

Bene László

Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz¹

I.

Ebben az írásban az akarat fogalomtörténetének egyes aspektusaival foglalkozom, és ennek kapcsán térek ki a szabadság értelmezésére. Szorosan véve nem vállalkozom többre, mint a szabadság (önállóság) azon definíciójának értelmezésére, melyet Plótinosz (205–270) Az Egy akaratáról és szabadságáról szóló értekezés gondolatmenetének kiindulópontjául választ (VI.8.1, 30–33).² A definíció a szabadságot az akarathoz (boulészisz) köti, ami triviálisnak tűnik. Szabadságról akkor szoktunk beszélni, mikor módunkban áll akár másképp is cselekedni, és az akaratra is gyakran hivatkozunk ebben az összefüggésben. Ám azok a teóriák, melyekre ez a szóhasználat épül, csak a kései antikvitásban jelennek meg egyes platonikusoknál, az arisztotelianus aphrodisziaszi Alexandrosznál (205 körül) és főképp keresztény szerzőknél. A görög filozófiai tradíció fő áramában mindkét fogalom mást jelent, és Plótinosz ezt a hagyományt követi. A VI.8 első fejezeteit, ahol a szabadság fogalmának tárgyalását találjuk, szokásosan Alexandrosz szövegeivel állítják párhuzamba, ami az eddig mondottak alapján legalábbis félrevezető. Ezzel szemben egy, az eddigi kutatásban egyáltalán nem vizsgált összefüggésre szeretném felhívni a figyelmet. Amellett fogok érvelni, hogy fogalomhasználata azzal a sztoikus hagyománnyal mutat közelebbi rokonságot, amely forrásainkban elsősorban Epiktétosznál (110 körül) érhető tetten.³

Csak ez a történeti háttér teheti érthetővé Plótinosz koncepciójának számos vonását. A szabadság nála autonómia, nem pedig a választás szabadsága. Akarat alatt sem olyan képességet ért, melynek révén egy adott helyzetben, adott belső diszpozícióink birtokában szabadságunkban áll különböző cselekvések között választani. Ezenfelül általában véve is meglájtja az akaratnak a cselekvéssel való kapcsolatát. Az akarat nem a cselekvés kivitelezésének felelőse, hanem a valódi én autonómiájának letéteménye-

* Bene László és Tóth Tamás tanulmánya a 2002. szeptemberében az ELTE-MTA Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja által szervezett „Kijelentés, norma, cselekvés” konferencián elhangzott előadásai alapján készült.

¹ A kutatást, melyen jelen tanulmány alapul, különböző fázisaiban a Mellon Alapítvány, a Collegium Budapest és az OTKA (F32471) támogatta.

² A definiendum pontos megnevezése: to eph'hémin („ami rajtunk múlik”, „ami tőlünk függ”, „önállóság”). E terminus azonban Plótinosznál felcserélhető a to eleutheron („szabadság”) kifejezéssel, lásd alább, különösen 7. jegyzet. Plótinosz műveit a továbbiakban a szakirodalomban bevett számozás szerint idézem, mely a Plótinosz-tanítvány Porphüriosz kiadásán alapul. Az elsőként szereplő római szám a porphürioszi felosztás Enneaszáira – kilenc-kilenc írást tartalmazó tematikus egységeire – utal, az első arab szám az értekezés száma, ezután a fejezet-, majd a sorszám következik.

³ Az Alexandrosszal való párhuzamokhoz lásd LEROUX 1990, 410 sk., 203–207; vö. O'MEARA 1992. Alexandroszt olvasták Plótinosz iskolájában (Porphüriosz: VP 14), és idézett szövegei valóban sok részletkérdést megvilágítanak. Sem Graeser, sem Long nem említi Plótinosz szabadságértelmezésének kapcsolatát az újsztoikusokéval (GRAESER 1972; LONG 2002). Leroux kommentárjában futólag megjegyzi, hogy Alexandrosz fogalomhasználata újsztoikus hatást mutat, de Plótinoszhoz csupán Alexandroszhoz való viszonyát elemzi (LEROUX 1990, 248 sk.).

se. A VI.8 az emberi szabadság metafizikai megalapozását adja, és a fogalom teológiai alkalmazhatóságát vizsgálja. Mai szemmel Plótinosz koncepciója nem a determinizmus versus szabad akarat metafizikai problémája szempontjából vagy morálpaszichológiai, illetve cselekvéseméletként érdekes, hanem olyan teória gyanánt olvasható, mely első-sorban az énrre vonatkozó intuícióink kialakulásában játszott szerepet.

A tanulmány végén megkíséreltem az akarat értelmezésének azt a tradícióját – amelyhez Epiktétosz és Plótinosz tartoznak – tágabb fogalomtörténeti kontextusba helyezni. Ehhez nem árt először pár szót ejtenünk az akaratfogalom történetére vonatkozó kutatásokról. A fentiekben Plótinosz, illetve Epiktétosz akaratfogalmát emlegettem, ami egyáltalán nem magától értetődő. Dihle, a témában megjelent legjelentősebb monográfia szerzője amellett érvel, hogy az akarat fogalmát Ágostonnak köszönhetjük, így a korábbi antik gondolkodásban nem beszélhetünk akaratról (DIHLE 1982). Dihle tézisének ez a negatív oldala került be leginkább a köztudatba. Sokkal izgalmasabb persze, hogy elemzéseiből azt is megtudjuk, hogyan konceptualizálható másfajta eszközökkel az a tapasztalati mező (vagy legalábbis a jelenségek egy hasonló köre), melyet Ágoston után az akarat fogalmával közelítenek meg.

Dihle szerint az antik filozófiára „kétosztatú pszichológia” jellemző, mely az értelem és a szenvedélyek faktoraival számol. Ez összefügg azzal, hogy a hagyományosan „akaratnak” fordított görög szavak – köztük a boulészisz – sokkal intellektualisztikusabb színezetűek, mint a latin voluntas és modern nyelvi megfelelői. A boulészisz nem különül el az értelemről, csupán aspektusa annak: inkább racionális megfontoláson alapuló szándékot jelöl, mint további indoklást nem kívánó döntést. A boulészisz tehát nem tekinthető az irracionális vágyaktól és az értelemről egyaránt különböző, autonóm készségnek.⁴

Ágostonnál ezzel szemben az akarat döntőbíró szerepében léphet fel az értelem és a vágyak harcában. Dihle szerint az akaratfogalom valódi gyökerei az Ószövetség narratíváiban keresendők, melyekben Isten parancsolataira (akaratnyilvánítására) az ember az engedelmség vagy engedetlenség szintén akaratú aktusával válaszol, ami ebben a hagyományban az ember vallási és morális megítélésének alapja. Az akaratfogalom kialakulásának feltételei közé tartozott a latin nyelv is, melynek kevésbé differenciált terminológiájában több, szándékot, elhatározást, késztetést jelölő görög szó megfelelője a voluntas. Végül, Dihle döntő szerepet tulajdonít Ágoston személyes tapasztalatának: az introspekción, saját mentális életének vizsgálata is fontos motívuma a fogalmi újításnak. Bárhogyan vélekedjünk az utolsó tényező szerepéről, annyi bizonyos, hogy Ágostonnál a fogalom alkalmazási köre soha nem látott mértékben kiszélesedik: az akarat teológiai, etikai, sőt ismeretelméleti kontextusban is egyaránt alapvető szerepet játszik.

Dihle hatalmas erudícióról árulkodó, nagy ívű fogalomtörténeti konstrukciójához legfeljebb finom megszorításokat és kiegészítéseket lehet hozzáfűzni. A leginkább megfontolandónak Kahn kritikáját tartom, mely szerint az akarat fogalma nem csupán a biblikus hagyományban gyökerezik, hanem az ember racionális autonómiájának ideálja is fontos előfeltételét alkotja, mely az antik filozófiában bontakozik ki (KAHN 1988). Az utóbbi folyamat fő állomásait a sztoikus Khrúsziposz asszenzió-elméleté-

⁴ A boulésziszt ennek ellenére akaratnak fordítom, többek közt azért, mert Plótinosznál sokszor használhatatlan „a jóra irányuló racionális vágy” parafrázis. A boulészisz és a későbbi akaratfogalom viszonyáról lásd a 9. fejezetet.

ben, a latin voluntas-fogalom kialakulásában és az újsztoikusok belső életgyakorlatában jelöli meg. Kahn említi az újplatonikus filozófia befolyását is, de nem specifikálja, pontosan miben áll ez (csupán a lélek anyagtalan szubsztancia gyanánt való felfogására utal). Az alábbi elemzést tekinthetjük ilyesfajta kiegészítésnek. A szabadság és akarat plótinosi értelmezése várhatóan jobban megvilágítja a kérdést, mint az újplatonikus lélekfogalomra, illetve metafizikára vonatkozó általánosságok.

2.

Az Egy akaratáról és szabadságáról (VI.8) írott Plótinosz-értekezés a szabadság és az akarat fogalmainak leginkább analitikus tárgyalásai közé tartozik az antik filozófiában. E sajtáságnak speciális indoka van. Plótinosz nem egyszerűen etikai vagy pszichológiai értekezést ír, hanem teológiai összefüggésben akarja alkalmazni e fogalmakat. A beható konceptuális elemzésre azért van szükség, mert a plótinosi metafizikai modell szerkezetéből következően az első princípium – melyet Plótinosz Egynek, Jónak vagy Istennek nevez – híján van minden struktúrának, aspektusokat sem különböztethetünk meg benne, így nem bírhatunk róla propozicionális tudással, és kijelentéseket sem tehetünk róla. E negatív teológia keretében kockázatos bármit is mondani Istenről, és különösen az, ha még csak nem is a kozmosz változhatatlan rendjének leírására szolgáló természetfilozófiai és metafizikai fogalmakkal próbáljuk megközelíteni, hanem az esetleges és töredékes emberi világra vonatkozó etikai konceptusokkal (VI.8.1, 1–5 és 13–21).⁵

Plótinosz fejtegetését azzal a definícióval indítja, melynek vizsgálatát célul tűztük ki:

„[...] úgy tűnik, az múlik mirajtunk (eph'hémin), amit nem a véletlennek, és nem a kényszerűségnek, és nem is az erős szenvedélyeknek engedve cselekszünk, hanem úgy, ahogyan akartuk, anélkül, hogy bármi is útjába állna akaratunknak (boulészisz). Ha viszont így van, fogalma (ennoia) a következő: mirajtunk múlik az, ami akaratunknak szolgál, és aszerint történik meg vagy nem történik meg, hogy akarjuk-e vagy sem.” (1, 27–33)⁶

Első benyomásunk az, hogy e definíció erősen korlátozott érvényű, hiszen csupán a szabadság (önállóság) előzetes fogalmát – nem pedig filozófiai kifejtését – adja. Valójában e definíció az egész vizsgálódás irányát megszabja. Plótinosz a hellénisztikus iskolák egy módszertani elvét követi, mely ekkorra már közkinccsé vált: a filozófiai kutatás „közös”, „természetes” fogalmainkból (ennoia) indul ki, ezekre kell olyan koherens elméletet építenünk, mely más természetes fogalmakkal sem ütközik. E módszer emlékeztet Arisztotelész dialektikájára, mely széles körben elfogadott nézete-

⁵ Az 1–6. fejezetben Plótinosz az emberi szabadságot vizsgálja; ez elvezet az egyetemes Szellemhez, melynek a Jóra irányuló kontemplációja és „akarata” az ember szabad cselekedeteinek, illetve értelmi aktusainak is mintaképe. A 7–12. fejezetben azokat a nehézségeket dolgozza ki, melyek együtt járnak a szabadság és az akarat fogalmának a Jóra való alkalmazásával, és a negatív teológia mellett érvel. A 13–21. fejezetben a szabadság és akarat predikátumait Plótinosz – megszorításokkal – mégiscsak Istenre vonatkoztatja. O'Meara – Leroux ellenében – vitatja, hogy ez valódi affirmatív teológiát jelent (LEROUX 1990; O'MEARA 1992). Úgy vélem, a kérdéshez a legfontosabb szempont, hogy Plótinosz e fogalmakat nem eredeti formájukba, hanem – mint látni fogjuk – radikálisan átértelmezve alkalmazza Istenre.

⁶ A VI.8 szövegét Horváth Judit és Perczel István fordításában idézem, helyenként módosításokkal (HORVÁTH-PERCZEL 1986).

ket (endoxa) vesz alapul a filozófiai kutatáshoz. Ám a közös fogalmak nem pusztán ugródeszkául szolgálnak, mint az arisztotelészi endoxonok, melyeket a vizsgálódás folytán kritizálhatunk, próbálva feloldani ellentmondásaikat, hanem mindvégig regulálják a kutatást, és nem kerülhet sor elvetésükre. A poszthellénisztikus iskolák felfogása szerint ugyanis e fogalmak koherens rendszert alkotnak. A VI.8 elemzése tehát kibonthatja és árnyalhatja az eph'hémin előzetes fogalmát, de nem adhat neki gyökeresen más értelmet.

A fentiekben feltételeztem, hogy a definiendum, az eph'hémin Plótinosznál egyenértékű a szabadsággal (to eleutheron). Erre az ekvivalenciára a szóhasználat szintjén elégséges bizonyítékot találunk a szövegben,⁷ azonban az azonosítás tartalmi nehézségeket vet föl. S. Bobzien a régebbi kutatásban elterjedt megközelítéssel szemben meggyőzően érvelt amellett, hogy az eph'hémin és az eleutheria (szabadság) terminusai a korábbi filozófiai nyelvben –elsősorban a sztoikus iskolában – olyan kérdésekhez tartoznak, melyeknek nem sok közülük van egymáshoz (BOBZIEN 1998, 330–345). Az eph'hémin Arisztotelésznél és a sztoikusoknál a morális felelősség terminusa. Az utóbbiak azt igyekeztek igazolni, hogy a fátum-elmélet univerzális determinizmusa nem zárja ki a morális felelősséget. A fogalom domináns értelmezése szerint tetteink nem azért „múlnak rajtunk” (vagyunk értük felelősek), mert másképp is cselekedhetnénk, hanem mert mi vagyunk a cselekvők, nem pedig más. Az eleutheria ezzel szemben a szenvedélyektől való mentesség, egyfajta belső, pszichológiai szabadság etikai ideálját jelenti. A szabadság ebben az értelemben nem számít a felelősség előfeltételének, már csak azért sem, mert a sztoikusok szerint csak a bölcs szabad, tetteinkért viszont mindnyájan felelősek vagyunk. E fogalomnak sincs köze a másképp cselekvés szabadságához. Bobzien szerint a két terminus csak a kései antikvitásban, és gyökeresen más teoretikus keretben kapcsolódik össze szorosabban, azoknál a platonikus, peripatetikus és keresztény szerzőknél, akik szabadság alatt a másképp cselekvés szabadságát kezdik érteni, és ezt tekintik a morális felelősség kritériumának.

Hogyan értsük tehát a VI.8 kiinduló kérdését: milyen fogalomnak kaptuk előzetes meghatározását, melyik conceptus teológiai alkalmazhatóságát vizsgáljuk? Vajon a morális felelősségről van szó, ahogyan ezt a to eph'hémin tradicionális használata sugallja (LEROUX 1990, 203 sk.; O'MEARA 1992), vagy inkább a szabadság normatív fogalma a mérvadó? Bármelyik lehetőséget válasszuk is, feltételeznünk kell, hogy Plótinosz legalább az egyik terminus bevett jelentését módosítja, ha egyszer egyenértékűként kezeli őket. A következőkben megkíséreltem megmutatni, hogy Plótinosz az eph'hémin terminus asszimilálja a szabadság említett normatív fogalmához, és hogy ebben az értelmezésben Epiktétoszra – vagy legalábbis az általa képviselt sztoikus hagyományra – támaszkodhatott.

⁷ A to eleutheron releváns előfordulásai az első hat fejezetből: 4, 6; 4, 10–11; 4, 35; 5, 34; 6, 6; 6, 26. Úgy tűnik, Plótinosz egyetlen conceptust próbál körbejárni, és kevésbé érdeklik az egyes terminusok közötti hagyományos distinkciók (de lásd 1, 33–44). További színimák az autexousziosz („ami a mi hatalmunkban van”), mely Epiktétosztól kezdve válik az autonómia fontos terminusává, az arisztotelészi hekousziosz („önkéntes”, „akaratlagos”), és a kúriosz („úr”, illetve kúriosz heautou, „a maga ura”), mely a szociális terminológiához tartozik.

3.

Bobzien külön tárgyalja a két fogalom viszonyát Epiktétosznál, mivel ő egyrészt – a korai sztoikusoktól eltérően – szorosan összekapcsolja őket, másrészt – ellentétben más késő antik szerzőkkel – nem a másképp cselekvés szabadságát érti rajtuk. A szabadság (eleutheria) elérendő cél, az elme erényes diszpozíciója: a filozófus minden intellektuális és morális erőfeszítése ennek elérésére irányul. Ahhoz, hogy szabadokká legyünk, tisztában kell lennünk azzal, hogy mi az, ami tőlünk függ (eph'hémin), és mi az, ami nem, s kizárólag a tőlünk függő dolgokra szabad törekednünk. Bobzien olvasata szerint az, hogy mi függ tőlünk, semleges, instrumentális kritériumnak tűnik.

A „rajtunk múló” dolgok körébe Epiktétosz a racionális lélek azon képességeit, illetve aktusait sorolja, melyekben sem kényszeríteni, sem akadályozni nem lehet az embert (Diss. 4.1.68–75).⁸ Nem minden mentális tartalom múlik rajtunk, hiszen a képzetek külső dolgok reprezentációi, és azok határozzák meg őket. „Képzeteink használata” (khrészisz phantaszión), vagyis racionális értelmezésük, értékelésük és a rájuk adott válasz viszont tőlünk függ. Egyértelműen kizárhatók a tőlünk függő dolgok közül cselekvéseink, mivel ezek bármikor megakadályozhatók (4.1.72 sk.). Ez mutatja, hogy az eph'hémin Epiktétosznál nem a tetteinkért való felelősség terminusa, mint a korai sztoikusoknál.

Az eph'hémin által kijelölt terep nem más, mint belső világunk. Epiktétosz gyakran használja erre a proaireszisz kifejezést, mely nem egyszerűen elhatározást jelent, mint Arisztotelésznél, hanem megszilárdult morális habitust.⁹ A proaireszisz az ember valódi énje.¹⁰ Ez legértékesebb javunk, azonban a „tőlünk függő” mentális funkciók „a természet ellenére” is működhetnek. Ezért van szükségünk nevelődésre, gyakorlásra, belső világunk kiművelésére.

„Miben áll tehát az előrehaladás? Ha valaki közületek búcsút mond a külső dolgoknak (ta ektosz) és saját morális választása felé fordul (epi tén proaireszin epesztraptai tén hautou), ezt műveli és munkálja ki, míg végül összhangba hozza a természettel, emelkedetté, szabaddá (eleutherosz), akadálytalaná, gáttalaná, megbízhatóvá és tisztességessé téve, és megtanulja, hogy addig, amíg olyan dolgokra vágyik vagy olyanok elől menekül, amelyek nem rajta múlnak, sem megbízható, sem szabad nem lehet [...]” (Diss. 1.4.18 sk.)

A szabadság (eleutheria), melyhez így eljutunk, nem a választás szabadsága, hanem autonómia. A szabadságot és azt, hogy „mi függ tőlünk”, Epiktétosz egyaránt a külső és belső, saját és idegen, én és nem-én ellentéteivel határozza meg.¹¹ Ezért megítélésem szerint a két fogalom között nem húzható éles határ, csupán fokozati különbség van köztük: az eph'hémin a mentális képességekre jellemző tényszerű adottság, illetve az ember egyes célkitűzései esetében az akadály és kényszer lehe-

⁸ A Beszélgetésekből (Diatribai, latin címen Dissertationes) vett idézeteknél az első szám az Arrianosz-féle gyűjtemény könyvbeosztására vonatkozik, a második az adott mű száma, a harmadik a fejezetszám. A Kézíkönyvecskét fejezetszámok szerint idézem.

⁹ E centrális fogalomhoz lásd BONHÖFFER 1890, 118 sk., 259–261; DOBBIN 1991; LONG 2002, 210–222.

¹⁰ „– Mondd el titkaidat! – Nem mondom; ez ugyanis rajtam múlik. – Akkor megkötötztetek. – Engem? A tagjaimat talán igen, de morális választásomat (proaireszisz) maga Zeus sem képes legyőzni.” (Diss. 1.1.22 sk.); „Mert nem hús és nem haj vagy, hanem morális választás. Ha ezt szépfited meg, akkor leszel szép.” (Diss. 3.1.40.)

¹¹ Diss. 2.2.12 sk.; 3.5.12, 15; 3.24. 68 sk.; 4.7.8–11; 4.13.24; Ench. 29.7.; Diss. 1.1.9, 21, 31; 1.18.12; 1.25.3 sk.; 1.29.1–4; 2.5.4 sk.; 2.13.8, 11; 3.24.3; 4.1.68–75, 81–83; 4.10.29.

tőségének egyszerű tesztjével megállapítható sajátság, az utóbbi reflektált tudás, a külső dolgoktól való függetlenség mint szilárd habitus.

Charles Taylor úgy véli, a „radikális reflexivitás”, az első személy perspektívájának kitüntetése Ágostonnal jelenik meg az európai gondolkodás történetében (TAYLOR 1989, 130 skk.). Ám valójában már Epiktétosznál is többről van szó, mint az „önmagunkkal törődés” hagyományosabb és kevésbé radikális fajtájáról (lásd még Diss. 1.1.1–4; 3.22.38–9). Emellett szól azon retorikai sajátság, hogy Epiktétosz etikai tanítását első vagy második személyben adja elő, nem pedig hűvös teória gyanánt,¹² de még inkább a külső és belső oppozíciójának centrális helye filozófiájában.

4.

A szabadság (eleutheria) epiktétoszi koncepciójának egyik – Plótinosz szempontjából különösen érdekes – megfogalmazását eddig még nem érintettünk.

„Szabad (eleutherosz) az, aki úgy él, ahogy akar (ho zón hósz bouletai), akit sem kényszeríteni, sem akadályozni, sem erőszakolni nem lehet; akinek késztetéseit semmi sem keresztezi, törekvései célt érnek, s ha valamit kerül, nem ütközik mégis belé. S vajon ki akar tévelygésben élni? Senki. Ki akar úgy élni, hogy teljes tévedésben van, elhamarkodottan ítél, semmibe veszi az igazságosságot, féktelen, sorsát panaszolja, elaljasodik? Senki. A hitványak közül tehát senki sem él úgy, ahogy akar; következésképpen nem is szabad.” (Diss. 4.1.1.)¹³

A szabadságot e meghatározás normatív módon – a külső kényszerektől, akadályoktól és a szenvedélyektől való mentességként – értelmezi. Ennek megfelelően az „úgy él, ahogy akar” formula is normatív jelentést kap. Az akaratot Epiktétosz per definitionem racionálisnak kezeli, akárcsak a platóni–arisztotelészi (és sztoikus) hagyomány, azonban meglazítja kapcsolatát a cselekvéssel. Igaz, hogy morális döntést kívánó élethelyzeteket vesz fontolóra, ennyiben a praxis körén belül marad, ám az akaratra nem cselekvést kezdeményező erőként hivatkozik, hanem a bekövetkező eseményekhez való viszonyulásként.¹⁴ Szokás azt mondani, hogy Epiktétosznál a valódi én nem egyszerűen az értelem (mint Platónnál vagy Arisztotelésznél), hanem az értelem praktikus használata, mely személyhez kötött (KAHN 1988). Ehhez annyit fűzhetünk hozzá, hogy praxisról korlátozottan beszélhetünk: Epiktétoszt nem a cselekvés, hanem az én integritásának, a külvilággal szembeni autonómiájának megőrzése érdekli.

A szabad ember ezen leírása filozófiai toposz a sztoikus iskolában.¹⁵ A szabadság normatív fogalma egészen Szókratészig visszavezethető.¹⁶ A bouleszisz és rokonai nem igazi terminusok Epiktétosznál.¹⁷ Ennek ellenére maga a gondolat korántsem

¹² Epiktétosz a nem író filozófusok közé tartozik. Nincs azonban okunk feltételezni, hogy a Beszélgetéseket lejegyző Arrianosz ne adná vissza híven mestere előadásmódját.

¹³ Bollók János fordítása (STEIGER 1983, 73), módosításokkal.

¹⁴ „[...] az a benyomásunk, a filozófusnak az a dolga, hogy akaratát (boulészin) összhangba hozza az eseményekkel, nehogy bármi is megtörténjék, bár nem szeretnénk, vagy ne történjék meg, noha akarjuk.” (Diss. 2.14.7.)

¹⁵ Cicero: PS 34; Off. I. 69 skk.; Persius: V. Sat.; Philón: Quod omnis probus 59 sk., vő. 97; Dión Khrüszosztosz: Or. 14.17. A toposz történetét elemzi POHLENZ 1955, 151–160.

¹⁶ Xenophón: Mem. IV.5. Ez a szöveg sokban megelőlegezi Epiktétosz szabadság-értelmezését és szóhasználatát (kólüein, anankazein, sőt proaireiszthai), bár az „úgy él, ahogyan akar” formulát nem tartalmazza.

¹⁷ Bonhöffer szerint a proaireszisz szorítja ki a bouleszisz (BONHÖFFER 1890, 261). A bouleszisz ráadásul terminusként szűk fogalom a sztoikusoknál, és elsősorban altruisztikus jóakaratot jelent (INWOOD 1985, 237).

tekinthető sem marginálisnak, sem egyszerű átvételnek nála, hiszen többször visszatér rá, sőt etikájának központi fogalmát, a proairesziszt is használja ugyanezen összefüggésben (Diss. 4.1.128; 2.1.23–24).¹⁸

5.

Térjünk vissza Plótinosz definíciójához! Ami a meghatározandó fogalmat illeti, a VI.8-ban az eph'hémin terjedelme még szűkebb, mint Epiktétosznál. A szenvedélyek, az indulat és vágy – így a gyermekek, állatok, örültek, a „rájuk zúduló képzetek” hatása alatt állók cselekedetei – nem „rajtuk múlnak” (2, 5–8).¹⁹ A különbség abból adódik, hogy Plótinosz másképp gondolja el valódi énünket, mint Epiktétosz. Az utóbbi számára belső világunk teljes egészében „tőlünk függ”, egységes egészt alkot, és racionális annyiban, amennyiben tartalmai kijelentések formájában artikulálhatók. Az irracionális vágyak magának az értelemnek a hibás működéséből fakadó téves ítéletek. Plótinosz viszont a platóni–arisztotelészi hagyománynak megfelelően többosztatú pszichológiai modellre alapoz, melyben az irracionális lélekrészek harcban állnak az értelemmel. Csak az utóbbi alkotja valódi énünket, az előbbieknél nem mi vagyunk urai. Plótinosz persze nem a gonosztevőt akarja mentesíteni a felelősség alól, hanem más problémára keres választ: arra, hogy miként őrizhetjük meg valódi, racionális énünk függetlenségét a külső tényezőkkel és természetünk alacsonyabb rendű összetevőivel szemben.

Ez a probléma nagyon hasonló Epiktétosz filozófiájának alapkérdéséhez. Az eph'hémin kezelése Plótinosznál szintén rokon Epiktétosz használatával, és szembeállítható a korai sztoikusokkal és Arisztotelésszel, amennyiben a fogalom (1) mindkettőjüknél a szabadság normatív értelmezésének kontextusába illeszkedik; (2) kizárja a cselekvéseket, csak mentális tartalmakra alkalmazható. Ám Plótinosznál az eph'hémin – pszichológiai modelljének sajátosságai miatt – teljesen beleolvad a szabadság (eleutheria) normatív fogalmába, szinonimájává válik,²⁰ így értékelő jelentést kap, és úgy viselkedik, mint egy erény megnevezése.²¹

Ha ezt tekintetbe vesszük, világossá válik, hogy az eph'hémin meghatározása Plótinosznál a szabad ember (eleutherosz) ama leírására épül, mely Epiktétosznál is megtalálható. Mindketten az autonómiát definiálják az akarat normatív értelmezésének alapján.²² Ráadásul a kifejtés egy későbbi pontján Plótinosz az egyetemes Szel-

¹⁸ A gondolat más terminológiával (proaireszisz, gnómé): Diss. 1.12.9; 1.17.28; 3.24.69 és 75.

¹⁹ A prospiptouszai phantaszai kifejezés Epiktétosznál hasonló összefüggésben igen gyakori (Diss. 2.23.42; 3.3.20 stb.), de Alexandrosznál is megtalálható, pl. Fat.183, 33.

²⁰ Bobzien észreveszi, hogy Plótinosz szorosan összekapcsolja a két terminust (BOBZIEN 1998, 344, 45. jegyzet). Félrevezető azonban őt azok között a szerzők között említeni, akik a választás szabadságára használják e kifejezéseket.

²¹ A sztoikusoknál a szabadság nem illeti meg a hitvány embert (phaulosz; D.L. 7.121; Epiktétosz: Diss. 4.1.1), míg a felelősség (ep'hémin) mindenkire kiterjed. Plótinosz viszont az eph'hémin-ről mondja, hogy nem állítható a hitványokról (VI.8.3, 17–19) – a terminus nála tehát nem felelősséget jelent, hanem önállóságot.

²² Plótinosz nem csupán előtérbe állítja az autonómia aspektusát a választásával szemben, hanem kimondottan elutasítja az eph'hémin, illetve a szabadság ellentétek közti választásként való értelmezését (VI.8.21, 1–7, vö. 4, 15–22, 7, 24–30). Az utóbbi nézet egyes középplatonikusoknál és Alexandrosznál jelenik meg – annál inkább figyelemreméltó, hogy Plótinosz az újsztoikus fogalomhasználatot veszi alapul. Graeser és Leroux tévesen állítják párhuzamba Plótinosz meghatározását „a sztoikus definícióval”, mely szerint „az múlik rajtunk, aminek az ellenkezőjére is képesek vagyunk” (SVF 2.984, 1007=Alexandrosz: Fat. 26, 196.13

lem szabadságára vonatkozóan – mely az emberi szabadság paradigmája – az „űgy él, ahogy akar” formulát is használja.²³

Plótinosz persze máshonnan is ismerhette ezt a toposzt. Ez nem érinti hipotézisem lényegét, mivel Epiktétosz amúgy is a szabadság és az akarat értelmezésének egy jellegzetes hagyományát reprezentáló filozófusként szerepel benne. Nehezen képzelhető el azonban, hogy Plótinosz ne találkozott volna munkáival. Órigenész, aki ugyanúgy Alexandria szellemi közegében nevelkedett, mint Plótinosz, többször idézi Epiktétoszt, sőt azt állítja, hogy kortársai körében Platónnál is népszerűbb volt.²⁴ Plótinosznál név szerinti utalást nem találunk, ez azonban nem jó ellenérv, ugyanis ő nem említ Epikurosznál későbbi szerzőt. A megfogalmazásbeli párhuzamok filológiaiailag is valószínűsítik, hogy Plótinosz Epiktétoszon keresztül recipiálta e hagyományt. Emellett Epiktétosz a szabadság problémáját állítja filozófiája középpontjába, és ő az, aki mérvadó formát ad a szabadság normatív értelmezésének, melynek hagyománya egészen Szókratészig vezethető vissza.

6.

A következő két fejezetben fel szeretném vázolni, hogyan bontja ki Plótinosz a szabadságnak az előzetes definícióban adott fogalmát. A VI.8-ban ez elsősorban az akarat (boulészisz) fogalmának vizsgálatán keresztül történik, így nekünk is erre kell koncentrálnunk. Az akarat fogalmának Plótinosz két erősen eltérő interpretációját adja.

Az egyik értelmezés az emberi szabadsághoz kapcsolódik, amit Plótinosz az egyetemes Szellemele vezet vissza, mint paradigmára. Az ember a noétikus megértés révén válik szabadabbá (3, 19–26; 7, 1–3). A Szellem működése elemezhető önreflexióként, ez azonban magában foglalja princípiumának, a Jónak szemléletét is. Amennyiben tárgyat örökkévalóan szemléli, birtokolja a Jót (7, 5 sk.), mindazonáltal működésében megvan a vágyakozás mozzanata. A Szellem „akarata” (boulészisz) a Jóra irányuló szemlélődésének aktusában benne rejlő intencionalitás.²⁵ Plótinosz elemzésében itt nem válik külön értelem és akarat.

Plótinosz főképp a Jó szemléletét tartja szabadnak, az erény csak másodlagosan az (5, 34–37). Az erény gyakorlása ugyanis részben a külső körülményeken múlik, ezek „kényszerítik ki”: ha nincsen csata, bátorságunkat sincs alkalmunk megmutatni (5, 7–13). A kiváló tetteknek csak belső, mentális oldala releváns.²⁶ Ezzel szemben a kontempláció nem függ külső dolgoktól. A szabadságnak és akaratnak a praxistól való

skk.; Quaest. II.4, 50.30 skk.; GRAESER 1972, 117; LEROUX 1990, 238). Valójában ez nem a sztoikusok fel-fogása, hanem Alexandroszé, melyet sztoikus ellenvetésekkel szemben véd, Plótinosz megközelítésének pedig semmi köze hozzá.

²³ hoion kata boulésziszin zón (6, 36). A szöveget bővebben idézem a 8. fejezet elején.

²⁴ Cels. 6.2 (idézi DOBBIN 1998, xiii). Órigenész és Plótinosz lehetséges személyes kapcsolatáról lásd SOMOS 2001, 86–104.

²⁵ „Az akarata pedig nem más, mint a megértés (hé de boulészisz hé noészisz). [...] Az ugyanis, amit rendszeren akarhatnak hívni, a Szellem állapotát utánozza. Az akarat ugyanis a Jót akarja, a megértés viszont igazán ott van a Jónál, és így a Szellem bírja azt, amit az akarat akar [...] Ha tehát az önállóságot (to eph'hémin) a Jóra irányuló akaratnak tulajdonítottuk, hogyne illetné meg az önállóságot azt, ami máris szilárdan áll abban, ahol az akarat lenni akar?” (6, 36–43.)

²⁶ „[...] a cselekedetekben megnyilvánuló függetlenséget és önállóságot sem a cselekvésre kell visszavezetni, és nem a külső, hanem a belső tevékenységre, a magában az erényben rejlő megértésre és szemlélődésre [...]” (6, 19–22.)

elválasztását az magyarázza, hogy Plótinosz következetesen alkalmazza a valódi én autonómiájának kritériumát.²⁷

Az eddigiekből úgy tűnik, hogy Plótinosz alapján hagyományos módon értelmezi az akaratot (boulészisz). E fogalom fő jellemzői, hogy az akarat (1) a jóra irányul; (2) benső természete szerint racionális; így (3) valódi énünk (az értelem) realizálását jelenti.²⁸ Legfeljebb annyi az újdonság, hogy e tradicionális akaratfogalmat saját metafizikai modellje keretébe illeszti, így az „akarat” paradigmaticus esetének a Szellem működését tekinti, mely a transzcendens Jóra irányul.

7.

Az akarat másik értelmezését a fogalomnak az Egyre való alkalmazása eredményezi. Az affirmatív teológiai fejtegetés egy ellenvetést válaszol meg, mely szerint az Egy véletlenszerűen az, ami, és szükségszerűen teszi, amit tesz (7, 11–15). Az ellenvetés Plótinosz metafizikai modelljének logikájából indul ki.²⁹ Mindenről úgy szoktunk magyarázatot adni, hogy visszavezetjük princípiumára, az első princípium viszont per definitionem nem vezethető vissza másra, amiből könnyen arra következtetünk, hogy természete esetleges: ha valami más állna a helyén, akkor az volna a princípium (9, 3–6). Isten aktivitásának szükségszerűsége az „emanáció-elmélet” elleni érv. Ha a princípium természete esetleges, e természet pedig szükségképpen „hozza létre” a metafizikai modell alsóbb fokait, akkor egyrészt csorbul az első princípium szuverenitása (hiszen természete és így tevékenysége sem rajta múlik), másrészt az egész modell racionalitása megkérdőjeleződik.

Plótinosz e nehézségek kivédésére tulajdonít szabadságot és akaratot Istennek. Az isteni akarat azonban nem irányulhat metafizikailag magasabb teloszra, hiszen a Jó számára per definitionem nem létezhet ilyen (7, 31sk., 44–47). Nincsen szó Isten teremtő akaratáról sem abban az értelemben, hogy tevékenysége ad extra, az alacsonyabb fokok felé irányulna.³⁰ Lehetséges megoldásnak tűnik, hogy az isteni akarat magára Istenre irányul:

„Tehát nem inkább igaz az, hogy akarata és tevékenysége a természetéből következik, mint az, hogy akarata és tevékenysége határozza meg a szubsztanciáját. Tehát mindenképpen ura önmagának, hiszen még a létezése is őrajta magán múlik (eph'-heautói ekhón kai to einai).” (13, 9–11.)

„Akarata önmagától ered, ezért léte is szükségképpen önmagától ered, és így fejtegetésünkben arra jutottunk, hogy ő alkotta meg önmagát (auton pepoiékenai heauton).” (13, 50–55.)

Az első princípium önmaga oka (aition heautou, 14, 41). Számos más kifejezést is találunk, melyek reflexív struktúrára utalnak,³¹ az önmagára irányuló isteni aka-

²⁷ Epiktétosznál szintén látunk ilyen tendenciát (persze nála nem a teória platonikus elgondolásának kapcsán), lásd fent a 4. fejezetet. A két filozófus hasonlóan fogalmaz: az, hogy cselekedeteink elérjük-e céljukat (teuxisz), nem mirajtunk múlik, ezért erkölcsileg közömbös (Diss. 2.5.6–8, Enn. VI.8.5, 3–7).

²⁸ E normatív akaratfogalomhoz vö. Platón: Charm. 167e; Gorg. 468b–d; Men. 77e–78a; Arisztotelész: DA 432b5–7, 433a23 skk.; EN 1111b19 skk., 1113a15 skk.; Sztobaios: Anth. II.87, 14; Cicero: Tusc. 4.12.

²⁹ Ezért nem gondolom, hogy Plótinosz direkte válaszolna valamilyen ellenfélnek – ami persze nem zárja ki, hogy az aporiát akár a görög filozófiai tradícióban belül, akár azon kívül felmerülő érvek inspirálták.

³⁰ V.1.6, 26 sk., V.5.12, 40 skk., VI.9.6, 34–40, VI.8.16, 11 sk.: „[...] nem ő tekint a többi dologra, hanem azok órá [...]”

³¹ Önmaga iránti erősz (15, 1); önmaga felé tekint, hajlik, illetve irányítja működését (16, 19 sk., 24, 28).

rat elgondolása pedig részletes kifejtést kap (13, 10–47.). Plótinosz ezzel két legyet üt egy csapásra. Egyrészt elesik az az ellenvetés, hogy az első princípium véletlenül az, ami, hiszen természetét nem a véletlen, hanem saját akarata határozza meg. Az ellenérv másik felére adott válaszban találunk egy csavart. Eredetileg az az állítás, hogy természete kényszerénél fogva teszi (poiei), amit tesz, az alacsonyabb hiposztázisok „megalkotására” érhető. A válasz viszont abban áll, hogy az első princípium számára saját természete nem adottság, hanem ezt is ő maga alkotja meg akarata révén. Ha ez így van, akkor végső soron a természetéből szükségképpen következő, kifelé ható teremtő tevékenység is „rajta múlik”.

Az akaratnak (boulészisz) mégsem ez a végleges értelmezése a traktátusban. Isten tevékenységét, illetve akaratát reflexívnek sem mondhatjuk. Az „önmagát alkotja” paradoxona nem vehető szó szerint, többek között azért, mert így Isten metafizikailag egyszerre volna korábbi és későbbi önmagánál (20, 1–4, vö. 7, 25 sk.).

„[...] egyáltalán nem nevezhető megalkotottnak, hanem csakis alkotónak, és alkotó tevékenységét abszolútnak (apolúton tén poiészin) kell meghatározni, amely nem arra szolgál, hogy az alkotásból valami más szülessék [...]. Attól sem kell félni, hogy az első tevékenységet szubsztancia nélkülinek fogjuk fel (energeian [...]) aneu ousziasz), hanem éppen e tevékenységben áll az ő »valósága« (hüposztaszisz).” (20, 4–11.)

„Jobb azt mondanunk, hogy már a szubsztanciájában benne rejlett az akarat. [...] Teljes egészében akarat tehát, és nincs benne semmi, ami ne volna az akarata. Tehát olyan sincs, ami korábbi volna az akaratánál. Ő tehát mindenekelőtt akarat. És olyan, ahogyan akarta, és amilyenek akarta, és amit ez az akarat szült, az akaratot követi – de amit szült, azt már semmiképpen sem önmagában szülte, mert ami őbenne van, az már eleve megvolt.” (21, 7–19.)

E megoldás szerint Istenben aspektusok gyanánt sem különböztethetjük meg a szubsztanciát és alkotó tevékenységet, illetve – más terminológiával – a szubsztanciát és az akaratot. Vagy azt mondhatjuk, hogy a kettő teljességgel egy (13, 8 sk.), hogy az akarat eleve benne foglaltatik a szubsztanciában, vagy olyasféle paradox formulához jutunk, mint hogy Isten „szubsztancia nélküli tevékenység”.

Az akarat ezen értelmezéséhez a plótinosi metafizika egyik alapvető struktúrája ad kulcsot: a kettős energiea modellje, mely többek között a hiposztázisok viszonyát is magyarázza. Plótinosz különbséget tesz a dolgok szubsztanciáját alkotó működés és a szubsztanciából fakadó, de az ágensen kívüli szubsztrátumban ható tevékenység között. A distinkció szemléltetésére gyakran a tűz belső aktivitásának és egy másik test felmelegítésének példája szolgál. A belső aktivitás maga sem irányul a külső effektus létrehozására, és nem is hoz létre egy külön, második aktust, mely ezt célozná; mondhatnánk azt is, hogy egyetlen intranszitiv aktus két leírásáról van szó (V.4.2, II.9.8, IV.5.7, V.1.6 stb.).³²

Plótinosz más írásaiban érvel az ellen, hogy az első princípium „akarná” produktumait, és ezt a VI.8-ban sem cáfolja, utolsó idézetünkben mégis az isteni akaratból származtatja az alacsonyabb hiposztázisokat. Az ellentmondás azzal a feltételezéssel oldható fel, hogy Isten akarata a belső, intranszitiv működés (energeia) metafizikai fogalmának felel meg.³³ Isten nem akar semmit, akaratának sem más, sem önmaga

³² E modell használatáról Plótinosz metafizikájában lásd EMILSSON 1999.

³³ Leroux felhívja a figyelmet arra, hogy Plótinosznál teológiai összefüggésben az akarat intranszitiv (LEROUX 1990, 82 sk.), azonban e megfigyelést nem hozza kapcsolatba a kettős energiea metafizikai modelljével.

nem tárgya, de ő maga legbensőbb lényében akarát, amelynek önmagában maradó tevékenységéből szükségképpen adódik a többi dolog létezése. Plótinosz a VI.8-ban azáltal világítja meg új oldalról metafizikáját, hogy a kettős energeia modelljében az első princípium belső aktusát szuverén akaratként azonosítja.

Az előző elemzés szerint a Szellem szabadsága abban áll, hogy noétikus tevékenységét, „akaratát” a Jóra irányítja, mely egyben princípiuma is. A Jóra irányuló aktusban a Szellem saját természetét, „önmagát” aktualizálja, és független marad mindattól, ami hozzá képest „külső” (metafizikailag későbbi). Azonban magát a természetét és rendeltetését is princípiuma határozza meg, így szabadsága egy függő entitás szabadsága (2, 21–25; 4, 32–40). Az isteni akarat intranszitiv működésként való értelmezésével Plótinosz Isten vonatkozásában a heteronómiának ezt a formáját is ki akarja zárni, pozitíve pedig teljes szuverenitását, önmeghatározását fogalmazza meg.

De mi értelme van még egyáltalán akaratról beszélni, ha az eredeti fogalom ilyen mértékben módosul? Úgy vélem, a válasz abban keresendő, hogy az akarat az előzőekben is azon képességként szerepelt, melynek révén önmagunk lehetünk. Ezt a vonását a fogalom teológiai kontextusban is megtartja, jöllehet az intencionalitás és az értelemmel való azonosítás³⁴ – melyek a boulézisz tradicionális értelmezésében és a Szellem szabadságának plótinoszi elgondolásában szintén alapvetőek – Isten akaratára nem alkalmazható.

8.

Plótinosz felfogásában a szabadság a valódi, noétikus én autonómiáját jelenti a külvilággal, a testtel és az alacsonyabb pszichikus funkciókkal szemben. Ez az etikai elgondolás Plótinosznál more Platónico átfogó metafizikai koncepcióba integrálódik. A VI.8-ban első lépésben ez azt jelenti, hogy az emberi szabadságot a Szellem szabadságának paradigmájára vezetjük vissza.

„A szemlélődő, vagyis az első Szellem annyiban önálló (to eph’hautói), hogy ami az ő dolga, az semmi módon nem múlik semmi máson, hanem ez a Szellem teljes egészében önmaga felé fordul (epesztraptai prosz hauton), és a maga dolga ő maga (autosz), a Jóban nyugszik, nem szorul rá semmire, hanem teljes, és hogy úgy mondjuk, akarata szerint él.” (6, 32–36.)

Az én fogalma eszerint a metafizikai modell princípiumaira is használható. Az ember a magasabb, szellemi természetű valóságot belül, önmagában fedezheti fel.³⁵ Ennek az orientációnak mintáját a Szellem „önmaga felé fordulása” adja. Ez – a kontextus különbsége ellenére – összevethető a proaireszisz felé fordulást epiktétoszi gondolatával (lásd fent, 3. fejezet). Plótinosz továbbviszi a reflexivitásnak azt a hagyományát, mellyel Epiktétosznál találkoztunk, bár takarékosabban bánik a „személyes” hangú retorikával (de lásd pl. 21, 25–30).

A valódi én az Egy vonatkozásában is jelentős szerepet kap. Isten „eredendően önmaga és létfölötti módon önmaga” (14, 42), „csak önmaga és igazán önmaga” (21, 32). A hagyományos etikai spekulációban az ember énje nem más, mint természete-

³⁴ Az akarat tehát elválik az értelemtől, ám igen speciális összefüggésben. Természetesen nem beszélhetünk arról, hogy Plótinosznál az akarat az értelemtől független pszichikus készség volna.

³⁵ VI.9.7, 16–22, III.4.3, 22; I.4.11, 7–10, 16 sk. (a boulézisz befelé irányításáról). VI.8.6, 19–31; a 18, 1 skk. a külső és belső ellentétének kétféle értelmezésével játszik.

te, szubsztanciája, vagyis az értelem. Plótinosz metafizikájában az első princípium „énje” nem határozható meg ezen a módon, hiszen az Egy felette áll a létezésnek és gondolkodásnak (19, 12–20; 15, 32 sk.; 18, 21 sk.).³⁶ Erről az „énről” pusztán annyi sejthető, hogy lényegileg aktív princípium.³⁷ Az akarat fogalma az isteni „én” aktív természetét³⁸ és szuverenitását, teljes függetlenségét fejezi ki. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a Jó „maga” és akarata egy és ugyanaz, vagy hogy „ő maga” első-sorban akarat.³⁹

Az Egy akaratának és szabadságának ez az elemzése nem pusztán teológiai jelentőséggel bír, hanem antropológiai vetülete is van. Plótinosz az empirikus énnel a noétikus ént szokta szembeállítani, és az utóbbit tekinti valódi önmagunknak. A VI.8-ban emellett felbukkan egy harmadik értelmezés is: az én mint az unio mystica alánya, mely nem egyszerűen az értelem, hanem az Egy analogonja az emberben (15, 10–26).⁴⁰ Az én e felfogásában – az analógia értelmében – az emberi szabadság és akarat hasonló szerkezetű elemzésének lehetősége rejlik, mint amit Istenre vonatkozóan kapunk. Ezt az értelmezést Plótinosz nem fejti ki részletesen, néhány utalást azonban találunk. A Jóhoz való viszony ebből a nézőpontból nem transzcendens célra való törekvés, hanem önmagunk affirmálása.⁴¹ Az emberi szabadságnak ez másfajta és kevésbé tradicionális megalapozását jelenti, mint az előzőleg vizsgált verzió.

Bármennyire extravagánsnak tűnik is a szabadság, az akarat és az én értelmezése, melyhez Plótinosz e fogalmak teológiai alkalmazása kapcsán eljut, fontos látnunk, hogy elmélete a klasszikus hagyományra épül. Közelebbről, Plótinosz elemzése a szabadság epiktétoszi felfogásából indul ki, és mindvégig megtartja ezt az orientációt. Ha szabadság alatt nem autonómiát, hanem választási szabadságot értene, érvelésének lépései nem csupán meglepőek, hanem érthetetlenek lennének. Ugyanakkor az újsztoikus szabadságkonceptiót Plótinosz alapvetően más ontológia közegébe helyezi.⁴² Külső és belső oppozíciója a materiális és a spirituális metafizikai különbségének felel meg, míg Epiktétosz a Sztoa korporealista ontológiájának híve. A másik fontos fejlemény, hogy a teológiai alkalmazás összefüggésében radikalizálja, a végsőkéig, az „intranszitiv akarat” paradoxonáig viszi a szabadság mint autonómia elgondolásának logikáját, és ezzel összefüggésben – szintén egy Epiktétoszra is jellemző tendenciát folytatva – a lehető legszűkebbre szabja a valódi én határait.

9.

Plótinosz ott sem nyit az akarat mint meghatározatlan választás értelmezésének az irányába, ahol a hagyományos értelmezéstől eltér, hanem a klasszikus görög filozófia normatív akaratfogalmát gondolja tovább saját metafizikájának keretében. Hogyan

³⁶ A motívum Platónra megy vissza, Resp. 509b, vö. Arisztotelész. fr. 49.

³⁷ „[...] ő maga egybeesik alkotó tevékenységével [...]” (20, 26 sk.) „Mi volna tehát őbenne, ami ne ő maga volna? Micsoda, ami ne tevékenykedne?” (20, 34 sk.)

³⁸ Plótinosz azonosítja a poiésziszt és boulésziszt (21, 9 sk.).

³⁹ hé thelészisz kai autosz hen (13, 30 sk.); próton ara hé boulészisz autosz (21, 16) (lásd fentebb a főszövegben).

⁴⁰ Plótinosz álláspontja ingadozik a kérdésben, hogy van-e az emberben ilyen, az értelemnél (nousz) magasabb princípium (pl. III.8.9, 21–23; II.9.9, 51 sk.; vö. O'DALY 1972, 82–94).

⁴¹ Az „egyes dolgok”, amennyiben megvan bennük a jó, nem valami mást, hanem önmagukat akarják, szubsztanciájuk és akaratuk azonos, illetve önmagukat alkotják meg (13, 11–47).

illeszkedik ez a tradíció az akarat fogalmának történetébe? Ennek adekvát tárgyalása szétfeszítené e tanulmány kereteit, és legalábbis a patrisztika és a skolasztika reprezentatív figuráinak vizsgálatát igényelné. Kénytelenek vagyunk tehát megelégedni egy-két utalással. Félreértés volna Dihle téziséből azt a következtetést levonni, hogy az Ágostontól elterjedő akaratfogalomnak semmi köze ne volna a boulésziszre (és más rokon fogalmakra, amilyen a proaireszisz vagy az asszenzió) vonatkozó teóriákhoz. Épp ellenkezőleg: Ágoston újítása éppen abban áll, hogy az eredetileg különböző funkciókat egyetlen fogalomhoz rendeli, beépíti a voluntas elméletébe (vö. SORABJI 2000, 335 sk.; KAHN 1988). Bármennyire is határkő Ágoston a fogalom interpretációjában, e korábbi teóriák szerves részét képezik az akaratfogalom történetének.

Az akaratfogalom ezt a sokrétűséget a későbbiekben is megőrzi. Aquinói Tamás az emberi akaratot egyfelől a választás képességeként jellemzi, mely ellentétes effektusokat hozhat létre (ScG III.73), másfelől mint racionális képességet megkülönbözteti a vágy alacsonyabb rendű formáitól; az utóbbi értelmezésben az akarat sajátos tárgya az értelmileg megragadott jó (ScG I.72), és rosszra legfeljebb kognitív tévedés következtében irányulhat (ScG I.95). Nincs mód végigkövetni azokat a distinkciókat, melyek révén Tamás egységes koncepcióba integrálja az akarat e két különböző felhasználását. Érvelésem szempontjából csak annyi fontos, hogy mindkettő jelen van nála. Az akarat interpretációi széles skálán helyezkednek el, mely olyan távol eső értelmezéseket is magában foglal, mint a görög filozófiában domináns normatív akaratfogalom, illetve az akarat mint a választás képessége.⁴³ Ágostonnal nem jut nyugvópont-ra az akarat értelmezése: azt sem mondhatjuk, hogy az értelemről való elkülönítés vagy a választás képességeként való interpretáció a középkorban vagy később általánosan elfogadott volna.

Ebben a keretben vizsgálhatnánk Plótinosz akaratfogalmának későbbi recepcióját. Plótinosz szubtilis elméletét az utódok nem veszik át teljes egészében, ugyanakkor számos motívuma termékenynek bizonyul. Így például Ágostonnál az „önmagunkra irányuló akarat” (szeretet) plótinosi gondolatához találunk párhuzamokat, mind teológiai összefüggésben, mind a „Szentháromság nyomai” elméletében, ahol az akarat önvonatkozást jelent, és az ember spirituális énjének alapvető aspektusa (Trin. 15.17.28 skk.).⁴⁴ Tamás az önmagára irányuló isteni akarat kidolgozott elméletét adja (ScG I.74–76, 80). Plótinosz szabadság- és akaratkonceptiójának egyes elemei modern filozófusoknál is felbukkannak. Graeser Plótinosz elgondolását, mely szerint a valódi szabadság a praxis helyett a noétikus én szintjén keresendő, a noumenális én önmaga számára való törvényadásának kanti koncepciójához hasonlítja (GRAESER 1972, 114). Schelling az akaratfogalom teológiai alkalmazásának tekintetében mutat párhuzamot Plótinossal; nála nem csupán analógiáról, hanem közvetlen recepcióról van szó (BEIERWALTES 1972, 76 sk., 100 skk).⁴⁵

⁴² Mondhatnánk azt is, hogy visszahelyezi: mint Long rámutat, az epiktétoszi koncepció maga is sokat köszönhet test és lélek platóni szembeállításának (LONG 2002, 156–162).

⁴³ Az utóbbi interpretáció elsősorban a kereszténységhez kötődik, de magába vette a kauzálisan meghatározatlan „választási szabadság” filozófiai elgondolását, melyet Alexandrosz a sztoikus determinizmussal szemben dolgoz ki, illetve az „életformák választása” (Platón: Resp. 617e) értelmezéseinek platonikus tradícióját.

⁴⁴ memoria, intelligentia, voluntas (Trin. 14. 7.10); mens, notitia, amor, (Trin. 9.4.4); esse, nosse, velle (Conf. 13.11).

⁴⁵ „A végső és legmagasabbrendű instanciában nincs más lét, mint akarás. Akarás az öslét; egyedül az akarásra illenek az öslét predikátumai: alapnélküliség, örökkévalóság, függetlenség az időtől, önigenlés.” (SCHELLING 1992, 48.)

A fenti elemzés az akarat fogalmának alakulását csak egy rövid szakaszon kísérte nyomon, ám ebből is sejthető, milyen szövevényes ez a történet. A kortárs filozófiából – a mindennapi nyelvhasználatra hivatkozva – sokan szívesen kiiktatnák az akarat fogalmát. Kár volna azonban tagadni, hogy akaratról köznapilag is beszélünk: az akarat nem egyszerűen a filozófusok találmánya, mint Ryle állítja.⁴⁶ Ugyanakkor az akarat fogalma magán hordja komplex történetének lenyomatát. Megtehetjük, hogy e többértelmű terminust más szavakkal váltjuk fel, de annak sincs semmi akadálya, hogy esetről esetre világossá tesszük, milyen akaratfogalmat használunk.

IRODALOM

A felhasznált Epiktétosz- és Plótinosz- kiadások:

Epictetus: *Discourses I–II*. Ed., tr.: W. A. Oldfather. Harvard University Press – W. Heinemann Ltd., 1925–1928.

Plotini Opera I–III. Ed.: P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxonii, 1964–1982.

A HIVATKOZOTT ANTIK ÉS KÖZÉPKORI MŰVEK RÖVIDÍTÉSEI:

Ágoston, Szent:

- Conf. – Confessiones (Vallomások)
- Trin. – De Trinitate (A Szentháromságról)

Aphrodisziaszi Alexandrosz:

- Fat. – De fato (ed. Bruns)
- Quaest. – Quaestiones (ed. Bruns)

Aquinói Tamás:

- ScG – Summa contra gentiles

Arisztotelész:

- DA – De anima (A lélek)
- EN – Ethica Nicomachea (Nikomakhoszi etika)
- fr. – Fragmenta (ed. Rose)

Cicero:

- Off. – De officiis
- PS – Paradoxa Stoicorum
- Tusc. – Tusculanae disputationes

Dión Khrüszosztomosz:

- Or – Orationes
- D.L. – Diogenész Laertiosz: Vitae

Epiktétosz:

- Diss. – Dissertationes
- Ench. – Encheiridion (Kézikönyvecske)

Órigenész:

- Cels. – Contra Celsum

Philón:

- Quod omnis probus – Quod omnis probus liber sit

Persius:

- Sat. – Satyrae

Platón:

- Charm. – Charmides (Kharmidész)
- Gorg. – Gorgias (Gorgiasz)
- Men. – Meno (Menón)
- Resp. – Respublica (Állam)

⁴⁶ E viták áttekintéséhez lásd ORTHMAYR 2000. Huoranszki amellett érvel, hogy Ryle kritikája, mely a poszt-karteziánus akaratfogalmat veszi alapul, nem érinti a racionális önmeghatározásként értett akaratot (HUORANSZKI 2003).

Plótinosz:	
Enn.	– Enneades
Porphüriosz:	
VP	– Vita Plotini (Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról)
SVF	– Stoicorum Veterum Fragmenta, (ed. von Arnim)
Sztobaiosz:	
Anth.	– Anthologium (ed. Hense-Wachsmuth)
Xenophón:	
Mem.	– Memorabilia (Emlékezések Szókratészre)

FORDÍTÁSOK, KOMMENTÁROK, MÁSODLAGOS IRODALOM, MODERN SZERZŐK:

- BEIERWALTES, W. 1972. Platonismus und Idealismus. Klostermann.
- BOBZIEN, S. 1998. Freedom and Determinism in Stoic Philosophy. Clarendon Press.
- BONHÖFFER, A. 1890. Epictet und die Stoa. Stuttgart.
- DIHLE, A. 1982. The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press.
- DOBBIN, R. F. 1991. Proairesis in Epictetus. *Ancient Philosophy*, 11. 111–135.
- DOBBIN 1998. Epictetus: Discourses. Bk. I. Tr., comm.: R. F. Dobbin. Clarendon Press.
- EMILSSON, E. K. 1999. Remarks on the Relation between the One and Intellect in Plotinus. In CLEARY, J. J. (ed.): *Traditions of Platonism*. Ashgate. 271–290.
- GRAESER, A. 1972. Plotinus and the Stoics. Brill.
- HORVÁTH–PERCZEL 1986. Plótinosz: Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Ford.: Horváth Judit, Perczel István. Európa.
- HUORANSZKI F. 2003. Mitől tudatos egy cselekedet? In Farkas K. – Orthmayr I. (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. ELTE Eötvös Kiadó.
- INWOOD, B. 1985. Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxford University Press.
- KAHN, Ch. 1988. Discovering the Will. From Aristotle to Augustine. In Dillon, J. – Long, A. A. (eds.): *Questions of Eclecticism*. University of California Press. 234–259.
- LEROUX 1990. Plotin: Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]. Trad. et comm. par G. Leroux. Vrin.
- LONG, A. A. 2002. Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life. Clarendon Press.
- O'DALY, G. J. P. 1972. Plotinus' Philosophy of the Self. Irish University Press.
- O'MEARA, D. J. 1992. The Freedom of the One. *Phronesis*, 37. 343–349.
- ORTHMAYR I. 2000. Az akaratról. In Fehér Márta – Lendvai L. Ferenc (szerk.): *Hársing László 70 éves*. Miskolc.
- POHLENZ, M. 1955. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg.
- SCHELLING, F. W. J. 1992. Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről. Ford.: Jaksa Margit, Zoltai Dénes. T-Twins.
- SHARPLES 1983. Alexander of Aphrodisias: On Fate. Text, tr. and comm.: R. W. Sharples. Duckworth.
- SOMOS R. 2001. Az alexandriai teológia. Paulus Hungarus – Kairosz.
- SORABJI, R. 2000. Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford University Press.
- STEIGER 1983. Sztoikus etikai antológia. Szerk.: Steiger Kornél. Gondolat.
- TAYLOR, Ch. 1989. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge University Press.

