

BEVEZETÉS ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI HÁTTÉR

Epiktétosz² (50 k. – 130 k.), ahhoz az Újsztoához tartozott, amely ideje alatt a sztoikus iskola érdeklődésében az elméleti kérdésekkel való foglalkozás egyre inkább háttérbe szorul a (gyakorlati) etikai problémák javára; ahogy feltehetően az iskola egésze, úgy Epiktétosz sem tekintendő a fennmaradt szövegek alapján olyan sztoikus filozófusnak, aki rendkívüli elméleti újításokat vezetett volna be. Ennek ellenére megfigyelhetőek nála fontosabb hangsúlyeltolódások, változtatások a Sztoa korábbi szakaszaihoz képest. Ezek közé tartozik többek között az is, hogy jól láthatólag a korábbiaknál sokkal nagyobb szerepre tesz szert Epiktétosz filozófiájában a bizalom.³ Epiktétosz a megfelelő állapotban lévő emberre különböző leírásokat használ: jól körülhatárolható csoportot képeznek ezek közül azok, amelyek az autonómiával kapcsolatosak.⁴ A másik csoportba olyan a leírások tar-

¹ A szerző az MTA BTK Filozófiai Intézet fiatal kutatója.

² A hozzá kötődő művek közül egészében a *Beszélgetések (Diatribái)* első négy könyve és a *Kézikönyvecske (Enkheiridion)* maradt fenn. A görög szövegeknél a következő kiadást használtam: Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrian, The Manuel, and Fragments I-II*. Ford. W. A. Oldfather (Cambridge Mass.–London, Harvard University Press, 1925 és 1928). A magyar fordítások ebből a kötetből származnak: *Epiktétosz összes művei*. Ford. Steiger Kornél (Budapest, Gondolat Kiadó, 2014) – a fordításokat helyenként módosítottam. A korábbi sztoikus forrásokra *Stoicorum Veterum Fragmenta I–IV*. kiad. J. von Arnim (Leipzig, Teubner, 1903–1905) követve hivatkozom.

³ A bizalom a sztoikusokat megelőzően Arisztotelésznél kap fontosabb szerepet, amikor a barátság legmagasabb rendű formáját, vagyis az erényen alapuló tárgyalja. Arisztotelész ennek kapcsán kijelenti, hogy a létrejöttéhez nem elegendő egy akarati aktus (*bulészisz, buléin*), hanem bizonyos idő eltelte is szükséges, amely során kialakul a felek között a kölcsönös bizalom (*EE* 1237b8-30; *EN* 1156b25-32). A bizalom előfeltétele a felek alapos ismeretsége: a zsarnok azzal is fenn tudja tartani a hatalmát, hogy felszámolja az iskolát, a baráti társaságokat, tehát minden olyan lehetséges körülményt, ahol az emberek ismeretségükön alapuló tudása (*gnószisz*) bizalmat eredményezne (*Pol.* 1313a39-b6). A bizalom és a barátság evidens kapcsolatát Cicero is megjegyzi (*Laelius* 65).

⁴ Ezek például: szabad (*eleutherosz*), nem kényszeríthető (*anankasztosz*), akadálytalan (*akóliütosz*), béklyó nélküli (*anempodisztosz*). Mivel Epiktétosz a valódi énünknek a szabad választásunkat (*proaireszisz*) tartja, ezért a szövegek alkalmazzák az utóbbira is (1.4.18; 2.14.1; 4.7.8).

toznak, amelyek egyértelműbben a morális diszpozíciókhoz kötődnek. Epiktétosz bár ennek a megfelelő formáját illetően több tulajdonságot is megemlít, mégis ezek közül kiemelkedik egy pár, amelyet állandónak tekinthetünk: az embernek önbecsülőnek (*aidémón*) és megbízhatónak (*pisztosz*) kell lennie.⁵

Ez a pár azonban meglehetősen aszimmetrikus. Az első tagról nagy számban találhatunk különböző leírásokat a sztoikus kötődésűnek tekinthető testimóniumokban; ennek a szemantikai köre a szegényhez kötődik szorosabban (bár epiktétoszi használatát az „önbecsülés” jobban visszaadja). A hozzá kapcsolódó erény, az *aidémosziüné* a sztoikus erénytanban a négy kardinális erény közül a mértékletességnek van alárendelve, és akképp van meghatározva, mint az arra való tudás, hogy óvakodjunk elkerülni a jogos szidalmat (*episztémén eulabétikén orthu pszogu*),⁶ az erényekből eredő pozitív emócióknál (*eupatheia*) a szegényérzet (*aidósz*) pedig az óvatosságnak (*eulabeia*) van alárendelve.⁷ Cicero is, amikor az erősen sztoikus jelleget mutató *De Officiis*-ben leírja az erények felosztását, az előbbi forrásokhoz hasonlóan beszél az önbecsülésnek megfelelő szemérmességről (*verecundia*), vagyis a szemérmesség egy erény, amely a mértékletesség kardinális erénye alá tartozik.⁸ Azonban emellett megjelenik nála a szemérmességnek még egy ettől eltérő felfogása is, amelyre majd a következő fejezetben részletesen kitérek.

A bizalom (*pisztisz*) esetében ezzel szemben nem ilyen biztató a helyzet, mivel szinte semmit sem lehet találni a sztoikusnak tekinthető forrásokban.⁹ Azonban Epiktétosz, mint láttuk, rengetegszer megemlíti a bizalmat, és jelentőségét tekintve az önbecsüléssel egy sorba helyezi.¹⁰ Jogosan merül fel az

⁵ 1.4.19-20; 1.28.20-21; 2.2.4; 2.4.2; 2.8.23; 2.8.27; 2.9.11; 2.10.29; 2.22.20; 3.3.9; 3.7.36; 3.13.3; 3.17.3; 3.23.18; 4.1.161; 4.13.13; 4.13.15; 4.13.19-20; *Ench.* 24.3-5

⁶ Stob. *Ecl.* 2.60,9 = *SVF* 3.264. Ez a meghatározás majdnem ebben a formában megtalálható a pszeudo-platóni *Definíciók* között (*Def.* 412c), a mértékletesség alá sorolás pedig feltehetően arisztotelianus eredetű (*EE* 1234a30-32); ehhez ld. A. E. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*. (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996): 250.

⁷ D.L. 7.116. A bölcsnél a pozitív emóciók váltják fel a negatív emóciókat (*pathé*). A fő pozitívak mindegyikének megfeleltethetőek bizonyos negatív emóciók: az óvatosság esetében ez a félelem (*phobosz*).

⁸ *Off.* 1.93

⁹ Két szöveget mégis meg lehet említeni. Az egyik csupán annyit mond a bizalomról, hogy nélküle nincsen valódi barátság (*SVF* 3.630). A megállapítás kevésbé informatív, a bizalom barátságban betöltött szerepének a már korábban is említett leírása ez csupán, amely először Arisztotelésznél olvasható, de később általánossá vált. A másik szöveg pedig nem etikai, hanem episztemológiai kontextusban említi meg a kifejezést, amikor a bölcs kognitív állapotát írja le (*SVF* 3.548).

¹⁰ Ez a filozófiatörténeti aszimmetria az Epiktétoszról szóló szakirodalomban is megjelenik: míg az önbecsüléssel részletesebben foglalkoztak, addig a bizalomról ez nem

tehát, hogy ezt az epiktétoszi filozófia egy sajátos elemének tekintjük, és részletesebb vizsgálat tárgya legyen. Az áttekintő jellegű kiterő az önbecsülésre vagy szegyenre többek között ezért sem volt hiábavaló: mivel Epiktétosz összekapcsolja őket, ezért nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy egy csoportba tartoznak és alapvető tulajdonságaiban hasonlóknak tekinti mindkettőt; ennek köszönhetően, ahogy azt majd látni fogjuk, a szegyenről szóló filozófiatörténeti háttér olykor megvilágító erejű is lehet Epiktétosz bizalom-felfogásának értelmezése során. Ugyanakkor éppen a téma egyedülálló jellege miatt az epiktétoszi műveket önmagukban véve kell elsősorban megvizsgálni.

Ezzel viszont nem kerültünk sokkal könnyebb helyzetbe. Először is, az Epiktétosznak tulajdonított szövegek szerzője valójában nem Epiktétosz, hanem lelkes tanítványa, Arrianosz. A *Beszélgetések* elején álló, bevezetésnek is gondolható levelében Arrianosz elmondja, hogy a következő beszélgetéseket nem saját műveként írta meg (*szüngraphein*), hanem mindössze lejegyezte Epiktétosz szavait, hogy emlékeztetőül (*hüpomnēmoneumata*) szolgáljanak számára a későbbiekben, ezáltal megőrizve mestere gondolatait és stílusát. És ez utóbbi, ami valójában komoly kihívást jelent Epiktétosz filozófiájának a részletesebb tanulmányozásánál: a *Beszélgetések* stílusa. Noha a következőkben az egyszerűség kedvéért értekezésekről fogok beszélni, ezek – az összefoglaló címüknek megfelelően – sokkal közelebb állnak az iskolában lezajlott órák rövidebb-hosszabb jegyzőkönyveihez. Ezekben a művekben több fogalom is feltűnik, amelyekkel viszonylag konzekvens terminológia is együtt jár, és ezért úgy tűnik, hogy egy egységes elméleti rendszer keretei közé illeszkednek, amelyet azonban nem egyszerű megtalálni. Bár Epiktétosz értekezéseinek a témái rendkívül szerteágazóak (a retorikai képességtől egészen a tisztálkodásig terjednek), mégis elég kevés szöveghelyen jelenik meg bármilyen elméleti jellegű leírás (olyan pedig szinte sehol, amely a különböző, elszórt helyeken meglévő gondolatköröket egyértelműen összekötné). Ezzel szemben jellemzően rengeteg mindennapi példa, anekdota vagy hasonlat kapcsolódik hozzájuk, amelyek részben illusztrációként is szolgálnak. Így amikor valaki az epiktétoszi filozófia egy-egy részkérdését akarja megvizsgálni, nem szabad csak az elszórt elméleti részekből kiindulnia, hanem ugyanúgy figyelembe kell vennie azokat a szövegeket is, ahol ezek a kérdések valami-

mondható el. Bonhöffer alapvető monográfiájában a párból kizárólag az önbecsülésre tér ki részletesebben, A. Bonhöffer: *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. (Stuttgart, Ferdinand Enke, 1890): 291–293. Az epiktétoszi önbecsülésről még ld. R. Kamtekar, „ΑΙΔΩΣ in Epictetus”, *Cassical Philology* 93 (1998): 136–160. Kamtekar cikkében alaposan tárgyalja a szegyenről szóló – olykor ellentmondó – sztoikus forrásokat is, Kamtekar (1998): 137–143.

lyen hétköznapi történetben vagy hasonlatban kerülnek elő – miközben szem előtt tartja a fennmaradt vagy rekonstruálható korábbi sztoikus tanításokat is.

Hasonlóképpen a bizalom bár Epiktétosz alapfogalmainak egyike, és ráadásul a komolyabb filozófiatörténeti előzmények híján saját újtásának is tűnik, mégsem maradt fenn róla szisztematikus értekezés. Azonban van két fontosabb, amelyekben a bizalom központi szerepet játszik. A két értekezés a bizalmat annak a kétféle irányából közelíti meg: az első, melynek címe, *Akit házasságtörésen kaptak* (2.4), saját megbízható jellegünkre fókuszál, míg a második, melynek címe, *Akik könnyen kiadják a titkaikat* (4.13), a másokba vetett bizalmat helyezi előtérbe. A következőkben eme két értekezés egymást követő elemzésével azt kívánom bemutatni, hogy Epiktétosznál a bizalom fő kérdése nem az, hogy milyen okból bízunk meg másokban, hanem, hogy miért és hogyan őrizzük meg saját megbízható voltunkat. Mivel az utóbbi egyértelműen hangsúlyosabb, ezért ezt vizsgálom meg részletesebben, ami során amellet fogok érvelni, hogy Epiktétosznál saját megbízható voltunk egy előzetes diszpozíció, amellyel minden ember születésétől fogva rendelkezik, és amely szükséges előfeltétele annak, hogy bármilyen életszerepet képesek legyünk eljátszani. Ennek a vizsgálata során Epiktétosz szövegei mellett nagyban fogok támaszkodni még Cicero *De Officiis*ának azon szakaszaira, amelyben az Epiktétosz előtti középső Sztoa jelentős képviselőjének, Panaitiosznak a tanításai vannak kifejtve az életszerepekről.

MEGBÍZHATÓSÁG ÉS ÉLETSZEREPEK (2.4)

Az értekezés, amely az, *Akit házasságtörésen kaptak* (2.4) címet viseli, bár nagyrészt egy rossz példa és a rá vonatkozó feddő beszéd leírása, mégis úgy gondolom, hogy a kevésbé teoretikus tartalma ellenére is feltehetően a legfontosabb szöveg a bizalmat illetően az epiktétoszi korpuszban. Ahhoz, hogy ezt beláthassuk, először érdemes röviden összefoglalni a téma szempontjából releváns pontjait, majd elhelyezni mind az epiktétoszi, mind más sztoikusnak tekinthető szövegek kontextusába.

A mű legelején Epiktétosz éppen órát tart a bizalomról, és ennek köszönhetően tudhatunk meg néhány alapvető dolgot:

„Epiktétosz arról beszélt, hogy az ember bizalomra születik (*prosz pizstin gegonen*), és aki ezt a bizalmat lerombolja, az ember sajátos tulajdonságát (*to idion tu anthropon*) rombolja le.”(2.4.1)

Epiktétosznak jó napja van: iskolájába betoppan valaki, aki tekintélyes tudós hírében áll, és akit egykor házasságtörésen kaptak, ezért emberünk révén kiválóan tudja illusztrálni tanítványai előtt, hogy mit jelent az, ha

valaki más bizalmát kijátssza. Így hát hozzá fordulva folytatja az eddigieket Epiktétosz:

„Voltaképpen mit is teszünk, amikor elfordulva attól a megbízhatóságtól, amelyre természetből fogva születünk (*tuto to piszton, prosz ho pephükamen*), megkönyékezzük a szomszéd feleségét? Mi más ez, mint pusztítás és rombolás! Mit pusztítunk el? A megbízható, az önmagát becsülő, az istenfélő embert. Csak ezeket? A jószomszédi kapcsolatot nem tesszük tönkre? A barátságot, a városközösséget nem tesszük tönkre? Mely pozícióba helyezük magunkat (*eisz tina de khóran hautusz katatasszomen*)? Miként kezeljelek téged, ember? Mint szomszédomat, mint barátomat? Mint milyen embert? Mint polgártársamat? Miként bízhatok meg benned? Ha egy ócska edény volnál, és már semmire nem lennél használható, akkor kidobnának a trágyadombra, és nem is venne föl többé senki. Ha pedig ember vagy, aki semmiféle embernek megfelelő pozíciót (*udemian khóran anthrópikén*) nem tud betölteni, mihez kezdjünk veled? Mert elfogadjuk, hogy a barát rangjának nem tudsz megfelelni; de a szolgáléának meg tudsz? És ki fog bízni benned? Nem gondolod, hogy téged is ki kellene dobni a trágyadombra, mint egy hasznavehetetlen edényt? Mint a trágyát?”(2.4.2-5)

Ez a feddő beszéd azonban nem csupán költői kérdések tömkelegét felvonultató durva fejmosás. A morális vétség jellegét figyelembe véve Epiktétosznak arról kellene beszélni, hogy a házasságtörés miatt a tudós nem lehet már megbízható férj, vagy esetleg megbízható barát; ehelyett viszont arról van szó, hogy semmilyen társadalomban betölthető pozíciónak nem felelhet meg többé – ami látszólag nem következik az eredeti morális vétségéből. Meg kell tehát keresni azokat a rejtett etikai előfeltevéseket a *Beszélgetésekben*, amelyek erre a radikális konklúzióra vezetnek.

A beszéd a lehetséges társadalmi pozíciók megnevezésével, az epiktétoszi kurrikulum második *toposz*ához¹¹kötődik, amely azzal foglalkozik, hogy a

¹¹ Epiktétosz filozófiai képzése három *toposz*ból (téma, terület) áll. Az első *toposz* az egyedi tárgyakra vagy állapotokra irányuló törekvésekkel (*orexeisz*) és elkerülésekkel (*enkliszeisz*) foglalkozik, és az a célja, hogy olyan törekvéseink legyenek, amelyek mindig elérik céljukat, és olyan elkerüléseink, amelyek soha nem találkoznak azzal, amire irányulnak; a tanítvány ennek eredményeként tudja elérni az indulatoktól való mentesség állapotát (*apatheia, ataraxia*). Ennek az állapotnak viszont nem szabad megjelennie a társadalmi viszonyaiban. Ez irányít a második *toposz*hoz, amely a késztetéseinkkel (*hormai*) és az elutasításainkkal (*aphormai*) foglalkozik, vagyis azzal, hogy miként kell cselekednünk a különböző társadalmi

különböző szociális viszonyainknak milyen kötelességek (*kathékon*) felelnek meg, és hogyan lehet ezeket végrehajtani. A szociális viszonyok lehetnek természetesek (*szkheszeisz phüszikai*) vagy szerettek (*szkheszeisz epithe-toi*).¹² Természetes viszonyaink – jellegükből adódóan – nem változhatnak, vagyis egész életünkben csak egy és ugyanazon emberre vonatkozhat (ilyen apának, fiúnak, testvérnek lenni). Szerzett viszonyaink ezzel szemben változhatnak, tehát nem szükségszerű, hogy egész életünkben egy és ugyanazon emberrel szemben nyilvánuljon meg (vezetőnek, szomszédnak lenni).¹³ Mindezek a viszonyok etikai szempontból rendkívül fontosak, hiszen preskriptív jelleggel is bírnak, azt jelölik ki, hogy miként kell viselkednem a meghatározott emberrel szemben, más szavakkal: mi a kötelességem az adott viszonyban. Ahogy azon emberek individuális sajátosságai, akikkel valamilyen viszonyban állok, nem befolyásolja egyáltalán a viszonyokat – az mondjuk, hogy szüleim nem megfelelően viselkednek velem szemben, még nem változtat azon a tényen, hogy ők a szüleim –, úgy a kötelességekre sincs semmilyen hatása – vagyis a szüleimnek akkor is meg kell adnom a kijáró tiszteletet és a gondoskodást, ha nem megfelelően viselkednek velem szemben.

Túl viszont az előbbi preskriptív jellegükön, a társas viszonyban betöltött szerepünk nem függetlenek tőlünk, hanem egy sajátos értelemben személyiségünket is konstituálják. Epiktétosz ezekről a társadalmi viszonyokról, mint életszerepekről beszél (erre használja az eredetileg „maszk” jelentésű *proszópon* kifejezést), amelyeket *el kell játszsanunk*. A képnek számos figyelemre méltó implikációja van. A szerep-hasonlat evidens módon utal arra, hogy a színész mindig eljátssza a szerepet, egy szereplő maszkját hordja, viszont a színész maga soha nem azonos a szereplővel. Különböző szituációkban kü-

viszonyoknak megfelelő kötelességünk (*kathékon*) szerint. A harmadik *toposz*, amelyről nagyon keveset beszél Epiktétosz, a logikai és episztemológiai tévedhetetlenséget célozza meg. Vö. 2.17.29-33; 3.2. (A *Kézikönyvecske*ben található leírás más szempontból közelíti meg a *toposz*okat, így az előzőektől eltér, vö. *Ench.* 52.) Bár látszólag a három *toposz* sorrendje megfelel elsajátításuk ideális időbeli sorrendjének is, mégis a szövegek tanúsága szerint az elsővel és a másodikkal való foglalkozás legtöbbször szimultán – annak ellenére, hogy Epiktétosz valóban hangsúlyozza az első *toposz* prioritását. A második *toposz* részletesebb leírásához ld. A. A. Long: *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. (Oxford, Oxford University Press, 2002): 231–244.

¹² 2.14.8; 3.2.4; 4.8.20

¹³ Úgy gondolom, hogy ez alkalmasabb kritérium a két típus elkülönítésére, mint az, hogy rendelkezünk-e vele a születésünktől fogva: az apaság valószínűleg egy természetes viszony, azonban csak egy bizonyos élettartam eltelte után lehet rá szert tenni, ugyanakkor feltehetően születésünktől fogva valakinek a szomszédja vagyunk, mégsem tekintenénk ezt természetes viszonynak. Dyck a szeretteket úgy érti, mint amikre egyéni választás útján teszünk szert, de erre az értelmezésre felhozott szöveghelyeivel nehezen tudja ezt alátámasztani, vö. Dyck (1996): 271.

lönböző szerepeket lehet alakítani, így egyszerre több szereppel is lehet rendelkezni. Ugyanakkor Epiktétosz külön kiemeli azt a körülményt is, hogy a szerep alakításának a szempontjából érdektelen, hogy mi a darab cselekménye, hogy a szereplő sorsa jól vagy rosszul alakul a történet szerint, de még az is, hogy milyen a díszlet és a jelmez: egyedül az a fontos, hogy a színész megfelelően alakítsa a kapott szerepét.¹⁴ Amikor Epiktétosz a 2.4 fezdő beszédében az embernek megfelelő különböző pozíciókat említi, valójában ezekről az életszerepekről beszél.

Az életszerepek már Epiktétoszt megelőzően is előkerülnek Cicero *De Officiis*-ében, meglehetősen rendszeres módon kifejtett formában. Cicero Panaitiosz nyomán négy *personát* különít el: (1) az, ami minden ember számára közös az értelem használata révén (2) az, ami az individuális sajátosságoknak megfelelő (3) az, amit a véletlen vagy a körülmények jelölnek ki nekünk (4) az, amit a saját akaratunkból érünk el.¹⁵ Az első életszerep nem más, mint az ember általános létmódja, melyet az értelem használata definiál. Mivel Epiktétosz ehhez hasonlóan ugyanúgy az emberi életszerepet tette az első helyre, ezért célszerű ezt szemügyre venni közelebbről.¹⁶ Cicero az első *personáról* ír a legkevesebbet, és abból sem derül ki túl sok. Az a felfogás, amely az értelmet az ember sajátjának tekinti, rendkívül elterjedt az antik filozófiában, a sztoikusoknál az iskola kezdetétől az egyik legalapvetőbb tétel, és Epiktétosz is hivatkozik erre számos alkalommal, így forradalmi belátásokkal nem kecsegtet. Ezért, noha az értelem látszik a leginkább meghatározónak az emberi létmód esetében, mégis érdemes áttekinteni azt, hogy még milyen más, kizárólag az emberhez kapcsolódó általános jellemzőket említ Cicero.

Az előző fejezetben röviden utaltam arra, hogy Cicerónál azon tradicionális sztoikus szemlélet mellett, amely a szemérmességet (*verecundia*) a mértékletesség körébe tartozó erénynek tekinti, megjelenik a szemérmességnek

¹⁴ 1.29.39-45;4.7.13;*Ench.* 17.

¹⁵ *Off.* 1.117-121. A négy *persona* elméletének rövid összefoglalását és vázlatos filozófiatörténeti háttérrel adja Dyck (1996): 269–271. Ahogy eddig is, a továbbiakban is azt a nézetet fogadom el, amely szerint a négy *persona* elmélete teljes egészében Panaitioszra megy vissza; az ezzel ellentétes nézeteket említi Dyck (1996): 285.

¹⁶ Ezen túlmenően nem szeretném megvizsgálni részleteiben, hogy mi a filozófiatörténeti kapcsolat a *De Officiis*-ben kifejtett és Epiktétosz saját életszerep-felfogása között, de ezt nem is tartom lényegesnek a jelenlegi téma szempontjából. Ami biztosan megfigyelhető, hogy mindkettőnél jelen van az életszerepek elkülöníthetősége általános és individuális szempontból nézve. A kapcsolatukkal részletesebben foglalkozik Kamtekar (1998): 148–149 és R. Sorabji: *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death.* (Oxford, Oxford University Press, 2006): 159–165.

egy másféle felfogása is. Ez utóbbi, ha nem is mond ellent az elsőnek, a szemérmességet alapvetően másféle nézőpontból közelíti meg. Cicero először a *De Finibus*-ban utal úgy a szemérmességre, mint az ember specifikus tulajdonságára, amellyel születésétől fogva rendelkezik.¹⁷ Ez a gondolat a *De Officiis*-ben részletesebb kifejtést nyer. Itt Cicero arról ír, hogy a természet már eleve úgy alkotta meg az ember testét, hogy egyes, nemesebbnek tekinthető testrészeit (mondjuk a fejet) jól látható helyre tette, míg azokat, amelyeket csak azért kaptunk, hogy a természet szükségait kielégítsük, elrejtette a szemek elől. A szemérmesség ezt utánózva arra készíti az ép ésszel rendelkező embert, hogy rejtse el bizonyos szerveit és azoknak a funkcióit mások szeme elől: ezen szervek funkcionálása morális szempontból nem helytelen, azonban a róluk való beszéd illetlen (*obscenum*), ahogy a nyilvános gyakorlásuk is arcátlanság (*petulantia*). A cinikus ellenvetés erre a megközelítésre, hogy mindez ellentmondásosnak tűnik, amikor bizonyos dolgokat etikailag helytelennek tartunk, viszont nyíltan beszélhetünk róla (ilyen például a gyilkosság), másrészt a gyermeknemzés valójában etikailag helyes, viszont illetlen dolog róla beszélni. Cicero ezzel szemben nem érvel külön, hanem csupán kijelenti, hogy a természetet követjük akkor, mikor kerüljük ezek látását és hallását.¹⁸

Érdekes következtetéseket vonhatunk le, ha alaposabban megvizsgáljuk ezt a leírást a szemérmességről. A kevésbé érthető (és védelmezhető) kiinduló álláspont szerint az emberi test eleve úgy épül fel, hogy egyes testrészeink más testrészeinkhez képest sokkal kevésbé látható helyen vannak, és ennek a fizikai elrendződésnek egyfajta „leképeződése” mentális oldalon a szemérmesség – vagyis az, hogy meghatározott cselekedeteket nem nyilvánosan gyakorolunk vagy vitatunk meg, nem konvenció eredménye, hanem természetünkénél fogva adott. Azok a kategóriák, amelyek a szemérmességgel kapcsolatos cselekvésekre és verbális megnyilvánulásokra vonatkoznak, nem etikai kategóriák: ha valaki szexuális aktust folytat nyilvánosan, vagy erről nyíltan beszél, az nem morális vétket követ el, amit tesz vagy mond, még csak nem is rossz etikai szempontból (*turpe*), hanem illetlen (*obscenum*, *petulantia non vacat*), amelynek ráadásul, szemben a rossz etikai kategóriájával, nincs pozitív megfelelője. Ez alapján a szemérmességről azt lehet megállapítani, hogy (i) ezzel kizárólag az ember rendelkezik, és (ii) mivel önmagában véve nem etikai kategóriák vonatkoznak rá, ezért a szó szoros értelmében nem tekinthető erénynek, hanem sokkal inkább egy természetes, az erénye-

¹⁷ „[...] egyedül ez az állat (ti. az ember) születik olyanak, ami részese a szegény-
zetnek és a szemérmességnek” – „[...] *hoc solum animal natum est pudoris ac
verecundiae particeps*” (*Fin.* 4.18)

¹⁸ *Off.* 1.126-129.

ket megelőző diszpozíciónak. Ha viszont mindezt figyelembe vesszük, akkor a szemérmességet joggal tekinthetjük ugyanúgy az emberi életszerepet definiáló jellemzőnek, mint az értelmet.

Úgy gondolom, hogy a szemérmesség előbbi vizsgálata nem volt öncélú, hanem a segítségével sikerült olyan jellegzetességeket megfigyelni, amelyek alaposabban meg fogják világítani az Epiktétosz bizalomról vallott felfogását. Ahogy már korábban említettem, szemérmesség, vagy – a sajátos epiktétoszi kontextusban másképp fordítva – az ember önbecsülése a bizalomra méltóságával van egy sorban, és mivel mindkettő az ember bizonyos állapotát írja le, így amennyiben ebből a szempontból szemléljük őket, valamilyen hasonlósággal is rendelkezniük kell. Viszont mivel ez önmagában nyilvánvalóan még nem elég, a szövegek alapján igyekszem megmutatni, hogy Epiktétosznál is érdemes a bizalmat hasonlóképpen egy előzetes diszpozícióként értelmezni.

Először is térjünk vissza az életszerepekhez. Epiktétosznál – Ciceróhoz hasonlóan – ugyanúgy körvonalazódik egy olyan életszerep, amely az általános emberi életszerepnek felel meg: az *Arról, hogy hogyan találjuk meg saját kötelességeinket szerepmegjelöléseink alapján* (2.10) című értekezésben lépcsőzetesen halad végig azon, hogy az embernek milyen különböző szerepeket kell figyelembe vennie viselkedése során:

„Vizsgáld meg, ki vagy te! Először is: ember vagy, olyan lény, aki semmivel sem rendelkezik, ami fontosabb lenne, mint a szabad választása (*uden ekhón kurióterón proaireszeósz*). Minden egyéb ennek van benned alárendelve, ez azonban nem szolgál semmi más, és nincs alárendelve semmi másnak. Vizsgáld meg hát, mely lények azok, amelyekről értelednél fogva különböző! Különbözől a vadállatoktól, és különbözől a házi jószágoktól.”(2.10.1-2)

Az értekezés folytatásából kiderül, hogy emberi mivoltunk tisztázása után következik csak, hogy végiggondoljuk, miként kell cselekednünk, mint fiú, mint testvér, mint polgár, stb. Az emberi életszerep kritériumát Epiktétosz a *De Officiis*hez hasonlóan ugyanúgy az értelemben határozza meg, azonban ő is említ további jellemzőket erre vonatkozóan: ezen a ponton lesz a bizalom szerepe meghatározóvá. Ha emlékezetünkbe idézzük a 2.4 nyitómondatait, azt láthatjuk, mintha a cicerói szemérmesség két alapvető tulajdonsága köszönné vissza. Epiktétosz az ember bizalomra méltó állapotát, mint az ember sajátját nevezi meg (*to idion tu anthropu*), ezáltal ezt az értelemben hasonlóan ugyanúgy az emberi életszerep integráns részének tekinthetjük; másfelől az a deskriptív kijelentés, hogy az ember természettől fogva a bizalomra születik (*prosz ho pepükamen*), a bizalomra méltóság előzetes

diszpozicionális jellegére utal.¹⁹ A 2.4 feddő beszéde, amely implicit módon az életszerepek elméletére épít, pontosan arra a problémára reflektál, hogy mi történik akkor, ha valaki olyan cselekedetet követ el, amely nem csupán morálisan helytelen, hanem eme veleszületett diszpozíció ellen irányul: az elkövető pontosan az ember legalapvetőbb jellemzőjét semmisíti meg. Ezért van az, hogy a házasságtörő nem csak megbízható férj nem lehet többet, hanem semmilyen más életszerepet sem alakíthat már, mivel az első, legáltalánosabbat, az emberi életszerepet volt képtelen megfelelően alakítani: ennek a megszűnése automatikusan megszünteti az összes többi lehetséges életszerepet is, mivel azok ez után következnek. Epiktétosz emiatt mondhatja végezetül a házasságtörő tudósna:

„Értsd hát Arkhedémoszt, és légy házasságtörő, légy méltatlan a bizalomra (*apisztosz*), légy ember helyett farkas vagy majom.”
(2.4.11)

Ha az ember tehát nem rendelkezik már minden kétséget kizárólag a megbízható jellegével, akkor azzal nem rendelkezik, amely emberré teszi: a házasságtörő hiába olvas Arkhedémoszt, valójában már semmi nem különbözteti meg az állatoktól.

A MÁSOKBÁ VETETT BIZALOM (4.13)

Az előző fejezetben a bizalmat bizonyos értelemben a passzív aspektusából vizsgáltam meg, vagyis abból, hogy mit jelent megbízhatónak lenni. Most a nézőpontot megváltoztatva azt kívánom megnézni, hogy miként jelenik meg a bizalom kérdése Epiktétosznál annak az aktív aspektusából, más szavakkal, miként jelenik meg a másokba vetett bizalom problémája. A legmeglepőbb,

¹⁹ Bonhöffer a 2.4 beszédében szereplő többi állapotról röviden ugyanezt jegyzi meg, ld. Bonhöffer (1890): 206. Úgy tűnik, mintha már Cicerónál is meglennének ennek az előzményei a bizalomra vonatkozóan: „az igazságosság alapja pedig a megbízhatóság, vagyis a szavaknak és megegyezéseknek a szilárdsága és valós jellege” – *„fundamentum autem est iustitiae fides, id est ditorum conventorumque constantia et veritas”* (*Off.* 1.23). Hasonló megfogalmazást olvashatunk Cicerónál a *fidesszel* kapcsolatban: *Rep.* 4.7. Dyck szerint az igazságosság és a megbízhatóság összekapcsolása a *De Officiis*nek ezen a helyén csupán *ad hoc* jellegű, ld. Dyck (1996): 115. Ha viszont következetesen végiggondoljuk a kijelentés tartalmát, az epiktétoszhoz hasonló képet kapunk. Cicerónál az igazságosság az államot fenntartó legáltalánosabb erény, amelynél így a megbízhatóságot előzetesen adottnak kell vennünk – és ebben az esetben a megbízhatóság, a szemérmességhez hasonlóan, ugyanúgy nem tekinthető erénynek a szó szoros értelmében, hanem inkább egy ezeket megelőző diszpozíciónak, amelyekre később az erények épülhetnek.

amit tapasztalhatunk, hogy a nézőpont megváltoztatásával elvárásainkkal szemben a perspektíva összeszűkül.

Szerencsés módon ebben az esetben is van egy olyan értekezésünk, amelynek ez a fő témája: ez az, *Akik könnyen kiadják a titkaikat* (4.13) címet viseli, amely egyben a Beszélgetések utolsó ránc maradt darabja is.²⁰ Az értekezés kiindulópontja az a szituáció, amikor valaki minden előzmény nélkül elmondja személyes ügyeit, titkait, és ez nem csak arra készlet, hogy én is hasonlóan tegyek, hanem beszélgetőpartnerünk egyenesen elvárja tőlem, hogy én is megbízzak benne. Azonban a kölcsönös bizalom elvárása teljesen alap-talan, mivel (i) eredetileg nem kértem arra az illetőt, hogy megossa velem a titkait (4.13.10), továbbá (ii) mivel az illetővel ellentétben megbízható vagyok, a titkok megosztásának a körülményeit így nem tekinthetjük azonos-saknak (4.13.11-16). Azonban (iii) már azt gondolni is eleve tévedés, hogy az illető megbízott bennem, hiszen nem a bizalom miatt mondta el nekem a titkait, hanem azért, mert képtelen magában tartani (4.13.17-18).

A másokba vetett bizalom azon a ponton válik érdekessé, amikor mégis megtörténik, hogy engedve ennek a látszatbizalomnak, elmondom a másik-nak valamelyik titkomat, aki pedig – hűen addigi önmagához – mindent kifecseg:

„Aztán ha megtudom, hogy mi történt, akkor – amennyiben ha-sonló vagyok hozzá – megyek és bosszúból én is kifecsegek az ő dolgait, és így bemocskolom őt és magamat is. De ha észben tar-tom, hogy egyik ember a másiknak nem árthat, hanem a saját tet-tei vannak kárára és hasznára kinek-kinek, akkor sikerül elérnem, hogy ne hozzá hasonlóan cselekedjem, ha a saját fecsegésem miatt mégis belekerültem abba a helyzetbe, amelyben vagyok.”(4.13.7-8)

Amikor tehát megtudjuk, hogy mi történt, kétféle válaszlépésünk lehet. Az első, hogy miként a saját titkomat a bizalom szükséges kölcsönösségét feltételezve mondtam el, úgy a titkok elárulásában is ezt a kölcsönösséget kell követnem. Ennek a reakciónak az elégtelensége nyilvánvaló: amikor ugyanis ekképp válaszolok, olyan cselekedetet hajtok végre, amely saját addigi megbízható voltomat számolja fel. Ezért a filozófiai képzésben részt vevő embernek a második lehetséges utat kell választania, amely a szövegben meglehetősen tömören van összefoglalva. Először is szembenézek azzal, hogy ez a helyzet az én hibám²¹ – minden bizonnyal mivel a titkaimat másokkal

²⁰ Ezt az értekezést Long is tárgyalja röviden, ld. Long (2002): 254–256.

²¹ Marcus Aurelius is megemlíti ugyanezen helyzet kapcsán, hogy a történeteket valójában úgy kell tekintenünk, mint ami nem a másiknak, hanem nekünk róható fel, *Med.* 9.42.

megosztani vagy meg nem osztani olyan dolog, amely a hatalmamban áll. Majd az első toposznak megfelelően tudatosítom magamban, hogy semmi rossz nem történt velem, hiszen a másik ember árulása olyan dolog, ami nem áll a hatalmamban, következésképp nem is árthat nekem. A helyzet megoldása paradox: bár a kiindulópont eredetileg egy hatalmamban álló dolog volt, viszont, rossz döntésem ellenére, a következménye kikerült a hatalmam alól, és ezzel együtt értelmetlenné is vált számomra.²² Az, hogy milyen okból bízunk meg másokban, teljesen irreleváns kérdés Epiktétosz számára: titkaink elmondása ugyanis ténylegesen semmilyen a becsapással vagy az elárulással együtt járó rizikót nem tartalmaz.

ÖSSZEGZÉS ÉS KONKLÚZIÓK

Az előbbieken azt kívántam többek között bemutatni, hogy a bizalom helyzete Epiktétosznál látszólag sokkal fontosabb, mint az őt megelőző sztoikusoknál, sőt, már maga az a körülmény is, hogy a bizalom komolyabb elméleti háttérrel rendelkezik, egyedinek tűnik nála: a görög filozófiában a bizalom nem csak előtte, hanem utána sem lesz olyan centrális kérdés, mint amilyenek az újkori filozófiában tarthatjuk. Úgy gondolom, hogy Epiktétosznál a bizalommal kapcsolatban a legfontosabb forrást így nem a görög filozófiai tradícióban, hanem sokkal inkább a római gondolkodásban kell keresnünk, amelyben a *fides* egyike a legfontosabb fogalmaknak: Cicero ezért nem csak Panaitiosz közvetítőjeként lehet hasznos a további vizsgálat során, hanem a *fides* fogalmának kifejtőjeként is.²³

Epiktétosz, amikor bizalomról beszél, elsősorban a saját megbízható voltunkat helyezi előtérbe, és nem azt, hogy miért tekinthetem a másikat megbízhatónak. A megbízhatóság olyan előzetes diszpozíció, amellyel nem csak minden ember bír, hanem egyenesen ember mivoltát definiálja: a bizalommal kapcsolatos legfontosabb kérdés, hogy miként lehet ezt a diszpozíciót megőrizni, elvesztésével ugyanis nem tekinthetjük magunkat többé embernek, és ezzel kizárjuk magunkat az emberi világból. Az igazi veszély tehát,

²²Hasonlót fogalmaz meg Epiktétosz *A civakodó és a durva emberek ellen* (4.5) című értekezésében: az az ember, aki tisztában van azzal, hogy az első toposzt követve mely dolgokat kell jónak, melyeket rossznak és melyeket közömböseknak tekinteni, nyugodtan kiállhat egy nézeteltérésekkel terhelt közegben, és anélkül, hogy belekeveredne a veszekedésbe, jóindulatúan és nyíltan elmondhatja a véleményét; az erre érkező bármilyen válasz, vagy akár megtorlás, a legkevésbé sem fogja őt magát, vagyis szabad választását (*proaireszisz*) érinteni.

²³A római *fides*t részletesen tárgyalja R. Heinze: „Fides”, *Hermes* 64 (1928): 140–166; a *fides* és az epiktétoszi bizalomnak a kapcsolatához különösen ld. 164–166.

hogy mi válunk megbízhatatlanokká, és nem az a kockázat, amelyet a másik lehetséges árulása tartalmaz – ez ugyanis már önmagában rejti saját büntetését is. Ha ebből a szempontból nézzük a bizalmat Epiktétosznál, azt láthatjuk, hogy teljesen elhanyagolható az a kérdés, hogy vajon a bizalomnak mennyiben kell *kölcsönösnek* lenni köztem és a másik között, hiszen csak azt tudom garantálni, hogy én személy szerint megbízható maradjak, hiszen egyedül ez az, ami a hatalmamban áll – és ezzel már az epiktétoszi filozófia magjához érkeztünk meg.