

Brunner Ákos (1976) az ELTE BTK Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Doktori fokozatát a CEU Filozófia Tanszékén szerezte. Kutatási területe az antik filozófia, ezen belül az etika és morálszichológia, a hellénisztikus, különösen a sztoikus filozófia, valamint Cicero és Platón filozófiája.

Cicero a platóni és a sztoikus szenvedélyekről

(*Tusculumi eszmecserék* IV. 10–11 skk.)

Brunner Ákos

Cicerót ma általában a hellénisztikus filozófia egyik legértékesebb tolmácsolójaként tartjuk számon. Kiváló hellén nevelésben részesült rómaiként és az akadémiai szkepticizmus elkötelezett képviselőjeként Cicero nemcsak behatóan ismerteti a Kr. e. 1. században jelentősnek tartott filozófiai irányzatok elméleteit, hanem kontextusba is helyezi őket, gyakran érdemi bepillantást nyújtva azokba a filozófiai vitákba, amelyek közepette alakot öltöttek és továbbfejlődtek a megelőző évszázadok során. Ráadásul Cicerót szkeptikus alapállása nem teszi kívülállóvá: hangsúlyozott személyes érintettsége a tárgyalt témákban hitelességgel ruházza fel azt a kritikus és problémaérzékeny megközelítésmódot, amellyel a filozófiai érveket és nézeteket vizsgálja és ütközteti.

Ennek a pozitív értékelésnek a háttere előtt szeretnék most reflektorfénybe állítani egy olyan szöveghelyet, a *Tusculumi eszmecserék* IV. 10–11-et, amely immár hagyományosan gondolkodóba ejti a szöveg jóindulatú kommentálóját.¹ A passzusban Cicero látszólag sutba dobja a fogalmi szigor elvárható filozófiai mércéit, és álláspontjának integritását fenyegető módon egyszerre azonosul a többsztatú lélek platóni gondolatával és propagálja a lélek „szenvédélyeinek” sztoikus elméletét. A kettő a mi nézőpontunkból alapvetően és közvetlenül összeegyeztethetetlennek tűnik, hiszen a sztoikus szenvédélyelmélet éppen annak az gondolatnak a tagadásán alapszik, amin a többsztatú lélek platóni koncepciója alapul: hogy a szenvédélyek a lélekben gyökerező „irracionális”, a jóra irányuló racionális törekvéstől alapvetően különböző motiváló erőkből fakadnak. A modern szakirodalomban elterjedt zsargont átveve: a motiváció és cselekvés sztoikus elmélete „monisztikus” és „intellektualista”, szemben a platóni lélekképzés „dualizmusával” vagy „irracionalizmusával”.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy Cicero nem felszínesen és meggondolatlanul jár el, hanem, éppen ellenkezőleg, komolyan vehető (bár nem teljesen kifejett) értelmezői előfeltevések irányítják a gondolatmenetét. Az a jogos igény, hogy a *Tusc.* IV. 10–11 látszólagos anomáliájának *jóindulatú* magyarázatát keressük, alkalmas perspektívát jelent számunkra ahhoz, hogy friss szemmel megvizsgáljuk, *Cicero maga miképpen értelmezi az értelem és motiváció kapcsolatára vonatkozó platóni, sztoikus és peripatetikus elképzeléseket.* Úgy látom, hogy ez a megközelítés nemcsak képes megmagyarázni Cicero gondolatmenetének belső logikáját, de egyúttal érdekes új adalékokkal is szolgál a korábbi morálszichológiai hagyományok Kr. e. 1. századi recepciójára vonatkozóan.

A probléma exponálását (I.) követően három lépésben haladok tovább. Először (II.) arra fogok rámutatni, hogy Cicero valószínűsíthető értelmezésében a platóni dualizmus, hasonlóan a sztoikus felfogáshoz és *szemben a pszichológiai dualizmus peripatetikus verziójával, a szenvédélyeket olyan patológikus, természetellenes* pszichológiai jelenségekként kezeli, amelyek jelenléte a lélekben összeegyeztethetetlen mind az intellektuális-morális tökéletességgel (az „erénnyel”), mind pedig a boldogsággal, és ezért a tőlük való teljes megszabadulást állítja elénk ideálként. Másodszor (III.) két olyan hipotézist körvonalazok Platón morálszichológiájának Cicero által követett értelmezésére vonatkozóan, amelyek érdemben csökkentik a két elmélet között mu-

tatkozó szakadékot. Ezeknek a hipotéziseknek az értelmében a platóni elmélet, ahogyan azt Cicero ismeri, nem redukálja a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekreszek impulzusaira, hanem (a *Timaios* lélekelméleti fejtegetéseinek egy olvasatát követve) a tényleges szenvedélyeket előidéző másik szükséges faktort az értelem szerzett betegségében, az „esztelenségben” azonosítja. Végül (IV.) amellett érvelek, hogy Cicero értelmezésében a sztoikus elmélet sem marad meg a szenvedélyek egy *tisztán* intellektualista magyarázatánál, hanem egy a lélek dualista (értelmes / értelem nélküli) tagolásával funkcionálisan analóg magyarázat révén ad számot a szenvedélyek megélt irracionalitásáról.²

I. *Tusc.* IV. 10–11: egy szembeszökő anomália

Cicero a *Tusculumi eszmecserék* IV. 11-ben hangot ad abbéli meggyőződésének, hogy a szenvedélyek természetét és fajtáit a görög filozófiai hagyományon belül a sztoikusok határozták meg a legszabatosabb módon (*acutissime*). A következő hosszabb szakaszt (11–33) ezért a sztoikus szenvedélyelmélet latin nyelvű ismertetésének szenteli.³ Ám meghökkentő módon ezt az elköteleződést Cicero a többszortú lélek platóni tanítása iránti elkötelezettségének kinyilvánításával vezeti fel:

[10] (...) Mivel mindazt, amit a görögök pathosnak neveznek, én inkább „zavarnak” [perturbatio],⁴ mintsem „betegségnek” hívom, ezek magyarázatában azt az ősi felosztást követem, amelyet először Pythagoras, majd pedig Platón képviselt, akik a lelket két részre osztják, az egyiket értelemben részesedőnek, a másikat értelem híján levőnek tartva. Az értelemből részesedő részbe helyezik a nyugalmat, azaz a kiegyensúlyozott és békés következetességet; a másikba egyfelől a harag, másfelől a vágyakozás zavart mozgásait, melyek ellentétesek és ellenségesek az értelemmel. [11] Legyen tehát ez a kiindulópontunk; mindazonáltal a zavarok jellemzésekor használjuk a sztoikusok definícióit és felosztásait, akik szerintem a legvilágosabb módon tárgyalják ezeket a kérdéseket.

Cicero a korábbiakban már többször előfeltételezte fejtegetéseiben a lélek ilyesféle tagoltságát.⁵ A platóni tanítással való azonosulásának nyílt megvallása tehát önmagában nem számítana meglepetésnek.⁶ Ám amikor magától értetődőnek tekinti, hogy ez a felfogás alkalmas „kiindulópontot” (*fons*) jelent a szenvedélyek sztoikus elemzésének adoptálásához, mintha éppen a lényegét téveszteni szem elől. Ugyanis későbbi platonista forrásainkat, Plutarchost és Galénost követve immár hagyományosan mi is úgy szoktuk gondolni, hogy a sztoikus szenvedélyelmélet valamiféle, Platón „irracionalista” vagy „dualista” morálpszichológiájával alapvetően ellentétes, „intellektualista” vagy „monista” pszichológiát képvisel.

Ráadásul a platonizáló alapvetés és a sztoikus szenvedélyelmélet inkompatibilitása Cicero saját közléseiből is közvetlenül leolvashatónak tűnik. A Platónnak tulajdonított nézet szerint a szenvedélyek lényegük szerint az „értelem nélküli” lélekresz „zavart mozgásai”, amelyek „ellenségesek és ellentétesek” az értelemmel.⁷ Ez a morálpszichológiai álláspontot jelenleg a következőképpen rekonstruálhatjuk:

Platóni pszichológiai dualizmus: a szenvedélyek olyan, (a) a jóra irányuló értelmes törekvéstől alapvetően különböző vágyak és indulatok, amelyek (b) konfliktusban állnak az értelmes törekvéssel.

A „jóra” irányuló törekvésen az egyszerűség kedvéért egy olyan motivációt érthetünk, amely az egyén hosszú távú boldogulására („javára”) irányul. Az, hogy ez a törekvés „értelmes”, úgy értendő, hogy közvetlenül és teljes mértékben *értelemvezérelt*: mindig feltétel nélkül idomul az egyén aktuális etikai (azaz: a saját javát/boldogulását illető) *meggyőződéseihez*, illetve az ezekkel összefüggésben alkotott konkrét gyakorlati *ítéleteihez*.⁸ Azt, hogy a szenvedélyek alapvetően „különböznek” ettől a motivációtól, úgy értem, hogy ezek tárgya nem az egyén hosszú távú boldogulása, hanem valamely rövid távú kielégülés (és a jelentkezésük is független a személy jóra irányuló aktuális gyakorlati döntéseitől). Cicero megfogalmazása értelmében továbbá a szenvedélyek *konfliktusban* is állnak a jóra irányuló racionális törekvéssel – ami a későbbiek szempontjából lényeges módon többféle interpretációt is megenged. Jelenleg azonban elegendő annyit látnunk, hogy a sztoikus szenvedélyelmélet, ahogyan azt Cicero maga tolmácsolja, nyilvánvalóan ellenkezik a pszichológiai dualizmusnak ezzel a tételével, amennyiben a szenvedélyeket egyáltalán nem tekinti a racionális törekvéstől *különböző* motivációknak:

[14] (...) [a sztoikusok] úgy tartják, hogy minden zavar *ítéletből és vélekedésből* ered; következésképpen tömörebben is meghatározzák őket, hogy világos legyen nem csupán az, hogy mennyire kárhóztathatóak, de az is, hogy mennyire a hatalmunkban állnak. A gyász tehát valamely jelenlévő rosszra vonatkozó, új keletű vélekedés, amely helyesnek tünteti fel, hogy a lélek megereszkedjék és összehúzódjék. Az öröm valamely jelenlévő jóra vonatkozó új keletű vélekedés, amely helyesnek tünteti fel, hogy a lélek elragadtassék. A félelem: vélekedés valamely elkövetkező rosszra vonatkozóan, amelyről úgy tűnik, elviselhetetlen lesz. A vágy: vélekedés valamely jövőbeli jóra vonatkozóan, amely esetében előnyös, hogy máris jelen legyen és rendelkezésünkre álljon. [15] (...) A vélekedést pedig, amely az összes fenti definícióban szerepel, „gyenge jóváhagyásnak” tekintik.

A szenvedélyek tehát a sztoikus meghatározások szerint lényegüket tekintve olyan gyakorlati *ítéletek*, amelyek arra vonatkoznak, hogy a cselekvőnek hogyan helyes reagálnia azokra a hatásokra, amelyeket általa jóként vagy rosszként érzékelt dolgok az életére gyakorolnak vagy a jövőben gyakorolhatnak. Ezek a meghatározások a szenvedélyeket generáló motiváló erőt egyértelműen a jóra irányuló értelmes törekvéssel azonosítják; és a sztoikus elmélet a szenvedélyes reakciók specifikumát a szenvedélyek kialakulásának magyarázatokor ennek megfelelően a lélek intellektuális vagy kognitív fogyatékosságában és diszfunkciójában határozza meg.⁹

Ezt a képet tovább erősíti Cicero magyarázata arra a *cselekvépszichológiai modellre* vonatkozóan, amelyet a sztoikus definíciók szerinte feltételeznek (12–13): ennek a határozottan szókratikus, intellektualista modellnek az értelmében *minden* szándékos gyakorlati reakció a cselekvő jóra irányuló törekvéséből fakad, és ennek megfelelően közvetlenül a cselekvő

megfelelő gyakorlati ítélete váltja ki; vagyis a sztoikus elmélet nem számol olyan egyéb, a jóra irányuló törekvéstől különböző motiváló erőkkkel, amelyek képesek lennének cselekvésre készíteni bennünket.

A problémát tovább élezve az is felvethető, hogy Cicero képtelensége a kontraszt észlelésére nem csupán következmények nélküli kihagyás a részéről, hanem a *Tusculumi eszme-cserék* III–IV. könyvében képviselt egész érvelésének integritását ássa alá. Cicero ugyanis ezekben a könyvekben annak a – hagyományosan a sztoikusok által képviselt – etikai tételnek a védelmében érvel, hogy a bölcs és erényes férfiú mentes az emberi életet megmértelyező szenvedélyektől (*apathes*); és ezt az álláspontot a *metriopatheia* peripatetikus ideáljával állítja szembe (lásd III. 22; IV. 38–39, 42–43, 57). Márpedig egy másik Cicero-szöveghely, az *Akadémiai könyvek* I. 38–39 tanúbizonysága szerint Cicerónak pontosan tisztában kell(lene) lennie azzal a ténnyel, hogy a *metriopatheia* peripatetikus ideálja a pszichológiai dualizmus peripatetikus verzióján alapul.

Elsőként erre az utóbbi pontra fókuszálók: azt fogom megmutatni, hogy ez a nehézség felszámolható, ha kellő figyelmet szentelünk a platóni és a peripatetikus dualizmus Cicero által adott jellemzései között mutatkozó eltérésnek, és nyomon követtjük ezek feltételezhető implikációit.

II. Patóni vs. peripatetikus dualizmus

Az *Akadémiai könyvek* I. 38–39 doxografikus beszámolója a *metriopatheia* peripatetikus koncepcióját egyértelműen a pszichológiai dualizmus peripatetikus felfogásának korrelátumaként értelmezi, és állítja szembe az *apatheia* sztoikus ideáljával (illetve annak morálpeszichológiai hátterével).¹⁰

(...) [iv] Míg amazok [ti. Zénón elődei, az akadémikusok és peripatetikusok] a lélek zavarait nem kívánják kiirtani az emberből, és azt állítják, hogy részvétet érezni, vágyakozni, félni és örömtől elragadtatni természet szerint való, egyszerűen azonban visszafogják és korlátok közé szorítják mindezeket, addig Zénón ragaszkodik hozzá, hogy a bölcs, akárha betegségektől, mentes a zavaroktól. [v] És míg a régi filozófusok azt állítják, hogy a zavarok természetesek és értelem nélkül valók, s a vágyakozást és az értelmet a lélek két különböző részében helyezik el, ő még ezekben sem ért egyet velük, hanem egyrészt azt tartja, hogy a zavarok akaratlagosak és a vélekedés ítéleteiből támadnak, másrészt úgy véli, hogy a zavaroknak egyfajta zabolátlan mértéklessnesség a forrása.

A különbség a pszichológiai dualizmus ez utóbbi megfogalmazása és a *Tusc.* IV. 10-ben Platónnak tulajdonított változat között jól kivehető. A platóni tan szerint a szenvedélyek *per definitionem* az értelem nélküli lélekrész „zavart mozgásai” (*motus turpidus*), amelyek „ellenségesek és ellentétesek az értelemmel” (*contrarios inimisque rationis*). A peripatetikus doktrína szerint azonban a szenvedélyek az értelem nélküli lélekrészből erednek és „értelem nélküliek” (*rationis expertes*) ugyan, de „természetesek” (*naturalis*), és ennek megfelelően nem megszüntetnünk kell őket (ez lehetetlen is volna),¹¹ hanem csak megfelelően mérsékelnünk és irányítanunk. Ez a megfo-

galmazás tehát, szemben a Platónnak tulajdonított állásponttal, nem tekinti a szenvedélyek lényegi sajátosságának az értelmes törekvéssel való *konfliktust*; és ezzel összefüggésben kifejezetten tagadja, hogy a szenvedélyek inherens módon patológikus, „természetellenes” lelki jelenségek volnának.

A peripatetikus doktrína aristotelési gyökerei is könnyűszerrel felfejthetők. Aristotelés számára a lélek kétosztatú volta valóban az *emberi természet inherens sajátossága*: az értelem nélküli részben keletkező „érzések” (*pathé*) kiküszöbölhetetlenül részei sajátos emberi természetünknek.¹² Aristotelés megfogalmazásában: „úgy tűnik, hogy az értelem nélküli érzések (*aloga pathé*) nem kevésbé emberek (*anthrópika*), [mint az értelmes számítás (*logismos*)]” (*Nikomachosi etika* III. 1, 1111b1). Ezt az előfeltevést tükrözi az erkölcsi erények egész aristotelési elmélete a *Nikomachosi etika* II–V. könyvében.¹³ Az erkölcsi erények, mint Aristotelés az I. 13-ban világossá teszi, alapvetően az értelem nélküli lélekrész diszpozíciói: az értelmében és jellemében is kiváló személy az, akinek értelem nélküli lélekrésze teljes mértékben *engedelmeskedik* az értelemnek, avagy „hallgat” az értelemre (*homophónei, kathékoon esti*). A teljes és tökéletes erény eszerint több, mint az önuralom (*enkrateia*), vagyis az értelemmel szembeszegülő vágyaknak és indulatoknak való ellenállás képessége: a valódi erényre az értelmes törekvés (*bulésis*) és az értelem nélküli „érzések” (*pathé*) közötti teljes összhang, azaz a belső konfliktus teljes megszűnése jellemző.¹⁴ Ugyanakkor nyilvánvalónak tűnik, hogy az aristotelési elmélet szerint az értelem nélküli lélekrész vágyai és indulatai még ebben a harmonizált, tökéletesedett beállítódásukban is megőrzik az identitásukat és „értelem nélküli” jellegüket a racionális törekvéshez képest, mégpedig abban az értelemben, hogy ezeknek a motivációknak a sajátos tárgya alapvetően különböző marad az értelmes törekvés tárgyától, a *jótól* (azaz az egyén hosszú távú boldogulásától).¹⁵

A peripatetikusok, akiknek tanítását az *Ac.* I. 38–39 reprezentálja – és akikkel a *Tusc.* III–IV-ben Cicero a sztoikusok oldalára állva vitázik – minden bizonnyal így értelmezték Aristotelés elméletét.¹⁶ Sőt, mint Cicero polémiajából¹⁷ megtudjuk, ennél tovább is mentek, és a természeti teleológia aristotelési elvét az értelem nélküli lélekrész magyarázatára alkalmazva amellet érveltek, hogy a szenvedélyek nem csupán kiküszöbölhetetlenek, hanem természetes funkciójuk is van. Ideális esetben (az erényes vagy az erényre helyesen törekvő személyben) az értelem diktálta cselekvés sikerességéhez érdemben hozzájáruló extra motiváló erőkként működnek közre: olyan agilitással és intenzitással ruházzák fel a cselekedeteinket, amelyet a racionális törekvés egymagában nem lenne képes produkálni.¹⁸

Kevésbé magától értetődő, hogy milyen értelmezést követve állíthatja szembe Cicero Platón vonatkozó nézeteit az így értett peripatetikus állásponttal. Hiszen csakúgy, mint Aristotelés a *NE* I. 13-ban, az *Állam* IV. könyvében Platón is alapvetően az értelmes meggyőződés és az „irracionális” vágyak és indulatok közötti konfliktus ismerős jelenségére alapozva vezeti be a többosztatú lélek koncepcióját. Ennek megfelelően, szintén Aristoteléshez hasonlóan, a lélek ideális, kiváló állapotát Platón is a lélekrészek harmóniájával, a motivációs konfliktus megszűnésével jellemzi, magától értetődőnek tekintve, hogy a lélekrészeknek ebben a harmonikus együttélésében a racionális lélekrészt illeti meg az irányító, uralkodó szerep.¹⁹

Ahhoz, hogy Cicero Platón tanítását illető gondolatmentetét jobban megértsük, véleményem szerint tágítanunk kell a fókuszunkon, és Platón vonatkozó megnyilatkozásainak egyfajta koherentista értelmezését kell előfeltételeznünk.²⁰ E szerint az értelmezés szerint az *Állam* IV.-ben körvonalazott etikai ideál nem reprezentálja Platón tényleges és végleges álláspontját a kérdésben. Mégpedig azért nem, mert mint az *Állam* X. könyvéből is egyértelműen kiviláglik, Platón szemében a lélek többszátúsága csupán a lélek jelenlegi, empirikus természetére jellemző, amelyet Platón a lélek eredendő, „igazibb” természetéhez képest egy degradált, a testtel való együttlét következtében szinte a felismerhetetlenségig deformált állapotként jellemez.²¹ Ennek megfelelően Platón etikai ideálja valójában a lélek eredeti természetének helyreállításában, illetve inkarnálatlan életének legmagasabb szintű evilági megközelítésében keresendő. Ezt az ideált képviseli eminens módon a *Phaidón* jól ismert képe az igazi filozófusról, aki a lelkét a testi vágyaktól megtisztítva törekszik az intelligibilis valóság megismerésére,²² de ugyanez az ideál sejlik fel az *Állam* V–VII. könyveiben a természettől filozofikus személyiség jellemzésében²³ és a *Timaios* etikai exkurzusában (89e–90d) is.²⁴ Ez az ideál pedig (az általam jelenleg körvonalazott értelmezés szerint) bizonyos értelemben transzcendálja a háromszátúság állapotát. Az „igazi filozófus” ideális személyiségét alighanem úgy kell elképzelnünk, mint amely ugyan továbbra is rendelkezik a lélek hármasságával, ám az értelem nélküli vágyakat és indulatokat a kormányzó értelem irányítása alá rendelve nemcsak hogy tökéletesen uralja, hanem olyan mértékben *externalizálta* is – olyan mértékben „elidegenült” ezektől, és olyan mértékben *identifikálódott* a halhatatlan értelemmel mint valódi lényével vagy énjével²⁵ –, hogy az ilyen személyiség pszichológiáját többé nincs értelme a három lélekrész közötti dinamikaként értelmezni.²⁶

A téma *Timaios*-beli felbukkanása különösen tanulságos ilusztrációt jelent a számunkra.²⁷ A *Timaios* nagyszabású kozmogóniai narratívájának keretei közt a halhatatlan lélek inkarnálódása és a halandó lélekrészekkel való társulása pozitív értelmet nyer.²⁸ Továbbá az előadás több pontja azt sugallja, hogy az emberi lény ideális állapota a három lélekrész tökéletesen harmonikus (értelem uralta) együttműködését involválja, amelyben az értelem nélküli lélekrészek vágyai is – a számunkra teleologikusan kijelölt mérték és rend szerinti módon – kielégítésre kerülnek (vö. kül. 90a, 70e–71a). Ezek a mozzanatok különösen élesen vetik fel a peripatetikus doktrínával való affinitás vagy analógiába állíthatóság lehetőségét.

Ennek ellenére azonban a halandó lélekrészekben generálódó gyönyör- és fájdalomérzetek, illetve az ezekhez kapcsolódó vágyak és indulatok a *Phaidón*nal és az *Állam* X. vonatkozó passzusával egybecsengően a *Timaios* szerint is *egyértelműen ártalmas* „hatásokként” (42a skk., 44a és 69c–d: *pathémata*) jelentkeznek a halhatatlan lélek számára.²⁹ Ha a halhatatlan értelem nem képes felülkerekedni rajtuk és teleologikus rendeltetését betöltve uralni őket (vö. 42b, 70a–c, 89d skk., 90b, 91a), akkor elkerülhetetlenül a megbetegedéséhez (44c, 86b: *noson*), azaz – a szokratikus dialógusok világát és a *Phaidón* beszédmódját idézve – az esztelenséghez (44c: *anoétos*; 86b: *anoia*; vö. még 88b, 90b) vezetnek.³⁰ Ettől a végzettől csakis a megfelelő képzés és nevelés, vagyis (akárcsak a *Phaidón*ban és az *Államban*) a lélek célirányos terápiaja, igazi természet-

nek helyreállítása és kiteljesítése képes megmenteni a lelket.³¹ A *Timaios* etikai exkurzusa (89e–90d) ebbe: a halhatatlan lélek intellektuális helyreállításába és kiteljesítésébe (nem pedig mindhárom lélekrész harmonikus együttélésébe) helyezi a boldog élet *telosát* (vö. 42b); sőt, talán kevésbé egyértelmű módon, de az erkölcsi erények *Állam* IV.-ben adott leírásától elszakadva a valódi erényt is a visszanyert intellektuális tökéletességgel azonosítja.³² A három lélekrész közötti valamiféle harmónia továbbra is *velejárója* (ha nem is integráns része) ennek az ideális állapotnak (lásd újfent 90a, 70e–71a; vö. kül. *Állam* IV. 441e, 442c [vö. 428c–d]; IX. 586e–587a). De az általunk jelenleg követett olvasat felerősíti azokat az utalásokat, amely értelmében ezt a harmóniát az értelem a lélekrészek együttműködésének teleológiai céljára tekintettel határozza meg, ami a vágyakozó lélekrész önérdekének perspektívájából nézve elutasítást és kényszert (*bia*) jelent (70a–e, vö. 77b–c).³³

Véleményem szerint a platóni morálpszichológia fentiekben vázolt értelmezését kell tulajdonítanunk Cicerónak ahhoz, hogy a platóni és a peripatetikus pszichológiára vonatkozó közlései megfelelő értelmet nyerjenek és összhangba kerüljenek egymással.³⁴ Ezt a feltevést támogatja az a perspektíva is, amelyet a *Tusculumi eszmecekerék* tágabb kontextusa kínál a platóni lélektanra. A platóni gondolat, amely szerint az ember valódi énje az egyedül halhatatlan értelmes lélekrésszel, azaz az értelemmel azonos, kifejezetten az előtérbe került a *Tusculumi eszmecekerék* I. könyvében, amelyben Cicero a haláltól való félelem alaptalansága mellett érvelve azonosult a platonista állásponttal.³⁵ Ebben az összefüggésben Cicero fellevenítette és méltatta a *Phaidón* tanítását a filozófiáról mint a lélek testi hatásoktól való „megtisztításáról”, illetve a halálra való felkészítéséről (lásd kül. I. 72–73, skk.; vö. I. 43 skk.). A platóni tétel, mely szerint a szenvedélyek az értelem nélküli lélekrész(ek) „zavart mozgásai”, ez előtt a háttér előtt jelent meg először (I. 79–80). A platóni pszichológiai dualizmus, amely az értelem higgadt következetességét ellentétbe állítja a szenvedélyes lélekrészek zavart mozgásaival (először I. 80; vö. pl. III. 9), ez előtt a háttér előtt elég világosan közvetíti azt a platóni üzenetet, hogy az *Állam* IV. könyvének erénytanát nem szabad készpénznek tekintenünk: a valódi erény forrása és *locusa* egyedül az értelem, amellyel szemben az értelem nélküli lélekrészek aktivitása alapvetően (és eliminálhatatlanul) mint leküzdendő ártalom és legyűrendő ellenállás jelentkezik.

III. Cicero platóni dualizmusa – két hipotézis

A fenti megfontolások érthetőbbé teszik, hogy Cicero miért a platóni pszichológiai dualizmus tételét választja kiindulópontul, amikor a *metriopatheia* peripatetikus ideáljával szemben amellé kíván érvelni, hogy a valóban bölcs és erényes férfiú mentes a szenvedélyektől. A platóni dualizmus a szenvedélyeket a lélek valódi (ideális) természete számára ártalmas, természetellenes „zavart mozgásokként” kezeli, és ennek megfelelően az externalizálásukat, elutasításukat és visszazorításukat tűzi ki célként. Cicero szemében, mondhatni, Platón és a sztoikusok egy oldalon állnak a szenvedélyek általános megítélése tekintetében.

Ám ezzel még nem kaptunk kielégítő magyarázatot arra, hogy milyen előfeltételek alapján tekintheti Cicero a sztoikus

szenvedélyelméletet összeegyeztethetőnek a platóni dualizmus alapvetésével. Hiszen a platóni dualizmus, ahogyan azt Cicero prezentálja, a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekrészeknek a jóra irányuló törekvéstől különböző és azzal ellenkező „zavart mozgásaival” azonosítja, míg a sztoikus elmélet, úgy tűnik, a jóra irányuló törekvést aktiváló téves vélekedésekkel.

A további magyarázat első lépéseként először ennek a kont-rasztnak az egyik oldalát vizsgálom: azt vetem fel, hogy Cicero szemében a platóni dualizmus implikációi lényegesen eltérőek lehetnek attól, amit a probléma exponálásakor feltételeztünk.

Kezdjük egy pontosítással. A probléma exponálásakor azt állítottam, hogy a platóni dualizmus Cicero által prezentált alapvetése látszólag a következőt állítja:

Platóni pszichológiai dualizmus: a szenvedélyek olyan, (a) a jóra irányuló értelmes törekvéstől alapvetően különböző vágyak és indulatok, amelyek (b) konfliktusban állnak az értelmes törekvéssel.

Mint jeleztem, a szenvedélyek értelmes törekvéssel való *konfliktusának* gondolata nem egyértelmű. A konfliktus jelentheti csupán azt, hogy a szenvedélyek motiváló erőkként a cselekvés olyan céljait határozzák meg a számunkra, amelyek (kevés, esetleges kivételtől eltekintve) nem esnek egybe a racionális törekvés által diktált cselekvésekkel; az értelmes törekvésnek megfelelő és a szenvedélyeket kielégítő viselkedés a cselekvő számára hosszabb távon nem összeegyeztethető. Az egyszerűség kedvéért nevezzük ezt a konfliktus *gyenge értelmezésének*. Ám a konfliktus érthető úgy is, hogy a szenvedélyek a fentiek felül közvetlenül birokra is kelnek az értelmes törekvéssel a cselekvés feletti irányítás megszerzéséért, és rosszabb esetben (akratikus kudarc esetén) ténylegesen át is veszik azt az értelmes törekvéstől. Nevezzük ezt a konfliktus *erős értelmezésének*.

A különbség valójában nem irreleváns a szempontunkból. Ugyanis könnyen belátható, hogy a konfliktus erős értelmezése mellett a platóni dualizmus nem összeegyeztethető azzal az „intellektualista” cselekvépszichológiai modellel, amelyet Cicero magyarázata szerint (IV. 12–13) a szenvedélyeknek a megfelelő vélekedésekkel való sztoikus azonosítása feltételez; a konfliktus gyenge értelmezése mellett viszont igen. A sztoikusoknak tulajdonított cselekvépszichológia nem kevesebbet állít, mint hogy minden egyes szándékos cselekedet, s így minden szenvedélyes reakció is, közvetlenül a cselekvő jóra irányuló értelmes törekvéséből fakad, és ennek megfelelően közvetlenül a cselekvő megfelelő vélekedései váltják ki és irányítják. E szerint a modell szerint tehát az értelmes törekvés viselkedés feletti közvetlen kontrolját semmilyen más motiváló erő nem veszélyezteti. Ám másfelől, ez a modell csupán annyit köt ki, hogy a cselekvés irányításához egyedül az értelmes törekvésnek van *közvetlen hozzáférése*; azt, hogy a léleken jelen lehetnek az értelmes törekvéstől különböző és azzal (gyenge értelemben) ellentétes motiváló erők, önmagában nem tagadja.³⁶

A platóni dualizmusnak egy ilyen, a konfliktus gyenge értelmezését és a cselekvés intellektualista modelljét involváló rekonstrukciója korántsem légbőlkapott. Igaz, az *Allam* IV.-ben látszólag az értelmes törekvés és az ezzel ellenkező vágyak és indulatok konfliktusai jelentik azt az *explanandumot*, amely

a részekre tagolt lélek koncepciójának bevezetését indokolja; továbbá Sókratés a *logistikon* és az *epithymétikon* megkülönböztetésekor kifejezetten hangsúlyozza, hogy a vágyakozó lélekrész készletéseinek (pl. szomjúság) a tárgyai különbözőek a jóra irányuló értelmes törekvés által követett céltól (a szomjúság nem „jó” italt vágyik, hanem egyszerűen csak italt).³⁷ Éppen ez az a pont, amelynek kapcsán hagyományosan és széles körben úgy szokás gondolni, hogy az *Allam* IV.-ben Platón kategorikusan szakít a *Prótagorasban* és a *Gorgiasban* explicitté tett „sókratészi”, intellektualista cselekvésemélettel. Ám Platón az *Allam* IX. 589c-ben és a *Timaiosban* (86d–e, 87a–b), valamint a *Törvények* 731c–d-ben is, meghökkentő módon újraéleszti azt a paradox szókratikus álláspontot, hogy minden jellemgyenge, szenvedélyes viselkedés tudatlanságból és tévedésből ered, aminek természetes korrelátuma az a feltevés lenne, hogy mindenki mindent a jóért tesz.³⁸ Az, hogy ezek a zavarba ejtő diszkrpanciák (és számos egyéb hasonlóan zavaró anomália³⁹) milyen értelmezés keretében simíthatók el a legmeggyőzőbb módon, kiterjedt vita tárgyát képezi. Ám a témakör mai diszkussziójában legalábbis jelen vannak olyan kezdeményezések, amelyek komolyan veszik a lehetőséget, hogy a többosztatú lélek koncepciójának bevezetése Platón számára valójában nem jelenti a szókratikus cselekvéseméleti intellektualizmus kategorikus feladását.⁴⁰

Lehetséges, hogy hallgatólagosan Cicero is a platóni dualizmusnak egy ilyesféle értelmezéséből indul ki? Szerintem nagyon is lehetséges. Ez a feltételezés legalábbis jól illeszkedik ahhoz a képhez, amit a platóni és az aristotelési/peripatetikus dualizmus közötti kontraszttal összefüggésben Cicero feltételezhető értelmezői perspektívájáról felvázoltam. Amellett érveltem, hogy a platóni lélektan Cicero által minden bizonnyal követett koherentista értelmezése valamiképpen zárójelbe teszi az erényekről az *Allam* IV.-ben adott leírást, mégpedig részben a *Phaidón* és a *Timaios* lélektanának, részben az *Allam* nagyívű gondolatmenetének egy árnyaltabb értelmezése fényében. Ha pedig ez így van, akkor könnyen elképzelhető, hogy ugyanez az értelmezés hasonlóképpen zárójelbe teszi, illetve erős megszorításokkal illeti a lélekrészek természetének és konfliktusainak az *Allam* IV. könyvében adott egész leírást is.

Cicero gondolatmenetének rekonstruálásakor tehát legalábbis számolhatunk a lehetőséggel, hogy Platón pszichológiai dualizmusát ezen a módon érti, azaz azt feltételezi, hogy az a konfliktus gyenge értelmezését és a cselekvés intellektualista modelljét foglalja magában. Úgy vélem, hogy ennek a hipotézisnek az elfogadásához elégséges indokot jelent, ha a segítségével közelebb jutunk a *Tusc.* IV. 10–11 anomáliájának jóindulatú megfjtéséhez.⁴¹

Ezen a nyomvonalon haladva azonban felmerül egy további megfontolás is, amely már azt a lehetőséget veti fel, hogy a Cicero által pártfogolt platóni dualizmus implikációról alkotott képünket alapvetően revideálnunk kell. Eddig azt feltételeztük, hogy Cicero platóni alapvetése a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásaival” azonosítja. Csakhogy a *Timaios* már szóba került lélektanában az értelem nélküli lélekrészek vágyai és indulatai két szinten játszanak kauzális szerepet. Először mint külső, ártalmas hatások (*pathémata*) az értelmes lélek összezavaródását, később pedig maradandó megbetegedését, az „esztelenséget” (*anoia*) idézik elő (42a–44c; 69c–d; 86b skk.). Ám Timaios a 86b skk.-ban

– ugyanott, ahol váratlanul feleleveníti a sókratészi diktumot, mely szerint senki sem szándékosan követ el jellemgynge, szenvedélyes cselekedeteket – már azokról a beteges „szendélyekről” (*pathos* [!]) beszél, amelyek az értelem megbetegedésének valamelyik formáját involválják, vagyis amelyek jelentkezésében már a megbetegedett értelem is közreműködik.⁴² A 86b–88d további fejtegetéseit is figyelembe véve könnyen lehet úgy érteni a gondolatmenetet, hogy a *tulajdonképpeni szenvedélyek* nem az értelem nélküli lélekrészekben eredendően létrejövő vágyak és indulatok, hanem akkor lépnek fel, amikor ezek folyamatos ostromukkal megbetegítették az értelmet, mely így nem képes többé azt az uralmat gyakorolni az értelem nélküli vágyak és indulatok felett, amely egyébként természetes rendeltetése (vö. 42b, 70a–c, 89d skk., 90b, 91a), hanem engedve azok nyomásának, mintegy szolgáljukká silányul (42b: *kratéthentes*).

Ha mármost hajlandók vagyunk komolyan venni, hogy az így körvonalazódó szenvedélyelmélet a cselekvés intellektualista modelljét előfeltételezi, akkor itt a következőről van szó. Az értelem nominális uralma a cselekedetek irányítása felett megmarad, amennyiben minden cselekvést továbbra is a jóra irányuló értelmes törekvés mozgat. Az értelem nélküli vágyak és indulatok nem közvetlenül fosztják meg az értelmet az uralmától, hanem manipuláció révén teszik a szolgáljukká: az intellektuálisan/episztemikusan meggyengült és eltévelyedett értelemre rákényszerítik azokat a vélekedéseket, amelyek a kiélésüket indokoltnak („jönak”) tüntetik fel.⁴³ Alkalmassint ezt az állapotot jellemezheti a 90b-ben Timaios úgy, hogy az értelmes lélekrész „teljességgel halandó gondolatokkal telik meg”.

Elképzeltető tehát, hogy amikor Cicero a platóni álláspontot ismertetve az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásairól”, a vágyról és haragról beszél, *nem is a tulajdonképpeni szenvedélyekre gondol*, hanem az értelem nélküli lélekrészeknek azokra az eredendő vágyaira és indulataira, amelyek azonban csak az értelmet megbetegítve és a megbetegített értelem közreműködésével fogják a tulajdonképpeni szenvedélyeket eredményezni.

Ezt a hipotézist követve a platóni és a sztoikus elmélet közötti diszkrepancia lényegesen szikárabb formát ölt. A tulajdonképpeni szenvedélyek platóni magyarázata e szerint az értelmezés szerint nem redukálja a szenvedélyeket az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásaira”. A platóni elmélet, ezt az értelmezést követve, a tulajdonképpeni szenvedélyek körtörténetét két tényezőre hivatkozva állítja fel: a szenvedélyekért egyfelől az értelem nélküli lélekrészek eredendő zavart mozgásainak pszichológiai állandója, másfelől egy szerzett kóros állapot, az értelem „esztelensége” felelősek. A tulajdonképpeni szenvedélyeknek utóbbi is *szükséges feltétele*, és amennyiben ez a betegség megelőzhető vagy kikúrálható, annyiban a tulajdonképpeni szenvedélyek eliminálhatóak. Ugyanakkor elmondható, hogy – mivel az esztelenséget is a zavart mozgások idézik elő, és a heveny szenvedélyes állapotok jelentkezését is ezek váltják ki – a szenvedélyeket ez az elmélet *végső soron* az értelem nélküli lélekrészek „zavart mozgásaira” vezeti vissza. A sztoikus szenvedélyelmélet viszont – a szenvedélyeket a szenvedélyes reakciókat indukáló vélekedésekkel azonosítva – mintha éppen az ilyen értelemen kívül eső faktorok szerepét számolná fel, és a szenvedélyeket kizárólag az értelem fogyatékságára vagy diszfunkciójára vezetné vissza.

A következőkben tehát most már Cicerónak a sztoikus elméletéről adott leírását vizsgálom meg, és amellett érvelek, hogy valójában a sztoikus elmélet – legalábbis ahogy Cicero érti és ismerteti – sem redukálja a szenvedélyeket való hajlamot egy tisztán intellektuális állapotra.

IV. A „mértéktelenség” magyarázata a sztoikus elmélet szerint

Kiindulópontként idézzük fel újra a peripatetikus és a sztoikus morálszociológia *Ac. I.* 38–39-beli szembeállítását. A peripatetikus álláspont az, hogy a szenvedélyek – éppen amennyiben a lélek értelem nélküli része a forrásuk – értelem nélküliek, ámde természetesek; ezért csak megfelelő mérséklésük és kontrollálásuk szükséges és lehetséges. A sztoikus álláspont ezzel szemben az, hogy a szenvedélyek természetellenesek és betegesek, de nem értelem nélküliek (hanem közvetlenül a cselekvő öt érintő jó és rossz dolgokra vonatkozó vélekedéseiből fakadnak); ezért teljes megszüntetésük szükséges és lehetséges. Két további megfigyelést szeretnék tenni ezzel kapcsolatban.

(1) A szembeállítás logikája erőteljesen azt sugallja, hogy a sztoikus álláspont a lélek értelmes/értelem nélküli partíciójának elvetését vonja maga után.⁴⁴ Ám szövegünk valójában megáll azelőtt, hogy ezt explicitté tenné: Cicero sem itt, sem másutt nem állítja kifejezetten, hogy a sztoikusok tagadják a lélek dualista tagoltságát.

(2) A sztoikus magyarázat a szenvedélyeknek voltaképpen két okát különbözteti meg: egyrészt az őket közvetlenül generáló vélekedéseket, másrészt pedig azt az alapul szolgáló abnormalis lelki állapotot – „egyfajta zabolátlan mértéktelenséget” (*immoderatum quaedam intemperantiam*) –, amely a szenvedélyek szubsztantív oka (*mater*). Ráadásul a megfogalmazás nem teszi világossá, hogy ez az ok voltaképpen az értelem intellektuális/episztemikus tökéletlenségével volna azonos.

A mértéktelenség mint a szenvedélyek szubsztantív oka a sztoikus elmélet *Tusc. IV.* 11–33-beli részletes ismertetésében is megjelenik: a következőben azt fogom tüzetesebben szemügyre venni, hogy Cicero miképpen érti a sztoikus tanításnak ezt a fontos mozzanatát. Amellett fogok érvelni, hogy – bármik is voltak a Cicero által követett eredeti sztoikus (chryszippói) elmélet implikációi – Cicero értelmezésében a mértéktelenség mint a szenvedélyek jelentkezésének alapjául szolgáló pszichológiai állapot *nem redukálható* tisztán az értelem *belső*, intellektuális állapotára.

A *Tusc. IV.*-ben a sztoikus szenvedélyelméletet ismertetve Cicero a 22. szakaszban tér ki „mértéktelenség” szerepének magyarázatára, ám a mondandóm szempontjából előadásának több későbbi részlete is közvetlenül releváns:

[22] Ám azt mondják [ti. a sztoikusok], hogy minden zavar [perturbatio, azaz: szenvedély] forrása a mértéktelenség, mely a teljes elme lázadása a helyes értelemmel szemben; olyannyira elfordult az értelem előírásaitól, hogy a lélek vágyait lehetetlenség uralni és féken tartani. Ahogy tehát a mértéktelenség lecsillapítja a vágyakat, eléri, hogy engedelmeskedjenek a helyes értelemnek, és megőrzi az értelem

megfontolt ítéleteit, úgy az ezzel ellentétben álló mértéktelenség a lélek egész alkotmányát tűzbe hozza, megzavarja és felizgatja; s így a gyász, a félelem, s az összes többi szenvedély ebből ered.

Ahogy a testben akkor keletkeznek megbetegedések és kórságok, amikor a vér megromlik, vagy túlteng a nyirok vagy az epe, úgy a lelket az elferdült, egymással ellenségeskedő vélekedések zavargása fosztja meg épségétől és zavarja meg betegséggel. [23] A zavarokból pedig először betegségek jönnek létre, amelyeket ők nosémáknak hívnak [...], majd pedig kórságok, amelyeket a sztoikusok arróstémáknak neveznek [...]. [...]

[24] Értsük meg tehát, hogy maga a zavar a következtelenül és zavartan ingadozó vélekedésektől folytonos mozgásban van; amikor azonban a léleknek ez a forrongása és felindultsága megtelepedett és mintegy gyökeret eresztett az erekben és velőben, akkor lép fel a betegség és a kórság [...].

Ezek [a kóros állapotok], amelyekről most beszélek, a gondolkodás által ugyan különböznek egymástól, ám valójában egybefüggenek, és a vágyból és örömből fakadnak. Mert ha [például] a vagyon a vágyunk tárgya, és nem alkalmazzuk rögvést az értelmet mint afféle szókratikus orvosságot, mely kigyógyítja ezt a vágyakozást, akkor ez a baj átjárja az ereket, rögzül a zsigerekben, és fellép a betegség és a kórság, amely, ha állandósult, gyógyíthatatlan; s e betegség neve: pénzsoványág. [...]

[26] A lélek kórságát pedig olyan heves vélekedésként határozzák meg, amely valamit, ami pedig nem kívánatos, mindenk felett kívánatosnak tüntet fel, s amely megrögzült és mélyen meggyökeresedett [a lélekben] [...]. Ez a vélekedés pedig abban áll, hogy úgy ítéljük, tudjuk, amit pedig nem tudunk. [...]

Cicero egész beszámolóját tipikusan a sztoikus elméletre vonatkozó forrásként, egyéb vonatkozó forrásainkkal (főleg Plutarchos és Galénos, valamint Areios és Diogenés Laertios) összefüggésben szokás olvasni. Cicero beszámolója, ebből a perspektívából nézve, nagy vonalakban a következőképpen értendő:

- a) A sztoikus meghatározás szerint (22) a mértéktelenség „a teljes elme lázadása a helyes értelemmel szemben” (*a tota mente a recta ratione defectio*), mely „elfordult” (*aversa*) a helyes értelemtől. Ez azonban nem a helyes értelem és egy tőle független pszichológiai faktor közötti konfliktusra utal: a „helyes értelem” normatív értelemben értendő, és az „elfordulás” és „lázasítás” a szenvedélyekkel sújtott lélek, tökéletlen, eltévelyedett *intellektuális* állapotát hivatott jellemezni.⁴⁵ Ez az állapot voltaképpen azonos a tudatlansággal vagy ostobasággal (vö. pl. *Tusc.* IV. 29), s annak az egyik, gyakorlati cselekvésekben megnyilvánuló aspektusát jelöli (ti. azt, hogy „szendélyes” cselekvésekre hajlamosít).⁴⁶
- b) A mértéktelenség lényegi jellemzője ennek megfelelően a téves vélekedések jelenléte által eredményezett inkonzisztencia, az ellentmondásos vélekedések konfliktusa, amely természetszerűleg a gyakorlati ítéleteinket és döntéseket is bizonytalanná és instabillá teszi (lásd 22, 24). Valójában az értelemnek ez a sajátos ingatag-

sága és nyugtalansága felelős a szenvedélyeknek azért az ismerős fenomenológiájáért, amelyet a pszichológiai dualizmus képviselői döntő jelentőségűnek tartanak: ti. a szenvedélyek értelemnek való ellenszegüléséért és a szenvedélyekkel szembeni gyengeségért, azaz az enkratikus konfliktusokért és akratikus kudarcokért (vö. 22).⁴⁷

- c) A mértéktelenségre a sztoikusok szerint egyfajta fokozatiság jellemző: a spektrum egyik végét az intellektuálisan-morálisan fejlett személyiség értelmi állapota jelenti, amely még mindig nem tökéletesen helyes, teljes és konzisztens, de már nem is beteges és deformált (vö. *Tusc.* IV. 29); a másik végén pedig a „kórságot” találjuk (lásd 26), azaz a megrögzött módon és gyakorlatilag gyógyíthatatlanul hitvány személy lelkületét, akinek téveszméi eltökélt meggyőződésekké merevedtek, úgy, hogy az ilyen személy már tipikusan nem tapasztal magában bizonytalanságot és zavart, hanem biztos tudásnak vélt meggyőződéseivel összhangban, eltökéltén hajlja végre – a helyes értelemmel és az erkölcs követelményeivel homlokegyenest ellentétes – tetteit.⁴⁸

Cicero beszámolójának kommentálói többnyire nemcsak azt feltételezik, hogy nagy vonalakban ez az a sztoikus elmélet, amelyet Cicero beszámolója közvetít, hanem azt is, hogy közvetítőként Cicero maga is alapvetően így (azaz helyesen) érti az általa közvetített elmélet implikációit. A következőkben azonban amellet fogok érvelni, hogy Cicero saját művének kontextusán belül a beszámoló implikációinak ezzel a „standard” értelmezésével szemben egy másik értelmezés a természetesebb és meggyőzőbb olvasat. Véleményem szerint erős érvelést jelent az alternatív olvasat előnyben részesítése mellett az, hogy ez az olvasat képes megnyugtató magyarázatot adni a *Tusc.* IV. 10–11 látszólagos anomáliájára. Ám van egy további fontos megfontolás is, amelynek fényében az alternatív olvasat meggyőzőbb, mint a standard értelmezés: mint érvelni fogok, a standard értelmezés fényében Cicero ismertetése nem adna adekvát módon számot arról, hogy a sztoikus elmélet milyen magyarázattal szolgál a szenvedélyek *fenomenológiájára* – azaz a szenvedélyek értelem elleni lázadásának és a velük szembeni gyengeségnek a belső, megélt tapasztalatára – vonatkozóan.

A szenvedélyek fenomenológiájának az a magyarázata, amelyet a standard olvasat feltételez (lásd a fenti áttekintés [b] pontját), a sztoikus elmélet elismerten legnehezebben rekonstruálható – és egyúttal a „bizonyítás terhét” leginkább hordozó – pontját jelenti.⁴⁹ Vonatkozó egyéb forrásaink közlései alapján a témát tárgyaló elemzések többsége arra jutott, hogy a standard (chryssipposi) magyarázat a szenvedélyek és értelem közötti konfliktust *internalizálja* az értelem intellektuális, mentális/kognitív működésének területére. A fogyatékos és eltévelyedett értelemre, így a feltételezett magyarázat, az ellentmondásos és ebből fakadóan „gyenge” vélekedések közötti diakronikus ingadozás jellemző, amely gyorsasága miatt gyakran nem is észlelhető vagy követhető az állapot szubjektuma számára (innen az a benyomás, hogy két egyidejű, ellentétes motiváló erő viaskodik egymással).⁵⁰

Cicero beszámolójának a standard olvasatot feltételezve szembeszökő jellemzője, hogy ezt a pontot elhanyagolja. Ez különösen annak háttére előtt feltűnő, hogy Cicerót a *Tusculu-*

mi eszmecserékben (legalábbis a II–IV. könyvekben) mindvégig intenzíven foglalkoztatja a szenvedélyekkel való viaskodás és a velük szembeni gyengeség témája. Saját magát és anonim beszélgetőpartnerét, A.-t – s így indirekt módon nyilvánvalóan az olvasóit is – hízlegően olyan személyiségeként pozicionálja, akik jó születésű rómaiakként, örökölt természetük és neveltetésük révén alapvetően helyes etikai és erkölcsi diszpozíciókkal rendelkeznek, de a szenvedélyekkel való helyes bánásmód olykor kihívás elé állítja őket.⁵¹ Éppen ez motiválja a filozófia „gyógyírja” iránti érdeklődésüket: Cicero a *Tusculumi eszmecserék* II–IV.-ben alapvetően a szenvedélyek elleni küzdelem – és ezáltal a legmagasabb szintű morális és etikai kiteljesedés – eszközeként propagálja a lélek filozófiai művelését és gondozását.⁵²

Véleményem szerint részben Cicerónak ez a sajátos perspektívája tükröződhet a platóni pszichológiai dualizmus első ránézésre bizarr megfogalmazásában is: az értelmes lélekrész a „nyugodt következetesség”, míg az értelem nélküli lélekrészek a szenvedélyek „zavart mozgásainak” helye.⁵³ Ez a kép, mint korábban utaltam rá, részben azt a platóni gondolatot lehet hivatott közvetíteni, hogy a valódi erényt az értelem tökéletessége konstituálja (szemben az *Allam* IV. könyve és Arisztotelész elméletével); ám részben az is lehet a funkciója, hogy egy olyan személyiség pszichológiáját jelenítse meg, akinek uralkodó lélekrésze (tulajdonképpen énje) alapvetően egészséges, sőt meglehetősen kiváló állapotban van, ám az értelem nélküli lélekrészek folytatólagos jelenléte és kóros működésre való hajlama miatt időnként szenvedélyek áldozatává válik.

Ha tehát Cicero a szenvedélyek sztoikus elemzését mint a szenvedélyek legyőzésének legjobb elméleti megalapozását kívánja propagálni, akkor nem kis erőfeszítést kellene fordítania arra, hogy ezt a pontot: a szenvedélyek megélt fenomenológiájának sztoikus magyarázatát világossá és meggyőzővé tegye. Tekintve a sztoikus elmélet első ránézésre határozottan kontraintuitív jellegét⁵⁴ és azt, hogy korábban Cicero ismételt a dualista felfogást megidézve tárgyalta ezeket a jelenségeket (vö. kül. I. 79–80; II. 47 skk.; III. 12), a téma szőnyeg alá söprése elhibázott stratégiának tűnik.

Mégis, ha a standard értelmezést követjük, akkor a feltételezett és elvárt magyarázathoz még a 22. szakaszban az a megfogalmazása áll a legközelebb, hogy a mértéktelen személyt az „elferdült, egymással ellenségeskedő vélekedések zavargása” olyan állapotba hozza, hogy a lélek vágyait vagy törekvéseit (*adpetitiones*)⁵⁵ „lehetetlenség uralni és féken tartani”. Ez a megfogalmazás pedig nemcsak hogy nem kellő egyértelműséggel és megfelelő hangsúllyal kommunikálja a feltételezett sztoikus magyarázatot, de Cicero gondolatmenetén belül kifejezetten alkalmatlan a tolmácsolására. Sem (i) az egymással ellenségeskedő vélekedések zavargására való hivatkozás, sem (ii) ennek megnevezett eredménye, a törekvések feletti uralom elvesztése nem teszi lehetővé, hogy a mértéktelenségnek ezt a jellemzését a szenvedélyek fenomenológiájára vonatkoztassuk.

(i) Ami az előbbit illeti: az egymással versengő gyenge vélekedések zavargására való hivatkozás azt a benyomást kelti, hogy egyáltalán nem a megmagyarázandó jelenségről van szó. A megmagyarázandó jelenség, abból a perspektívából nézve, amelyet a *Tusculumi eszmecserékben* Cicero az olvasói számára sugall, a szenvedély és *józan belátás* konfliktusa: vagyis az a fajta élmény, amelyet *nem* belső hezitálás és bizonytalankodás

(egymásnak ellentmondó nézőpontok és vélekedések közötti ingadozás) jellemez – ahogy azt a sztoikus meghatározás megkívánná –, hanem – a dualista modellnek megfelelően – a szenvedélynek a cselekvő stabil *jobb meggyőződésével* szembeni „irracionális” lázadása, amikor is a cselekvő saját tudomása szerint egyáltalán nem rendelkezik olyan, uralkodó meggyőződésével összeegyeztethetetlen más vélekedésekkel, amelyek a szenvedélyes reakció *racióális indokai* lehetnének. Cicero aligha akarhatja *minden további magyarázat nélkül* azt állítani, hogy a sztoikus elmélet szerint a látszat ellenére valójában ennek az élménynek a hátterében is az összeegyeztethetetlen vélekedéseink viaskodása húzódik meg.⁵⁶ Ilyen értelmű további magyarázattal azonban Cicero beszámolója nem szolgál.

(ii) De Cicero beszámolójának kontextusában a feltételezett következmény, a törekvések feletti uralom elvesztése sem utalhat a szenvedélyek fenomenológiájára (konkrétan a szenvedélyekkel szembeni gyengeség élményére). Mint az előző szekciókban láttuk, Cicero már röviddel korábban, a IV. 12–13-ban világossá tette azt a cselekvéssztoikus mechanizmust, amelyet a sztoikus elmélet szerinte feltételez. Mire tehát a 22-ben Cicero rátér a mértéktelenség meghatározására, már kimondásra került, hogy a sztoikus elmélet értelmében valójában minden szenvedélyes reakció (is) *közvetlenül* a jóra irányuló értelmes törekvésből fakad, és közvetlenül a megfelelő releváns vélekedés váltja ki. A figyelmes olvasó számára tehát nyilvánvalónak kell lennie, hogy a „törekvések feletti irányítás elvesztése” nem szó szerint, vagyis nem a mindenki számára ismerős konfliktusélményre vonatkoztatva értendő.⁵⁷ Ellenkezőleg, a pont csakis a „helyes értelem” kormányzásának normatív fogalma felől érthető helyesen. A standard olvasat jól érzékeli, hogy a helyes értelemmel szembeni „lázas”, illetve a helyes értelemről való „elfordulás” metaforái a tökéletlen értelemnek a tökéletes értelemhez képesti eltévelyedtségét hivatottak kifejezni, nem pedig két ellentétes motiváló erő harcára utalnak (lásd a fenti [a] pontot).⁵⁸ Ezzel összhangban pedig a törekvések feletti uralom elvesztése is csak annyit jelent, hogy a zavarodott és eltévelyedett értelem a szó igazi értelmében nem tekinthető a cselekvés „irányítójának”, még ha minden egyes cselekedetet közvetlenül kontrollál is, hiszen zavarodottságában nem képes biztosítani, hogy az egyes cselekvések koherens és a helyes prioritások felé orientált rendszert alkoszanak.

A 22. szakasz tehát nem szolgál a szenvedélyek fenomenológiájának a standard értelmezés által feltételezett magyarázatával; sőt, *ilyen értelmű* magyarázat Cicero beszámolójában sehol másutt sem körvonalazódik. Ennek pedig véleményem szerint az a jóindulatú magyarázata, hogy Cicero beszámolója valójában a szenvedélyek fenomenológiájának egy másféle magyarázatával szolgál. Úgy gondolom, hogy ez a magyarázat a szövegnek a 22. szakasz utolsó harmadával kezdődő részében körvonalazódik, különösen a fent idézett részletek aláhúzott megfogalmazásaiban.

A beszámolóban ez a része a mértéktelenség elfajulásáról ad számot, és azt hangsúlyozza, hogy a tökéletlen és eltévelyedett értelem vélekedéseinek zavargása *valójában csupán kiindulópontja* ennek az állapotnak, úgy, ahogyan a test esetében is egyes összetevők rendellenessége (például a testnedvek arányának felborulása) az egész organizmusra kiterjedő megbetegedéseket okoznak (22). Ennek analógiájára a lélekben is

az történik, hogy az értelem rendellenes állapota egészségtelen mozgásaival megfertőzi „a teljes elmét”, illetve a „lélek egész alkotmányát” (uo.: *totus mens*, ill. *totus animi status*),⁵⁹ és idővel megtelepszik, „mintegy gyökeret verve a vérben és velőben” (24). Cicero ezt a pontot a szövegünkben ismételtlen és nyomatékosan leszögezi, mindannyiszor metaforikus nyelvezetet használva (amelyet a *tamquam* megszorítással tesz egyértelművé). A pont pedig, véleményem szerint, a következőképpen rekonstruálható.

Először: az értelem *belső* zavara – a konfliktusos vélekedéseknek az értelmi működés területén jelentkező kavargása vagy ingadozása – *átadódik* a pszichikum értelmi működésén *kívüli* területeinek, megfertőzve a lélek „teljes alkotmányát”. Ez a gondolat könnyen megérthető, ha hozzátesszük, hogy a lélek a sztoikusok szerint egy testi, fizikai entitás.⁶⁰ Az értelmi működések „kívülről”, a lélek fiziológiai aspektusa felől tekintve konkrét fizikai mozgások vagy folyamatok. Az elgondolás tehát az, hogy az értelem abnormális, zavart *belső* állapota a lélek fiziológiai apparátusának szintjén olyan heves és abnormális fizikai mozgások formájában jelentkezik, amelyek (szó szerint, mechanikus módon) ártalmas hatást gyakorolnak a lélek egyéb (azaz: nem közvetlenül a mentális/kognitív működésekért felelős) fiziológiai működéseire.⁶¹ Cicero metaforái tehát nem is annyira metaforikusak, mint amilyenek elsőre tűnhetnek.

Másodszor: ez a természetellenes és zavart mozgás, amely tehát immár úgyszólván a lélek egész alkotmányára kiterjedt, idővel többé-kevésbé állandósult módosulást, deformációt idéz elő abban. Ez az, amit Cicero a zavarnak az organizmusban való „megtelepedéseként” jellemez: a mértéktelenség ettől a ponttól kezdve számít a lélek „megbetegedésének” vagy (súlyosságtól függően) „kórságának”. Ezt az elváltozást pedig alighanem úgy kell elképzelnünk, mint a fiziológiai apparátusnak az elszenvedett káros hatás nyomán kialakult, szerzett kóros hajlamát arra, hogy (megfelelő külső körülmények közé kerülve) visszalendüljön vagy visszazökkenjen abba a fajta abnormális mozgásba, amely előidézte benne ezt az elváltozást.

Azt, hogy egy ilyesféle magyarázat járhat Cicero fejében – nem pedig az, amelyet a standard értelmezés értelmében kellene feltételeznünk (lásd fent a [c] pontot) –, véleményem szerint a 24. szakasz fejtegetése árulja el. Ha az értelem *belső* zavara (a mértéktelenség forrása) kialakul, és a filozófia „mint afféle szókratikus orvoság” terápiája nem lép *haladéktalanul* közbe, akkor bekövetkezik a betegség kialakulása, vagyis a lélek állandósult elváltozása – és ez már ellenálló a filozófiai terápiával szemben: végső esetben gyakorlatilag kikezelhetetlen. Ennek a mozzanatnak: a beteges mértéktelenség *ellenállóképességének a racionális meggyőzéssel szemben* számomra természetes implikációja, hogy a szóban forgó betegség nem tisztán a tökéletlen és hibás *értelem* eltévelyedése, azaz egy intellektuális-episztemikus állapot.⁶²

Ha jó nyomon járok, akkor Cicero interpretációjában a sztoikus elmélet azzal magyarázza a megbetegedett lélek ellenállóképességét a racionális meggyőzéssel szemben, hogy a betegséggel megfertőzött terület túlterjedt a racionális meggyőzés számára hozzáférhető értelmes (mentális-kognitív) működésen. Ám ugyanez a magyarázat egyúttal magyarázattal szolgálhat a szenvedélyek ismerős fenomenológiájára: a szenvedélyek értelemmel szembeni lázadására és a szenvedélyekkel szembeni gyengeségre vonatkozóan is.

Mint korábban jeleztem, a *Tusculumi eszmecekerék* nézőpontja azt a fajta természettől kiváló és jobbára egészségesen fejlődött lelket állítja az előtérbe, amely alapvetően helyes etikai és erkölcsi beállítódással bír, mindazonáltal nem teljesen mentes a szenvedélyes vágyaktól és indulatoktól, és időnként gyengének bizonyul velük szemben. Az ilyen személy tehát tisztában van az alapvető értékekkel, amelyeknek az életét irányítania kell, és tisztában van azzal is, hogy a szenvedélyes vágyak és indulatok gátolják és károsítják őt ezeknek a célokaknak a követésében, ennek megfelelően pedig elkötelezett a szenvedélyek leküzdése és lehetőség szerinti felszámolása iránt. Olykor azonban ezeknek a meggyőzéseknek az ereje mégis elégtelennek bizonyul a szenvedélyekkel szemben: a személy elméjében jobb meggyőződései ellenére bizonyos szituációkban olyan típusú vélekedések támadnak, amelyek a sztoikus elmélet értelmében közvetlen kiváltói a szenvedélyes reakcióknak. Fontos hangsúlyozni, hogy ezek a „szenvedélyes” vélekedések az illető jelenlegi intellektusának állapotával egyáltalán nincsenek összhangban. Az illető jelenlegi meggyőződéseiből és pillanatnyi helyzetértékeléseiből racionális döntéshozási folyamat révén éppen a szenvedélyes reakció helytelensége vezethető le. A szenvedélyes vélekedés, amely azután a cselekvést irányító mechanizmusba belépve aktiválja a cselekvő értelmes törekvését, és a szenvedélyes reakciót eredményezi, tehát máshonnan érkezett. Vajon honnan – milyen kauzális faktorok felelősek a jelentkezéséért?

Nos, ha a sztoikus elmélet Cicero által adott interpretációját helyesen értem, akkor ezeknek a szenvedélyes vélekedéseknek a jelentkezéséért egyfelől az értelem relatív gyengesége a felelős (az alany meggyőződése helyesek, de nem rendelkeznek a szilárd tudás státuszával, amely csak a tökéletes értelem jellemzője); másfelől viszont a lélek fiziológiai apparátusának *szerezett hajlama* arra, hogy (bizonyos körülmények között) újra visszazökkenjen a korábban elszenvedett abnormális mozgásba. Ugyanaz a kauzális „útvonall”, amelyen keresztül a zavarodott és eltévelyedett intellektus képes volt mozgásaival megzavarni a „lélek egész alkotmányát”, és hosszabb távon maradandó hajlamot előidézni benne erre a kóros mozgásra, visszafelé is működik: a megfelelő körülmények aktiválják a lélek szerzett hajlamát a kóros mozgásra, a kóros mozgás pedig az értelem működésére visszahatva az értelmi működés szintjén a szenvedélyes vélekedést generálja.

Összegzésképpen vegyük fontolóra, hogy a fenti okfejtés alapján Cicero szemében milyen pregnáns különbség mutatkozik a platóni és a sztoikus morálpszichológia között. Úgy vélem, hogy ez a különbség a *szenvedélyekre való hajlam kialakulásának körtörténetében* mutatkozik. A platóni elmélet, mint láttuk, az értelem nélküli lélekrészek felől az értelmet érő heves és káros hatásokat pszichológiai faktumnak, az inkarnáció elkerülhetetlen velejárójának tekinti, és a *Timaios*-beli magyarázat alapján az értelem kezdeti összezavarodását, majd későbbi eltévelyedtségét és gyengeségét is végső soron ezekre a káros hatásokra lehet visszavezetni.⁶³ Az általunk megélt szenvedélyek magyarázata mindkettőt: az értelem beteges eltévelyedését vagy intellektuális gyengeségét, illetve az értelem nélküli lélekrészek heves impulzusait egyaránt előfeltételezi. Ezzel együtt a platóni elmélet esetében helytálló a megállapítás, hogy az értelem nélküli lélekrészek impulzusainak eredendő

jelenléte nélkül a szenvedélyekre való hajlam és maguk a szenvedélyek nem alakulnának ki. Cicero sztoikus elmélete ezzel szemben nem tekinti a lélek született adottságának ilyen értelem nélküli hatásokat jelenlétét. Feltételezi persze olyan pszichológiai befolyások *idővel való kialakulását*, amelyek szerepe a szenvedélyes viselkedés magyarázatában analógnak tekinthető a platóni elmélet értelem nélküli lélekrészeinek impulzusaival; ám ezek kialakulásáért *eredendően* a formálódó értelem belső intellektuális zavarodottságát tekinti felelősnek.⁶⁴

Ha azonban így áll a helyzet, akkor ennek a különbségnek Cicerót nem kell aggasztania, mivel lényegében irreleváns

gondolatmenetének sajátos fókusza számára. Egyrészt a heveny szenvedélyes állapotok jelentkezéséről a két elmélet már párhuzamos magyarázatot ad: mind a kettő azt feltételezi, hogy az értelem nélküli impulzusok az intellektuálisan fogyatékos értelemre képesek olyan kauzális befolyást gyakorolni, amely a szenvedélyes viselkedést közvetlenül indokolttá tévő vélekedéseket generál az értelemben. Másrészt mindkét elmélet azt feltételezi, hogy a szenvedélyek jelentkezésének az értelem „megbetegedése”, azaz az intellektuális fogyatékoság és el-tévelyedés a szükséges feltétele: amennyiben tehát ez a meg-tbetegedés kikúrálható, a szenvedélyek eliminálhatók.⁶⁵

Jegyzetek

A tanulmányt az NKFIH által támogatott egyéni posztdoktori kutatási program (PD 115513: *Az egységes lélek koncepciója az ókori filozófiában*) keretében írtam. Egy korábbi változatot ismertettem a 2017. március 24-én, Budapesten megrendezett *The Stoic Tradition* konferencián, ahol nagy hasznomra voltak John Sellars és Bene László kommentárjai.

- 1 Lásd pl. Inwood 1985, 141; Graver 2002, 135–136; Tieleman 2003, 247–248, 293–296; Gill 2006, 213 skk.
- 2 Ez a felvetés szemben áll mind a sztoikus elmélet, mind a sztoikus elméletre vonatkozó cicerói beszámoló jelenleg uralkodó értelmezésével. Van azonban affinitása John Cooper (1999) és Teun Tieleman (2003) Cyrissippos és Poseidónios szenvedélyelméletének kapcsolatát radikálisan újragondoló elemzéseinek egyes meglátásaival.
- 3 Úgy tűnik, hogy szöveg valójában közvetlenül vagy közvetve Chryssippos *A szenvedélyekről* című klasszikus traktátusának egyes részeire támaszkodik (Chryssippos neve a IV. 9-ben el is hangzik), és annak egyfajta epitomájaként olvasható, vö. Tieleman 2003, 289–290, 296 skk., kül. 302–303; Graver 2002, 204 skk.
- 4 Cicero korábban felhívta a figyelmet a *pathos* terminus erős patológiai konnotációira, és latin fordításként a *perturbatió*t vezette be (III. 7, 11 és 23; IV. 22 skk., 35; vö. Graver 2002, xxxviii–xxxiv). A „zavar” terminus a Cicerótól idézett további szövegrészekben is konzekvensen a szenvedélyekre utal.
- 5 Vö. kül. *Tusc.* I. 79–80; II. 47 skk.; III. 12. A II. 47 skk. kifejezetten az *Allam* IV. 430e skk. tudatos visszhangozásának tűnik.
- 6 Az állítás, hogy Platón pszichológiai dualizmusa püthagoreus eredetű (vö. még *Tusc.* I. 39, 49), megtalálható Plutarchosnál (*Az erkölcsi erényről* 3, 441e), pseudo-Plutarchosnál (*Plac.* IV. 4) és Galénosnál is, aki azonban, úgy tűnik, Poseidónios tárgyalásából adoptálja (lásd kül. *PHP* IV. 7, 39 (= Poseidónios Test. 95 (E.-K.); *PHP* V. 6, 43 (Test. 91 / Fr. 151 (E.-K.); vö. Tieleman 2003, 40, 83. jegyzet, 65, 77 sk.). Minden jel szerint a *Placita*-hagyományhoz tartozó doxográfiai tételről van szó, amelyet Cicero is ismer.
- 7 Cicero a IV. 10-ben meglepő módon valóban azt állítja, hogy Platón a lelket két „részre” (értelmes és értelem nélküli) osztja, ami első ránézésre inkább Aristotelés verzióját (*Nikomachosi etika* I. 13) idézi (akinek megvannak a maga okai rá, hogy inkább két részről beszéljen, mint háromról, lásd kül. uo. III. 3 és 5). Megjegyzendő azonban, hogy olykor maga Platón is ezt a duális megkülönböztetést használja (lásd kül. *Allam* X. 603d–606c és *Tim.* 69c skk.), szemléltomást nem tekintve azt összeegyeztethetetlennek a három lélekrész precízebb megkülönböztetésével. Cicero, aki már a *Tusc.* I-ben ismertette a háromosztatú lélek platóni tanítását (I. 20, 79–80), alighanem tudatosan él ezzel a szabadsággal. A témával kapcsolatban lásd még pl. Tieleman 2003, 83, 85. jegyzet és 274, 219. jegyzet; Graver 2002, xxxiii, 26. jegyzet; 138.

- 8 Cicero megfogalmazása a IV. 10-ben nem teszi explicitté, hogy valóban tulajdonít egy ilyen sajátos motivációt az értelmes lélekrésznek: annyit mond csupán, hogy az értelmes lélekrész jellemzője a „zavartalanság, azaz a kiegyensúlyozott és nyugodt következetesség”. Ez a megfogalmazás zavarba ejtő módon a sztoikus ideál, az *apatheia*, illetve *eupatheia* jellemzését idézi (vö. Tieleman 2003, 294 sk.) – aminek kapcsán lásd még alább, II. vége és 53. jegyzet. Az első könyvben Cicero a halhatatlan lélek (vagyis az értelmes lélekrész) intellektuális vágýáról beszél (I. 44); és a platóni lélektannak a mellett az értelmezése mellett, amelyet Cicero szerintem követ (lásd alább, III.), ez végső soron joggal azonosítható a jóra irányuló törekvéssel (továbbá a jóra irányuló értelmes törekvés feltevése nélkül Platón lélektani fejtegetéseinek nagy része értelmezhetetlen).
- 9 Ennek kapcsán lásd a fent idézett passzusnak azt a kitételét, hogy a szenvedélyeket generáló vélekedések „gyenge” asszenziók; lásd még III. 70–71 (vö. Stobaios: *Eclogae* II. 111, 20 – 112, 2 Wachsmuth). Cicero beszámolóján belül vö. még *Tusc.* IV. 11–12, 23 skk.
- 10 Az itt idézett szakasz egy hosszabb, öt pontból álló összevetés vége, amely Zénón és a sztoikusok morálpszichológiai „újításait” tárgyalja Zénón „elődeinek”, a „régieknek” (*superiores, antiqui*) tanításához képest. A passzus értelmezését nehezíti, hogy a beszélő Varro, Antiochos filozófiájának szószólója a dialógusban, és előadásának ezen a pontján a régiek és elődök nézetei a „régik Akadémiát” (azaz az Antiochos szerint a korai akadémikusok és peripatetikusok által együttesen képviselt tanrendszert) hivatottak reprezentálni. Ám a *Luc.* 138 és a *De finibus* IV. és V. könyvének releváns részei alapján úgy tűnik, hogy az Antiochos által rekonstruált „régik akadémiai” morálpszichológia nem volt összhangban azzal a *határozottan arisztotelianus* doktrínával, amelyről Varro itt a tudósít. Véleményem szerint az *Ac.* I. 38–39 forrása nem Antiochos (a szakasz egyébként érzékelhetően elkülönült, önálló blokkot alkot Varro doxografikus filozófiatörténeti áttekintésén belül), hanem egy másik forrás, amely a sztoikus tételket egy markánsan peripatetikus morálpszichológiával ütköztette – ugyanazzal a peripatetikus morálpszichológiával, amellyel a *Tusc.* III–IV-ben Cicero vitázik (lásd még alább, 16. jegyzet).
- 11 Vö. *Tusc.* IV. 38: a szenvedélyek a peripatetikusok szerint „szükségserűek” (*neccesse dicunt esse*); lásd még IV. 46 (*nec posse nec opus esse*). Cicero ezzel szemben képviseli azt az álláspontot, hogy a szenvedélyek „a hatalmunkban állnak”, vö. *Tusc.* III. *praef.*, 65, 83; IV. 14, 65, 79–83; *Ac.* I. 39, azaz elvben kiirthatók a lélekből.
- 12 Aristotelés ugyanazt a terminust (*pathos*) használja, amelyet a sztoikusok a „szendélyek” megnevezésére rendszeresítettek (a terminológia a későbbi antik morálpszichológiai vitákban standarddá vált); ám az ő esetében – éppen koncepciója sajátos imp-

- likációira tekintettel – nem tűnik helyesnek a „szenvedély” vagy „affekció” fordítás.
- 13 Lásd kül. *Nikomachosi etika* II. 6, 1106b16 skk.
- 14 A teljes erény és az önuralom közötti különbség kapcsán vö. *Nikomachosi etika* VII, kül. 2, 1146a10 skk. és 9, 1151b3 skk. A VII. 1-ben Aristotelés látszólag elismeri, hogy az így értett erény tényleges megvalósulása nagyon ritka lehet.
- 15 Például: a bölcs és erényes személy az aristotelési elmélet szerint olykor dühös lesz (vö. pl. 1111a30 skk.); ti. a helyes értelem vagy gyakorlati bölcsesség által meghatározott időben, mértékben és vonatkozásban (vö. IV. 5). Az erényes személy haragja tehát mindig tökéletes összhangban lesz megértésen alapuló ítéleteivel és döntéseivel. Ám a harag Aristotelés meghatározása szerint a bennünket ért jogtalanság megtorlása iránti vágy (vö. *A lélekről* I. 1, 403a30). Ez a cél pedig (legalábbis jogosnak tűnik így gondolni) alapvetően különböző és független a jótól, amely Aristotelés meghatározása szerint az ember értelmes természetét legtökéletesebben kifejező vagy megvalósító aktivitásban áll (vö. *Nikomachosi etika* I. 7; III. 8). A harag kapcsán lásd még 1117a5 skk.; III. 10 1119a12 skk.; VII. 6.
- 16 Vö. Graver 2002, xvii skk.; lásd még Sharples 2010, 16. fejezet. A peripatetikus etika Stobaiosnál olvasható összefoglalása (II. 7, 13 = 116. 19 – 152. 5 Wachsmuth), amely valószínűleg a Ciceróhoz időben legközelebbi forrásunk a peripatetikus filozófiáról (lásd pl. Sharples 2010, 3–4, 21–22), nagyon hasonló képet ad az aristotelési elméletnek erről az aspektusáról: lásd kül. 116. 21 – 118. 4 és 137. 13 skk. Wachsmuth. A meg nem nevezett „peripatetikusok”, akiket a *Tusc.* III–IV-ben Cicero emleget, talán alexandriai Aristón és Cicero barátja, pergamoni Kratippos körével azonosíthatóak; mindkét peripatetikus eredetileg Antiochos tanítványa volt, de utóbb szakítottak Antiochos „régí Akadémiájával”, ami egyértelműen az aristotelési filozófia Antiochosétól markánsan különböző értelmezésére utal (vö. fentebb, 10. jegyzet). A feltevést erősíti Cicero utalása a *Tusc.* III. 22-ben, amely szerint a szóban forgó peripatetikusokat „barátaink” tekinti: *familiari nostri*.
- 17 Lásd *Tusc.* IV. 43–44, 46. A peripatetikus doktrínára vonatkozó egyéb forrásokhoz lásd Sharples 2010, 16. fejezet, különösen Seneca megjegyzéseit (16 J–N).
- 18 Sharples (2010, 146) szerint ennek a peripatetikus doktrínának az egyik szövegszerű megalapozását az általunk ismert aristotelési művek közül a *Nikomachosi etika* III. 8, 1116b23–1117a9 jelenthette – amihez azt is hozzátehetjük: nem tudhatjuk, Aristotelés azóta elveszett populáris dialógusaiban ezek a gondolatok milyen megfogalmazást kaptak.
- 19 Lásd pl. *Allam* IV 442d, amelynek megfogalmazása szerint az erényes személyiségben belül az értelem nélküli lélekrészek „egyétértenek” az értelmes résszel: *homodoxósi dein archein*; lásd továbbá 443a–444a, IX. 586d–e; *Tim.* 70b–c.
- 20 Úgy tűnik, hogy az egész későbbi antik Platón-recepció számára ismeretlen volt a platóni korpusz „developmentarista” megközelítése: a dialógusokat magától értetődő módon egy és ugyanazon egységes gondolatrendszer forrásaiként olvasták.
- 21 *Allam* X. 608d skk., lásd kül. 611a–612a (vö. IV. 439b, IX. 588c skk.). Sókratés fejtegetése jól láthatóan a *Phaidón* tanításának tudatos reminiscenciája: a lélek igazi természetére csak a lélek „bölcsestszeretete” enged következtetni, amely nem más, mint önnön eredeti természete iránti inherens törekvése. Ezzel összefüggésben Sókratés utal az értelem és *par excellence* tárgyai, az „isteni”, intelligibilis Formák közötti rokonságra, sejtetve, hogy ennek a rokonságnak a természetére reflektálva a lélek végül egyszerű, és nem összetett entitásnak bizonyul; sőt, a lélek jelenlegi deformált állapotát jellemezve még a „megtisztulás” gondolatát is feleleveníti.
- 22 *Phaidón* 63e skk., kül. 69a–d (vö. még 66c, 67a, 67c–d); 107c skk.
- 23 Lásd V. 473c; VI. 502c; VI. 485a–487a; 490a–d; 500b–d; 501d; és különösen VII. 518b–e; vö. még VIII. 554e. Az igazi filozófus jellemzésében a háromosztatú lélek *Allam* IV-ben bevezetett koncepciójának nem jut szerep. A filozófust veleszületett beállítódása és hajlamai révén eleve a tudás iránti olthatatlan vágy dominálja, amely szükségszerűen a testi vágyak iránti érdektelenséggel jár együtt; az ilyen személy erényei (igazságosság, bátorság, mértékletesség) nem annyira az indulatok megfegyverelésében és a testi vágyak visszaszorításában állnak, hanem kiteljesedett intellektualitásából fakadnak. Továbbá Sókratés a *Phaidón*hoz hasonló módon az *Allamban* is különbséget tesz az „igazi erénynek” és egy alacsonyabb szintű, „közönséges” erény között (*Allam* VII. 500d; vö. *Phaidón* 69a–c, 82a–b). Ezeknek a megfigyeléseknek a jelentőségére elsősorban Rowe (2007, kül. 5. és 7. fejezet), illetve Weiss (2012) elemzései hívták fel a figyelmemet.
- 24 A modern Platón-értelmezésben hagyományosan éles cezúrát szokás látni a *Phaidón* és az *Allam* lélektana között, sokszor azzal a kronológiai feltevéssel is élve, hogy a *Phaidón* még a többsztatú lélek koncepciójának megszületése előtt íródott. Ám ezt az elterjedt feltevést az utóbbi időben többen megkérdőjelezték: vö. pl. Rowe 2007, 5. fejezet (164–186; vö. 219 skk.), ahol saját korábbi értelmezését is felülvizsgálva érvel a *Phaidón* és az *Allam* lélekelméletének kompatibilitása mellett. (Az *Allam* és a *Timaios* összefüggése kapcsán lásd még alább, 32. jegyzet.) – A releváns platóni szövegek sora természetesen kiegészíthető olyan további, a fentiekkel egybecsengő passzusokkal, mint a *Theaitétos* 175e–176b, amely a későbbi platonizmusban a platóni ideált összegző formula („istenhez való hasonulás”) *locus classicusa* volt; lásd még pl. *A lakoma* 210a–212a.
- 25 Az ember valódi természetének és a (halhatatlan) léleknek az azonosítása felsejlik a *Védőbeszéd*ben (40c skk.), a *Phaidón*ban (115c–e; vö. 76c, 92b, 95c) és az *Allamban* (589a–b) is, de legexplicitebb formájában a *Törvények* XII. 959a–b-ben és az *Első Alkibiadés*ben (129e–130c) jelenik meg. A későbbi antikvitásban ezt a gondolatot Platón filozófiájának egyik központi elemeként tartották számon.
- 26 A platóni lélekelmélet ehhez hasonló értelmezései (több kevesebb koherentista elköteleződés mellett) a mai Platón-kutatásban is felbukkannak: lásd pl. Rowe 2007, kül. 5. fejezet; Shields 2007.
- 27 Lásd *Tim.* 42a–44c; 47a–e; 69c–e; 70a–71a; 72e–73a; 86b–88d; 90a–d.
- 28 Vö. 42a, 69c–d (továbbá 88b; 70a–d). A halandó lélekrészek, úgy tűnik, a lélek inkarnált életének szükségszerű konstrukciós elemei: nagy vonalakban azt mondhatnánk, hogy a lélek ezeken a lélekrészekeken keresztül képes a halandó élet megkövetelnie interakcióba kerülni a testtel és a környezetével.
- 29 Ezek a hatások kezdetben az egyedfejlődés kezdeti szakaszát kísérő heves fiziológiai folyamatokból fakadnak, és a teljes „ész-nélküliség” állapotába taszítják a halhatatlan lelket (43a–44a). A későbbiekben az értelem képes ezt a teljes zavart korrigálva értelmessé (*emphron*) válni (44b). Ám a 86b skk. értelmében a test patológikus fiziológiai zavarai (pl. különféle nedvek túltengése) ezt követően is óhatatlanul heves, természetellenes vágyakkal és indulatokkal bombázzák az értelmet, idővel kikezdve intellektuális struktúráját.
- 30 A *Timaios* (86b–87b) a halhatatlan lélek betegségének, az esztelenségnek (*anoia*) valójában két „nemét” különbözteti meg: az „őrületet” (*mania*) és az „ostobaságot” (*amathia*). Fontos hangsúlyozni, hogy mindkettő kifejezetten a halhatatlan *értelem* megbetegedése, szerzett fogyatékossága, és *Timaios* szerint az embereket sújtó beteges „szenvedélyek” (86b: *pathé* [!]) mindegyike involválja ezek egyikét vagy másikát (a passzus értelmezése kapcsán lásd még alább, III.). Ennek megfelelően plauzibilis úgy értelmezni a gondolatmenetet, hogy a megkülönböztetés bevezetésekor Platónnak a szenvedélyek különféle jelenségei és ezek el-

- térő intellektuális okai lebegnek a szeme előtt. Az örület fogalma azt a fajta szenvedélyes viselkedést hivatott lefedni, amikor jobb meggyőződéseinket a heves szenvedélyek mintegy lebíriják vagy teljes mértékben gátolják, és amikor a szenvedély intellektuális oka a helyesebb meggyőzések intellektuális/episztemikus gyengeségében lokalizálható; a tudatlanság pedig inkább azt az esetet, amikor a szenvedélyes viselkedést téveszmék is támogatják. – Az erkölcsi hitványság tudatlansággal való azonosításának szókratikus témájához lásd pl. *Prótagoras* 345d, 357d–e; *Gorgias* 309e; de lásd még pl. *Phaidón* 66c és *Állam* 351a.
- 31 44a–c; 47b–c; 86d–e; 87b, 90b–d. Új elem, hogy – összefüggésben azzal, ahogy a lélek terápiája a lélek szférikus mozgásainak helyreállításaként konkretizálódik – a *Timaios* pszichológiája a legfontosabb tanulmánynak minden jel szerint a csillagászatot tekintti; valamint hogy a megfelelő tréning az intellektuális képzéssel párhuzamosan a megfelelő testi állapot biztosítására is gondot fordít (lásd 87b skk.).
- 32 Mindkét ponttal összefüggésben lásd David Sedley úttörő elemzését (Sedley 1999a, 320–323). – Ha a dialógusokat a standard kronológiai hipotéziseket elfogadva és hagyományos (azaz legalább mérsékelt developmentarista) módon értelmezzük, a *Timaios* etikai ideálja a *Phaidón* tanítása (és a szókratikus dialógusok intellektualizmusa) felé tett zavarba ejtő visszamozdulásként hathat (a probléma egyik közelmúltbeli tárgyalása: Carone 2007). A szememben a fent körvonalozott koherentista értelmezés egyik lényeges előnye éppen az, hogy ezt az anomáliát felszámolja.
- 33 Ebben a relációban a megreformált indulatos lélekrész (akárcsak az *Államban* az értelem szövetségeseiként, az értelem kormányzatának erőszakszerveként szerepel (70a–d). A feszültség Platónnak a lélekrészek összhangjára vonatkozó megnyilatkozásai között – mind az *Államban*, mind a *Timaiosban* – széles körben észlelt és tárgyalt jelenség: vö. pl. Carone 2007, 109 skk. (ahol tárgyalja Ch. Bobonich és Ch. Kahn korábbi értékeléseit is).
- 34 Megjegyzendő, hogy sem a platóni tanítás Alkinoos által adott értelmezése (vö. kül. *Didaskalikos* XXIX–XXX), sem Plutarchos (*Az erkölcsi erényekről*) nem követi ezt az irányvonalat; az utóbbi értekezés kifejezetten inkább a peripatetikus *metriopatheia*-konceptciónak a szerző saját platonizmusába való integrálására tesz kísérletet, a sztoikusok pszichológiai intellektualizmusa (monizmus) ellenében érvelve.
- 35 A lélek halhatatlanságának tanát Cicero szerint (I. 39, vö. 49) Platón a püthagoreusoktól (konkrétan Archytastól és Timaiostól) vette át, és a saját érveivel támogatta meg. Ezek közül az érvek közül Cicero kettőt emel ki: (i) a *Phaidros* (és a *Törvények*) érvét, amely szerint a lélek mint a fizikai világban minden mozgás és változás oka önmozgó, és ezért örökkévaló (I. 53–54); valamint (ii) az *anamnésis*ből vett érvet, amely a *Menónban* és a *Phaidónban* szerepel (55–58). Ebben az utóbbiban Cicero nemcsak annak megerősítését látja, hogy a lélek halhatatlan, de annak a feltevésnek az igazolását is, hogy a halhatatlan lélek az értelemmel (*mens*) azonos (59–66 skk.); a témát Cicero már az I. 43–49-ben elővezette. A másik két lélekrész (vö. I. 20), amely a szenvedélyek „zavart mozgásainak” helye, halandó (I. 79–80). Továbbá Cicero utal mindkét klasszikus platóni szöveghelyre, amely az ember „énjének” a halhatatlan lélekkel való azonosítását implikálja: *Védőbeszéd* 40c skk. és *Phaidón* 115c–e (*Tusc.* I. 97–98 és 103). Az I. 52-ben pedig az „ismerd meg önmagad” apollóni jelszavát értelmezve (szintén tipikus platóni téma) Cicero magától értetődőnek tekinti, hogy a parancsolat a lélek természetének vizsgálatára utasít.
- 36 A szókratikus dialógusok által képviselt intellektualista cselekvéseméletéről Terry Penner által adott leírás, amely nagy vonalakban megegyezik a Cicero által a sztoikusoknak tulajdonított elmélettel, szintén számol nemracionális késztetések jelenlétével: vö. pl. Penner 2002, 38. jegyzet; 2011, 263–264 (lásd még Penner–Rowe 2005, 227–228). A feltevés azonban az, hogy ezek a késztetések csak annyiban képesek hatást gyakorolni az értelmes törekvés által irányított viselkedésre, amennyiben a cselekvő vélekedéseinek rendszerében jelen vannak olyan elemek, amelyek a megfelelő módon relevánssá teszik őket a gyakorlati döntéshozás szempontjából. Persze joggal vehető fel a kérdés, hogy ezek a pszichológiai faktorerővel nevezhetőek-e még érdemben „késztetéseknek” vagy „vágyaknak”, azaz inherens motiváló erővel rendelkező impulzusoknak (lásd Brickhouse–Smith 2010, 52, 6. jegyzet).
- 37 Vö. *Állam* IV. 438a és 439a–d.
- 38 Vö. *Prótagoras* 358d, a szókratikus tétel *locus classicus*.
- 39 Pl. az *Állam* IV. 442d szerint az értelem nélküli lélekrészek is rendelkeznek értékítéletekkel (vö. IX. 574d–e, 586d–e, X. 602e–603d és 605b–c), és a 442c szerint mind a három lélekrésznek megvan a maga „java”; továbbá az *Állam* IV. pszichológiája a hagyományos, erős konfliktust feltételező értelmezés értelmében furcsa módon a szenvedélyek azon percepciójának adja elméleti megalapozását, amelyet Sókratész a *Prótagorasban* a „sokaságnak” tulajdonított és kritikával illetett.
- 40 Ebben az összefüggésben Carone 2005 és Weiss 2007 kontribúcióját találtam leginkább tanulságosnak.
- 41 Ez a hipotézis támogatásra talál Tieleman tárgyalásában, aki a *Tusc.* IV. 10–11-et tárgyalva felveti, hogy Cicero Platón-értelmezését Poseidóniosz sztoicizáló, asszimilatív értelmezése befolyásolhatta (2003, 247–248; 294–296); Poseidóniosz pedig, Galénosz rosszindulatú interpretációjával szemben, a standard chryszippói elmélet védelmezője volt, és Platón diszkuszióiban alapvetően a *hormé* sztoikus fogalmának és a sztoikus cselekvéseméletnek a megelölegezését fedezte fel: Tieleman 2003, 5. fejezet, kül. 209, 218–219, 221–222, 226).
- 42 Az állítás: $\pi\alpha\nu\ \sigma\upsilon\nu\ \sigma\tau\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omega\nu\ \tau\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \sigma\upsilon\pi\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \iota\sigma\chi\epsilon\iota,\ \nu\acute{o}\sigma\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\sigma\eta\tau\epsilon\omicron\nu$, egyik lehetséges fordítása: „mind az a szenvedély, amelytől valaki szenved, lévén hogy e kettő [ti. az esztelenség két válfaja, az örület vagy az ostobaság] valamelyikét foglalja magában, betegségnek nevezendő”. A következő (86b–87b) magyarázat egyértelművé teszi, hogy Platón *pathos*-kon itt valóban a későbbi filozófiai elméletekben és vitákban taglalt szenvedélyeket érti. Életszerűnek tűnik a feltevés, hogy ezt a passzust a hellénisztikus Platón-recepcióban sokan Platón „szenvedélyelméletének” legfontosabb szöveghelyeként kezelték.
- 43 Attól a kérdéstől, hogy a beteg értelmet a vágyak és indulatok pontosan milyen pszichológiai mechanizmuson keresztül befolyásolnak Platón szerint, a jelen összefüggésben eltekinthetünk.
- 44 A szöveg logikája (különösen Plutarchos és Galénosz közléseinek háttéré előtt) olyannyira ezt sugallja, hogy rendszerint így is értik: lásd pl. Graver (2002, 141) példáját, aki magától értetődőnek veszi, hogy a szöveg „a lélek két részre való tagoltságának tagadását” tulajdonítja Zénónnak; lásd hasonlóképpen pl. Boeri 2005, 384, 6. jegyzet.
- 45 Vö. kül. Graver 2002, 141–142 (134–135-tel és 146-tal együtt; az értelem normatív fogalma kapcsán lásd még xix skk.). Graverrel és másokkal együtt úgy gondolom, hogy a *Tusc.* IV. 22 legközelebbi párhuzamát a sztoikus szenvedélyelméletre vonatkozó forrásaink között Plutarchos közlései jelentik (*VM* 441c–d; 446f–447a [*SVF* III. 459; vö. LS 61B és LS 65G]). Ennek fényében az *intemperantia* az *akolasia* („mértéktelenség”, vö. Diogenész Laertios VII. 92–93 [*SVF* III 265] és Stobaios: *Eclogae* II. 7, 60, 9 skk. Wachsmuth [*SVF* III 264]) latin fordítása Cicerónál (amit megerősít a *Tusc.* III. 16 is; ezzel a ponttal kapcsolatban lásd még pl. Gourniat 2007, 242 sk.).
- 46 Az erényeknek és a hitványságoknak ez az azonossága a bölcsességben, illetve ostobaságban klasszikus sztoikus doktrína, vö. LS, 61. fejezet.
- 47 Vö. Graver 2002, 140–141. Plutarchosnál (lásd fent, 45. jegyzet) a szenvedélyekre hajlamos „hitvány” (*ponéros*) és „mértéktelen”

- (*akolastos*) lélek alapvető jellemzője a lélek folytonos gyors ingadozása („fordulata”: *tropé*) ellenkező vélekedések között; ez az ingadozás felbukkan Stobaiosnál (*Ecl.* II. 111, 20–21 Wachsmuth), Galénosnál (*PHP* IV. 5, 270, 14; 274, 1–3) és Epiktétosnál (*Beszélgések* I. 28, 6–10) is.
- 48 Vö. Graver 2002, 148 skk., kül. 154 skk. Ezt a pontot némileg háttérbe szorítja, hogy a szöveg kommentálói (lásd Graver 2002, 148; Tieleman 2003, 300–301) a 22. szakasz végét egy új tartalmi egység kezdetének tekintik, amely a szenvedélyek és a testi betegségek közti sztoikus analógiákra fókuszál; ami nem helytelen, ám a tagolás eltereli a figyelmet a gondolatmenet folytonosságáról, amelyet én ki szeretnék domborítani. A 24-ben jól láthatóan még mindig a konfliktusos vélekedéseknek arról a háborgásáról van szó, amellyel a 22. szakasz a „mértéktelenséget” azonosította.
- 49 Általános az egyetértés, hogy a szenvedélyes konfliktusok megélt tapasztalatának magyarázata szerepelt a sztoikusok napirendjén. Erre vonatkozóan Plutarchosnál (lásd fent, 45. jegyzet) is fontosabb evidencia Stobaios: *Eclogae* II. 89, 4 – 90, 6 (*SVF* III 389; LS 65A).
- 50 Hogy ez az elképzelés pontosan milyen módon és milyen meggyőző erővel magyarázza a szenvedélyek fenomenológiáját (belső konfliktus, önuralom elvesztése), erősen vitatott, lásd pl. Sorabji (2000, 314) megjegyzését és Boeri (2006) kísérletét a sztoikus elmélet meggyőző rekonstrukciójára. Lásd még pl. Cooper 1999, 460–461 és *passim*; Tieleman 2003, 267 skk. és 170 skk.
- 51 Mint Cicerót a lánya, Tullia elvesztése felett érzett szülői gyász: vö. III. 58 és 74; IV. 63; erről lásd még pl. Graver 2002, xiii–v.
- 52 Illusztrációként lásd kül. a II. 1, 10–11, ill. a III. 1–6. exhortatív retorikáját.
- 53 Lásd még fentebb, 8. jegyzet. A megfogalmazás furcsasága különösen a *Timaíos* lélektanának hátere előtt kiugró, amely kifejezetten hangsúlyozza az értelem beteges zavarainak szerepét az erkölcsi hitványság és a szenvedélyekre való hajlamok kialakulásában, ráadásul egyértelműen mozgásként ábrázolja az értelem működését, és az értelem betegségeit e mozgások zavaraiént értelmezi.
- 54 A *Prótagoras* intellektualista cselekvépszichológiájának (amelyhez hasonlóan Cicero a sztoikusoknak tulajdonít) kontrainuitív voltára már maga Aristotelész felhívta a figyelmet: *Nikomachosi etika* VII. 2, 1145b23 skk.
- 55 A terminológia kapcsán lásd Graver 2002, 89, 148.
- 56 A kívánt további magyarázatnak például amellett kellene érvelnie, hogy a szenvedélyes egyén számára a saját vélekedései nem mindig és nem teljesen transzparenssek vagy közvetlenül hozzáférhetők; azaz be kellene vezetnie az „implicit” és „explicit” vélekedések valamiféle megkülönböztetését.
- 57 *Pace* Graver 2002, 141–142, aki számomra minden különösebb meggyőző érv nélkül feltételezi, hogy a 20. szakasz megfogalmazása duplafenekű: a helyes értelemről való „elfordulása” és az annak való „ellenszegülés”, mindamellett, hogy a zavart értelem tökéletes értelemhez képesti tökéletlen és eltévelyedett állapotát jellemzi, a belső konfliktusok fenomenológiájára, illetve az arra adott sztoikus magyarázatra is utal. A szövegünkben a helyes értelemről a „teljes elme” fordul el; aminek jelentőségéről lásd a soron következő jegyzetet. – Az értelemről való „elfordulás” és az értelemmel szembeni lázadás, illetve ellenszegülés fogalmi már a szenvedély sztoikus definícióiban is felbukkannak. Vö. *Tusc.* IV. 11; lásd még kül. Stobaios: *Eclogae* II. 88, 8 – 90, 6 Wachsmuth (*SVF* III 378, 389; LS 65A) és Galénos: *PHP* IV. 2, 10–18 (*SVF* III 462, LS 65J). A standard értelmezés szerint azonban ott sem az értelem és egy azzal szembeszegülő motiváló erő közti konfliktus tapasztalatára utalnak, hanem az ideális vagy normatív értelemről való devianciára; lásd Inwood 1985, kül. 155 skk.; Annas 1992, 105). Ezt az értelmezést kétségbe vonta (többek között) Sorabji (2000, 3. fejezet, kül. 55 skk., 303, 313 skk.), aki szerint a szenvedélyek esetében az „elfordulás” és „ellenszegülés” a szenvedélyes személynek a saját jobb ítéletével szembeni észlelt, tudatos elutasítását kell hogy kifejezze (vö. még pl. Cooper 1999, 460; Tieleman 2003, 170 skk. (vö. még 97–102, kül. 101, 51. jegyzet). Sorabji érveire reagált a standard felfogás védelmében Boeri (2006, 398, 45. jegyzet) és Gourniat (2007, 243 sk.).
- 58 Ezeknek a megfogalmazásoknak az esetében a dualista olvasatot az a kitétel zárja ki, hogy a lázadás és elfordulás alanya „a teljes elme”; ami egyúttal a konfliktus internalizált, az intellektus belső ellentmondásosságára vonatkoztatott értelmezésének is ellene szól. Megjegyzendő továbbá, hogy a *mens* Cicero terminológiájában inkább az értelemre, mintsem a lélek egészére utal (vö. pl. *Tusc.* I. 66, 80); ezért a megfogalmazás (*a tota mente a recta ratione defectio*) csupán a pont „normatív” olvasatát erősíti meg, anélkül hogy a standard értelmezésnek megfelelően a lélek dualista típusú tagoltságának hiányát implikálná.
- 59 Tieleman (2003, 301) feltételezi, hogy a *status* a sztoikus *katastasis* megfelelője – amit „állapotnak” (angol: *state*) kellene fordítanunk, de ebben az esetben nem a szenvedélyes állapotok alapjául szolgáló diszpozícióról lenne szó, hanem magukról a szenvedélyes állapotokról. A *status* terminus *De fin.* III. 16-beli használata alapján – ahol a sztoikus *synkathesis* terminus latin fordításának tekinthető – úgy vélem, hogy Cicero számára a *status* nem csupán átmeneti vagy tartósabb „helyzetet” vagy „állapotot” jelenthet, hanem – a terminus politikai konnotációira rájátszva – strukturális karaktert is (politikai kontextusban az állam *statusa* utalhat az államformára, hatalmi berendezkedésre is: lásd pl. Cicero: *Az állam* I. 33–34, 68, 70–71).
- 60 Cicerót a *Tusc.* I-ben élénken foglalkoztatja a lélek szubsztanciájának kérdése, és a korábbi filozófiai elképzeléseket áttekintve előbb hosszasan nyitva hagyja a kérdést, hogy a lélek esetleg tűz vagy levegő-e, vagy egy teljesen sajátos természet, amelyet Aristotelész ötödik elemével azonosít (I. 40–65), végül az utóbbira teszi le a voksát (66, vö. 24; a léleknek az ötödik elemmel való azonosítása kapcsán, amelyet Cicero – tévesen – Aristotelésznek tulajdonít, vö. 22; 65, 70). Úgy tűnik, hogy Cicero a lélek teljes testetlenségének vagy anyagtalanságának gondolatát nem is képes érdemben fontolóra venni; vö. például azzal, ahogy a léleknek a számmal való azonosítását (Xenokratész tanítását) kezeli (20, 41). A sztoikus elmélet materializmusa így természetesen lehet a számára, ha a *pneuma* sztoikus (valószínűleg Chryszippos által kidolgozott) elméletét nem is osztja (ezt egyébként I.42-ben tévesen Panaitiosnak tulajdonítja [lásd még I.40], és a standard sztoikus doktrínának azt a zénóni tanítást tekinti, hogy a lélek anyaga tűz [I. 19]). Mindennek lényeges háttérét jelentheti az, hogy, mint Tieleman (2003, 209 skk.) meggyőzően érvelt, Poseidónios kísérletet tett a *Timaíos* lélektanának és a sztoikus *pneuma*-elméletnek az összeegyeztetésére (azaz egy olyan értelmezés mellett érvelt, amely szerint a lélek szubsztanciájának már Platón is a *pneumát* tartotta). A *pneuma* kapcsán lásd LS 47; Sedley 1999b, 388 skk.
- 61 Megjegyzendő, hogy Cicero, aki feltehetőleg kellőképp ismerte a sztoikus pszichológiát, alapvetően egy értelmes lélek, egy „elme” (ti. a sztoikus *hégemonikon*) megbetegedését írja le. Am ennek az elme magán a kognitív/intellektuális működésen kívül nyilvánvalóan más aktivitásai is vannak – például maga a jóra irányuló törekvés, amely az értelemmel szoros együttműködésben irányítja a viselkedést (lásd ismét IV. 12–13), de nem redukálható az értelem működésére, amennyiben az értelem tulajdonképpeni működése a megismerés és az ítéletalkotás. Ha pedig ez így van, akkor jogos azt feltételezni, hogy ezekért az aktivitásokért a lélek fiziológiájának más strukturális elemei vagy legalábbis más mozgásai felelősek, mint az intellektuális működésért. Chryszippos nevezetes diktuma (Plutarchos: *A sztoikusok ellentmondásairól* 1037 skk. (*SVF* III 175, LS 53R) szerint „az ember törekvése: az őt cselekvésre utasító értelem” (az állítás nyilvánvalóan ugyanazt a felfogást tükrözi, mint a szenvedélyek ítéletekkel való azono-

- sítása), ám ezzel együtt a standard sztoikus doktrína a törekvés „képességét” (*dynamis*) különbözőnek tekinti az értelem, a képzetalkotás vagy az asszenzió képességétől (a részletekért lásd az LS 53 anyagát).
- 62 Ezzel szemben felvethető, hogy a 26. szakaszban Cicero egyértelműen intellektuális állapotként jellemzi a megbetegedés végstadiumát: a „kórság”, olvashatjuk itt, lényegét tekintve „heves és megrogzított vélekedés”, amely „mélyen meggyökerezett a lélekben”. Cicero ismét a korábbi metaforikus megfogalmazásokat eleveníti fel; ezt azonban ezúttal úgy dekódolja, hogy az illető vélekedést a hibás értelem szilárd tudásnak véli, és teljes meggyőződéssel ragaszkodik hozzá – azaz mintha inkább a téveszmének a személyi intellektusában való „meggyökeresedésről” beszélne. Ám erre az ellenvetésre válaszként véleményem szerint elegendő feltenni a kérdést, hogy vajon mi tesz egy ilyen téveszmét olyan meggyőződéssé, amely ellenáll például a szókratikus dialógusokból ismert elenktikus vizsgálatnak? Feltételezve (amint természetesenk tűnik), hogy az értelem mint értelem nem képes nemondani a racionális érvekre, a vélekedések téves vagy megalapozatlan volta racionális érvek révén elvben megmutatható kell hogy maradjon; a racionális érvek erőtlensége a téveszméssel szemben nem magyarázható pusztán az értelem intellektuális állapotára hivatkozva (vagy legalábbis nem lehet minden további nélkül feltételezni, hogy a magyarázat ebben keresendő).
- 63 Ezen nem változtat, hogy Platón a *Timaios* számadásában (összhangban a *Államban* és egybeült képviselt nézeteivel) a társadalmi és kulturális környezet káros hatásait és felelősségét is hangsúlyozza (86e, 87b).
- 64 Ha a sztoikusokat arról faggatnánk, hogy vajon ennek az intellektuális zavarnak a kialakulásáért mi a felelős, akkor többnyire talán azt válaszolnák, hogy a kozmikus Természet alapvetően az intellektuális tökéletesség (az erény) elérésére diszponált bennünket, és értelmi fejlődésünk természetes folyamatát a bennünket a neveltetésünk és szocializációnk során érő káros hatások siklatják ki. Ezt a jól ismert sztoikus témát eleveníti fel Cicero is a *Tusc.* III. bevezetésében (1–6); vö. még pl. LS 60C–E; 61L, R; 63E. Talán a legrelevánsabb forrás ebben a tekintetben egy Chrysippos-tesztimónium Diogenés Laertios VII. 89-ben (*SVF* III 228), amelynek megfogalmazása azonban némileg talányos, és összetettebb magyarázatot sejtet: διαστρέφεισθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγμάτων πιθανότητος, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων: ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.
- 65 Cicero nem feltételezi, hogy maguk az értelem nélküli impulzusok bármelyik elmélet értelmében megszüntethetők volnának. Platón elmélete esetében ez nyilvánvaló (bár a *Timaios* elmélete szerint [87c skk.] a megfelelő, racionálisan kialakított fizikai tréning, diéta és életmód révén ezek is jelentősen tovább csillapíthatóak); a sztoikus elmélet szerint pedig, mint láttuk (§ 24), legfeljebb a mértéktelenség kialakulásának legkorábbi szakaszában, az intellektuális terápia és tréning időben való megkezdésével lenne megelőzhető a rájuk való hajlam kialakulása, miután viszont ez a hajlam már kialakult, nem teljesen kikúrálható (noha az értelem intellektuális fejlesztéssel felvértezhető a hatásai ellen). Cicero ezekre az eliminálhatatlan hatásokra gondolhat a III. 13-ban, amikor jelzi, hogy a legteljesebb filozófiai terápia mellett is szükségképpen visszamarad bennünk a kórság valamelyes maradványa („oly mélyek az ostobaság gyökerei”): *nos autem audeamus non solum ramos amputare miseriarum, sed omnem radicum fibras evellere. tamen aliquid relinquatur fortasse; ita sunt altae stirpes stultitiae; sed relinquatur id solum quod erit necessarium.*

Bibliográfia

- Arnim, H. von 1903–1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. I–III. Leipzig [= *SVF*].
- Annas, J. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley – Los Angeles.
- Boeri, M. D. 2005. „The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of *Akrasia*”: R. Salles (szerk.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford, 383–412.
- Carone, G. R. 2005. „Plato’s Stoic Theory of Motivation”: R. Salles (szerk.): *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford, 365–382.
- Carone, G. R. 2007. „*Akrasia* and the Structure of the Passions in Plato’s *Timaeus*”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 101–118.
- Cooper, J. 1999. „Posidonius on Emotions”: *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, N. J., 449–484.
- Gill, Ch. 2006. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford – New York.
- Goumiat, J.-B. 2007. „*Akrasia* and *Enkrateia* in Ancient Stoicism. Minor Vice and Minor Virtue”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 215–248.
- Graver, M. 2002. *Cicero on the Emotions. Tusculan Disputations III and IV*. Chicago–London.
- Inwood, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford.
- Long, A. A. – Sedley, D. N. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge – New York [= LS]. [Magyarul: *A hellenisztikus filozófusok*. Budapest, 2015.]
- Penner, T. 2002. „The Historical Socrates and Plato’s Dialogues. Some Philosophical Questions”: J. Annas – Ch. Rowe (szerk.): *New Perspectives on Plato, Ancient and Modern*. Washington, DC, 189–212.
- Penner, T. 2011. „Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action. A Philosophical Framework”: D. R. Morrison (szerk.): *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge – New York, 260–292.
- Penner, T. – Rowe, Ch. 2005. *Plato’s Lysis*. Cambridge – New York.
- Rowe, Ch. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge – New York.
- Sedley, D. 1999a. „The Ideal of Godlikeness”: Gail Fine (szerk.): *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford, 309–328.
- Sedley, D. 1999b. „Hellenistic Physics and Metaphysics”: K. Algra et al. (szerk.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge – New York, 355–411.
- Sharples, R. W. 2010. *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge – New York.
- Shields, Ch. 2007. „Unified Agency and *Akrasia* in Plato’s *Republic*”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 61–86.
- Sorabji, R. 2000. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation To Christian Temptation – The Gifford Lectures*. Oxford – New York.
- Tieleman, T. 2003. *Chrysippus’ On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden–Boston.
- Weiss, R. 2007. „Thist as Desire for Good”: Ch. Bobonich – P. Detrée (szerk.): *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden–Boston, 87–100.
- Weiss, R. 2012. *Philosophers in the Republic. Plato’s Two Paradigms*. Ithaca, N. Y.