvő nem csupán arra képes, hogy megtalálja a leghatékonyabb eszközöket önkényesen választott céljai eléréséhez, de a magát a cselekvés célját is képes megfelelően kiválasztani. Mi határozza meg azonban, hogy melyek a politikai cselekvés megfelelő céljai? Hörcher igyekszik távol tartani magát a realizmust oly gyakran fenyegető *vulgármachiavellizmustól*, amely szerint a politikai cselekvés célja pusztán a hatalom megszerzése és megtartása. (152) Olykor mintha egyenesen arra hajlana, hogy a politikai cselekvés céljára vonatkozó kérdést egészében elvesse. Egyetértőleg idézi Oakeshott metaforáját, amely szerint a politika „egy hajó a nyílt tengeren, végső úti cél nélkül, amely csak arra ügyel, hogy fennmaradjon, elkerülje az elsüllyedést, a hajótörést vagy a felborulást veszedelmeit”. (129) A példa azonban különös: a hajó, amelynek nincs úticélja, diszfunkcionális hajó (amelynek – mint Senecától tudjuk – egyik szél sem

kedvez).<sup>2</sup> Rosszul végzi a dolgát az a legénység, amely csak azzal törődik, hogy el ne süllyedjen, de mikor minden léket betömtek, minden ballasztot kidobtak, tétlenül sodródik a tengeren, meg sem próbálva szárazföldet érni. Meglehet, a politikai cselekvés célja bizonyos válsághelyzetekben – mikor úgyszólván „süllyed a hajó” – minden további nélkül adja magát, ám a politikai cselekvés egészét aligha redukálhatjuk válságkezelésre, hacsak fel nem tesszük – némiképp paranoid, ám a konzervativizmustól korántsem idegen módon –, hogy a stabilitás mindig csupán látszat, valójában minden pillanatban a társadalmi összeomlás küszöbén állunk.

Végző soron azonban Hörcher maga is elveti ezt a felfogást: a prudens politikai cselekvés célja nem csupán az ingatag nyugalmi állapot megőrzése, de a *közjó*, a közösség boldogulása és felvirágoztatása is. (120) Miben áll azonban a közjó, mit jelent a közösség számára felvirágozni? A válasz értékelméleti, morális reflexiót igényel. Ennek elismerése azonban – ahogy Hörcher maga is világosan látja – veszélyesen közel hozza nézeteit a Rawls-féle racionalista moralizmushoz. (120) Ha a prudencia nem pusztá hatalomtechnika, úgy építenie kell a jó társadalom, a társadalmi jó elméletére. Hörcher azonban mindenképp tagadni akarja, hogy a jó társadalom képzetére racionális, elméleti reflexió útján tehetünk szert. Olykor már-már szélsőséges antiracionalizmusát egy elvi és egy kvázi-empirikus érveléssel indokolja.

Elvi kifogása arra vonatkozik, hogy a Rawls-féle racionalizmus a politikai döntésre mintegy mérnöki feladatként tekint, amely politikai ideáljait tervrajzként használva kívánja átszerkeszteni a társadalom alapstruktúráját tekintet nélkül a politikai gyakorlat komplexitására, az ágencia-, idő- és tudáskorlátra. Ez azonban leegyszerűsítő és rosszhi szemű értelmezése a Rawls-féle hagyománynak. A jó társadalom képzete nem tervrajz, amely egy az egyben átültetendő a valóságra függetlenül a politikai kontextustól, hanem a fennálló társadalom megítélésének *mércéje* – azt dönti el, kell-e egyáltalán cselekednünk, és ha igen, milyen végcéllal. Rawls maga is elismeri, hogy ez csupán a helyes politikai cselekvéshez vezető első lépés; azt is meg kell fontolnunk, hogy e végcél miként valósítható meg egy komplex és tökéletlen világban – ezt nevezi Rawls *nem-ideális elméleteknek*. Hörcher a rawls-i racionalista hagyomány ezen aspektusáról azonban – más realistáktól eltérően<sup>3</sup> – nem vesz tudomást, holott az alkalmasint kapcsolódási pontot jelenthetne a két felfogás közt.

Hörcher kvázi-empirikus érve a racionalizmus ellen az, hogy azon kísérletek eredménye, amelyek a társadalmat racionális elvek mentén igyekeztek berendezni, végző soron nem volt egyéb, mint „a totalitárius rezsimek áradata [...], amely a szabadság és egyenlőség nevében végrehajtott modernista-technokrata *ex nihilo* jogalkotáson [...] alapult”. (139) Hörcher a régi konzervatív toposzt visszhangozza: az elvont erkölcsi el-

<sup>2</sup> Ep. 71. 3.

<sup>3</sup> Rossi – Sleat 2014.

vek nevében fellépő racionalista politika szükségképpen figyelmen kívül hagyja a konkrét politikai szituáció komplexitását és az emberi értelem esendőségét, így végül katasztrófába torkollik. Ennek megfelelően az esendő emberi ész helyett a konzervatívok „szívesebben helyezik bizalmukat a közösség tekintélyébe és bölcsességébe, amint az a nagy múltra visszatekintő intézményekben és íratlan szokásokban kifejezésre jut”. (149) Ne firtassuk most, hogy mennyiben helyes értelmezése ez a 20. századi totalitarizmusnak. Inkább kérdezzük azt: mi igazolja, hogy a konzervatív tradicionalizmus nem, vagy kevésbé hordozza magában a totalitarizmus és elnyomás veszélyét? Elvégre a hagyomány kirekesztő előítéletek és szokások fenntartásával, a régől örökölt, de zsarnoki rendszerezésével éppúgy képes a társadalmi elnyomás létrehozására és fenntartására, mint a modernista-technokrata autoritarizmus. Maga Hörcher jegyzi meg egy korábbi, éppen a prudenciáról szóló tanulmányában: bár a hagyomány egyes politikai kultúrákban betölthet pozitív szerepet, „[m]ás, kevésbé szerencsés politikatörténeti kontextusban a hagyományok nem igényelhetnek maguknak ilyenfajta evidenciával elsőbbséget, hisz sok szenvedést és bajt hoztak a politikai közösség tagjaira”.<sup>4</sup>

Hörcher úgy érvel, hogy a nagymúltú politikai közösségeknek alkalma volt mintegy kísérleti úton, *trial-and-error* módszerrel olyan politikai tudást felhalmozni, amely az egyén számára – bármilyen racionális is – nem elérhető. Ez igazolja a politikai hagyományba vetett hitet. Ez azonban nem egy erős érv: a zsarnok és a kínvallató is tökéletesítheti eljárásait *trial-and-error* módszerrel, ebből még nem következik, hogy céljai helyeslendők vagy elfogadhatók. Hogy egy közösség politikai hagyománya és kultúrája kiállta az idők próbáját, még nem mutatja meg, hogy e politikai kultúra csakugyan a közjót mozdítja elő – meglehet, egyszerűen sikerrel konzerválta az elnyomást és a zsarnokságot. Végül tehát Hörcher elképzelései a konzervativizmus klasszikus problémájába ütköznek: a hagyomány pusztá fennállása nem igazolja magát a hagyományt, hiszen vannak értékes, de elnyomó és embertelen hagyományok is. A politikai prudenciának képesnek kell lennie a kettő között különbséget tenni. Világos, hogy maga a hagyomány, amely a megítélés tárgya, ebben a kérdésben nem igazíthatja el – ekkor prudencia helyett vak konformizmusról beszélhetnénk csupán –, ezért a racionális morális reflexió mércéjéhez kell fordulnia.

Hörcher hangsúlyos antiracionalizmusa azonban mintha elrekesztené a lehetőséget, hogy a racionális reflexió megkapja ezt a központi helyet a politikai prudenciában. A prudencia számára elsődlegesen ráérzés, készség és begyakorlás kérdése – sokkal inkább művészet, semmint tudomány. Úgy vélem azonban, sokkal vonzóbb egy olyan elképzelés, amely szerint a politikai prudencia a kettő közti helyes mérték eltalálásában áll. A politika nem mérnöki feladvány, de nem is műalkotás – sokkal inkább hasonlít az orvoslásra: szükséges hozzá ráérzés, de éppígy racionális reflexió és kiterjedt elméletalkotás

4 Hörcher 2006, 63.

is. Gondolhatnánk, hogy e helyes mértéket hangsúlyozó nézet bizonyos affinitást mutat Hörchernek az antikvitással szimpatizáló republikanizmusával, ám hogy azt ténylegesen elfogadhassa, nem csak a realizmus racionalizmussal szembeni ellenséges magatartását kellene feladnia, de át kellene értékelnie a hagyomány központi szerepét, végső soron talán magáról a konzervativizmusról is le kellene mondania.

## Bibliográfia

- Hörcher Ferenc. 2006. „Prudencia, kairosz, decorum: a konzervativizmus időszemléletéről.” *Információs társadalom* 6/4: 61–80.
- Rossi, Enzo – Matt Sleat. 2014. „Realism in Normative Political Theory.” *Philosophy Compass* 9: 689–701.

Zágorhidi-Czigány Domonkos

## Továbbra is döntetelen. Egy újabb fejezet a szabadakarat-vitáról

Bernáth László. 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Budapest: L'Harmattan. 206 oldal, 2500 Ft.

A szabad akaratról szóló kortárs vitákhoz kapcsolódva korábban is jelentek már meg itthon válogatások magyarul – főleg külföldi szerzők munkáiból –, illetve az utóbbi időben számos tanulmány is napvilágot látott hazai szakfolyóiratokban. Ám Bernáth László könyve az első magyarul írt monográfia, amely átfogóan foglalkozik a morális felelősség kérdésével. Álláspontja a libertariánus nézetek egy speciális változata,<sup>1</sup> az ágens-okozás elmélete.<sup>2</sup> Eszerint a cselekvők egy különleges metafizikai kategóriába tartoznak: *szubsztanciák*, melyek képesek előzetes meghatározottságtól mentes, szabad döntéseket hozni, s ezzel magyarázható, hogy bizonyos tetteikért erkölcsi felelősséggel tartoznak. A könyv azonban nemcsak a szerző saját nézetével, az ágens-okozás kifejtésével foglalkozik, hanem a versengő nézeteket is sorra veszi, valamint azok kritikáit és nehézségeit is.

Bernáth a morális felelősséget a címben feltüntetett két másik fogalomhoz, az érdemhez és a *kontroll*hoz való viszonyában mutatja be. Minthogy a szabad akaratunkból tett dolgokért felelősséggel tartozunk, s így az ilyennek gondolt tetteinkért különböző reaktív attitűdök – dicséret, hála vagy éppen hibáztatás – érnek minket, Bernáth az első fejezetben azt vizsgálja, hogy mikor is jogosak ezek a reakciók. Alapvetése ropant egyszerű és meggyőző: akkor helyénvaló hibáztatni vagy dicsérni az ágenst, ha *megérdemli* azt, azaz a morális felelősség érdemelmélete mellett érvel. A kiérdemelt reaktív attitűd mindig egy érdemalaphoz kapcsolódva illeti meg a cselekvőt. Az érdemalapok Bernáth elemzésében pedig *tények*, azaz fennállásuk független attól, hogy ki mit gondol vagy hisz róluk. Például, ha egy kutató fáradtságos és kitarító munkájával kiérdemli, hogy ezért megbecsüljék, akkor ez attól függetlenül is így van, hogy valaki hanyagnak vagy semmirekellőnek gondolja az illetőt.

Az érdemelmélet (és Bernáth elméletében ezáltal az egész felelősségkérdés) tényekre alapozása nagy jelentőséggel bír: ha a hibáztatás és dicséret megalapozását tényekhez kötjük, akkor sokkal pontosabban körülhatárolható, meddig terjed egyrészt a hibáztatás és a dicséret, másrészt a felelősségvállalás határa,<sup>3</sup> s ezzel együtt az etika határai is

1 A legfontosabb, nevezetesen az esemény-oksági, az ágens-oksági és a nem-oksági libertariánus elméletek bemutatását lásd: Bernáth 2018.

2 Tőzsér Jánossal közösen írt cikkében Bernáth már korábban is érvelt amellett, hogy a libertariánus elméletek közül az ágens-okozás lehet a legsikeresebb (Bernáth – Tőzsér 2016).

3 Bernáth a könyv záró részében (melyet itt nem fogok külön elemezni), egy restriktivista elképzeléssel áll elő, azaz nagyon szűkre szabja a felelősségre vonás határát.

világosabbá válhatnak. Természetesen ehhez egyfelől szükséges megvilágítani e tények és a kiérdemelt reaktív attitűdök kapcsolatát, másfelől meghatározni, hogy milyen jellemzőkkel bírnak ezek a tények (hogy azonosíthatóak legyenek).

E kérdésekkel foglalkozik Bernáth a második fejezetben. Egyrészt jelzi, hogy az érdemalap és a kiérdemelt reaktív attitűd kétféle módon kapcsolódhat egymáshoz. Egyfelől beszélhetünk metafizikai illeszkedésről: ekkor az érdemalap fennállása szükségszerűen vonja magával a megfelelő reaktív attitűdöt. Másfelől, vélhetjük úgy, hogy a kettő között valamilyen norma közvetít. Vagyis azt, hogy egy ténnyel együtt jár-e valamilyen reaktív attitűd, és ha igen, melyik, azt egy norma (pl. társadalmi konvenció) határozza meg. A szerző elveti azokat a naturalistának nevezett elméleteket, melyekben „nemcsak, hogy a normák határozzák meg, mely tettekért lehet hibáztatást vagy dicséretet kiérdemelni, hanem ahol ezeket a normákat a létező morális gyakorlat *igazolja*” (69), mondván erkölcsi relativizmushoz vezetnek. Bár elismeri, hogy nem tud végső érvet megfogalmazni, hogy miért is ne legyünk relativisták e kérdésben, úgy látja, hogy azért nem érdemes azzá lennünk, mert ez az elképzelés „szembemegy a morális felelősséget érintő alapvető meggyőződéseink nagy részével anélkül, hogy jelentősen hozzásegítene a morális felelősség megértéséhez”. (73) Azonban nyitott kérdés marad, hogy létezhet-e olyan norma, amelyet lehet univerzálisan igazolni, vagy csakis a metafizikai illeszkedés elmélete lehet helyes. Másrészt az érdemalapról mint a felelősségtulajdonítást megalapozó tényről azt állítja, hogy az csakis az ágens valamilyen *aktivitása* lehet. Azok a kompatibilista elméletek, melyek a felelősség meglétét a cselekvő egy jellemzőjének vagy sajátosságának (tulajdonság, racionális képesség, személyiség, értékrend stb.) tulajdonítják, nem tudnak kielégítő magyarázatot nyújtani a morális felelősségről. Ugyanis ezeknek a sajátosságoknak a kialakulásáról a cselekvő *végső soron* nem tehet (senki sem teremtheti meg önmagát), így a morális felelősség alapjául sem szolgálhatnak.

A másik központi fogalom, a kontroll segítségével tudjuk meghatározni, hogy egy érdemalap fennállása valóban a cselekvőn múlt-e, hiszen csak olyan a dologért lehet megérdemelten felelősségre vonni valakit, amelyről a cselekvő tehet – vagyis megfelelően kontrollálta azt.<sup>4</sup> Tehát a világban fennálló tények közül azok alkalmasak arra, hogy a felelősségtulajdonítás alapjául szolgáljanak, melyek megfelelő tevékenységek útján jöttek létre: a cselekvő kontrollálta azt – ezek szolgálhatnak végső érdemalapul. Ilyen *aktivitás* lehet cselekedet, mulasztás, vélekedés vagy meggyőződés kialakítása is.

Amikről a cselekvő tehet – legalábbis Bernáth megfontolásai szerint –, azok a *fokozottan és közvetlenül* kontrollált cselekvései. A felelősséggel rendelkező ágensek bizonyos helyzetekben képesek több lehetőség közül választani, s az, hogy melyiket választják, csakis rajtuk múlik. A cselekvő döntését nem határozza meg semmi: sem tulajdonságai,

<sup>4</sup> A magyar nyelvű szakirodalomban az angol *control* kifejezést korábban *befolyásnak* fordították, mára azonban elterjedt, hogy magyarul *kontrollnak* fordítsuk.

sem a természeti törvények; mindezek még csak előzetes valószínűséget sem rendelnek az egyes lehetőségekhez. Ha azonban a döntés kimenetelét valójában nem határozza meg semmi, akkor felhozható az az ellenvetés – amit persze a legtöbb libertariánus elmélettel szemben meg lehet fogalmazni –, hogy cselekedeteink végső soron véletlenszerűek. A dilemma tehát a következő. Ha számot tudunk adni arról, hogy egy bizonyos végkifejlet ilyen és olyan indokok alapján, ilyen vagy amolyan meghatározó jellemzőknek köszönhetően következett be, akkor nem beszélhetünk teljesen (fokozottan és közvetlenül kontrollált) szabad döntésről. Ha azonban úgy tartjuk, sem ezek, sőt semmi más sem határozta meg előre, hogy mi történt, akkor nagyon is úgy tűnik, hogy az merő véletlenségből történt meg.

Bernáth annak érdekében, hogy ezt a problémát kiküszöbölje, bevezeti a *szubsztancia* fogalmát. Ha a cselekvőkre mint ebbe a speciális metafizikai kategóriába tartozó létezőkre tekintünk, akkor meg tudjuk magyarázni, miképpen lehetséges az, hogy egy döntést nem határoz meg semmi, mégsem véletlenszerű. A szubsztanciális létezők rendelkeznek azzal a képességgel, hogy szabad döntést hozzanak, ilyenformán közvetlenül maguk a cselekvők indítanak el új oksági folyamatokat (ágens-okozást). Ennél pontosabban azonban Bernáth nem adja meg, hogy miben is áll szubsztanciának lenni („tovább nem elemezhető metafizikai kategória”), ám e fogalom bevezetését mégis indokoltan tartja. Egy olyan speciális oksági folyamat, melynek végeredménye a szabad cselekvés, pont attól lehet különleges, hogy „az oksági relátum első tagja [a cselekvő] egy speciális metafizikai kategóriába tartozik”. (160) Azaz, a szabad és felelős cselekvések különböznek a világ többi eseményétől (abban az értelemben, hogy új oksági folyamat elindulásával járnak), és ez azért lehet így, mert olyan létezők (szubsztanciák) hozzák létre, melyek maguk is különböznek a többi létezőtől.

E mellett még egy fontos feltétele van a szabad akaratnak, ugyanis nem elég, hogyha valaki fokozott kontrollt gyakorol aktivitásai fölött, hanem azzal is tisztában kell lennie, hogy a felkínálkozó lehetőségek morálisan jók vagy rosszak. Hiába dönt valaki „szabadon”, nem viselhet felelősséget tetteért, ha nem tudja, hogy döntése erkölcsileg helyes vagy helytelen. Bernáth ezt a reprezentáció kérdésének nevezi, és a következőre jut: a „morális hibáztatásnak tehát nemcsak az a feltétele, hogy a cselekvők rendelkezzenek *végső közvetlen kontrollal*, hanem az is, hogy egyes alternatívák, mint morálisan jó és morálisan rossz reprezentálódjanak számukra”. (152)

A szerző a harmadik fejezet végén elér a kompatibilitás kérdéséhez: az érdem, az aktivitás mint érdemalap és a közvetlen kontroll elemzése és bemutatása után inkompatibilista álláspontra jut, azaz a szabad akarat és a morális felelősség meglétét a determinizmussal összeegyeztethetetlennek tartja. A végső és közvetlen kontroll gyakorlása megkívánja azt, hogy az ágens számára legalább két alternatíva nyitva álljon, s csak saját maga határozza meg azt, hogy végül melyiket választja.

Mindezt Bernáth alapos és jól átlátható érveléssel viszi végig, az olvasóban talán egyetlen dolog kelthet hiányérzetet, amire egyébként a szerző is felhívja a figyelmet, mégpedig az, hogy „[a] könyv fő témái a morális felelősség feltételei, nem pedig az, hogy ezek a feltételek teljesülnek-e”. (163) Persze megelégedhetnénk azzal, hogy érvelését egyrészt elfogadjuk, másrészt egy későbbi vizsgálódásra bízunk, hogy kiderítse, vajon teljesül(het)nek-e ezek a feltételek. Azonban ahogy a szabadakarat-vitában egyre inkább háttérbe szorul, hogy az egyes elméletekben megfogalmazott feltételek vajon teljesülhetnek-e vagy sem, úgy a különböző teóriák bemutatásakor egyre nagyobb hangsúly kerül arra, hogy a rivális elméleteket minél nagyobb biztonsággal tudják kizárni.

Bernáth például rendkívül szigorúra veszi a kontroll meghatározását (tudniillik hogy csakis a közvetlen és fokozott kontroll lehet elégséges), mivel a legcsekélyebb engedmény is – amely megengedné, hogy egy szabad választásban szerepet játszanak bizonyos indokok vagy előzetes meghatározottságok (pl. a cselekvő személye, értékrendje, stb.) – lehetőséget adna a kompatibilistáknak, hogy rámutassanak: ez esetben az ő elméletük kielégítőbb magyarázatot tud nyújtani. Bernáth valóban kizár mindenfajta kompatibilista kontrollfogalmat, azonban így végül arra a következtetésre jut, „hogy amennyiben az egyik alternatíva *egyértelműen* jobbnak látszik a cselekvő számára – köszönhetően mentális állapotainak –, mint a többi, akkor nem beszélhetünk a szó szoros értelmében szabad döntésről”. (173)

Ez azért roppant problémás, mert maga Bernáth vezetett be egy olyan feltételt a fokozott kontroll mellett, amelynek értelmében a szabad döntésekhez szükséges, hogy egyes alternatívák már eleve jobbnak mutatkozzanak. Ez a már fentebb tárgyalt reprezentációkérdés, mely kapcsán a szerző arra jutott, hogy a cselekvőnek reprezentációkkal kell rendelkeznie arról, hogy melyik alternatíva morálisan helyes, és melyik nem. Ebből viszont következik, hogy valamelyik alternatíva egyértelműen jobbnak fog tűnni számára, hacsak nem állítjuk azt, hogy önmagában egy aktivitás erkölcsi értéke nem szolgáltat semmiféle indokokat sem. De így a morális gyakorlat egyik fontos eleméről, ha nem a lényegéről mondanánk le. Nagyon is úgy tűnik, hogy pont azért van értelme felelősségről beszélni, mert úgy gondoljuk, hogy a morálisan jó és rossz dolgok közül a morálisan jókat kell (vagy érdemes vagy helyes vagy erényes stb.) cselekednünk. Ha azonban kitarunk amellett, hogy vannak döntési helyzetek, melyben a lehetőségek „semlegesek”, akkor felmerül a kérdés, hogy ha az egyik lehetőség sem tűnt erkölcsileg jobbnak vagy rosszabbnak a másiknál, akkor mi alapján lehet érte dicsérni vagy hibáztatni minket.

Természetesen ez az ellenvetés valamilyen technikával biztosan kivédhető. Úgy látom, hogy erre rámutatni sokkal inkább azért fontos, mert az ellenérvék és cáfolatok ilyen fajtái nem az egyes elméletek gyengeségei miatt hozhatóak fel, hanem sokkal inkább a „vita állapota” miatt. Dialektikai patthelyzet állt elő,<sup>5</sup> melyben kétséges, hogy

5 A dialektikai patthelyzet egy elemzését lásd Fischer 1994, 83–84.



lehet-e még sikeresen érvelni egy álláspont mellett,<sup>6</sup> a vita pedig erősen technikaivá vált: az álláspontok sokkal inkább célokként, semmint következtetések eredményeiként működnek.<sup>7</sup> A diskurzus az egyes nézetek mellett felhozható legjobb(nak gondolt) érvek előállításáról szól, nem pedig valamilyen tényleges vizsgálódásról, amely a dolgok állását firtatná.

Bernáth László könyve sokoldalúan tájékoztatja azokat, akik a szabad akarat és a morális felelősség kérdése iránt érdeklődnek (a különböző álláspontokat behatóan ismerteti és lényeglátón mutat rá azok fő nehézségeire), azonban az elemzéséből kimarad, hogy az érvek előállításként működő, technikai diskurzusra, a filozófia általa is művelt módjára reflektáljon. A *Morális felelősség, érdem és kontroll* érvelése jól felépített, a felállított kereten belül megbízhatóan működik, sőt, a rivális elméletek hiányosságait is azonosítja – azonban a szerző figyelmen kívül hagyja azt, hogy ezek a nehézségek főleg a vita természetéből erednek, és a saját elméletét is ugyanúgy érintik.

## Bibliográfia

- Bernáth László. 2018. „A szabad akarat kortárs libertáriánus elméletei.” *Elpis* 11/1: 121–45.
- Bernáth László – Paár Tamás. 2017. „Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 61/3: 9–30.
- Bernáth László – Tözsér János. 2016. „Szabad akarat és ágens-okozás.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/2: 46–66.
- Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell.
- Vargas, Manuel. 2007. „Revisionism.” In *Four Views on Free Will*, szerk. John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, 126–65. Oxford: Blackwell,
- Ziegler Zsolt. 2009. „Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve – a Frankfurt-típusú példák.” *Elpis* 3/2: 123–47.

---

6 Ziegler Zsolt a szabad akarat fogalmának inkonzisztens voltát abban látja, hogy egyszerre két, egymásnak ellentmondó feltételt (autonómia- és alternatívafeltétel) is magában foglal. Egy elmező cikkében a következőre jut: „az ellentmondásosság miatt sem a kompatibilista, sem pedig az inkompatibilista nem képes a szabad akarat problémáját megoldani, mivel a szabadság fogalmának az egyik feltételét csak az inkompatibilizmus képes magyarázni, a másik feltételt pedig csak a kompatibilizmus”. (Ziegler 2009, 144)

7 Ennek meghaladására tett kísérletként vezeti be Manuel Vargas a *revizionizmust*, melynek értelmében a kiindulási pont a vita fogalmainak tisztázása, szem előtt tartva, hogy mi szükségünk is van e fogalmakra (Vargas 2007).

## Absztraktok

### **Bárány István: A homéroszi *pszükhé* a *Phaidón*ban**

Írásom Kebész kérdéséből indul ki: vajon „az ember halála után a lélek megmarad-e, és még akkor is lesz-e benne majd erő [*dünamisz*] és belátás [*phronészisz*]?” A megfogalmazás arra utal, hogy a lélek halhatatlanságának a filozófiai projektje egyúttal a hagyományos görög eszkatológia kritikáját is jelenti, ez pedig a homéroszi eposzok *pszükhé*-képének a radikális átírását kívánja meg, mégpedig három szempontból. (1) A lélek a halál után is megőrzi – sőt, elsődleges értelemben akkor nyeri el – igazi erejét, képességét, a belátást, a *phronészisz*t, (2) a haláltól nem szabad félni, mert nem rossz, hanem a legjobb dolog, ami az emberrel történhet, mert (3) a halálban lesz az, aki/ami valójában, lesz azonos igazi énjével, eszmél igazi önmagára.

### **Guba Ágoston: Az alsóbb- és a felsőbbrendű lélek problémái az *Enneaszok*ban**

Ha az egyéni lelket vizsgáljuk az *Enneaszok*ban, az a benyomásunk alakulhat ki, mintha legfeljebb csak aspektusai lennének, de nem beszélhetünk egy filozófiailag konzisztens lélekképről. Ez különösen szembetűnő, ha az úgynevezett alsó- és felsőbbrendű lélek felé fordulunk, és megpróbáljuk definiálni a kettő között húzódó határt. Tanulmányomban először áttekintem a kétféle lélek legfontosabb problémáit és a róluk való főbb értelmezési irányokat a szakirodalomban, majd különböző szövegeket vizsgállok meg ezzel kapcsolatban, melyeknek a kontextusa cselekvéseméleti vagy etikai, más szóval olyanok, amelyek dinamikus képet adnak a lélekről. Úgy gondolom, hogy ezek a szövegek megadják a megfelelő kritériumot ahhoz, hogy a lélek látszólag különböző megközelítéseit – és így az alsóbb- és felsőbbrendű lélek elkülönítésének az ellentmondásait – közös nevezőre hozhassunk, ez pedig a szabad választás kritériuma. Írásom utolsó részében a vágy plótinوسي elméletének epiktétoszi háttérét és az eltérő metafizikai előfeltevésekből eredő különbségeket vizsgálom.

### **Hendrik Nikoletta: A jelen pillanat fogalma Marcus Aureliusnál**

A jelen tanulmányban Pierre Hadot azon gondolatára építünk, amely szerint Marcus Aurelius újítása, hogy a képzetek kezelése kizárólag a jelen eseményekre és a jelen képzetekre vonatkozik. Tézisem annyiban ad hozzá Hadot gondolatához, hogy annak bemutatását kísérlem meg, hogy Marcus Aurelius – összefüggésben a sztoikus időfelfogással – az ember életét jelen pillanatok sorozataként fogja fel, valamint két szemponttal gazdagítom annak a gondolatnak a kifejtését, hogy a képzetek kezelése kizárólag a jelenben lehetséges. Egyrészt a jelen pillanat (παρόν) és a most (νῦν) fogalmak elemzésével, másrészt azzal, hogy miért szükséges a hozzánk illő cselekedeteket időben minél szorosabbra fűzni egymáshoz. Marcus Aurelius gondolkodásának egyes elemei nem jelentenek forradalmi újdonságot, ám azok kombinációja egy újszerű sztoikus cselekvéseméleti felfogás irányába mutat legfőbb szellemi mesteréhez, Epiktétoszhoz képest is.

### **Lautner Péter: Szimplikiosz a szabad választásról és arról, ami rajtunk múlik**

A dolgozat támpontokat kíván nyújtani ahhoz, hogy Szimplikiosz miként elemzi azt a viszonyt, amely egyfelől a vélekedés, vágy, törekvés és hárítás, másfelől pedig a szabad választás (προαίρεσις) között áll fenn. Epiktétosz *Kézikönyvecskéjéhez* írott kommentárjában ezt egy oksági viszonyként értelmezi, ahol a szabad választás hozza létre ezeket a lelki folyamatokat, nem pusztán irányt szab nekik. Ha jól működnek, akkor a vélekedés, vágy, törekvés és hárítás megjelenési formái lesznek az emberi autonómiának, miközben ennek az autonómiának a forrása a szabad választásban keresendő. A szabad választásnak azonban meg kell felelnie egy normatív kritériumnak, a természetnek, ami az illő cselekedetekhez vezet.

### **Németh Attila: A lelkiismeret fogalma Seneca morálfilozófiájában**

Írásomban arra a szerteágazó kérdésre keresem a választ, hogy a sztoikus Seneca milyen új lelki funkcióval (ha bármilyennel) ruházta fel a lélek vezérlő részét, a *hégemonikont*. A lelkiismeret (*conscientia*) fogalma egy olyan irodalmi műfajokat kombináló, nyelvileg komplex, gyakran szimbolikus-allegorikus kifejezésformában jelenik meg Seneca morálpaszichológiájában, amit először egy történeti kontextusban tekintek át, hogy fogalomhasználatának a sajátosságait elemezzem. Ezt követően pedig arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam, hogyan illeszkedik Seneca *conscientia* fogalma korábbi, egymástól

eltérő sztoikus emóciófelfogásokhoz, amely összehasonlítás eredményeképpen Seneca lelkiismeretfoglalma, mint egy új lelki képesség rajzolódik ki.

### **Rosta Kosztasz: A meggyőzés próbája a *Phaidónban***

A *Phaidón* különleges dialógus, ugyanis a filozófiai tét, azaz Szókratész életben maradása mélyen és személyesen érinti a beszélgetés résztvevőit. Tanulmányomban épp ezért arra keresem a választ, hogy az argumentáció és dramaturgia metszéspontjában helyet foglaló meggyőzés (*peithó*) kezelni kívánja-e Szókratész barátainak affekcióit, és ha igen, az affektív meggyőzés milyen problémái, eszközei és eredményei tárulnak elénk. Az intellektualista megközelítések ellenében amellet érvelek, hogy a racionális meggyőzésnek mindig számot kell vetnie az affektív akadályokkal, ennek alátámasztása érdekében pedig azt javaslom, hogy Szókratész erőfeszítéseit barátai megnyugtatósa érdekében a *Törvények* meggyőzésmélete felől olvassuk.

### **Veres Máté: A pürrhóni filozófia alapvonalai az arisztoklészi testimóniumban**

Az Arisztoklész-testimónium (Euszebiosz, *Felkészítés az Evangéliumra* XIV. 18.1–4) alapján két eltérő és összeegyeztethetetlen Pürrhón-értelmezés bontható ki. Az egyik szerint Pürrhón sajátos, a dolgok meghatározatlanságára vonatkozó metafizikai nézete alapján szorgalmazta a vélekedés nélküli életet, a másik szerint viszont az emberi megismerőképesség elégtelen volta miatt gondolta úgy, hogy minden kérdésben fel kell függesztenünk ítéletünket. A tanulmányban áttekintem a két értelmezéstípus legfontosabb változatait, filozófiai és nyelvi megalapozottságukat, illetve a későbbi pürrhónikus mozgalomhoz való viszonyukat.

## Summaries

### **István Bárány: The transformation of the Homeric *psychē* in the *Phaedo***

My paper begins with Cebes' question to Socrates whether „the soul still exists after a man has died and that it still possesses some power and intelligence.” Cebes' remark and the vocabulary of dying in the dialogue recalls the Odyssey's *Nekyia* scene and hence reveals that the philosophical project to prove the immortality of the soul is also a critique of traditional Greek eschatology. While proving the immortality of the soul, Socrates rewrites the traditional picture of the *psychē* from three major aspects: (1) the soul preserves its power, its capacity and its wisdom after death, (2) there is no reason to fear death for it is the best that can happen to man, (3) whose real self is not his body, dead or alive, but his soul, which can be fully realized only in death.

### **Ágoston Guba: The problems of the inferior and superior soul in the *Enneads***

Concentrating on the individual soul in Plotinus, we are inclined to think that it only has aspects, and no consistent philosophical view can be found in his *Enneads*. This impression becomes particularly strong if we turn to the so-called inferior and superior soul in order to try to demarcate them. In my paper, I survey the greatest problems of the two souls and the main positions found in the literature. Then, I examine different texts with ethical or action-theoretical contexts which give a dynamical view on the soul. I will argue that these texts offer the proper criterion, the criterion of free choice, for harmonizing the various aspects of the soul and for solving the demarcation problem of the inferior and the superior souls. In the last part of my paper, I discuss the Epictetian background of the theory of desire in the *Enneads* and the differences rooted in the different metaphysical presuppositions.

### **Nikoletta Hendrik: The notion of the present moment in Marcus Aurelius**

In my paper, I build on Pierre Hadot's claim that it is Marcus Aurelius' invention that the correct use of mental impressions can happen only in relation with *present* events and *present* impressions. My paper adds two aspects to his claim. I intend to prove that

Marcus Aurelius considers life as a series of present moments within the framework of the Stoic notion of time, and enrich Hadot's claim with two details, namely an analysis of the notion of the present moment (*παρὸν*) and the notion of now (*vūn*), and I explain why it is necessary to tighten befitting actions to each other as closely as possible. The individual elements of Marcus Aurelius' philosophy are not revolutionary but their combination results in a new Stoic theory of action.

### **Péter Lautner: Simplicius on free choice and on what is up to us**

The paper seeks to understand Simplicius' notion of the relation between opinion, desire, pursuit and aversion, all of which are said to be up to us, on the one hand and free choice (*προαίρεσις*) on the other. In commenting on passages in Epictetus' *Handbook*, the Neoplatonic philosopher explains it in terms of a causal relation where free choice is responsible for the arousal of these mental phenomena. Properly executed, opinion, desire, pursuit and aversion are manifestations of human autonomy. The root of human autonomy, however, is free choice, insofar as it is in line with nature as a normative criterion which gives rise to appropriate actions.

### **Attila Németh: The notion of moral conscience in Seneca's moral psychology**

My paper investigates whether the Stoic Seneca attributed a new capacity to the commanding-faculty of the soul, the *hēgemonikon*. The concept of moral conscience (*conscientia*) often appears in Seneca's moral psychology as a linguistically complex, often symbolic-allegorical form of expression, which I first review in a historical context to analyse the specifics of its use. Next, I examine how Seneca's notion of *conscientia* fits into the context of earlier Stoic theories of the emotions, as a result of which moral conscience in Seneca appears as a new capacity of the soul.

### **Kosztasz Rosta: The test of persuasion in the *Phaedo***

The *Phaedo* is a peculiar dialogue, since the philosophical stake, i.e. the survival of Socrates, concerns the interlocutors deeply and personally. Therefore, I seek the answer to the question whether persuasion (*peithō*), the point of intersection between argumentation and dramaturgy tries to treat the emotions of Socrates' friends, and if so, what kind of problems, instruments and outcome of emotive persuasion unfold before

us. I argue against the intellectualist approaches that rational persuasion must always take the emotional obstacles into account, and to confirm this, I suggest that we read Socrates' efforts to soothe his friends from the theory of persuasion of the *Laws*.

### **Máté Veres: The outlines of Pyrrhonism in the testimony of Aristocles**

The testimony of Aristocles (Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV. 18.1–4) allows for two different and incompatible interpretations of Pyrrho's philosophical stance. On the one hand, his claim for a happy life without opinions might result from his second-order endorsement of a thesis of metaphysical indeterminacy. On the other hand, it is possible to argue that he motivated suspension of judgement by pointing to the insufficiency of the human capacity for knowledge. In my paper, I give a brief overview of these two types of reading, their philosophical and textual merits, and their import for the question whether Pyrrho was a genuine forerunner of the later Pyrrhonist movement.

## Szerzőink

**Bárány István**, PhD, egyetemi adjunktus (ELTE BTK)

Elérhetőség: barany.istvan@btk.elte.hu

**Guba Ágoston**, doktorjelölt (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: gubaagoston@gmail.com

**Hangai Attila**, PhD (Central European University)

Elérhetőség: attila.hangai@gmail.com

MTMT azonosító: 10062267

**Hendrik Nikoletta**, PhD, szerkesztő (*Elpis*)

Elérhetőség: hendrik.nikoletta@gmail.com

**Kapelner Zsolt**, doktorjelölt (Central European University)

Elérhetőség: kapelner\_zsolt@phd.ceu.edu

**Kéri Dénes**, doktorandusz (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: kerı.denes@gmail.com

**Kovács Dániel Attila**, doktorandusz (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: 9danielkovacs3@gmail.com

**Lautner Péter**, CSc, egyetemi tanár (PPKE BTK)

Elérhetőség: lautner.peter@btk.ppke.hu

**Mogyoródi Emese**, PhD, h. egyetemi docens (SZTE BTK)

Elérhetőség: mse@philo.u-szeged.hu

**Németh Attila**, PhD, filozófiatörténész, tudományos munkatárs (BTK Filozófia Intézet)

Elérhetőség: Németh.Attila@btk.mta.hu

MTMT azonosító: 10031816

**Paár Tamás**, doktorjelölt (PPKE Politikaelméleti DI), szerkesztő (*Elpis*)

Elérhetőség: paar.tamas@gmail.com / ppke.academia.edu/TamásPaár

MTMT azonosító: 10052439



**Rosta Kosztasz**, doktorjelölt (ELTE BTK FDI), felelős szerkesztő (*Elpis*)  
Elérhetőség: rosta.kosztasz@gmail.com

**Veres Máté**, PhD, posztdoktori kutató (CPAMP, University of Toronto)  
Elérhetőség: mateveres8519@gmail.com

**Zágorhidi-Czigány Domonkos**, filozófia MA (ELTE BTK)  
Elérhetőség: zagdod@gmail.com