

A NEOSZTOIKUS VÁROS (JUSTUS LIPSIUS: *POLITICA*)

SMRCZ ÁDÁM

„A sztoikusok azt mondják, hogy a világegyetem az, ami tulajdonképpen egy város, az evilági városok pedig nem azok – városoknak hívják őket, de valójában nem azok. Mivel egy város vagy egy nép valami olyan, ami morálisan jó, embereknek egy olyan csoportosulása, amit törvények szabályoznak, és ami folyton jobbá lesz”

(Alexandriai Kelemen, *Stromata*)

„Az emberi csoportosulásnak [societas] márpedig fokozatai [gradus] vannak. Hogy eltávolodjunk a határok nélküli csoportosulástól, van egy olyan csoportosulás is, mely az egyes nemzetségeket, népeket és nyelveket köti össze a lehető legszorosabban”

(Cicero, *De Officiis*)

BEVEZETÉS

Ha létezik bármi is, ami igazán közismert a sztoikus politikafilozófiával kapcsolatban, az a kozmopolitizmus eszméje, mely alatt a közhasználatban azt szokás érteni, ha egy egyén úgy van otthon a világ bármely részén, hogy érzelmileg eközben nem kötődik konkrét helyekhez vagy térségekhez. A kozmopolita mindennek értelmében csupán embertársaihoz (vö. Sellars 2007, 1-29), vagy azoknak egy csoportjához (ezesetben a morálisan helyes életvitelt folytató embertársaihoz) szabad, hogy kötődjön (vö. Schofield 1999, 22-57), többé-kevésbé függetlenül attól, hogy ő vagy társai a világnak mely részén élnek. A sztoikus kozmopolitika pontos körvonalai ugyanakkor kevésbé ismertek számunkra. (Köztudott ugyan, hogy a legkorábbi sztoikusok is, így a kitiói Zénón vagy éppen Krüszipposz is írtak értekezéseket Πολιτεία vagy Περι πολιτείας, vagyis a „Poliszról” vagy az „Államról” címmel, ezek tartalmai azonban csak töredékesen, vagy éppen megbízhatatlan forrásokból állnak rendelkezésünkre.) Ahogy a mottónak választott idézetekből is látható, az idők során számos, egymásnak sokszor épp ellentmondó olvasat látott napvilágot a kozmopolisz természetével

kapcsolatosan. Míg egyesek úgy vélik, kizárólag a sztoikus bölcsesek és a bölcsesség útján haladók (προκόπτων) azok, akik tulajdonképeni értelemben közösséget alkotnak (ekképpen pedig a kozmopolisz volna az egyedüli olyan csoportosulás, mely kiérdemelné a város nevet), mások szerint a ténylegesen létező polisz szokás- és intézményrendszere (legyen az bármilyen esetleges is) képes hozzásegíteni a polgárokat az egymással való interakcióhoz, mely a morális fejlődés – ennél fogva pedig a kozmopolitizmus – szükséges feltétele¹.

A fenti ellentétek ellenére annyi mindenképp valószínűnek tűnik, hogy a kozmopolisz nem a szó soros értelmében volt egy kozmikus méretű város tervezete (vagyis nem arra irányult, hogy a ténylegesen fennálló polisz létjogosultságát egy az egyben kérdőre vonja), hanem sokkal inkább egy olyan etikai normarendszer volt, mely a sztoikus filozófiát gyakorló egyének életvitelét és egymással szembeni attitűdjeit volt hivatott szabályozni. Mindez azért jelentős, mert a fentiek fényében a kozmopolitizmus *metafizikai leírása* is más értelmet nyer: ennek értelmében ugyanis a természet racionális törvényei (logosz) által meghatározott rend (kozmosz) az, mely kormányozni hivatott a társadalmi szokások és intézmények (polisz) összességét (Toulmin

¹ A sztoikus kozmopolisz természetével kapcsolatban napjainkban három rivális elgondolás van versenyben: (1) egyesek szerint a korai sztoikus állambölcsélet anti-nómák olyan gyűjteményének tekinthető csupán, melyből nem rajzolhatók meg egy tényleges politikafilozófia alapvonalai, és eleve csupán az individuális erkölcsökre vonatkozóan nyújtott némi tájékoztatást. Amellett, hogy egy ilyen olvasat eleve nem túl hívogató, képviselői azon fragmentumokról sem képesek egykönnyen számot adni, melyek a város közoktatásával, vagy éppen a nők és férfiak közti egyenjogúsággal kapcsolatosak. (2) Mások ezért úgy gondolják, már a rendelkezésünkre álló töredékek is elegendők valamiféle pozitív értelemben vett „kozmpolitika” körvonalazásához: szerintük – és ezen álláspont képviselője például Martha Nussbaum is – a sztoikusok különbséget tettek *élőhely* és *állampolgárság* között, melynek értelmében a sztoikus etikát gyakorló egyének potenciálisan két városnak is a polgárai lehettek (ti. annak amiben fizikailag éltek, és annak, amin a többi, morálisan helyes életvitelt folytató polgártársaikkal osztoztak). Ezen elképzelés szerint lényegtelen tehát egy adott személy származása, születési helye, neme stb., mivel csakis az erényre való képessége számít, mely által képes a kozmopolisz polgárává válni (Nussbaum 1999, XII.). Mindebből azonban nem az következik, hogy a sztoikusok egy világméretű politikai egységet kívántak volna létrehozni, hanem az csupán, hogy a világpolgári érzület regulatív etikai elvként szolgált számukra. (3) Egyes értelmezők azonban úgy vélik, hibás az az elgondolás, miszerint az imént említett világpolgári érzület – bármely más érzelemhez hasonlóan – anélkül is képes volna felébredni bárkiben, hogy embertársaiknak erényes magatartása ténylegesen is afficiálta volna őt. Ezek az értelmezők – és ide tartozik az a Malcolm Schofield is, aki a *Stoic Idea of the City* című könyvében az antik sztoikus kozmopolisz tanának talán mindezidáig legátfogóbb képét rajzolta meg – emiatt a lokális közelség fontosságát hangsúlyozzák az egyes „világpolgárok” között, mely közelség lehetővé teszi számukra azon, egymás iránti kölcsönös szeretet felébredését, melyet egymás erényének tapasztalata ébreszt a felekben (Schofield 1999).

1992, 68), ez azonban nem – vagy nem szükségképpen – vonja maga után a polisz méreteinek kozmikussá növelését.

Írásomban azt a kérdést igyekszem körül járni, hogy a 16-17. századi, ún. neosztoicizmus képviselői – kiváltképp pedig Justus Lipsius – mennyiben tekinthetők kozmopolita gondolkodóknak. Lipsius ugyanis épp a területiális alapú állam teoretikusaként él a politikai eszmetörténet emlékezetében, aki egyebek mellett arról is híres, hogy a polgárok közötti egyetértést erőszakkal is kikényszeríthetőnek vélte a fejedelem vagy a magisztrátus részéről, mely nézetei – első ránézésre – nem különösebben harmonizálnak antik elődei kívánalmaival. Írásomban azonban amellett kívánok érvelni, hogy mindez csupán a kozmopolitizmus etikai olvasatára igaz: míg Lipsiust valóban nehéz volna afféle gondolkodónak beállítani, aki a világpolgárság etikai eszménye mellett kardoskodott volna, metafizikai értelemben mindvégig elkötelezett maradt amellett, hogy a poliszt a logosz által meghatározott kozmosz – röviden: a természeti törvény – kormányozza.

Állításom szerint ráadásul mindezen elköteleződése leginkább éppen azon nézeteiben nyilvánul meg, melyeket a kora újkortól kezdve machiavelliánusnak volt szokás tekinteni. A *Politica sive Civilis Doctrina* (1589) című nagyhatású írása ugyanis leginkább arról nevezetes, hogy Lipsius itt tette nyilvánvalóvá: a fejedelem nem mindig köteles olyan döntéseket hozni, melyek morális értelemben helyesek volnának. Ez az, amit a szerző *prudencia mixtának* nevezett (vagyis olyan okosság, „melybe csalfaság [*fraudes*] is vegyül” (Lipsius 1599, 17)), és ugyancsak ez az, ami sokak szemében az államrezon eszméjének képviselőjévé tette Lipsiust (Brooke 2012, 12-37, Oestreich 1982). A *Politica* olvasói azonban rendre megfélekedeznek arról a nem elhanyagolható körülményről, hogy a traktátus egy metafizikai eszme-futtatással veszi kezdetét, melyben a szerző gyakorlatilag elismétli mindazon kemény determinista nézeteket, melyeket öt évvel korábbi főművében (*De Constantia*, 1584) részletesen is tárgyalt. Mindezek értelmében mentális eseményeink (ekképpen pedig akarati aktusaink) a fizikai világban hatástalanok, melynek folytán a fejedelem döntései sem képesek a fizikai világ állapotát akár a legapróbb mértékben is megváltoztatni. A világ, vele együtt pedig a polisz eseményeit ennél fogva nem a fejedelem, hanem a rend (kozmosz) irányítja, amit a természet korábban említett racionális törvényei határoznak meg, és amit Lipsius isteni előrelátásként (*providentia*) emleget.

Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: először (1) Lipsius azon okságelméletét vázolom röviden, mely a *Politica* számára is keretrendszerül szolgál. Ezen kemény determinista / szemi-kompatibilista elmélet értelmében a világ eseményei kizárólag az isteni előrelátásnak (*providentia*) és végzetnek (*fatum*) köszönhetően mennek végbe, vagyis a fejedelmek dön-

tései – oksági értelemben véve – egyáltalán nem hatékonyak, ennek következtében pedig a természet – vagy kozmosz – az, mely a polisz életét is irányítja. A fentiek bemutatását követően (2) térek rá arra, hogy efféle metafizikai előfeltevések mentén mégis milyen szerep tulajdonítható a fejedelemnek, végezetül pedig (3) amellet érvelek majd, hogy a *Politica* tulajdonképpen a vigasztalásirodalom (consolatio) egy darabja, melynek értelmében Lipsius állítólagos machiavellizmusát is át kell értékelnünk.

1. A VITA ACTIVA LEHETETLENSÉGE LIPSIUSNÁL

1.1. A KORAI FŐMŰ (DE CONSTANTIA) DETERMINIZMUSA

Első főművében (*De Constantia*, 1584) azt igyekezett bemutatni Lipsius, hogy az állhatatosság (*constantia*) csupán a lelket kízó affektusainkon való felülkerekedés által érhető el, melynek azonban nem elégséges módja a helyváltoztatás. Az írás kerettörténetét egy polgárháború szolgáltatja, ami arra készíti a dialógus Lipsius nevű szereplőjét, hogy elmeneküljön hazájából, Langius nevű barátjával való találkozását követően (aki történetesen egy sztoikus bölcs) azonban fokozatosan ráébred, hogy valójában nem is a háború *ténye* az, ami ennyire felzaklatta őt, hanem a háború által keltett *affektusok* okozták rossz kedélyállapotát. Ez alkotja a kontextusát a mű tételmondataként számon tartott kijelentésnek is: „[n]em hazánk elől kell tehát menekülnünk, hanem affektusaink elől [...]” (Lipsius 1584, 3; vö. Smrcz 2016, 369-379). Őt évvel később írott politikafilozófiai főművében (*Politica sive Civilis Doctrina*, 1589) ezzel szemben már az embereket kízó affektusok társadalmi vagy politikai okait kívánta feltárni a szerző, melyek között viszont ismételten eminens szerep jutott a polgárháború témakörének: ez Lipsius szerint nem más, mint „az alávetetteknek a fejedelemmel, vagy pedig egymással szembeni fegyverviselése”, aminél „csúfabb dolog nem is létezik” (Lipsius 1587, 128). Értelmezők nagyjából egybehangzó véleménye szerint Lipsius épp a fent említett polgárháború veszélyének okán vált az erőskezű, abszolút uralkodó eszméjének támogatójává (vö. Waszink 2003, 17), ugyanezen értelmezők azonban rendre megfélemeznek arról, hogy a *De Constantia* gondolatmenetének értelmében az emberi döntések és akarati aktusok nem képesek hatékonyak lenni a fizikai világban, mely kemény determinista nézetek pedig a *Politica* első könyvében is visszaköszönnek (vagyis semmi jel nem utal arra, hogy Lipsius meggondolta volna magát ezzel a nem éppen elhanyagolható kérdéssel kapcsolatban).

A korábbi írásában a következőképpen foglalta össze álláspontját:

„a végzet olyan, mint egy ceremóniamester, aki a zsinórt vezeti a világ táncában. Viszont úgy teszi ezt, hogy bizonyos részeink akarhassanak vagy ne akarhassanak [bizonyos dolgokat]. Ennél több hatóerőnk azonban nincs, mivel az emberek legfeljebb azt dönthetik el, hogy ellenkeznek-e Istennel, vagy szembe szegülnek vele, *erő [vis] azonban nem adatott nekik, mellyel ezt meg is tehetnék*” (Lipsius 1584, 68; kiemelés tőlem: S.Á.).

Az emberi akarati aktusok ennek értelmében nem hatékonyak tehát a fizikai világban, a köztük lévő oksági reláció pedig illuzórikus mindazon hétköznapi jelenségek esetében is, mint amikor – példának okáért – fel akarom emelni a kezem, ami ezt követően fel is emelkedik. A két esemény közötti „szinkronizációt” az isteni előrelátás (*providentia*) végzi el, mely az idők kezdetétől fogva előre látta akarati aktusainkat, a világot pedig ezeknek megfelelően vagy nem megfelelően teremtette újra (lásd bővebben: Smrcz 2018, 51-68).

1.2. A POLITICA DETERMINIZMUSA

Meglehetősen zavarba ejtő körülmény azonban, hogy Lipsius a fenti nézeteit az öt évvel később írt politikafilozófiai traktátusában is elismétli: a *Politica* első könyvének tanúsága szerint ugyanis a helyesen vezetett polgári élethez (*vita civilis*) két területen kell kiválóknak lennünk, az erény (*virtus*) és az okosság (*prudencia*) terén. Míg az okosságnak mindössze két szükséges feltétele van Lipsius szerint (a gyakorlat (*usus*), és az elmúlt események emlékezete (*memoria*)), az erény esetében bonyolultabb a helyzet: az erényes élethez ugyanis jámborságra (*pietas*) és becsületre (*probitas*) van szükség, a jámborságnak pedig két további feltételét nevezi meg a szerző, azt, hogy Istenről helyes fogalmat (*sensus*) alkossunk magunknak, és helyesen tiszteljük őt (*cultus*). Ahhoz pedig – így Lipsius –, hogy az Istenről helyes fogalmat alkothassunk, két további feltételnek kell teljesülnie: tisztában kell lennünk a végzet (*fatum*) és a lelkiismeret (*conscientia*) fogalmaival. Röviden összefoglalva tehát: a végzetről és lelkiismeretről alkotott helyes fogalmaink az erény (*virtus*) szükséges feltételét képezik. Az előbbit pedig ekképpen határozza meg:

„A [végzet fogalma] az értelemből származik, a [lelkiismereté] az Isten helyes tiszteletéből [*cultus*]. Ha ugyanis Isten kormányoz és irányít [mindent], akkor előre is látja a dolgokat, valamint döntést hoz felőlük [decernit]; ez [ti. a végzet] pedig azonos magával az örökkévalóval [idque aeternus ipse], és öröktől fogva [létezik] egészen az

örökkévalóságig, ami pedig nem más, mint a végzet, *aminek a törvénye hozza létre az emberi dolgok mozdulatlan rendjét*" [...].

Egyesek ugyanis úgy vélik, *hogy a végzet a kóbor csillagok miatt esik egybe a dolgokkal [congruere rebus], mások a természeti okok működési elve és egybekapcsolódása tehet erről:*

Képződnek ezek [Delirant]. Mi az elsődleges okig követjük ezt vissza, *ami isten, akitől minden függ, és akitől az okok minden oka származik*" (Lipsius 1589, 31; kiemelés az eredetiben)

A végzet ezen általános meghatározásán túl azonban ugyancsak a *De Constantia* nézetvilága köszön vissza a *Politicának* az emberi cselekedetek determináltságára vonatkozó megállapításaiban:

„A [végzet] rendelkezésének minden emberi [dolog] alá van vetve: *a végzet irányítja a világot, minden a biztos kezű törvény [hatalma] alatt áll*"

Beleértve ebbe cselekedeteinket, és mindazt, ami ezekkel kapcsolatos: azok idejét és kivitelezésük módjait.

A világ kezdetétől fogva lett megállapítva, hogy mely nap telik háborúval, és mely népek azok, melyek csatára születnek" (Lipsius 1589, 31-32; kiemelés az eredetiben)

A fizikai világ eseményei tehát továbbra is a végzet által determináltak, és Lipsius az elme-test kauzalitással kapcsolatos korábbi nézeteit is érintetlenül hagyja:

[...] Olyannyira, hogy nincs olyan megfontolás vagy segítségnyújtás [auxilium] mellyel elháríthatnánk vagy megváltoztathatnánk [a végzetet]. *Sem a gyakorlati okossággal felvértezett ember [nec consilio prudenti] tanácsa, sem az éles eszű személy által nyújtott orvosság nem képes felforgatni vagy újraalakítani az isteni előrelátás végzet-szerű elrendezését [divinae providentiae fatalis dispositio]*" (Lipsius 1589, 32; kiemelés az eredetiben)

A végzet tehát, a *Politica* tanulságai szerint is elkerülhetetlenül viszi végbe a világ eseményeit, és az egyetlen dolog, amit egy ágens tenni tud – a *De Constantia* álláspontjához hasonlóan – az, hogy mentális állapotait (így pedig akarátát is) a végzethez idomítja.

"Sokan úgy érkeznek el végzetükhöz, hogy közben épp végzetük az, amitől félnek.

Sokakat úgy taszított a legnagyobb veszedelembé, hogy közben féltek az eljövendő bajtól.

Azt kérded, mit tegyünk tehát? Ne tegyek semmit, és engedjek át mindent a végzetnek? Ostobaság. Lépj inkább arra az útra, ami a végzet felé vezet: és ez is a végzet által történik majd. Azt akarod, hogy boldog végzeted legyen? Dolgozz meg érte. *Ugyanis sem fogadalmakkal, sem pedig asszonyi könnyörgésekkel nem eszközölhető ki az istenek segítsége [auxilia]. Ha [azonban] éber vagy és tettekre kész [vigilando, agendo], minden jól megy majd.*" (Lipsius 1589, 33; kiemelés az eredetiben)

A fentiek tehát mindezidáig egybecsengenek a *De Constantia* állításaival, mint ahogyan Lipsiusnak az a megjegyzése is, miszerint a végzet törvényei kiismerhetetlenek, és nem szabad hinni jósoknak és az általuk felkínált jövődöléseknek, illetve a végzet törvényeit általában véve nem szabad kikutatni. Aki azonban mégis erre tenne kísérletet – és itt mintha valóban némi elmozdulást tapasztalnánk a *De Constantia* álláspontjához képest – annak Isten megváltoztatja mentális állapotait:

"Tudniillik ekkor elveszi az emberek eszét a felsőbbrendű ész [mentem [...] adimit supera illa Mens]: *ami, ha egyszer úgy rendel, hogy megváltoztatja valakinek a szerencséjét, akkor a belátásait teszi tönkre [consilia corrumpit].*

Nap mint nap látjuk azt, hogy *akik meg kívánják ragadni a végzetet, azoknak érzékei elhomályosulnak és legyengülnek*". (Lipsius 1589, 32; kiemelés az eredetiben)

A fent említett elmozdulás azonban korántsem holmi libertariánus irányultságú szemléletváltás (ami pedig a *vita activa* metafizikai lehetőség-feltételét jelentené), hanem épp ellenkezőleg, egy, a kemény determinizmus felé tett további lépés: a *De Constantia*ban ugyanis nem találhattunk még arra vonatkozó utalást, hogy Isten képes volna befolyásolni mentális állapotainkat, és éppen ez volt hivatott megalapozni Lipsius szemi-kompatibilizmusát, jelesül annak biztosítása révén, hogy mentális állapotaink (így pedig akarati aktusaink is) szükségképpen tőlünk függenek. Abban az esetben, hogyha Isten képes ezekben okságilag beleavatkozni, és – mint ahogy az idézetből látható – „*nap mint nap*” meg is teszi ezt, az a lipsiusi felelősség-elméletet alapjainál ingatja meg.

2. A FEJEDELEM SZEREPE A VILÁG ESEMÉNYEIBEN ÉS A POLITIKAI TANÁCSADÁS ÉRTELME

Lipsius fentebb vázolt gondolatmenete azért problematikus, mert műfaját tekintve a *Politica* egy, a fejedelmek számára írt tanácsadó munka vagy fejedelmi tükör kívánna lenni, a szerző kemény determinizmusa azonban erősen kérdéssé teszi egy efféle írásmű hasznosságát (hiszen ezen előfeltevések ugyanis cáfolják azt, hogy a fejedelem képes volna egyáltalán bármilyen esemény előidézésére).

Mi az azonban, ami a fejedelemnek hatalmában áll? Ha több nem is, minden más emberhez hasonlóan ő is képes attitűdjeinek megváltoztatására, azt ugyanis Lipsius sem tagadta, hogy mentális állapotaink képesek volnának egyéb mentális állapotainkra hatást gyakorolni (vö. Smrcz 2018, 51-68). Mindennek értelmében pedig a politikai tanácsadás is ekképpen értelmezendő Lipsius esetében: jóllehet, a fejedelem nem oka mindazon eseményeknek, melyekben – látszólag – okként működik közre, akarata azonban mégis képes ezekre az eseményekre irányulni, vagy nem irányulni, melynél fogva Lipsius szerint igenis felelősnek tekinthető – ha nem is az eseményekért magukért, hanem – azon akarati aktusokért, amik ezen eseményekre irányultak vagy nem irányultak: „[s]zükségképpen vétkezel: tedd azonban hozzá, hogy a saját akaratodból” – mondta Lipsius még a *De Constantiában* (Lipsius 1584, 66). Mindez azonban fordítva is igaz: ha pusztán az akarati aktus ténye az, aminek folytán a fejedelemnek felelősséget tulajdoníthatunk az általa végrehajtott tettekért, akkor mindebből az is következik, hogy nem tulajdoníthatunk neki felelősséget mindazon dolgokért, melyeket akarata ellenére hajtott végre.

Az márpedig egyáltalán nem szükségszerű, hogy morálisan helytelen tetteket végre is akarjon hajtani a fejedelem. Lipsius a *Politica* negyedik könyvében vezette be az azóta híressé vált *prudentia mixta* (szó szerint: vegyes okosság) fogalmát, mely alatt azt tárgyalja, hogy milyen esetekben megengedett az, hogy a fejedelem eltérjen a szintiszta okosság vezérelveitől. Ezen szintiszta okosságot (*prudentia*) „az erény vezéréként” határozta meg a *Politica* korábbi részében, és Platón nyomán elismerte vele kapcsolatban, hogy „egyedül az képes a helyes tettekhez irányítani és vezetni minket” (Lipsius 1599, 76). A *prudentia mixta* ezzel szemben ahhoz hasonlatos szerinte, mint amikor a színborhoz „egy kis seprőt vegyítünk” (Lipsius 1599, 130), ám úgy véli, „ahogy a bor sem vész el attól, ha erejét egy kis vízzel mérsékeljük, úgy az okosság is megmarad néhány csepp csalfaság [*guttulae fraudis*] mellett is” (Lipsius 1599, 132). Ezen csalfaságot² [*fraus*] olyan döntésként határozza meg a szerző,

² A csalfaságnak három fajtáját különbözteti el a szerző: (1) az enyhe csalfaságot (színlelés vagy valódi véleményünk eltitkolása), (2) közepes csalfaságot (mások szándékos rászedése) és (3) nagy csalfaságot (mint az esküszegés vagy igazságtalanság elkövetése).

„mely határozottan eltér az erény vagy a törvények előírásaitól, úgy, hogy eközben a király vagy a királyság javát szolgálja” (Lipsius 1599, 132), ám leszögezi, hogy alkalmazását csakis abban az esetben tekinti megengedhetőnek ha arról „a közjó [*publicus usus*] és a közösség üdvének szempontja győzi meg őt [*suadeat*]” (Lipsius 1599, 131).

A csalfaság tehát csak pontosan meghatározott helyzetekben alkalmazható, olyanokban – legalábbis a fenti megfogalmazás tanúsága szerint –, melyek az uralkodót efféle módszerek bevetésére kényszerítik: ennek értelmében ugyanis, ha a bizonyos szempontok (ti. a közjó) arról győzik meg a fejedelmet, hogy morálisan helytelenül járjon el, az még korántsem teszi bizonyossá azt, hogy a fejedelem akarata is ezen morálisan helytelen cselekedetre irányult, melynél fogva az illető fejedelem nem lesz felelős ezen tettéért.

3. POLITICA: FEJEDELMELI TÜKÖR VAGY POLITIKAI CONSOLATIO?

Gondolatmenetem eddigi részében azt kívántam bemutatni, hogy (1) Lipsius politikafilozófiai főművét ugyanazon kemény determinista metafizika fényében kell olvasnunk, ahogy azt például a *De Constantia* esetében is tesszük, valamint, hogy (2) a fejedelemnek címzett tanácsadás mindezen determinista előfeltevésektől függetlenül sem tekinthető értelmetlen vállalkozásnak, hanem ugyanazon sztoikus terápia részét képezi, mint Lipsius korábbi filozófiai írása: a fejedelem, habár a világ eseményeit nem befolyásolhatja okságilag, (3.) saját mentális állapotai fölött mégis képes lehet kontrollt gyakorolni, illetve (4.) – számot vetvén mindezen mentális állapotokkal – megítélheti, hogy akarata bizonyos események bekövetkeztére irányult-e, mely által pedig saját felelősségének kérdését is megvilágíthatja a maga számára. Az utóbbi kérdéskör az, amit Lipsius rendkívül szűkszavúan tárgyal csak a *Politica*-ban: ez pedig a lelkiismeret (*conscientia*) kérdése, melyről annyi mégis tudható, hogy Lipsius (a végzet törvényeinek ismeretéhez hasonlóan) az erény (*virtus*) szükséges feltételének tekintette.

A fentiek alapján úgy gondolom, Lipsius politikai főműve nem csupán fejedelmi tükörnek tekinthető, hanem a filozófiai consolatio- vagy vigasztalás-irodalom egy példája is egyben. John Sellars tipológiája szerint ugyanis *consolatio* három általánosan bevett érvelési stratégiát szoktak alkalmazni: vagy (1) valamely elveszített dolog értékes mivoltát kérdőjelezzik meg, vagy (2) a hozzájuk fűzött érzelmek létjogosultságát tagadják, vagy pedig (3) valamely szerencsétlenség bekövetkeztének szükségszerű mivoltát állítják (Sellars 2018, 1-26). Amennyiben a fentebb vázolt olvasatunk helytálló, Lipsius politikai főműve egyértelműen besorolható ezen tipológia (3) pontja alá, a *Politica* ugyanis ebben az esetben nem másról szól, mint mindazon attitűdök befolyásolásának lehetőségéről, melyekkel szükségszerűen bekövetkező eseményekkel szemben viseltetik a fejedelem.

4. ÖSSZEKÉZÉS

Eredeti kérdésfeltevésünk az volt, hogy Lipsius bármilyen értelemben is elköteleződött-e az antik sztoikus kozmopolitizmus eszméje mellett. Állításunk szerint a kozmopolitizmus szó egy sajátos értelmében jogosan tekinthető kozmopolitának: ha ugyanis a kozmopoliszt a természet racionális törvényei által meghatározott társadalmi szokások és intézmények összességként határozzuk meg (függetlenül annak térbeli méreteitől), akkor Lipsius igenis elköteleződni látszik egy efféle gondolat mellett, ami leginkább a kemény determinizmussal kapcsolatos nézeteiből válik láthatóvá. Amennyiben olvasatunk helyes, úgy kijelenthető, hogy Lipsius szerint a polisz életét olyannyira meghatározzák természet törvényei, hogy a politikai vezetőnek szerep sem jut mindebben. A politikafilozófia ennél fogva a *consolatio* vagy filozófiaí vizsgálatás tárgykörére kell, hogy korlátozódjon.

BIBLIOGRÁFIA

- Brooke, Christopher: *Philosophic pride: Stoicism and political thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, 2012.
- Lipsius, Justus: *De Constantia libri duo*, Antwerpen, 1584.
- Lipsius, Justus: *Politica sive Civilis Doctrina*, Antwerpen, 1599.
- Nussbaum, Martha: *Foreword* In. *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999.
- Oestreich, Gerhard: *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Schofield, Malcolm: *The Stoic Idea of the City*, University of Chicago Press, 1999.
- Sellars, John, *Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic*, History of Political Thought 28. 1-29. (2007)
- Sellars, John: *Renaissance Consolations: Philosophical Remedies for Fate and Fortune*, In. O. Akopyan, D. Knox (Szerk.): *Fate and Fortune in Renaissance Philosophy*, Leiden, Brill, 2018.
- Smrcz Ádám: *A szadzizmustól az istenné válásig – avagy az agresszió szerepe Justus Lipsius Antropológiájában*, In. Laczkó Sándor (Szerk.): *Az agresszió*, Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2016
- Smrcz Ádám: *When the Stoic Chameleon Came Across the Cylinder - Stoicism and the Matter of Confessions*, *ELPIS* 2018. 1.
- Waszink, Jan: *Controversies on Reason of State: Lipsius on Scripture and Politics*, In. Robert de Friedeburg (Szerk.): *Politics, Law, Society and Religion in the 'Politica'*, 2013.