

Steiger Kornél (1945) az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének professor emeritusa. Kutatási területe az ókori görög filozófia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Homérosz és a preszókratikus filozófia (2007/4).

A sztoikus *oikeiós*is platóni eredetéről

Steiger Kornél

A sztoikus etika fontos fogalma az *oikeiós*is. Alapszava az *oikeios* melléknév. Ennek jelentése: ‘meghitt, baráti, bizalmas, saját’. Az ebből képzett *oikeioó* ige jelentése: ‘magáévá tesz, bizalmasává, barátjává tesz valakit’. Mediális alakban: ‘tulajdonává tesz, sajátjává tesz, megnyer magának’. Az igéből továbbképzett *oikeiós*is főnév először Thukydidésnél bukkan fel ‘megnyerés, megszerzés’ értelemben. Amikor sztoikus terminussá válik, olyan többretű jelentést vesz föl, amelyet a modern nyelvek egyetlen szóval csak megközelítőleg tudnak visszaadni,¹ ezért értelmezéséhez leírásra van szükség.

1

Az *oikeiós*is a sztoikus tanítás szerint olyan emberi attitűd, amelyben két mozzanat jelenik meg:

- (1) a saját (*oikeion*) és az idegen (*allogtrion*) megkülönböztetése,
- (2) a *szelf*, az „önmaga”,² akinek vonatkozásában saját a saját és idegen az idegen, és aki ezt a megkülönböztetést megteszi.

A saját és az idegen megkülönböztetése

Az élőlény elsődleges késztetése (hormé) – mondják – ön maga óvó gondozására (to térein) irányul, mivel természete eleve (ap’ archés) oikeiósisszal van ön maga iránt (oikeiúsés auto <hauto>); mint Chrysippos mondja a Peri telón első könyvében, ahol arról értekezik, hogy minden élőlény számára az oikeiós is első tárgya (próton oikeion) a saját felépítése (systasis) és ennek tudata (syneidésis). Hiszen sem az nem valószínű, hogy az élőlény idegenként kezelje (allogtriosai) önmagát, sem az, hogy úgy cselekedjék, hogy nem kezeli önmagát sem idegenként, sem tulajdon önmagaként (oikeiósai). Így csak az a lehetőség marad, hogy azt mondjuk: az élőlény természete úgy van megalkotva (systésamenén), hogy az élőlény tulajdon önmagaként (oikeiósai) kezeli magát. Ilyen módon ugyanis a számára ártalmas dolgoktól távol tartja magát, a számára saját felé pedig közelít.

Diogenés Laertios VII. 85

Az *oikeiós*is valamiféle eleve adott viszony. A viszony egyik tagja az élőlény (mostantól: az ember), másik tagja pedig saját teste, valamint saját testének tudata (*syneidésis*). Ez utóbbi úgy értendő, hogy ha például főlelemem a kezemet, akkor nemcsak annyit konstatalok, hogy „van itt egy fölemelt kéz”, hanem az is tudatosul bennem, hogy ez a kéz az *enyém*, én vagyok az, aki fölemelte.

Az *oikeiós*is mint viszony az ember önfenntartását (*to térein*) szolgálja, mégpedig oly módon, hogy az *oikeiós*is segítségével tudom megkülönböztetni a sajátot (*oikeion*) és az idegent (*allogtrion*), azaz a számomra jót és a számomra rosszat. Ahogy a gyermek növekszik, majd felnőtté válik, *oikeiós*isainak köre is kitér: családtagjai,

majd nemzetségének tagjai és polgártársai iránt is oikeiósisszal viseltetik.

Az oikeiósiban megjelenő másik mozzanat:

A szelf, akinek vonatkozásában saját a saját, és idegen az idegen, és aki ezt a megkülönböztetést megteszi.

Ha saját oikeiós-élményeimet propozicionális formára hozom, ilyen kijelentéseket fogalmazok meg: „Ez számomra jó, az meg számomra rossz.” „Ez az én kezem. Ez az én apám, anyám, testvérem stb.” Az oikeiósiban mint viszonyban a hangsúly a viszonyban nem azon a tagján van, amelyhez viszonyulok, hanem a reláció állandó tagján. Ez: az Én, vagyis a szelf. A szelfet nem tudom pontosabban leírni, mint azzal a formulával, hogy ő az individuum oikeiósainak mint relációknak az állandó tagja. Nyilvánvaló, hogy egy személyiségen belüli, mentális ágensről van szó, amely azonban nem azonos egyik mentális funkcióval sem, hiszen mindegyik ilyen funkció a viszony másik, változó tagjaként jeleníthető meg, mint az én gondolkodásom, az én érzelmeim, az én személyiségem, döntésem stb. Ám az a viszony, hogy ezek a mentális funkciók az *enyémek*, nem merül ki a pusztá birtoklásukban. Ez a viszony azt is implikálja, hogy bennem mint testből és lélekből álló individuumban van egy olyan ágens, amely mentális funkcióimat kontrollálja és működésüket szükség esetén korrigálja (vagy átérzi azt, hogy képtelen korrigálni). Ez a szelf. Itt megint hangsúlyozni szeretném, hogy ez az ágens nem lehet minden további nélkül azonos a gondolkodásommal, a belátásommal vagy az akaratommal stb., hiszen ezek mind olyan faktorok, amelyek *mögött* ott áll a szelf. Ám ugyanakkor a szelf kizárólag e funkciók valamelyikén keresztül képes megnyilvánulni. A sztoikusok többször idézett példája erre Euripidés *Médeia*-jának ez a mondata:

*Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek,
de elmémmel hatalmasabb a szenvedély.*

Euripidés: *Médeia* 1078–1079. Kárpáty Csilla fordítása

Szó szerint: „Tudom (*manthanó*), hogy amit tenni készülök (*dran melló*), az rossz, de az indulat (*thymos*) erősebb, mint megfontolásom (*buleuma*).” – Aki itt „tenni, cselekedni készülni”, az *Médeia* szelfje. Ez a szelf az értelem segítségével („tudom, hogy...”) ítéli tettét erkölcsileg rossznak, és ugyancsak az értelem segítségével kell hogy konstataálja: indulata szerint fog cselekedni, felülírva megfontolása tanácsát.

2

Az eddigiekből következik, hogy az oikeiósinak az etikában elsődrendű szerepe van. Az értelemmel rendelkező ember számára az *oikeion/allotrión* már nem az animális lényé számára jót és rosszat jelenti, hanem az erkölcsi jót és rosszat. Ezekről kell döntenie. A döntés szubjektuma: a szelf, a döntés minősége pedig attól függ, hogy a szelf mit tekint sajátjának, és mit idegennek.

Tekintettel arra, hogy a szelf imént vázolt fogalmának és működésének az antik etikában először a sztoikusok adták jól kezelhető leírását – mindenekelőtt az *oikeiós* és a „jóvá-

hagyás” (*synkatathesis*) koncepciójában –, nem csoda, hogy Platón és Aristotelés etikai elméletében olykor találkozunk olyan megoldatlan problémákkal, amelyek éppen a szelf hiányával kapcsolatosak. (Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a Platón és Aristotelés korabeli morális cselekvőnek „még nincs” szelfje abban az értelemben, ahogy az újszülöttnak még nincs foga, hanem azt jelenti, hogy működésének magyarázata nem vált szisztematikus és jól kezelhető részévé az elméletnek.)

Ilyen megoldatlan problémával terhes például Platónnak az az – egyébként a művön belül csupán ideiglenes érvényességű – lélekmodellje, amelyet az *Állam* IV. könyvében ad elő. Itt kezd érvelni amellett, hogy az emberi léleknek több része van. Tézisét a szomjazó ember példájával illusztrálja, aki vágyik az ivásra, de egészségügyi szempontból meg kell hogy tartóztassa magát (*Állam* IV. 13, 439a–d).

Ilyenkor az emberben az értelem és a vágyakozás között harc dúl: a vágyakozás szomjúságom enyhítésére sarkall, az értelem pedig azt tanácsolja, hogy ezt ne tegyem. Ha az értelem győz, megtartóztatom magam; ha a vágyakozás győz, akkor oltom a szomjúságom. Ez olyan alternatíva, amely döntést igényel. Ám – szigorúan az ebben a kontextusban körvonalazott platóni modellen belül maradván – ki az, aki dönt? Az értelem nem dönt, hiszen számára egyetlen helyes cselekvés lehetősége adott, az önmegtartóztatás. A vágyakozás sem dönt, hiszen annak is egyetlen célja van: a kínzó szomjúság megszüntetése. Mivel a modell leírásában nem jelenik meg a szelf, aki *elfogadja* az értelem utasítását, és *felülírja* a vágyakozást (vagy esetleg fordítva: vágyakozására hallgatva ignorálja az értelem megfontolást), ezért a platóni elemzésből az következik, hogy én mint személy az értelmemnek és a vágyakozásomnak pusztán a hordozója, küzdelmüknek passzív terepe vagyok, akinek a küzdelem kimenetelére semmiféle beleszólása nincs, következésképpen nem is lehet felelős a következményekért.

Könnyű belátnunk, hogy ez az álláspont a fatalizmusnak pontosan az a formája, amelyet a későbbi filozófiában majd az *argos logos* („a tétlenség érve”) illusztrál:

Ha beteg vagy, és a fátumtól úgy rendeltetett, hogy meggyógyulj, akkor akár hívsz orvost, akár nem, meg fogsz gyógyulni. De ha úgy rendeltetett, hogy meghalj, akkor akár hívsz orvost, akár nem, meg fogsz halni. Orvost tehát hiába hívsz.

Cicero: *A végzetről* 13, 29; Órigenés: *Kelsos ellen* II. 20

A fatalizmusnak ezzel a formájával Aristotelésnél is találkozunk, aki a *Nikomachosi etika* harmadik könyvében fejtegeti, hogy morális felelősségünk az önként végrehajtott (*hekón*) cselekedeteinkért van. A morális cselekvés azonban habitus kérdése: akinek jó habitusa van, az morálisan helyesen cselekszik, akinek rossz, az rosszul. Ebből pedig az következik – mondja Aristotelés –, hogy az immorálisan cselekvő ember védekezhet azzal, hogy azért lop, hazudik és tör házasságot, mert ilyen a habitusa. Erre Aristotelés azt válaszolja, hogy az igaz ugyan, hogy a rossz habitusa miatt cselekszik rosszul, ám annyiban mégis felelősség terheli az ilyen embert, hogy kezdetben megvolt a lehetősége a választásra: választhatott, hogy milyen habitust alakít ki magában.

Ahogy az sem lehetséges, hogy ha valaki egy követ elhajít, még vissza tudja venni, holott tőle függött (ep' autói), hogy eldobja és elhajítsa-e, hiszen a princípium őbenne van. Éppígy az igazságtalan és mértéktelen embernek is kezdetben még hatalmában volt, hogy ne legyen ilyené, és ezért mondjuk, hogy önként lett ilyen. De ha már egyszer ilyen lett, akkor többé nincs módjában, hogy ne legyen ilyen.
Nikomachosi etika III. 7, 1114a13

Csak hogy az az állítás, hogy „kezdetben még hatalmában volt, hogy ne legyen ilyené” – szigorúan az aristotelési gondolatmenet kereteiben maradván – egyszerűen nem igaz. Az etika második könyvének elején (1103a14) ugyanis Aristotelész leszögezi, hogy az erkölcsi habitus, amelynek két összetevője a dianoétikus és a karakterbeli erény, a tanulás, illetve a szoktatás eredményeként alakul ki az emberben. Mármost a kisgyerekeknek, akik éppen beszoktatnak az iskolába és a közösségbe, még nincs morális judiciuma ahhoz, hogy válasszon tanítás és tanítás, szoktatás és szoktatás között. Mivel pedig a gondolatmenetben a szelf mint a habitust kontrollálni és korrigálni képes fakultás nem jelenik meg, ezért az ember „ha már egyszer ilyen lett, akkor többé nincs módjában, hogy ne legyen ilyen”. Vagyis az embernek élete során valójában soha nincs lehetősége arra, hogy szabadon eltervezze magatartását és szükség esetén változtasson rajta: gyermekként azért, mert még mások irányítják, felnőttként azért, mert determinált habitusa irányítja a cselekvését.

3

Fölvetődik a kérdés: honnan származhat, és hogyan alakulhattott ki az oikeiósiz fogalma és elmélete a sztoikusban. A kérdésre adott válaszok két csoportba sorolhatóak:

- (1) az oikeiósizról szóló tanítás genuin, belső keletkezésű sztoikus teoréma, amely az epikureusokkal folytatott vitában formálódhatott meg. Epikuros szerint az élőlény elsődleges élménye az élvezet és a fájdalom. A jót természetből fogva az élvezettel, illetve a fájdalommentességgel azonosítjuk, a rosszat pedig a fájdalommal. Életünk során döntéseinknek és cselekedeteinknek ez a vezérelve: az élvezetre és a fájdalommentességre törekszünk, a fájdalmat pedig igyekszünk elkerülni. Ezzel a tanítással szegezték szembe a sztoikusok azt a nézetet, amely szerint az élőlény elsődleges élménye az oikeiósiz, az élvezet és a fájdalom pedig az oikeiósiz átérzésének mellékterméke (*epigennéma*) csupán. – Ez Max Pohlenz (1940), C. O. Brink (1956) és J. Brunschwig (1986) véleménye az oikeiósizról szóló tanítás eredetéről.
- (2) Az oikeiósiz fogalma a peripatetikus filozófiából származik. Hans von Arnim (1926) és Franz Dirlmeier (1937) szerint egy theophrastosi fogalomról van szó, amely valamilyen úton-módon – esetleg az akadémiikus Polemón tanításán keresztül – találhatta meg útját a sztoikusba.

Érdekes módon a kutatásban az a lehetőség – tudomásom szerint – meg sem fogalmazódott, hogy az oikeiósiznak esetleg platóni gyökerei lehetnek. A következőkben a mellett a tézisem

mellett fogok érveket felsorakoztatni, amely szerint az oikeiósiz sztoikus fogalma Platónnak az *Államban* kifejtett tanításából vezethető le.

4

Mint a cikk elején említettem, az oikeiósizban két mozzanat jelenik meg:

- (1) a saját (*oikeion*) és az idegen (*alotrion*) megkülönböztetése,
- (2) a szelf, akinek vonatkozásában saját a saját, és idegen az idegen, és aki ezt a megkülönböztetést megteszi.

A következőkben bemutatom, hogy ez a két mozzanat az *Állam* tanításában lényeges szerepet játszik, és szorosan összefügg. Mielőtt erre rátérnék, teszek egy előzetes módszertani megjegyzést a platóni fogalomalkotás egy sajátos vonásáról. Amikor Platón bevezet egy fogalmat, akkor általában nem egy olyan kimunkált leírását bocsátja előre ennek a fogalomnak, amelyhez a továbbiakban mereven és szó szerint tartja magát. Azt tapasztaljuk, hogy a szóban forgó fogalom a beszélgetés előrehaladtával újabb és újabb jelentésárnyalatokat vesz magára, a fogalomra vonatkozó kifejezések egy olyan színönimákészletet alkotnak, ahol az egyes színönimák olykor más és más aspektusból villantják föl a fogalom jelentését, illetve használati módját. Ez az eljárás, amelyet amplifikációnak (dúsításnak) fogok nevezni, ahhoz hasonlítható, amikor valaki egy lapokra csiszolt drágakövet úgy mutat föl, hogy a kőnek újabb és újabb facettáit fordítja a szemlélő felé.

Oikeion és allotrion az Államban

[Az öröknek] az övéikkel szemben (pros tus oikeius) szelídeknek kell lenniük, az ellenséggel szemben (pros tus polemíus) viszont keménynek.

II. 375b–c)

Hogy ez a magatartás hogyan alakítható ki, azt a kutya példáján mutatja be Sókratész:

A jófajtajú kutya természeténél fogva olyan, hogy a háziakkal és az ismerősökkel szemben (pros tus synétheis kai gnórimus) a lehető legszelídebb, ám ismeretlenekkel szemben (pros tus agnótas) ennek éppen az ellenkezője.

II. 375e

A kutyaiban ez az érzés *eleve adott oka* a viselkedésének, nem pedig korábbi tapasztalatok okozataként alakult ki:

Az ismeretlen ember (agnós) látványa dühvel tölti el, még akkor is, ha az nem bántotta őt. Az ismerősnek (gnórimos) viszont akkor is örül, ha még soha egy jó szót nem kapott tőle.

II. 376a

A kutya baráti és ellenséges érzésének kognitív alapja van:

Amikor meglát valakit, kizárólag annak alapján tesz különbséget barát és ellenség között, hogy amazit ismeri, emezt meg nem [szó szerint: megkülönböztet (diakrinei) baráti látványt (opsis philé) és ellenséges látványt (opsis echthra) annak alapján, hogy amazit ismeri (katamatheïn), emezt nem (agnusai)].

II. 376b

Az eddigi amplifikációk eredményét Sókratés most így fogalmazza át:

A barátot (oikeion) és az ellenséget (allotrion) aszerint határozza meg (horizomenon), hogy ismeri-e, vagy nem ismeri (synesei te kai agnoiai).

II. 376b

Az az ellentétpár, amely eddig különböző szinonimákkal lett megnevezve, ebben a mondatban jelenik meg először, mint *oikeion/allotrion*.

Itt Sókratés azt a jelentős megjegyzést teszi, hogy ez a diszinkció fontos lesz az igazságos/igazságtalan vizsgálata szempontjából (II. 376d).

Ezek után a beszélgetők témát váltanak és áttérnek a lelki-teszt *paideia* jól ismert leírására. E leírás végén, mintegy kiegészítésként említik meg a test és a lélek karbantartásának és gondozásának kérdését, azaz az orvosi és a bírói gyakorlatot. A bíró megfelelő személyiségének leírásában bukkan föl újra az *oikeion/allotrion* fogalom pár:

A jó bíró nem is lehet fiatal, hanem öregnek kell lennie, aki kései tanuló abban a kérdésben, hogy mi az igazságtalanság. Hiszen ő nem a maga lelkében tapasztalja meg (észthemenon) mint sajátját (oikeion), hanem mint mások lelkében (en allotriais) lakozó idegen tulajdonságot (allotrian) hosszú időn át tartó gyakorlással (memeletékota) érti meg (diaisthanesthai) töviről hegyre, hogy milyen természetű baj is az – tehát megismerés által (epistéméi), nem pedig saját tapasztalatából (empeiriai oikeiai) merítve.

III. 409b–c

Ebben a megjegyzésben a „megismerés által, nem pedig saját tapasztalatából merítve” kitétel az ör és a kutya *oikeion/allotrion* élményére utal vissza, az igazságtalanság szóba kerülése pedig a következő témára, az igazságosságra utal előre – amit Sókratés már korábban (II. 376d) is jelzett.

Az igazságosság leírásában (IV. könyv) újra egy több lépésben végrehajtott amplifikációval találkozunk.

Első meghatározás (433a, visszautalva 370a–b-re)

Amivel kapcsolatban eleve, államunk megalapításának kezdetekor leszögeztük, hogy minden körülmények között meg kell tenni, véleményem szerint éppen az, vagy annak egyik formája az igazságosság. Leszögezni pedig azt szögeztük le, és gyakran elmondtuk, ha emlékszel rá, hogy az állam-

ban gyakorolt tevékenységek közül minden egyes embernek azt az egyet kell végeznie, amelyre természeténél fogva a leginkább alkalmas (eis ho autu hé physis epitédeiotaté pephykia eié).

Második meghatározás (433a)

Ha mindenki a maga dolgát végzi (to ta hautu prattein), és nem ártja bele magát sokféle tevékenységbe, ez az igazságosság.

Itt a „természeténél fogva a leginkább alkalmas” helyébe a „maga dolgát végzi” lép. Világos, hogy ez a lépés az igazságosságnak a fogalmát közelíti az *oikeion* fogalmához. És valóban, a következő mondatban meg is jelenik az *oikeion/allotrion* fogalom pár, ebben a megfogalmazásban:

Harmadik meghatározás (433e)

Van-e olyasmi, amire [a jogszolgáltatók az igazságosság nevében] a bíraskodásban inkább törekszenek majd, mint arra, hogy senki se birtokolja a másét, és őt magát se fossza meg senki attól, ami az övé (mét’ echósi tallotria méte tón hautón steróntai)?

Az a tény, hogy itt a *tallotria* ellentétéként a *ta hauta* jelenik meg, arra utal, hogy a *ta hauta* és az *oikeia* szinonimák.

Negyedik meghatározás (433e–434a)

Igazságos az, ha ki-ki a sajátját és önmagáét birtokolja és cselekszi (hé tu oikeiu te kai heautu hexis te kai praxis).

Ebben az amplifikációban jelenik meg először a „sajátjának” (*tu oikeiu*) és az „önmagá(é)nak” (*heautu*) az explicit azonosítása. De még valami megjelenik: az a tény, hogy az *oikeion* és a *heauton* egy felsorolás két tagja, azt implikálja, hogy ezek valamilyen módon különböznek is egymástól. (A megkülönböztetés mibenlétét még nem ismerjük.) Annyi mindenesetre valószínű, hogy a *hexis* kifejezés ebben a mondatban kettős jelentésben szerepel: az *oikeiu hexis* „a sajátjának a birtoklását” jelenti, de a *heautu hexisz* már inkább „önmagának a habitusát”. (A habitus fogalma a 435b-ben explicit módon meg is jelenik.)

Ötödik meghatározás (441d–e)

Tartsuk tehát azt is emlékezetünkben, hogy közülünk is az az igazságos, és az végzi a maga dolgát (ta hautu prattón), akinek lelkében mindegyik rész a maga dolgát végzi (ta hautu pratté). – Ezt valóban észben kell tartanunk – válaszolta. – Ugye a mérlegelő részt (logistikon) a vezetés (to archein)

illeti meg, mivel bölcs, és az egész léleknek (hapasés és psychés) gondját viseli (echonti... prométheian), az indulatos részt meg az, hogy engedelmeskedjék neki és támogassa őt... – E kettő pedig így nevelkedvén és a szó szoros értelmében vett saját feladatát (ta hautón) megtanulván és ki-művelődve benne vezérli (prostatéseton) majd a vágyakozó részt, amely minden ember lelkében a legnagyobb helyet foglalja el, és amely az anyagi javak tekintetében természeténél fogva a legtelhetlenebb.

A helyesen működő lélekben a *logistikon* vezeti a másik két részt úgy, hogy az indulati erő engedelmeskedik neki, és együtt vezérlik a vágyakozó részt. (Amiből következik, hogy a helytelenül működő lélekben a vágyakozó rész veszi át a vezetést.) Ezzel azonban még nem léptünk túl a cikk elején bemutatott fatalista modellen (439a–d).

Áttörés a szelfhez 1.

Ámde valójában az igazságosság, amely kétségkívül valami ilyesféle ugyan, de nem a „maga dolgainak” külsődleges megtételére vonatkozik, hanem a belsőnek <a megtételére> vonatkozik olyan módon, ahogyan az [ti. a belsőnek a megtétele] valóban az „önmagával” és az önmaga saját dolgaival kapcsolatos (peri heauton kai ta heautu), <mégpedig azal az önmagával, aki> nem engedi meg (mé easanta), hogy a benne magában lévő részek egyike is nem rá tartozó dolgot (tallosia) tegyen, és a lélek részei egymás dolgába ártsák magukat, hanem mindegyik résznek a saját munkáját (ta oikeia) helyesen osztja be (themenon), uralkodik önmagán (arxanta auton hautu) és szép rendet teremt magában (kosmésanta), baráti érzéssel van önmaga iránt (philon genomenon hautu), összehangolja (xynarmosanta) azt a hármat, akárcsak a zenei harmónia három fő hangját: a legmagasabbat, a legmélyebbet és a középsőt, ami meg közibük esik, azt is mind összeköti, és a sok részből egészen eggyé forrva mértéktartóan és önmagával összhangban cselekszi azt, amit cselekednie kell, akár vagyonszerzésről, akár teste ápolásáról, akár közügyekről vagy magánügyletről van szó, és mindezekben azt tartja és azt nevezi igazságos és helyes cselekedetnek, amely ezt a habitust megőrzi és kialakítani segíti, bölcsességnek pedig azt a tudást, amely ezt a cselekvést irányítja, igazságtalan cselekvésnek, amely e habitust bomlasztja, tudatlanságnak pedig az ilyen cselekvést irányító véleményt.
443c–444a

Ennek az „önmagának” olyan funkciói vannak, amelyek nem azonosak egyik lélekrész funkcióival (ta hautu) sem:

1. nem engedi meg (mé easanta), hogy a részek idegen dolgokat (tallosia) cselekedjenek,
2. kiosztja (themenon) a részek saját feladatait (ta oikeia),
3. uralkodik önmagán (arxanta auton hautu),
4. (kozmos) rendet teremt önmagában (kosmésanta),
5. baráti érzéssel van önmaga iránt (philon genomenon hautu),
6. összehangolja a három lélekrészt (xynarmosanta tria),
7. sokból (háromból) eggyé egyesíti (xynésanta... hena) önmaga belső tartalmát,

8. mértéktartóan és önmagával összhangban (sophrona kai hermosmenon) cselekszi azt, amit cselekednie kell,
9. megítéli és megnevezi (hégumenon kai onomazonta) az igazságos és az igazságtalan cselekvést, valamint a tudást és a tudatlanságot.

5

Azt mondhatná valaki: ezeknek a funkcióknak az értelmezéséhez nincs szükség egy önálló ágensnek – a szelfnek – a föltételezésére, hiszen egyszerűen a lélek egésze az, amely ezeket végrehajtja.

Az igaz, hogy a lélek egésze műveli ezt, csak hogy ennek a működésnek a helyes értelmezéséhez egy szemléletváltásra van szükségünk az interpretációban. Jelenleg ugyanis a következőképpen szokás értelmezni a platóni tanítást: *Ha a lélek három része helyesen működik, azaz ha az értelem rendelkezik a bölcsesség erényével, az indulati erő a bátorság, a vágyakozó lélekrész pedig a mértékletesség erényével, akkor a lélek egészében megjelenik az igazságosság erénye.* – Azaz: az igazságosság a három lélekrész helyes működésének az okozata.

Csak hogy ha az igazságosság okozatként jelenik meg a lélekben: a bölcs értelem, a bátor indulati erő és a mértéktartó vágyakozás következményeként, akkor az imént idézett szövegben felsorolt funkciói tökéletesen fölöslegesek. Nem kell *letiltania* az egyes lélekrészek számára idegen működést, hiszen az nincs is jelen. Nem kell *kiosztania* a lélekrészek funkcióit, hiszen azok már ki vannak osztva. Nem kell *összehangolnia* a három lélekrészt, hiszen össze vannak hangolva: ha nem volnának összehangolva, nem tudnának erényesen működni. Ha pedig netán utóbb elhangolódna és diszfunkcionálisan kezdenének működni, akkor meg oda az igazságosság is, és akkor a lélek egészének nincs többé olyan kritériuma, amelylyel kontrollálja és korrigálja őket. De nem kell *megítélnie* és *megneveznie* az igazságos és az igazságtalan tetteket sem, mert ez az értelem feladata (442c). Többi funkciója, az önuralom, az önmagában teremtett rend, az önmaga iránti baráti érzés így nem több retorikus ékítménynél.

Valóban vannak az *Allam* gondolatmenetében olyan szöveghelyek, amelyek az igazságosságnak ezt az okozatként való felfogását támasztják alá. Pontosan ezek a helyek azok, amelyekből levezethető a platóni etikának korábban szóba került fatalista olvasata.

Ám a IV. 443c imént idézett szövege ennek az értelmezésnek éppen az ellenkezőjét implikálja: *Ha a lélek igazságos, akkor értelme bölcsé, indulati ereje bátorra, vágyakozása mértéktartóvá válik.* – Azaz: az igazságosság a lélek helyes működésének az oka.

Ha a lélek egészének és az igazságosságnak prioritása van a három lélekrész működésével és erényével szemben, akkor a lélek egészének a működése nem származtatható részeinek működéséből – ugyanúgy, ahogy a mesterember tevékenysége nem származtatható azoknak a szerszámoknak a működéséből, amelyekkel dolgozik, hanem éppen fordítva: a mesterember tevékenysége az, ami működteti – és szükség esetén tökéletesbíti – a szerszámokat.

Ennek – és csak ennek – az interpretációnak a keretében van értelme arról beszélni, hogy a szelf nem más, mint a lélek egész-

sze. De ha így értelmezzük az igazságosságot, akkor nincs szükség további érvekre azt alátámasztandó, hogy a lélek egésze – azaz a szelf – önálló ágens a platóni lélekfilozófiának ebben a modelljében, és az egyik pillére ennek a modellnek, amelynek másik pillére az *oikeion/allotrión* megkülönböztetése.

Áttörés a szelfhez 2.

Ugyanezt a gondolatmenetet – amely az *oikeion/allotrión* megkülönböztetésén és helyes kezelésén keresztül a szelfhez vezet – Platón egy másik kontextusban (V. könyv) is végigvisszi. Miután a *kallipolisban*³ megvalósult az az állapot, hogy – a gyermek- és nőközösség következtében – a polgárok egyazon családhoz tartozónak tekinthetők egymást, Sókratész így folytatja a beszélgetést: az állam konstitúciója szempontjából a közösség élménye (*koinónia*) a legnagyobb jó, az individuáció (*idiósis*) a legnagyobb rossz (462a–b). A *koinónia* abban áll, hogy a polgárok ugyanazon dolgokat tekintik – a szó legtágabb értelmében véve – élvezetesnek és *sajátjuknak*, és a dolgoknak egy másik csoportjával kapcsolatban ugyancsak egyöntetű az az érzésük és véleményük, hogy azok a dolgok számukra fájdalmasak és *idegenek* (462c).

[Az az állam a legjobb berendezkedésű], amelyik a leginkább hasonlít az egyedi ember szervezetéhez. Ha például megsérül valamelyik ujjunk, ezt a test és a lélek közössége (*koinónia*), amely a lélekben uralkodó rész fennhatósága alatt (tu *archontos*) egyetlen szervezetet (*syntaxis*) alkot, önmagában érzékeli (en *autéi* *éstheto*), tehát az egész szervezet átérzi a fájdalmat (*xynélgése*),⁴ jóllehet egy rész sérült meg csupán, és így történik meg, hogy azt mondjuk: „az embernek fáj az ujjja”. Az ember egyéb testrészeire is ugyanez a kifejezőmód vonatkozik: szenved, ha valamelyik testrésze beteg, örvend a gyógyulásának. – Valóban ugyanaz a kifejezőmód vonatkozik rá – mondta –, és a kérdésre visszatérve: az emberi szervezethez hasonlítható leginkább a tökéletesen megszervezett állam működése. – Ha mármint az egyik polgárt valami jó vagy rossz éri, elsősorban az ilyen állam vallja majd magáénak (*heautés einai*) azt, ami történt, és a maga egészében vele örül vagy vele bánkódik (é *xynésthésetai* hapasa é *xyllypésetai*).
462c–d

Témánk szempontjából az idézett gondolatmenet centruma ez a mondat: „az embernek fáj az ujjja”. Ez ugyanis az *oikeiós*isnak pontosan azt a képzetét reprezentálja, amelyet Chrysippos így fejez ki:

Mihelyt megszülettünk, tüstént oikeiósisszal vagyunk (oikeiúmetha) mind testrészeink iránt, mind pedig ama dolgok iránt, amelyek használatukból fakadnak.

Plutarchos: *A sztoikusok ellentmondásairól* 12 = SVF III 179

Ha fáj az ujjam, akkor nem csupán azt konstatalem, hogy „van itt egy fájó ujj”, hanem azt is átérzem, hogy „ez az ujj az enyém”, és „nekem fáj az ujjam”. Ez a felismerés és ez az átérzés teszi aztán számunkra lehetővé, hogy

ne viselkedjünk gyerekek módjára, akik az ütés helyén tartva a kezüket tehetetlenül jajveszékelnék, hanem mindig arra szoktassuk a lelkünket, hogy minél előbb a gyógyulás útjára lépjen, és igyekezzék azt, ami beteg és elesett, talpra állítani, és a siránkozást gyógyítással megszüntetni.
604c–d

Ez a szelf.

Mint Diogenész Laertiosztól (VII. 85) tudjuk, Chrysippos szerint

*minden élőlény számára az oikeiós*is első tárgya (próton *oikeion*) a saját felépítése (*systasis*) és ennek tudata (*syneidésis*).

A 462c–d *syntaxis*-fogalma jól megfeleltethető a chrysipposi *systasis*nak, a *xynélgése* (együtt fájjal), *xynésthésetai* (együtt érzékel), *xyllypésetai* (együtt szomorkodik) igék pedig a *syneidésis*nek, illetve a Hieroklésnál (57C Long–Sedley) olvasható *synaisthésis*nek.

Továbbá értelmezhetővé válik Porphyriosnak az az enigmatikus célzása is, amely szerint

*Az oikeiós*ist Zénón tanítványai megteszik az igazságosság princípiumának.

Porphyrios: *De abstinentia* 3. 19 = SVF I 197

Azért tehetik meg, mert az *oikeiós*is a platóni *Államnak* az igazságosságról kifejtett elméletéből vezethető le, sőt az sem kizárt, hogy Zénón valóban innen vette át a fogalmat. Elvégre Zénón tíz esztendeig volt Xenokratész tanítványa – aki maga Platón tanítványa volt, később pedig utódja is az Akadémia élén –, és Polemónt is hallgatta (Diogenész Laertios VII. 2), továbbá neki magának is volt *Állam* című műve (uo. VII. 34), és alaposan tanulmányozhatta Platónt, hiszen terjedelmes, hét könyvből álló művet írt a *Törvényekről* (uo. VII. 36).

Jegyzetek

- 1 Néhány jelenlegi fordítása: Kerferd 1972: *belonging*; Sandbach 1975: *affinity*; Inwood 1985: *orientation*; Long–Sedley 1987: *appropriate*; Inwood 1999: *affiliation*. Magyarul Kendeffy 2007 „*hozzám tartozik*”-nek, illetve „enyémítés”-nek fordítja. Mások egyszerűen transliterálják a görög kifejezést; én is így járok el.
- 2 A szelf fogalmát tudomány szerint először Inwood (1999, 679) hozta szóba az oikeiósisszal kapcsolatban: „[Az oikeiósizs kulcsa] a személyiség konstitúciója. E szövegekben a konstitúció a személyiségre vonatkozik, mint test és lélek olyan összetételére, amely az azonosítható individuumot konstituálja. Ez a sztoikus megfelelője
- 3 A *kallipolis* jelentése: „szépen, helyesen berendezett – azaz tökéletes – állam”. A kifejezés a VII. 9, 527c-ben szerepel, az V–VII. könyvben leírt állam megjelölésére.
- 4 „Az egész szervezet átérzi a fájdalmat” – a gondolat a hippokratészi orvostudományban is megjelenik: „ha valakinek a legkisebb része sérül, a test egésze átérzi a fájdalmat” (*De locis in homine* [Az emberi test helyeiről] Littré VI. p. 278. c. 1. – idézi J. Adam).

Bibliográfia

- Arnim, H. von 1926. *Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik*. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 204.3. Wien.
- Brink, O. 1956. „Theophrastos and Zeno on Nature in Moral Theory”: *Phronesis* 1, 123–145.
- Brunschwig, J. 1986. „The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism”: M. Schofield – G. Striker (szerk.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge–Paris, 113–144.
- Dirlmeier, F. 1937. *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*. *Philologus* Supplementband 30, Heft 1. Leipzig.
- Inwood, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford.
- Inwood, B. 1999. „Stoic Ethics”: K. Algra – J. Barnes – J. Mansfeld – M. Schofield (szerk.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 675–705.
- Kerferd, G. B. 1972. „The Search for Personal Identity in Stoic Thought”: *Bulletin of the John Rylands Library* 55, 177–196.
- Long, A. A. – Sedley, D. N. (szerk.) 1987. *The Hellenistic Philosophers*. I–II. Cambridge University Press.
- Pembroke, S. G. 1971. „Oikeiosis”: A. A. Long (szerk.): *Problems in Stoicism*. London, 114–149.
- Pohlenz, M. 1940. *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Abh. der Gesellschaft der Wiss. zu Gött. Phil.-hist. Kl. 3. Folge 26 (újra-nyomva: L. Tarán [szerk.] 1987. *Greek and Roman Philosophy*. New York – London, 1–122).
- Sandbach, F. H. 1975. *The Stoics*. London.