

Steiger Kornél

A sztoikus etika időszerűsége

Az az arisztotelészi megállapítás, hogy az ember *zoon politikon*, értelemszerűen úgy fordítandó, hogy az ember természeténél fogva olyan lény, aki intézményesült közösségben éli az életét és fejt ki működését. Arisztotelész azért a *politikon* jelzőt használja, mert számára – mint a görögök számára mindig is – a *polis*, a városállam a *par excellence* formája annak a közösségnek, amelyben a polgár, a *politész* él, és amelyhez való viszonyában meghatározza önmagát. A polis alkotmányos szerkezetének, a *politeiának* van egy külső, a személyiségen kívüli, és van egy belső, a személyiségen belüli aspektusa. A külső az intézményesült közösségnek az a törvényekből, szokásokból stb. kialakult viszonyrendszere, amelybe behelyezkedve az embernek élnie és hatnia adatott. A belső: azoknak a morális elveknek, fogalmaknak stb. a szerkezete, amelyeknek az elsajátítása előfeltétele annak, hogy az ember tagja legyen a közösségnek. Nevezzük a külső viszonyrendszert politikai, a belsőt pedig morális diszpozíciónak. Ideális esetben a politikai és a morális diszpozíció izomorf. Ez az ideális izomorfia jelenik meg Platón *kallipolisz*ában,¹ és ugyanez a gondolat lebeghet Arisztotelész szeme előtt is, amikor a politikát és az etikát végső soron azonos diszciplínának tekinti.

Ha az izomorfia nincs jelen, akkor a polgárnak a polisshoz való viszonya és a polisznak a polgárhoz való viszonya két különböző skála értékei szerint alakul.

A polgárnak a polisshoz való viszonya egy olyan skálán mozog, amelynek az egyik szélső értékét az a magatartásforma reprezentálja, amikor az egyén gondolkodásában és tevékenységében a politika teljesen föloldódik a morálban. E szélsőség jellegzetes példája Szókratész, aki fáradhatatlan annak bizonyításában, hogy polgártársai azért morális analfabéták, mert a fennálló politika reflektálatlan értékrendje szerint orientálódnak. Ám ezenközben Szókratész egyáltalán nem tartja magát apolitikusnak, sőt úgy vélekedik önmagáról, hogy ő az igazi államférfi (*Gorgiasz* 521 d). A másik szélső érték az a magatartásforma, amikor az egyén gondolkodásában és viselkedésében a morál oldódik fel teljesen a politikában. Ez Szókratész vitapartnerének a pozíciója, legalább is Platón szemüvegén keresztül nézve.

Lássuk most a polisznak a polgárhoz való viszonyát. Ez a viszony egy olyan skálán helyezkedik el, amelynek az egyik szélső értéke a polisznak az a magatartása, hogy maximálisan támogatja polgárai testi, anyagi, szellemi integritását. Ez az érték jelenik meg az athéni polisznak abban a vonzó önarcképében, amely a periklészi demokrácia idején toposzá vált az attikai irodalomban (Thuküdidész 2.35-46: Periklész beszé-

1 A *kallipolisz* jelentése: „szépen, helyesen berendezett – azaz tökéletes – állam”. A kifejezés az *Állam* VII 9. 527c-ben szerepel, a mű V–VII. könyvében leírt állam megjelölésére.

de az elesettek temetésén, Platón: *Menexenosz*). A másik szélső értéket az a magatartás reprezentálja, amikor egy hatalmi szervezet a polisz nevében szisztematikusan korrumpálja és destruálja a polgárokat testük, anyagi javaik és szellemi integritásuk vonatkozásában egyaránt. A platóni nómenklatúra szerint ez a türannisz attitűdje, de ha számba vesszük a görög történelemnek legkésőbb a diadokhosz-háborúkkal kezdődő korszakát (i.e. 4. sz. vége), akkor azt kell látnunk, hogy a hellén politikai és morális kultúrában ez a képlet ismétlődik a mithridatészi háborúig (i.e. 86), amely Hellasz önállóságának elvesztését eredményezte, valamint az ekkor már többé-kevésbé hellenizálódott Rómában a köztársaság végnapjaitól (i.e. 1. sz.) kezdve egészen Antoninus Pius és Marcus Aurelius császár koráig (i.sz. 2. sz.). Ez a közel ötszáz esztendő korszak – amelynek megnevezésére talán nem is a türannisz a megfelelő kifejezés, hanem a tacitusi „császártéboly” (*furor principium*)² – különleges kihívást jelent az etikai gondolkodás számára.

Mint az iménti szerkezeti elemzésben láttuk, a polgárnak mint *zóon politikonnak* a normális működése az, hogy egy konszolidált poliszban erényesen cselekszik. Az „erényesen”, mint a cselekvés módhatározója, itt nem szóvirág, hanem pontosan meghatározható minőségek együttese: az embernek a veszedelmes helyzetekben *bátran* kell viselkednie, a döntést igénylő helyzetekben *bölcsen és belátással*, az anyagi javak használatában *mértéktartást* kell tanúsítania, embertársaival való kapcsolatait és ügyleteit pedig a méltányos *igazságosság* kell, hogy szabályozza. A polisznak az a funkciója, hogy közeget és játékeret biztosítson polgára számára az erényes életvitelhez. A közeg és játéktér itt nemcsak az erényes tevékenységre megfelelő alkalmat jelenti, de azt is, hogy a *politész* a közösségtől hiteles és közvetlen visszajelzést kap tettei közösségi értékéről.

Ha ez a közeg elvész – márpedig a *furor principium* korában ez történik –, akkor elvesztése visszahat a személyiség morális diszpozíciójára is. Az elsődleges veszély mindjárt az, hogy a morális diszpozíció ki sem alakul az emberben. Eredendően, születésünktől fogva ugyanis animális lények vagyunk, akik ha közvetlenül és reflektálatlanul viselkedünk, akkor az emócióink szerint orientálódunk: vágyakozunk az élvezetre és félünk a fájdalomtól. Az állat és a kisgyerek így is cselekszik: törekszik az élvezetre, és kerülni igyekszik a fájdalom minden formáját. Erényesnek lenni ellenben mindig egy bizonyos erőfeszítést jelent, egy olyan viselkedés kialakítását és begyakorlását, amelyben az ember fölülírja az ösztönkésztetéseit és emócióit. De ugyan minek a nevében írhatná ezeket fölül egy olyan ember, akit a körülményei anómiássá és dezorientálttá tettek, akit az állam vezetői és saját előjárói is hol kegyesen korrumpálni, hol kegyetlenül destruálni igyekeznek, aki olyan veszedelmes, ám mégis kisszerű körülmények között él, amelyeken úrrá lenni sem a jellem, sem az intellektus erejével nem lehetséges, akinek a világból hiányzik a szolidaritás?

2 Tacitus, *Korunk története* 3. 72.

A sztoikus filozófia erre a kihívásra válaszol. Epiktétosz (1) megmutatja annak lehetőségét, hogy az ember a személyisége integritását olyan védetté teheti, hogy az integer személyiség kívülről nem támadható meg és nem destruálható, (2) az így megerősített személyiség morális diszpozícióján belül újra felépíti az elveszített politikai diszpozíciót, és ezzel – az individuum saját Énjén belül – helyreállítja a morális szféra és a politikai szféra szimmetriáját.

*

Ennek a tanításnak a kifejtéséhez több fogalmat kell bevezetnem.

A cselekvés

Az állatok és az ember működésének közös sajátossága, hogy cselekvésben nyilvánul meg. Cselekvés a táplálkozás, a szaporodás, a játék, a harc stb. A cselekvés mozgásban manifesztálódik, a mozgás pedig irányát tekintve kétféle lehet: a cselekvést kiváltó tárgyhoz közeledő, illetve attól távolodó. A közeledést kiváltó tárgy az, amit jónak, a távolodást kiváltó pedig, amit rossznak nevezünk.

Az állati cselekvés egyenes lefutású sorozat. Ha az éhes állat észleli a táplálékot, akkor késztetés ébred benne a táplálkozásra, és ha ez a késztetés fölébred benne, tüstént enni kezd. Ha észleli a számára veszedelmes ellenséget, késztetés ébred benne a menekülésre és tüstént menekülni kezd.

Az emberi cselekvés ennél bonyolultabb. Az emberben az észlelés eredményeként először egy hangoltság ébred a számára jóhoz való közeledésre, illetve a rossztól való távolodásra. Ez a hangoltság a törekvés (*orexisz*), illetve a háritás (*ekklisizisz*). Csak-hogy az ember számára – aki racionális élőlény – kétféle jó és rossz létezik: az animális jó és rossz, és a racionális jó és rossz. Az animális és a racionális elem a cselekvés előkészítése során konfliktusba kerülhet egymással, amint ezt a következő példákban láthatjuk. Előfordulhat, hogy valaki éhes ugyan, de egészségügyi vagy vallási okokból jelenleg tartózkodnia kell az étkezéstől. Ilyenkor az értelem nem hagyja jóvá a hangoltságot, azaz a jóllakottságra irányuló törekvést, és nem engedi, hogy a hangoltság késztetésbe menjen át. Ugyanígy: ha az ember észleli a veszélyt, hangoltság ébred benne háritására. Ám ez a hangoltsága sem válik tüstént késztetéssé, hanem megfontolja, hogy engedjen-e a háritás szándékának. Például előfordulhat, hogy valamilyen morálisan magasabb rendű cél végett – mondjuk hozzátartozói érdekében, vagy azért, hogy beváltsa egy ígérését – vállalnia kell a kockázatot. A racionális lény számára az

animális és a racionális értékek konfliktusa esetén a racionálisnak kell hogy prioritása legyen.

A tőlünk függő és nem tőlünk függő dolgok

Epiktétosz az emberi cselekvés világát két részre osztja: a tőlünk függő és nem tőlünk függő dolgok világára. Lássuk először a nem tőlünk függő dolgokat!

A személyes életünket kitöltő cselekvések szférájában vannak olyan területek, ahol idegen hatás érvényesülhet, olyan hatás, amely fölülírhatja, eltorzíthatja, keresztülhúzhatja eredeti szándékainkat. Ha szemügyre vesszük egy polisz-polgár életének megszokott berendezkedését, akkor egy családos embert látunk, aki családi birtokán gazdálkodik, vagyontáit valamilyen állami tisztség betöltésével vagy politikai kapcsolatrendszer ápolásával, esetleg más tevékenység révén gyarapítja,³ pályafutása során tisztességre tett szert. De látnivaló, hogy az uralkodói önkény és a hatalmi játszmák, de akár a sors szeszélye következtében mindezt egyik napról a másikra elveszítheti: presztízsét megtépzhatják, tisztességétől megfoszthatják, vagyona elkobozható, testét betegségek gyötörhetik, száműzetés, börtön, esetleg halálos ítélet várhat rá, ám élete vége még rendes körülmények között sem más, mint életerőinek megcsappanása és végül az elmúlás. Személyes életünknek azokat a tényezőket, amelyeket idegen – személyes vagy személytelen – erők befolyásolhatnak, nevezi a sztoikus filozófia „nem tőlünk függő” (*uk eph' hémin*) dolgoknak. Epiktétosz tömör megfogalmazásában:

Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk, a tisztességeink, egyszóval mindaz, ami nem egyedül a mi hatáskörünkbe tartozik. (*Kézikönyvecske* 1.1)

Ha cselekvéseink során törekvésünk és hátrításunknak a szándéka valami nem tőlünk függő dologra irányul, akkor az esetek nagy részében a törekvés elvétheti a tárgyát, és belébotolhatunk abba, amit hátrítani szándékoztunk, ugyanis személyes

3 „Három alapvető életforma létezik: az uralkodói, az államférfiúi és a harmadik a tudomány emberéé. Hasonlóképpen a vagyonszerzésnek (*khreámatiszmosz*) is három formája van: az első az, amikor valaki a királyságból szerzi a vagyont, vagy úgy, hogy ő maga király, vagy pedig a királyi tulajdonból kapja. A második, amikor az államtól szerzi a vagyont, mivel a bölcs ember részt vesz a szó elsődleges értelmében vett politikai életben; megnősül, gyermekeket nemz, mivel mindez összhangban van értelmes, társas és embertársait szerető lény voltával. Jövedelmét az államtól húzza, és magas pozícióban lévő barátaitól. Ha szofistaként tevékenykedik és ilyen módon tesz szert jövedelemre, erre vonatkozóan az iskola tagjai között vita van egy kifejezés jelentése tekintetében. Abban ugyanis egyetértenek, hogy <a szofisták> jövedelmüket a nevelés terén kifejtett tevékenységükért kapják, és olykor fizetséget fogadnak el azoktól, akik náluk akarnak tanulni.” (Areiosz Didümosz = Sztobaiosz 2.109-110)

vagy személytelen erők kiszámíthatatlan játékának vagyunk kitéve. Ez az elvétel és belébotlás az oka annak, hogy az ember szerencsétlennek és boldogtalannak érzi magát, személyisége eltorzul, irigykedéstől, vádaskodástól, önsajnáltatástól betegen éli le az életét.

Lássuk most a tőlünk függő dolgokat!

Tőlünk függ a véleményünk, a késztetésünk, a törekvésünk, a kerülésünk, egyszóval mindaz, ami egyedül a mi dolgunk. (*Kézikönyvecske* 1.1)

A késztetés, törekvés és háritás fogalmával az imént már találkoztunk: ezek olyan mentális mozzanatok, amelyek a cselekvés előkészítésénél játszanak szerepet. A vélemény (*hüpolépszisz*) nem más, mint az a mód, ahogy a külvilág morális szempontból releváns dolgait, eseményeit megjelenítjük önmagunk számára. Például egy rossz körülmények között élő emberről lehet az a véleményem, hogy rossz sorsáról önmaga tehet, és ezért elzárkózom a segítségnyújtástól, de vélekedhetem úgy is fölöle, hogy helyzete miatt részvétet érdemel, és akkor fölébred bennem a szolidaritás iránta.

Figyeljünk föl arra, hogy a nem tőlünk függő és a tőlünk függő dolgok kategóriáisan különböznek egymástól. A nem tőlünk függő dolgok: tárgyi létezők, események, állapotok – egyszóval megformált tartalmak. A tőlünk függő dolgok ellenben önmagukban tartalom nélkül való üres formák, olyan mentális intenciók, amelyek működés közben töltődnek be tartalommal. Kérdés, hogy tartalmukat honnan nyerik. Az állati késztetés esetén egyértelmű, hogy kívülről. Az emberi mentális intenciókkal másként áll a dolog. Kantot parafrázálva azt mondhatjuk, hogy Epiktétosz tanítása szerint minden intenciónk a tapasztalattal kezdődik ugyan, de nem mindegyik származik a tapasztalatból. Az emberi lélekben ugyanis eleve, születéstől fogva jelen vannak a morális alapfogalmak (*prolépszisz*): *jó/rossz, igazságos/igazságtalan, kell/nem szabad* stb. Ezeknek a fogalmaknak az egyén akkor ébred a tudatára, amikor lelkének vezérlő része (*hégegonikon*), vagyis az értelem (*logosz*) működni kezd benne. (Ez az antik közfelfogás szerint valamikor a hetedik és a tizennegyedik életév között következik be.)⁴ Az emberek közötti morális különbség nem abból adódik, hogy némelyekben megfelelő mértékben, másokban pedig hiányosan vannak jelen, vagy éppen sehogy sincsenek jelen az alapfogalmak, hanem abból adódik, hogy a képzetlen ember a tapasztalatban adott tartalmi elemeket helytelenül rendeli alá alapfogalmaknak, a (filozófiában) képzett ember ellenben már képes arra, hogy helyesen disztingváljon azokban az élethelyzetekben, amikor cselekednie kell.

⁴ Aetiosz szerint „az első hétéves életperiódus (*hebdomasz*) során” (SVF II 83), ill. – ugyancsak szerinte – „a második hétéves életperiódus körül” (SVF II 764); Jamblikhosz szerint „a tizennegyedik életév körül” (SVF II 835), egy anonim Platón-szkholiaszta szerint „kétszer hétéves korunkban” (SVF I 149).

Az erkölcsi diszpozíció

A tőlünk függő dolgok készletének egészét Epiktétosz erkölcsi diszpozíciónak (*proaireszisz*) nevezi. Az ember, mint racionális lény filozófiai szempontból a saját erkölcsi diszpozíciójával azonos. Most már pontosabban meg tudjuk adni „a nem tőlünk függő dolgok” kifejezés értelmét: nem tőlünk függők azok a személyes életvitelünkhöz tartozó dolgok (dologi létezők, események, állapotok), amelyek kívül esnek erkölcsi diszpozíciónkon. Meg tudjuk fogalmazni továbbá az ember morális feladatát: az embernek az erkölcsi diszpozíciója integritását kell kialakítania és megőriznie egész életén keresztül.

Törekvés és háritás

Azt fontos tudnunk, hogy az erkölcsi diszpozíció integritásának kialakulása nem valamiféle egy csapásra bekövetkező pillanatnyi fordulat, nem olyasmi, ahogy a megtérést szoktuk elképzelni magunknak, elsősorban Pál apostol példája nyomán, aki a damaszkuszi úton nagy fényességtől sújtva földre rogy, mint Saulus, majd föláll a porból, mint Paulus (*ApCsel* 9.4-8). Ami a sztoában a *metanoiá*nak (megtérés) felel meg, az egy szándék fölébredése: a nem tőlünk függő dolgoktól a tőlünk függő felé való elfordulás szándékának fölébredése. Magát az elfordulást egyébként egész életünkben gyakorolnunk kell, hiszen szinte minden órában kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor törekvés ébred bennünk valami nem tőlünk függő dolog iránt, illetve a háritás szándéka ébred valami nem tőlünk függő dologgal kapcsolatban. Az ilyen törekvést és az ilyen kerülési szándékot nyomban semlegesítenünk kell, ha ugyanis késztetéssé válik és ennek a sugallatára kezdünk cselekedni, akkor – lévén a tárgya valami nem tőlünk függő dolog – cselekvésünkbe eleve bele van építve a kudarc lehetősége, amely ha bekövetkezik, az ember szerencsétlennek és boldogtalanak érzi magát.

Ezen a ponton el kell oszlatnom egy gyakori félreértést. A „Ne törekedj” epiktétoszi maximáját szokás egy olyan végletesen askétikus parancsként értelmezni, mintha a filozófus például arra szólítaná föl tanítványát, hogy egyáltalán ne gondoskodjék a testéről: ne mosakodjon, és ne törődjön az egészségével. Ez azonban tévedés. A „Ne törekedj” valódi jelentése – az említett példára alkalmazva – ez: ne váljék benned olyan erős vágyakozássá a testi tisztaság iránti kíváncsalom, hogy ez a vágy fölülírjon egy fontosabb késztetést. Egy elemi példán szemléltetve a dolgot: ha a játszótéren egy kisgyerek beleesik a sárba, nyilván utánanyúlok és fölsegítem, jóllehet tudatában vagyok annak, hogy nemcsak a kezem lesz piszkos, de valószínűleg a ruhám is. Az

egészség esetében a „Ne törekedj” nem azt jelenti, hogy ha megbetegszel, ne szedd be a gyógyszert, amelyet az orvos fölírt, hanem azt jelenti, hogy ne válj egészségmániás, hibbant hipochonderré. A „Ne törekedj” tehát végső soron arra vonatkozó instrukció, hogy ha elvéted azt a nem tőlünk függő dolgot, amelyre szándékos irányult, akkor ne fogjon el a boldogtalanság (*atükhia*) bénító érzése, amely csak arra jó, hogy az ember előbb-utóbb egy tökkelütött, önsajnáltató, kveruláns alakká váljék – hanem annak tudatában cselekedj, hogy ez a negatív kimenetel (hogy koszos lesz a kezed, vagy hogy ez a gyógyszer mégsem segít) benne volt a pakliban.

Ugyanígy a „Ne akard háritani a nem tőled függő események bekövetkezését” maximája sem fatalista módon értendő: nem azt jelenti, hogy elhanyagolom például a testemet vagy a vagyonomat, arra való hivatkozással, hogy nem tőlem függ, hogy mi történik velük. Ellenkezőleg: gondoskodással kezelem őket.

Milón sem akarok lenni, aztán mégsem hanyagolom el a testem. Kroiszosz sem akarok lenni, mégsem hanyagolom el a vagyonomat. (*Beszélgések* 1.2.37)

A „Ne akard háritani ...” azt jelenti, hogy ha gondoskodásom ellenére mégis sérülnek, nem fog el a szerencsétlenség (*düsztükhia*) mindent elborító negatív érzése, amely csak arra jó, hogy további cselekvéseimet – adott esetben az egészségem, illetve vagyoni állapotom helyreállítására irányuló erőfeszítéseimet – bénítsa.

A törekvés és a háritás helyes kezelésének elsajátítása két lépésből áll. (1) Első lépésként nekem, mint tanítványnak azt kell megértenem, hogy a törekvésemhez és a háritásomhoz egyedül nekem van privilegizált és kizárólagos közvetlen hozzáférésem, hiszen ezek tőlem függő dolgok. A mindennapi tapasztalat azonban ennek mintha az ellenkezőjét mutatná: úgy tűnik, hogy törekvésemet és háritásomat mások közvetlenül befolyásolhatják. Bemutatok erre vonatkozóan két nyers példát. Ha egy barátom felesége kikezd velem, és ezt olyan intenzíven teszi, hogy végül kedvem támad egy kis házasságtörésre, akkor úgy élem meg a dolgot, és utóbb azzal fogok védekezni is, hogy az asszony befolyásolta a törekvésemet, amely végül késztetésbe csapott át, és megtörtént, ami történt. A másik példa: ha a zsarnok magához hívat és felszólít rá, hogy adjam ki a barátaimat, akik valami hatalomellenes dolgot műveltek, akkor eredeti szándékom szerint az árulást akarom háritani, de elképzelhető, hogy olyan erős fenyegetésnek leszek kitéve, hogy megváltoztatom a háritás tárgyát: a száműzetést, a vagyonelkobzást akarom elkerülni akár azon az áron is, hogy barátaimra vallok. Utóbb azzal fogok védekezni, hogy a zsarnok fenyegetéssel megváltoztatta háritási szándékomat.

Valójában nem a csábító asszony változtatta meg a törekvésemet, és nem a zsarnok változtatta meg a háritásomat, hanem én magam változtattam meg ezeket az

ő fellépésük hatására. Ez a fölismerés emberileg persze nem teszi könnyebbé egyik helyzetet sem, de arra mindenképpen jó, hogy rávilágítson: elvileg mindig megvan a lehetőség az ellenállásra, és ha kudarcot vallottam, ne mást hibáztassak érte, hanem magamban keressem a hibát, és feladatként tűzzem magam elé, hogy máskor erősebb leszek.

(2) A törekvés és a háritás helyes kezelésének második lépése Epiktétosz iskolájában egy meditációs gyakorlat: elképzelt élethelyzetekben kell begyakorolni a törekvés és a háritás helyes kezelését. Ez egy nagyon érdekes technikai részletkérdés, amelyre most nem térek ki.

Viszonyok és kötelességek: a késztetés

Ha a tanítvány már elsajátította a törekvés és a háritás helyes kezelésének elemi tudását, akkor dolgozni kezdhet késztetéseinek (*hormé*) kezelésén. Mi a különbség törekvés és késztetés között? Röviden szólva a következő: az ember nem „enni törekszik”, hanem a jóllakottság érzésére törekszik. Ez a törekvés ébreszt benne késztetést az evésre. Nem a tüzet kerüli, hanem az égési seb okozta fájdalomérzetet. Ez ébreszt benne késztetést arra, hogy biztonságos távolságra húzódjék a tűztől. Hangoltságunknak (a törekvésnek és a háritásnak) a tárgyai érzések, amelyek a szubjektumon belül ébrednek. Késztetésünk ellenben a külső világban végbemenő cselekvést kezdeményez, amely a hangoltságban adott érzések fölkelését, illetve elkerülését, megszüntetését célozza. A késztetés taxatív, logikailag különbözik ugyan a cselekvéstől (hiszen azt mondom: „késztetést érzek a cselekvésre”), de folyamatában azonos vele, hiszen tárgyak is azonos és időben egybeesnek.

Itt további fogalmakat kell bevezetnem: a személyközi viszony (*szkheszisz*) és a kötelesség (*kathékon*) fogalmát.

Mivel az ember közösségi lény, életét személyközi viszonyok szövetében éli. Ilyen viszony kapcsolja őt a szüleihez, a gyermekeihez, a házastársához és az istenekhez. Ezeket nevezzük „természetes viszonyoknak”. A reláció másik fajtája a „szerzett viszony”. Ilyen a baráti kapcsolat, a szomszédokhoz való, a hivatali alá- fölrendeltekhez kapcsoló, a mester és a tanítvány között kialakuló, valamint a különböző ügyletekben (kereskedelmi ügyekben, utazás során stb.) létrejövő viszonyok. Különleges fajtája a viszonynak az önmagunkhoz való viszony, amely az önmagammal való azonosság tudatában jelenik meg, és amely az egyén legősibb, legkorábbi viszonya: a sztoikus tanítás szerint az embernek az önmagához való viszonya előbb tudatosul, mint a szüleihez való viszony.

Az önmagamhoz való viszony kivételével az összes többi reláció olyan természetű, hogy az a személy, akivel én viszonyban állok, a „nem tőlem függő” létezők közé tarto-

zik. De maga a viszony, amely hozzájuk kapcsol, tőlem függő dolog. Az interperszonális viszonyok magatartást és cselekvést implikálnak. Az ember magatartása és cselekvése lehet helyes és helytelen. A „helyénvaló magatartást” és a „helyénvaló cselekvést” a sztoikusok *kathékon*nak nevezik. Ez a kifejezés eredetileg azt jelenti, „ami valakihez illik”, „ami valakit vagy valamit megillet”, a szónak abban a tág értelmében, hogy például a madárnak az a *kathékonja*, hogy repül, az oroszlánnak, hogy ragadozással szerzi meg a táplálékát. Mivel Cicero a *kathékon* kifejezést *officium*nak fordította latinra, ezért a legtöbb modern fordításban a „kötelesség” (*Pflicht, duty, devoir*) kifejezés szerepel.

A viszonyaink implikálta magatartást és cselekvést, azaz késztetéseinket a morálisan jó emberben a *kathékon* szabályozza: szüleimnek jó gyermekeként, gyermekeimnek jó szülőjeként kell viselkednem és cselekednem. Tekintettel arra, hogy az a személy, akivel relációban vagyok, nem tőlem függő lény, ezért az interperszonális viszony nem függ a viszonyosságtól. Nem mondhatom az apámnak azt, hogy „Ha jó apám leszel, akkor jó fiad leszek, ha rossz, akkor rossz”, hiszen – mint Epiktétosz mondja – a természet nem a jó apával kapcsolt össze bennünket, hanem az apával. Az én kötelességem az, hogy *én* legyek jó fia a szüleimnek, *én* legyek jó szülője a gyermekeimnek. Ha ugyanis ezt elmulasztom, akkor nemcsak az interperszonális viszonyaim sérülnek, hanem az önmagamhoz való viszonyom is: elpusztítom magamban a jó gyermeket, a jó szülőt, egyszóval: a morálisan jó embert, akivé a természet szerint lennem kellett volna.

*

Innen térjünk vissza ahhoz a kezdeti állításomhoz, hogy Epiktétosz (1) megmutatta annak lehetőségét, hogy az ember a személyisége integritását olyan védetté teheti, hogy az integer személyiség kívülről nem támadható meg és nem destruálható, (2) az így megerősített személyiség morális diszpozícióján belül újra felépítette az elveszített politikai diszpozíciót, és ezzel – az individuum saját Énjén belül – helyreállította a morális szféra és a politikai szféra szimmetriáját.

Itt valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy ez az epiktétoszi eljárás – bármiben álljon is, és bármennyire éles elméjű legyen is – legföljebb arra jó, hogy az iskolájuk közegébe visszahúzódó szakfilozófusokban kialakítson egy olyan attitűdöt, *mintha* ők a közelet porondján forgolódnának, holott valójában az ólomkatonáikkal játszó gyerekekhez hasonlítanak, akik hadvezérnek képzelik magukat. Hogy ezt az ellenvetést semlegesítsem, le kell szögeznünk, hogy Epiktétosznak nem az a célja, hogy szakfilozófusokat képezzen. Az ő tanításának címzettje az a fiatalember, aki arra készül, hogy életét a városában élje le, családot alapítson, gyermekeket neveljen, irányítsa a családi birtokot és tisztességgel megfeleljen azoknak a tisztségeknek és funkcióknak, amelyekkel közössége megbízta. A

tanítványnak tehát nem az a feladata, hogy dolgozószobájába visszavonulva spekuláljon a tanultakról, hanem az a feladata, hogy mindennapi életében megélje és alkalmazza, amit a mesterétől tanult.

A személyiség integritását az a felismerés biztosítja, hogy a tőlem függő dolgokhoz kizárólag nekem van privilegizált és közvetlen hozzáférésem. A személyiség integritásának támadhatatlansága természetesen nem életbiztosítást jelent – hiszen az életem eleve valami nem tőlem függő dolog –, hanem az erkölcsi diszpozíció támadhatatlanságának lehetőségét jelenti. Ha föl ismerem, hogy saját véleményemet, törekvésemet, hátrítási szándékomat, késztetésemet kizárólag én magam tudom közvetlenül befolyásolni, akkor lehetőségem van arra, hogy ellenálljak azoknak a kecsgetéseknek és fenyegetéseknek, amelyekkel az emberek egymás viselkedését befolyásolni igyekeznek. Ne tévesszen meg bennünket az, hogy a filozófusnak a zsarnok által való fenyegetésére vonatkozó epiktétoszi példák általában túlexponáltak, és határhelyzetekben mutatják be a fenyegetés anatómiáját. Ennek az az oka, hogy ezek meditációs példák: arra való, hogy a tanítvány gondolja át és élje meg bensőleg őket úgy, hogy ezenközben állandóan arra emlékezteti magát, hogy aki nem rogy be lelkileg egy ilyen helyzetben, azt nem lehet fenyegetni. Félreértés volna azt gondolnunk, hogy Epiktétosz azt várja el tanítványától, hogy holmi hibbant, önjelölt mártírként viselkedjék, aki már alig várja, hogy meggyútsák alatta a máglyát. Ő maga egyébként meglehetősen idegenkedéssel viszonyul az effajta mártírkodáshoz és hivalkodó askézishez, teátrális nagyszájúságnak tekinti. De vegyük észre, hogy azok a kecsgetések és fenyegetések, amelyekkel mások a viselkedésünket a mindennapi életben befolyásolni igyekeznek, általában viszolyogatóak és kisszerűek.

Térjünk át végül a második pontra. Hogyan értendő az, hogy a filozófus a személyiség morális diszpozícióján belül újra felépíti az elveszített politikai diszpozíciót? Epiktétosz azért, hogy tanítványának intencióit visszavonja a nem tőlünk függő dolgok területéről, az etikai kérdések iránt fogékony személyiséget kioldozza a korai császárkor morálisan diszfunkcionális, deformáló és horizontját vesztett politikai közegeből. Ez a közeg morálisan azért diszfunkcionális, mert benne a polgár nem kap hiteles és közvetlen visszajelzést tettei közösségi értékéről. Azért deformáló, mert az államférfi helyett a hatalomtechnikai trükkök alkalmazóját és ennek professzionális kiszolgálóit állítja a politikai piedesztáljára, ezt az értékvesztett személyiséget és magatartást állítja példaképként a fiatal polgárok elé. És azért horizontját vesztett, mert még látszólagos változásai mögött sincs más, mint ugyanannak a rossz mechanizmusnak a monoton ismétlődése, amelyet Seneca így fogalmazott meg:

Mit akarsz, Marcus Cato? Már nincs szó szabadságról: tönkrement az már régen. Kérdés, hogy Caesar vagy Pompeius hatalmába kerüljön-e az állam: mi közöd ehhez a versen-

géshez? Egyik párt sem a te pártod: uralkodót választanak. Mit tartozik rád, melyikük győz? Győzhet a jobbik, de nem lehet, hogy ne az legyen a rosszabb, aki győzött. (*Erkölcsei levelek* 14., Kurcz Ágnes fordítása.)

A fennálló externális politikai közegből kioldozott személyiség azonban mégsem kerül légtüres térbe, ugyanis a helyesen működő erkölcsi diszpozícióján belül megjelenik a *politeia* külső viszonyrendszerének, a politikai diszpozíciónak az ideális képe. Hogyan megy ez végbe?

Mint láttuk, „a tőlünk függő dolgok” – vagyis a véleményalkotás, a törekvés, kerülés, késztetés – intencionális természetűek: a véleményalkotás és a késztetés intencionális cselekvés, a törekvés és a kerülés pedig intencionális hangoltság. Mármost az intencionális cselekvés bizonyos értelemben maga konstituálja a tárgyát. Ez persze nem úgy értendő, hogy ha késztetésem támad a táplálkozásra, akkor a késztetés mindjárt táplálékot *teremt* a számomra, hanem úgy értendő, hogy a késztetés *jelöli ki* a külvilág bizonyos tárgyait ehetőkként. Ebből pedig az is következik, hogy késztetésem minőségétől függ, hogy az milyen tárgyat konstituál a számomra.

Az emberi késztetés minőségét két tényező befolyásolja: alapfogalmaink és a kötelességek. A képzetlen, valamint az erkölcsileg rossz ember az egyedi helyzeteket, amelyek cselekvésre készítetik, nem tudja helyesen alárendelni a megfelelő alapfogalomnak, és nem törődik azzal, hogy az adott esetben mi a helyénvaló cselekedet, azaz a kötelesség. Modellezzünk egy epiktétoszi élethelyzetet, a házasságtörőnek a helyzetét! (*Beszélgetések* 2.4) Emberünk észleli, hogy a szomszéd felesége szép, kívánatos és megkapható. Erotikus hangoltság támad benne, amit annak a helytelen gondolatnak az alapján, amely szerint az erotikus élvezet feltétlenül megfelel a jó alapfogalmának, nyomban jóváhagy. A hangoltság késztetéssé válik, amely intenciójának tárgyát a házasságtörésben jelöli meg. Lássuk erről Epiktétosz értékelését!

Voltaképpen mit is teszünk, amikor a természetünkhöz szorosan hozzátartozó megbízhatósággal nem törődve megkörnyékezzük a szomszéd feleségét? Mi más ez, mint pusztítás és rombolás! Mit pusztítunk el? A megbízható, az önmagát becsülő, az istenfélő embert. Csak ezeket? A jószomszédi viszonyt nem tesszük tönkre? A barátságot, a városközösséget nem tesszük tönkre? Hová sorolhatjuk magunkat ezután? Miként fordulhatok hozzád, ember? Mint szomszédomhoz, mint barátomhoz? Mint milyen emberhez? Mint polgártársamhoz? Miféle bizalmam lehet irántad? Ha egy ócska edény volnál, és már semmire nem lennél használható, akkor kidobnának a trágyadombra, és nem is venne föl többé senki. Ha pedig ember vagy, aki semmiféle helyet nem tud betölteni a társadalomban, mihez kezdjünk veled? Mert elfogadjuk, hogy a barát rangjának nem tudsz megfelelni; de szolgának legalább jó vagy-e? Ki lesz bizalommal irántad? ... Mit gondolsz, mit kezdjünk veled? Nincs hely, ahol elhelyezhetnénk. (*Beszélgetések* 2.4.2-7)

Aki tehát egy vétket elkövet, az elsősorban önmaga ellen vétkezik, vagyis azt a viszonyt destruálja, amely őt önmagához fűzi. Ha önmagát destruálja, akkor a többi viszonya is sérül: nem tudja megcselekedni azokat a helyénvaló cselekedeteket, amelyek természetadta és szerzett viszonyaiból következően megteendőek volnának a számára. Ugyanezt a gondolatot a másik oldalról megközelítve is megtaláljuk a *Beszélgetések*ben:

[A]kik helyesen végzik filozófiai gyakorlataikat, azok] törekvésükben nem vétik el a célt, kerülésükben nem botlanak bele abba, amit kerülnek, magukban fájdalomtól, félelemtől, zavartól mentesen élnek, a közösségben pedig tartják magukat mind természetadta, mind szerzett viszonyaikhoz fiúként, apaként, testvérként, polgárként, férfiként, nőként, szomszédként, munkatársként, főnökként és beosztottként. (2.14.8)

Mint látható, az erkölcsi diszpozíción belül kialakított epiktétoszi politikai diszpozíció tartalma szerint nem más, mint a polgári viszonyból levezethető helyénvaló cselekvések megtétele, pontosabban az ilyen cselekvések megtételére vonatkozó állandó késztettség állapota. Természetesen a polgári kötelesség teljesítése nem a fennálló hatalommal szemben tanúsított lojális viselkedést jelenti (kivált nem az olyasfajta lojalitást, amely cserébe részt kíván kapni a hatalomból), hanem a polgártársaink iránti szolidaritást jelenti, kivált az olyanok iránti szolidaritást, akiket a császártéboly éppen büntetésbe helyezett. A szolidaritásnak ez a maximája jelenik meg a következő epizódban:

[A]z az asszony, aki a száműzött Gratillának egy hajórakományra való segélyt küldött, helyesen válaszolt, amikor valaki megjegyezte: „Domitianus ezt el fogja koboztatni”. – „Abba, hogy elkoboztatja – felelte –, bele tudok nyugodni. Az viszont nem hagyja nyugtot nekem, ha el sem küldtem volna.” (*Beszélgetések* 2.7.8)

Ez nem olyan politikai attitűd, amelyre egy választási pártnak a programját rá lehetne építeni, de ez nem is célja. Célja az autonóm személyiség kecsegtetéssel és fenyegetéssel meg nem ingatható magatartásának kialakítása és megőrzése.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- von Armin, Hans (szerk.) 1964, *Stoicorum veterum fragmenta*. Teubner, Stuttgart. [SVF]
Epiktétosz 1978, *Kézikönyvecske*. Ford. Sárosi Gyula, Európa, Budapest.
Schenkl, Heinrich (szerk.) 1894, *Epicteti Dissertationes*. Teubner, Leipzig. [Beszélgetések]
Seneca 2002, *Seneca prózai művei I.*, Ford. Bollók János et al., Szenszár, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Bonhöffer, Adolf 1890, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Ferdinand Enke, Stuttgart.
Bonhöffer, Adolf 1894, *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Ferdinand Enke, Stuttgart.
Long, A. A. 2002, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. OUP, Oxford.
Scaltsas, Theodore – Mason, Andrew S. (szerk.) 2007, *The Philosophy of Epictetus*. OUP, Oxford.