

BENE LÁSZLÓ

Okság és morális felelősség Plótinosznál

I. HELLÉNISZTIKUS ÉS CSÁSZÁRKORI ELŐZMÉNYEK

Az okság elve és a morális felelősség összeegyeztethetőségének kérdése – mely a mai filozófiában centrális probléma – az antikvitásban viszonylag későn, a hellénisztikus kor elején merült fel. A hellénisztikus és császárkori viták főszereplői a sztoikusok: provokatív tételük szerint „minden a fátum szerint történik”,¹ vagyis a világban minden, a legapróbb esemény is előre meghatározott, bekövetkezése elháríthatatlan. A sztoikus fátumelmélet kidolgozása Khrüszipposz (Kr. e. 280–206) nevéhez fűződik. Khrüszipposz a kétértékűség elvére támaszkodó logikai érvet is felhozott a determinizmus védelmében (Cicero: *A végzetről* 20–21), amelynek már Arisztotelésznél megtaláljuk előzményeit (*Herméneutika* 9). Fátumelméletének sajtósága, hogy kauzális megfontolásokon nyugszik: „minden előzetes okok szerint történik” (Cicero: *A végzetről* 21). A sztoikus metafizika szerint a létezőket aktív és passzív princípium alkotja, ezért képesek hatást gyakorolni és hatást szenvedni. Oksági viszonyról akkor beszélhetünk, ha egy aktív ágensként ható test tevékenysége nyomán egy másik testről igazzá válik egy testetlen predikátum, melynek egy állapot vagy mozgás felel meg (például kés – hús – vágják). Khrüszipposz amellet érvelt, hogy mindennek van valami oka, és hogy különböző effektusokat csak különböző okok hozhatnak létre² – eszerint a világ egy adott állapota teljességgel meghatározza a következő állapotot. Már maga Khrüszipposz is szembenézett azzal a nehézséggel, hogy a determinizmus veszélyeztetni látszik a morális felelősséget,³ ellenfelei pedig hevesen támadták ezen a ponton.⁴

A tanulmány az OTKA (K-75550) és a *Topoi Excellence Cluster* (Humboldt-Universität, Berlin) támogatásával készült.

¹ Diogenész Laertiosz 7.149; Diogenianosz, idézi Euszebiosz: *Praeparatio Evangelica* 6.8.1, 2, 6; Cicero: *A végzetről* 20. Az utóbbi mű fordítását tartalmazza Bugár–Lautner 2006.

² Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 1045B–D. A szöveg fordítását tartalmazza Steiger 1983.

³ Cicero: *A végzetről* 39–45; Gellius: *Attikai éjszakák* 7.2; Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 1055F–1056D.

⁴ A sztoikus determinizmus egyik korai kritikusa az akadémikus Karneadész, lásd Cicero: *A végzetről* 37.

A sztoikus fátumelmélet teleologikus színezetű: a világ eseményeinek lefo-lyása nem csupán megváltoztathatatlan, hanem egyben a legtökéletesebb ter-vet követi. A sztoikusok a fátumot értelemnek vagy oknak nevezik, valamint azonosítják a mindenség közös természetével, Zeusz akaratával, értelmével és a gondviseléssel. A rendező isteni princípium a lehető legjobb és legracionáli-sabb rendet hozza létre. A teleologikus kozmológia a sztoikusokat összeköti Pla-tónnal és Arisztotelésszel, noha a platonikusok többsége és az arisztotelianusok vonakodnak az isteni gondviselést az egyedekre mint egyedekre kiterjeszteni. A világ isteni teremtését és rendjének célszerűségét az atomista hagyomány képviselői hevesen elutasítják.⁵ E hagyományon belül is felmerül a determiniz-mus kérdése. Leukipposzt és Démokritoszt az utódok deterministának tartják (vö. Leukipposz fr. B2 DK). Epikurosz fellép „a természetfilozófusok szükség-szerűsége” ellen (*Levél Menoikeuszhoz* 133–134), jelentősen átalakítja az atomista fizikát, és érveket dolgoz ki a morális felelősség megalapozására (*A természetről* 34. könyv).

A császárkorban a peripatetikusok a sztoikus fátumelmélettel szemben in-determinisztikus metafizika és kozmológia alapján érvelnek. Aphrodisziaszi Alexandrosz a 2–3. század fordulóján a fátumot az arisztotelészi természetfoga-lommal azonosítja. Mivel a természeti világban van kontingencia, a fátum nem áthághatatlan törvény, csupán tendencia. A dolgok „fátum szerinti”, vagyis a kérdéses szubsztanciák természetének megfelelő menete többnyire (*hósz epi to polüi*) érvényesül, ám megenged kivételeket. Alexandrosz a morális felelősség alapjává egy olyan képességet tesz, melynek révén nem csupán a külső körülményektől, hanem saját belső diszpozícióinktól is függetlenül dönthetünk. Meg-határozása szerint rajtunk áll az, aminek az ellenkezőjére is képesek vagyunk.⁶

A szokásos rekonstrukció szerint a középső platonikusok hasonló módon kritizálják a sztoikus fátumelméletet.⁷ A fátum nézetük szerint törvény, vagyis általános és hipotetikus jellegű: ha x esemény bekövetkezik, a következ-mények elkerülhetetlenek, azonban x maga nem a fátum rendelése, hanem a „rajtunk múló” dolgok körébe is tartozhat. Például ha Laiosz fiút nemz, akkor utóda kezétől kell pusztulnia, az előbbi azonban nem sorsszerű. A középső pla-tonikus felfogásban a rajtunk múló cselekedetek a kontingens eseményeknek azon alosztályát alkotják, amelyek bekövetkezése egyenlő valószínűséggel bír ellentétük bekövetkeztével, és valamilyen szenvedélyből vagy elhatározásból

⁵ Aphrodisziaszi Alexandrosz: *A végzetről* 12, 180, 4 sk. és 20 sk. A mű fordítását tartalmazza Bugár–Lautner 2006.

⁶ Aphrodisziaszi Alexandrosz: *A végzetről* 6 illetve 12.

⁷ Az elmélet legjelentősebb kifejtése Pszeudo-Plutarkhosz: *A végzetről*. További megfo-galmazások: Nemesziosz: *Az ember természetéről* 34. 36–37 és 43; Alkinoosz: *Platón tanítása* 26; Calcidius: *Timaiosz-kommentár* 142–190. Pszeudo-Plutarkhosz művét magyar fordításban tar-talmazza Steiger 1983, Nemesziosz munkáját Vidrányi 1994, Alkinoosz kompendiumát pedig Somos 2005.

fakadnak. A középső platonikus álláspontnak létezik egy újabb, alternatív értelmezése is.⁸ Eszerint a középső platonikusok lényegében abban térnek el a sztoikusoktól, hogy míg a sztoikusok egyetlen kauzális forrást ismernek el a kozmoszban, és ezért nehezen tudják szétválasztani az emberi döntést és az isteni tervet, valamint mentesíteni az isteni gondviselést a rosszért való felelősség alól, ők e problémák megoldására két, egymástól független kauzális forrást tételeznek. A transzcendens, anyagtalan Isten és a kozmikus rendet megelőző anyag egyaránt „túllóg” a kozmoszon. Isten csupán a természeti törvényekért felelős, melyeknek az anyagra alkalmazásával a szublunáris világ múltékony egyedei létrejönnek, de nem felelős magukért az egyedekért, így az emberi jellemekért sem – ezek a véletlen művei. A cselekedetekért való felelősség ezért nem hárítható át a cselekvőről Istenre. A hipotetikus fátum tételében a feltételeket nem egyes események jelentik, hanem az események előzetes adottságai, beleértve a cselekvő egyének természetét. Ha ezek adottak, az eseménysor lefutása szükségszerű. A középső platonikus elmélet eszerint a kozmoszon belüli egyetlen kauzális meghatározottság kérdésében közelebb áll a sztoikus nézethez, mint az előbbi interpretáció szerint.

Plótinosznak (Kr. u. 205–270) az oksági meghatározottság és a morális felelősség kérdéseiben elfoglalt álláspontját gyakran a peripatetikus és a standard módon értett középső platonikus tannal rokonítják.⁹ A következőkben három

⁸ Boys-Stones 2007; Sharples 2009.

⁹ Plótinosznak az okság és felelősség kérdésében elfoglalt álláspontjáról mindeddig nem bontakozott ki részletkebe menő, strukturált vita az irodalomban, főként kommentárokból vagy történeti áttekintésekben találunk idevágó megjegyzéseket. Plótinosz kozmológiájának determinista olvasata is felmerült. Amand (1945/1973. 155–163) szerint Plótinosz a sztoikus gondviseléstán nyomán elfogadja a fizikai világ egyetlen oksági meghatározottságát, ugyanakkor az emberi akarat szabadságát kétségbevonhatatlan ténynek tekinti; összeegyeztethetőségüket a gyakorlati cselekvés vonatkozásában nem képes megmutatni, a szabadságot a spiritualitás szférájára korlátozza. Graeser (1972. 112–125) elemzése hasonló nyomvonalon halad: az empirikus én alá van vetve az okságnak, ezen a szinten csak a cselekvés morális minősége függ tőlünk, metafizikai énünk valódi szabadsága a fizikai meghatározottságtól független *theóriában* van. Leroux (1996) hangsúlyozza, hogy Plótinosz számára az emberi szabadság nem mond ellent a szükségszerűségnek; tárgyalása szorosan követi Plótinosz megfogalmazásait, de nem tisztázza sem érveit, sem azok fogalmi előfeltételeit. Újabbban elterjedtebb az indeterminista értelmezés. White (1985. 215–245) amellett érvel, hogy Plótinosz végső soron indeterminista és inkompatibilista, és az emberi szabadságot, illetve felelősséget a racionális indokok (*reasons*) – a *theória* – birodalmába helyezi, melyet leválaszt a fizikai okok (*causes*) birodalmáról. White – aki Arisztotelész és a sztoikusok álláspontjáról kiváló, lényeglátó elemzést ad könyvében – kevéssé bocsátkozik bele Plótinosz tényleges érveinek elemzésébe. Brisson és Laurent (2002. 143–147) szerint Plótinosz *A végzetéről* (III.1) szóló értekezésben középpont áll az epikureus indeterminizmus és a sztoikus determinizmus között, s a szublunáris szféra eseményeinek vonatkozásában megengedi a meghatározatlanságot – azonban *A gondviselésről* (III.2–3) írott munkájában a sztoikus determinizmust fogadja el. (Plótinosz műveinek rendjéről és idézésük szokásos módjáról lásd a következő jegyzetet.) A sztoikus determinizmus körüli hellénisztikus és császárkori viták fogalmi és argumentatív szerkezetének feltárásában mérföldkő Bobzien (1998) elemzése. Bobzien Plótinoszt csupán futólag említi: egy lábjegyzetben további kommentár nélkül együvé sorolja a középső platonikusokkal és a keresztény

tézis mellett szeretnék érvelni. (1) Plótinosz felfogása a világ oksági folyamatairól közelebb áll a sztoikusokéhoz, mint feltételezni szokás: a kozmoszon belül az általános oksági determináció elvét vallja, és tagadja, hogy a jövő nyitott volna. (2) A morális felelősség kérdésében ennek megfelelően egyfajta kompatibilista álláspontot foglal el. (3) A morális felelősség kérdése és a szabadság, a normatív autonómia ideálja rendszerszerűen összekapcsolódik elgondolásában.

II. A FIZIKAI VILÁG OKSÁGI RENDJE

Plótinosz egyik legkorábbi írása a Porphüriosz-féle kiadásban *A végzetről* címet kapta (III.1 [3]).¹⁰ A kiinduló probléma az, hogy az oksági elv érvényes-e a valódi létezőkre, illetve a keletkező dolgokra, valamint hogy érvénye általános-e (III.1.1, 1–8). A fátum hagyományos problémája a kifejtés során kerül elő. A vizsgált kauzális elméletek értékelésének mindvégig eminens szempontja, hogy mennyiben hagynak helyet az emberi autonómiának. Ami a kauzális elvet illeti, Plótinosz álláspontja a következő. Az örök dolgok közül az „elsődlegese-*ket*” (*próta*) nem lehet más okokra visszavezetni, míg mások ezektől függenek és bírják létüket (1, 8–11). Plótinosz nem mondja meg, hogy az örök, valódi létezők közül melyek minősülnek elsődlegesnek. A többes szám azt sejteti, hogy a szó tágan értelmezendő, az Egy/Jó – a modell egyetlen szigorú értelemben véve másra visszavezethetetlen entitása – mellett több intelligibilis létezőre alkalmazható. Az égitestek és a keletkező dolgok tekintetében viszont Plótinosz az oksági elv egyetemes érvénye mellett kötelezi el magát.¹¹ Ezt első körben azzal támasztja alá, hogy érveket hoz fel mind az atomok vagy egyéb testek ok nélküli mozgásával, mind pedig a lélekben szeszélyesen fellépő késztetéssel (*hormé empléktosz*) szemben (1, 13–24).¹²

A továbbiakban Plótinosz az általános kauzális elv értelmezését dolgozza ki. Vizsgálódása az érzékelhető dolgokra korlátozódik, pontosabban a szublunáris, keletkezésnek és pusztulásnak alávetett világ eseményeinek okaira (az égi szféra csak mint lehetséges kauzális tényező szerepel). Kezdetben az oksági relációknak csak egy bizonyos típusát veszi figyelembe. Az értelemmel felfogható világ princípiumai közül monista rendszerében csak akkor nevezhet többet is

szervezőkkel, akik előkészítették a talajt Alexandrosz indeterminista felelősségfelfogása számára (345. 43. jegyzet).

¹⁰ Plótinosz írásait tanítványa kilenc-kilenc értekezést tartalmazó csoportokba, *enneaszokba* rendezte. E megjelölést címként is használják („Plótinosz *Enneaszai*”). A szokásos idézési mód szerint római szám jelöli az *enneasz*, arab szám az értekezés számát, []-ben megadható az adott mű kronológiai rend szerinti sorszáma, végül ehhez csatlakozhat a fejezet- és a sor-szám.

¹¹ Vö. Platón: *Timaios* 28a.

¹² Khrüszipposz hasonlóképpen kritizálja a lélek váratlan mozgásainak téziséét, lásd Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 23–24.

„elsőnek”, ha a vertikális metafizikai függéstől eltekint. A vertikális oksági relációk alapvető fontosságúak a három hiposztázis közötti viszonyoknak, valamint az értelemmel felfogható valóság és az érzékelhető világ relációjának a leírásában.¹³ Jelen fejtegetésben azonban Plótinosz az oksági viszonyok szokványosabb értelmezéséből indul ki. Eszerint az okok és az okozatok ugyanazon a síkon helyezkednek el: a fizikai világban, melybe bele kell értenünk a lélekkel bíró, sőt a racionális élőlényeket is.

Az egyetemes oksági elv védelmét követően Plótinosz először a „közvetlen okokat” (*aitiai proszekheisz*) megjelölő elemzésre mutat be példákat (1, 24–36).¹⁴ A magyarázandó tények példajaként cselekvések, szubsztanciák keletkezése és egyéb események szerepelnek. A példák elrendezése hagyományos platóni-arisztotelészi sémát követ,¹⁵ az elemzésbe azonban a sztoikus cselekvésszichológia és okságelmélet elemei is beszüremkednek. (1) *Tudatos emberi ágencia*. A piacra menetel oka az a vélekedés, hogy szükséges valakivel találkozunk vagy a kölcsönt megkérnünk. A példa általánosításában Plótinosz nem magát a cselekvést, hanem a rá irányuló választást és késztetést (*heleszthai, buleszthai*) okolja meg azzal, hogy az illetőnek az adott cselekvés tűnt jónak. A cselekvés szükségességét magában foglaló vélekedés vagy képzet (*oiéthénai, phanénai*) mint a cselekvés kiindulópontja, valamint az okozati oldalon a cselekvés pszichikus oldalának hangsúlyozása kölcsönzés a sztoikusoktól.¹⁶ (2) *Mesterség*. A gyógyulás oka – kifogástalan arisztotelészi módon – az orvosi mesterség vagy az orvos. (3) *Véletlen egybeesés*. A meggazdagodás oka a kincstalálás, valakinek az adománya, vagy a pénzkeresés valamilyen mesterségből. A kincstalálás standard példa a véletlen eseményre,¹⁷ a pénzkereset pedig csupán járulékosan tartozik hozzá például az orvosi mesterséghez. Plótinosz elkerüli a véletlen (*tükhé*) említését, és egyáltalán nem állítja, hogy a véletlen a természeti világban ható okok egyike. Ehelyett a véletlen standard példáját megpróbálja hatástalanítani azzal, hogy rámutat: ennek is meg tudjuk jelölni valamilyen okát, ezért nem veszélyezteti az okság egyetemes elvét. (4) *Természet*. A gyermek születésének oka az apa, mellette a táplálék, a bőséges sperma és a szülésre alkalmas nő csupán közreha-

¹³ A vertikális kauzális viszonyokat Plótinosz a kettős *energeia* modelljével értelmezi, ehhez lásd Emilsson 2007. 22–68.

¹⁴ A kifejezés előfordul Alexandrosz Arisztotelész-kommentárjaiban, lásd pl. *Metafizika-kommentár* 19. 29.

¹⁵ Platón: *Törvények* 888–889e: *phüszisz, tükhé, ananké* vs. *nusz, theosz, tekhné*; A *szofista* 265c; vö. még *Phílóbosz* 28d, 30c. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1112a33: *phüszisz, tükhé, ananké, nus;* Theophrasztosz, Sztobaios: *Ecl.* I.6.17c: *phüszisz, tükhé, ananké, proaireszisz*.

¹⁶ Az előbbi a sztoikus *phantasztia hormétiké* körülírásának tűnik (vö. Sztobaios: *Ecl.* 2.7.9), esetleg beleértve a sztoikus elméletben kulcsfontosságú jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) mozzanatát is; az utóbbi a cselekvésnek a *hégeomonikon* mozgásával való khrüszipposzi azonosítására emlékeztet (Seneca: *Erkölszi levelek* 113.23). Az imént Plótinosz még arisztotelianus módon a törekvés (racionális vagy irracionális vágy) tárgyát jelölte meg a cselekvés mozgatójaként (1, 22–24).

¹⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* 1112a27, vö. *Metafizika* 1025a16 sk.

tó oknak (*szünergon*) tekinthető.¹⁸ Az ilyen folyamatok általánosságban az illető dolog természetére vezethető vissza.

Plótinosz nem elégszik meg a közvetlen okok feltáráásával, hanem „az első, ezeken túli okok” (*ta próta kai... epekeina aitia*, 2, 3 sk.) felderítését szorgalmazza. Mi okozza azt, hogy ugyanazon körülmények között más és más cselekvők másként cselekszenek? Mi az oka a szokások, jellemek és sorsok (*tropoi, éthé, tükhai*, 2, 8) különbségének? A cselekvő adottságaira végső magyarázatot javasló elméletek közül Plótinosz négyet vizsgál meg és vet el (3–7. fejezet): (1) minden dolog, köztük a cselekvők tulajdonságai is a testi konstituensek (atomok vagy elemek) tulajdonságaira vezethető vissza; (2) a világ minden eseménye egyetlen ágensre, a világlélekre vezethető vissza, az egyes élőlények – köztük az emberek – pusztán organikus részei a kozmikus élőlénynek; (3) a szublunáris világ eseményeit az égitegek határozzák meg; (4) a világ eseményei kauzális láncolatot alkotnak, az események elkerülhetetlenül bekövetkeznek, ez azonban nem veszélyezteti az emberi autonómiát.¹⁹

Plótinosz cáfolatait itt nincs lehetőségünk elemezni. Vegyük viszont szemügyre azokat a követelményeket, melyeket a korábbi elméletek aporetikus vizsgálata után egy adekvát okságmélettel szemben állít!

Milyen más ok van tehát még, mely hozzájárul ezekhez [ti. a sztoikusok által elismert testi okokhoz], és [a] semmit nem hagy ok nélkül, [b] megőrzi az események egymásra következését és rendjét, [c] megengedi, hogy mi is legyünk valamik, [d] és nem szünteti meg az előrejelzést és a jóslást? Nos, a lelket kell bevezetnünk a létezők közé másik princípiumként, és így kell egybeszönnünk minden dolgot – nem csupán a mindenség lelkét, hanem vele együtt az egyes élőlényekét is, hiszen ez nem jelentéktelen princípium, s nem magvakból jön létre ő is, mint a többi dolog, hanem elsődlegesen ható ok (III.1.8, 1–8).

¹⁸ A *szünergon* sztoikus eredetű terminus (Sextus Empiricus: *A pürrhónizmus alapvonalai* 3.15), jöllehet platóni előzményei is vannak. A szöveg fordítását tartalmazza Kendeffy 1998.

¹⁹ Az (1) az epikureus atomizmus és közelebbről meg nem határozott egyéb korporealista elméletek; a (2) nem azonosítható pontosan, talán sztoicizáló platonikus nézet; a (3) a császárkorban népszerű asztrális determinizmus, melyet Plótinosz a II.3 [51]-ben kritizál részletesen; a (4) a sztoikus kompatibilizmus. A kritizált nézetek közül hiányzik a peripatetikus Alexandrosz nézete, akinek *A végzetről* írott művét Plótinosz nagy valószínűséggel ismerte. A kritika két okból maradhat el: (a) Plótinosz nagyjában-egészében elfogadja a természeti folyamatoknak a „közvetlen okokat” megadó elméletét, de felületesen tartja (vö. III.1.2, 1–4), ezért nem ennek bírálatából bontja ki nézetét; (b) Alexandrosz felfogása a természeti okságról nem jelent fenyegetést az emberi autonómiára nézve, melynek megalapozására Plótinosz vállalkozik.

Plótinosz fenn kívánja tartani az egyetemes oksági elvet, mely mellett az 1. fejezetben is érvel. A okok szövedéke, mely egybetartja a mindenséget, egyszersmind értelmes, célszerű rend.²⁰ Az emberi autonómia mind az eddigi aporetikus vizsgálódásban, mind az innen kezdődő konstruktív fejtegetésben elsőrendű szempont. A jóslás az antikvitásban széles körben elfogadott, az állami életben is szerepet játszó tudomány volt, melynek olykor még a sztoikusok kritikusi is megpróbáltak helyet találni. Plótinosz e követelményeknek két stratégiai húzással kíván eleget tenni. (A) A testi, fizikai okok mellett az okoknak egy másik típusát is bevezeti: a lelkeket, melyek az okság elsődleges forrásainak minősülnek. (B) Egymástól független kauzális princípiumok sokaságát ismeri el. A világ eseményei nem vezethetők vissza egyetlen pszichikus princípiumra, a világlélekre, az egyéni lelkek nem csupán a testek vonatkozásában autonóm ágensek, hanem a világlélek vonatkozásában is.

Érdemes megvizsgálunk az egyetemes kauzális elv érvényesülésének további fejtegetését.

Mindaz tehát, ami elhatározás (*proaireszisz*) és véletlenek (*tükhai*) keveredésével jön létre, szükségszerű – hiszen mi másra gondolhatnánk még ezeken túl? Ha minden okot számításba veszünk, minden esemény feltétlenül bekövetkezik (*panta pantósz ginetai*); a külső tényezők között szerepel az is, ha esetleg valami az égi körforgásból is hozzájuk járul (III.1.9, 1–4).

Eszerint *a kozmoszon belül* a kiinduló feltételek okságilag teljesen meghatározzák az eseményeket. A kiinduló feltételek között szerepel az emberi ágencia is (erre utal az „elhatározás” terminus). A „véletlenek” (*tükhai*) kifejezés jelen érvben, mely az egyetemes kauzális meghatározottság mellett szól, nem utalhat meghatározatlan, bizonytalan tényezőkre, amelyeknek köszönhetően a kérdéses események többféleképpen is lejátszódhatnak, hanem a kérdéses cselekvés ágensének természetéhez képest *külsődleges* tényezőket takar (amilyen például a saját test, az élőlények, vagy akár az égitestek). Jelen megfogalmazásnak (9, 2–3) pontos megfelelőjét találjuk a sztoikusok elméletének kritikai tárgyalásában:²¹

[E nézethez] tartozik, hogy minden feltétlen szükségszerűséggel bekövetkezik (*tén pantósz pantón anankén*), és ha minden okot számításba veszünk, nem lehetséges, hogy ne következzen be minden egyes esemény (III.1.7, 8–10).

²⁰ Az elmélet e teleologikus oldalához vö. IV.4.33 és 35: a véletlennek nincs helye a mindenség életében, mely egyetlen harmóniát és rendet alkot.

²¹ Vö. III.4.5, 13 sk.: *hai... exóthen tükhai tén proaireszin uk ekbibadzuszin*. Plótinosz másutt hasonló értelemben használja a *szüntükhiai* (véletlen körülmények) szót, és hangsúlyozza, hogy ezek a lélek számára külsődleges tényezők szigorú oksági rendbe illeszkednek (III.3.2, 1–3).

Ez első olvasásra szemrehányásnak hangzik, a 9. fejezet elejének párhuzama azonban azt sejteti, hogy Plótinosz valamilyen formában saját elméletébe is beépíti a kozmoszon belüli determinizmust.²² Vizsgáljuk meg, hogy vajon kiállja-e ez az értelmezés a szövegekkel való szembesítés próbáját.

Kulcskérdés, hogy miként kívánja Plótinosz használni az emberi ágenciát a kozmosz kauzális rendjének magyarázatában. Elvileg elképzelhető, hogy épp ezen a ponton akarja fellazítani a világfolyamat determinisztikus rendjét azon az alapon, hogy az elhatározás okként szolgál a további események láncolatában, ám nincs olyan ok, mely őt magát előzetesen meghatározná. Ennek azonnal ellene szól, hogy az emberi ágenciát („ami tőlünk függ”) teljesen másként közelíti meg, mint akár Alexandrosz, akár a középső platonikusok: míg az utóbbiaknál a tőlünk függő dolgok köre a lehetséges (*dünaton*), közelebbről a kontingens (*endekhomenon*) egy alosztálya, nála e terminusok szakkifejezésként elő sem fordulnak.²³ További ellenérv, hogy Plótinosz nem tételez diszkontinuitást sem a jellem és a cselekvés, sem a lélek előtörténete és a jellem között.²⁴ Még mindig nyitva áll azonban a lehetőség, hogy ezek a kauzális kapcsolatok nem jelentenek *teljes* meghatározottságot.²⁵ Plótinosz elfogalhatná azt az álláspontot, hogy a cselekvés oka a cselekvő döntése, mely nem független jellemétől, előlétele pedig vitathatatlanul rajta hagyta a nyomát jellemén, ez azonban nem zárja ki, hogy az említett kauzális tényezők nem korlátozzák lehetőségeit egyetlenegyre, és a döntés pillanatában valódi alternatívák között választhat. Ha ez így volna, a lelkek kauzális szerepének köszönhetően a világ eseményei nem alkothatnának egyetlen, elágazások nélküli, lineáris oksági sort, hanem többféleképpen is alakulhatnának. De vajon nyitott-e a jövő Plótinosz felfogásában?

Több jel utal arra a szövegekben, hogy e kérdést nemlegesen kell megválaszolni. A III.1 első fejezete kizárja az ok nélküli mozgásokat mind a fizikai testek, mind a lélek esetében. Persze ez önmagában nem sokat mondana, hiszen az ok nélküli mozgás hírhedt epikureus tanát az indeterminista Alexandrosz is kínosan kerüli. Érdekesebb, hogy az atomizmus kritikája szerint jóslás – mind tudományos, mind isteni inspirációnak köszönhető válfaját tekintve – csak akkor lehetséges, ha a jövő meghatározott (*dei... hórismenon to mellon einai*, 3, 16 sk.). Plótinosz érvelése szerint a jóslás gyakorlatának megvannak a maga ontológiai-kauzális előfeltételei, melyeket az atomista nézetrendszer nem biztosít: a rend (*taxisz*) és meghatározottság. Kérdés persze, hogy mi mindenre terjed ki a rend, vajon univerzális érvényűnek kell-e gondolnunk. Szövegrészünkből szí-

²² Az okok – az emberi ágencia és a külső körülmények – konjunkciója *A gondviselésről* írott értekezésben is feltétlenül meghatározza a kimenetelt (III.2.10, 11 sk.: *hé de ananké uk exóthen, all' hoti pantósz*).

²³ Lásd Sleeman–Pollet 1980, *dünaton*, illetve *endekheszthai* címszó.

²⁴ Erre a következő szakaszban térek ki bővebben.

²⁵ Cicero: *A végzet* 7–10 hasonló nézet alapján kritizálja a khrüszipposzi determinizmust; vö. uo. 23–25.

gorúan véve csak annyi következik, hogy sikeres jóslás esetén a bekövetkezendő események előre meghatározottak a jóslás időpontjában.

A kérdés szempontjából fontos *A gondviselésről* (III.2–3 [47–48]) írott értekezés. Plótinosz fő célja itt annak igazolása, hogy a világ providenciális rendjét nem kérdőjelezi meg a benne tapasztalható rossz, hogy azért nem az isteni princípiumokat terheli a felelősség. E kései mű okságfelfogása nézetem szerint nem különbözik lényegesen a III.1-ben kifejtett nézettől. Plótinosz ebben az értekezésben visszatér a jóslás kérdésére:

Minthogy a mindenség élőlény, az, aki a benne lejátszódó történéseket szemléli, egyszersmind forrásaikat is szemléli, és a gondviselést, amely megjelenik rajta; ez utóbbi mindenre kiterjed, azokra a dolgokra is, amelyek keletkeznek: ezek az élőlények, cselekedeteik, valamint kevert diszpozícióik, amelyek az ész és a szükségszerűség vegyületei [...] és ő [tudniillik a jós] nem tudja szétválasztani egyfelől a gondviselést és ami a gondviselés szerint van, másfelől pedig azt, ami alapul szolgál számára, ti. hogy mit ad hozzá ahhoz, ami belőle ered. [...] Mert hiszen nem a jós dolga megmondani a „miért”-et, hanem csak a „hogyan”-ot, és művészete a természet betűinek olvasása, melyek megmutatják a rendet, és sehol nem hanyatlanak a rendezetlenségbe – ehelyett az égi körforgás tanúskodik arról és napvilágra hozza, hogy milyen minden egyes ember, és milyen vonásokkal bír (*hoiosz hekasztosz kai hosza*), még mielőtt mindez saját tetteikből megmutatkozna (III.3.6, 8–22).

Ebben a szövegrészben megvan, amit *A végzetről* szóló értekezésből hiányoltunk. A jóslásról világosan kiderül, hogy univerzális, bármely emberi cselekedetre vonatkozhat, nem csupán a gondviselés racionális tervét előmozdító tettek, hanem a rossz cselekedetekre is (III.3.6, 1), amelyek összeszövődnek az előbbiekkkel. Ennek az az alapja, hogy a gondviselés rendje, amely összhangba hozza a világban ható autonóm ágensek működéseit, szintén minden részletre kiterjed.²⁶ A nyitott jövő koncepciója tehát határozottan kizárható. A kozmikus eseménysor nem játszódhat le másként, mint ahogyan ténylegesen lejátszódik, vagyis a lehető legracionálisabb módon. E rend belátható az isteni rendező, a gondviselés szempontjából, sőt a jós is képes lehet a jövőbeli történések előrejelzésére.

²⁶ Alexandrosz szerint a gondviselés a szublunáris szféra egyedeire nem terjed ki (*A gondviselésről* 13. 14–17). A középső platonikusok standard tana hasonló lehetett: az érzékelhető világra vonatkozó másodlagos gondviselés, mely a fátummal azonos, *általános* törvény; a személyes őrzőszellemek gyakorolta „harmadlagos gondviselés” (Pseudo-Plutarkhosz: *A végzetről* 9) vélhetőleg engedmény a standard elmélethez képest. Plótinosz – a sztoikusok álláspontját követve – ezzel szemben ismételtelen hangsúlyozza, hogy a gondviselés minden részletet magában foglal (III.2.6, 18–22; 7, 29–40; 13, 18–27).

Hasonló implikációkkal bír az értekezés két hasonlata. Plótinosz az emberi életet színjátékhoz hasonlítja, melyben a szerzőnek a gondviselés, a színésznek a lélek, a szerepnek pedig a konkrét személy felel meg. A szerző/rendező a színészre már meglévő adottságai szerint osztja rá a megfelelő szerepet és állítja a megfelelő helyre, de az már a színészen múlik, hogy jól vagy rosszul játszsza-e szerepét; ettől függ viszont, hogy legközelebb – a következő fellépésen, illetve a következő megtestesülés alkalmával – milyen szerepben találja magát (III.2.17–18). Szempontunkból fontos, hogy a kozmikus drámában a színész a szerzőtől kapja szövegét,²⁷ és hogy *nem tud változtatni a cselekményen*,²⁸ akár hangjának és gesztusainak szépségével, akár hangjának hitványságával járul hozzá a darabhoz. Az ember cselekedetei meg vannak szabva, lényegében nem változtathatók meg („nem maga írja a szövegét”), s a szerző, a gondviselés perspektívájából belátható összes jövőbeli cselekedete.²⁹ A másik hasonlatban a gondviselés megfelelője a hadvezér, aki előre látja a cselekvéseket és szenvedéseket, hogy milyen kellékekre – élelemre, itatra, fegyverre és hadigépekre – van szükség a hadviseléshez, s mindazt, ami ezek összeszövődéséből adódik, hogy az eredményt is jól rendezhesse el; ráadásul a gondviselés olyan hadvezérhez hasonlít, aki nem csupán saját seregét, hanem az ellenfelét is irányítja (III.3.2, 3–15). E hasonlat szerint a katonák autonóm cselekvőkként működnek együtt a hadvezérrel, ő azonban végtelen bölcsességében minden autonóm tettüket át látja és a legszebb rendbe foglalja:

Mert még ha azt mondanád is: „én képes vagyok ezt vagy amazt választani (*heleszthai*)”, amit választani fogsz, benne foglaltatik a rendben, hiszen a te cselekvésed nem epizódszerű a mindenség szempontjából, hanem bele vagy számítva abba mint ilyen és ilyen ember (*ho toioszde*) (III.3.3, 1–3).

²⁷ III.2.17, 20 sk. és 29: *tusz logosz*.

²⁸ III.2.17, 44 sk.: *uk epoiészen... to drama heteron hoion én*.

²⁹ A hasonlat további fejtegetésében Plótinosz még messzebb megy a determinizmus irányában: „Semmi szükség arra, hogy olyan színészeket léptessünk fel, akik valami egyebet mondanak, nem a költő szavait, mintha az utóbbi által írt színdarab tökéletlen volna, és a költő a darab közepén üres helyeket hagyott volna, ezért maguk pótolnák ki, ami hiányzik – hiszen így a színészek nem színészek, hanem a szerző részei lesznek, és pedig egy olyan szerzőé, aki előre tudja, mit fognak mondani, hogy ily módon képes legyen egybeszólni a darab hátralévő részét is [...] mi akadály, hogy a színészek tetteit – ahogyan ott a színdarabnak – a mindenség formáló elvének (*logosz*) részéivé tegyük, és azt is, hogy jól vagy rosszul játszanak, oly módon, hogy ezt minden egyes színész magától e formáló elvtől kapja” (III.2.18, 7–13 és 21–25). Úgy tűnik, Plótinosz itt némiképp túllő a célon, hiszen az értekezés koncepciója szerint emberi autonómia nélkül nem létezhetne gondviselés sem (III.2.9, 1–4). A fejtegetés közvetlen folytatásában pontosítja álláspontját: az egyetemes *logosz* a hitvány és derék tetteket részekként tartalmazza, de nem ez hozza létre őket, csupán velük együtt áll fenn (III.3.1, 1–4).

A cselekvő egyéni karaktere és egyes választásai eleve bele vannak kalkulálva az isteni tervbe, ő nem képes változtatni az események lefutásán.³⁰

Összegezzük eredményeinket. Plótinosz, bár nem tüntet determinizmusával, mint a sztoikusok, a kozmoszon belüli események vonatkozásában az övékhez igen hasonló nézetet fogad el. A számításba veendő okokból az események szükségszerűen következnek, a világfolyamat nem megváltoztatható, a jövő előre meghatározott, ráadásul a jóslás révén az emberi megismerés számára is hozzáférhető. A fizikai okságnak („természet”, „fátum”) azonban – mely a sztoikusoknál az okság egyetlen fajtája, és a fátum/providencia rendjének hordozója – Plótinosz igen korlátozott szerepet tulajdonít, és mellette testetlen okokat is bevezet. További fontos különbség, hogy míg Plótinosz érvelésében kulcsszerepe van az egymástól független kauzális források tételezésének, a sztoikusok elméletében ez korántsem ilyen világos.³¹ Plótinosz okságelméletét a nem fizikai okok tételezése miatt nem lehet közvetlenül összehasonlítani a modern determinista teóriákkal, hiszen az utóbbiak abból indulnak ki, hogy a világ kauzálisan zárt, nincsen benne hely nem fizikai oksági tényezőknak. A „determinizmus” címkével azért is óvatosan kell bánnunk, mert Plótinosz elméletében a lelkek, melyek a világ eseményeinek kauzális forrásai – jóllehet nem lehetnek másmilyenek, mint amilyenek – nem, vagy legalábbis nem csupán kívülről meghatározottak okságilag.³² Mindamelllett a *kozmoszon belüli események* vonatkozásában és az immateriális okoknak is helyt adva, kiterjesztett értelemben tulajdoníthatjuk Plótinosznak a determinizmus tételét. Ezzel az okságelmélettel Plótinosz a morális felelősség kérdésében csakis a kompatibilizmus valamilyen változatát képviselheti.

III. MORÁLIS FELELŐSSÉG: AUTONÓMIA ÉS ÖNKONSTITÚCIÓ

A morális felelősség alapjának kézenfekvő azt tekinteni, hogy az adott cselekvő az adott külső körülmények és belső diszpozíciók mellett cselekedhet-e másképp („a másként cselekvés szabadsága”). Ez a kritérium az antikvitásban meg lehetőségen későn, de még Plótinosz előtt – a peripatetikus Alexandrosznál – merült fel. A hagyományos felfogás szerint a felelősség a cselekvő autonómiájában gyökerezik, vagyis abban, hogy egy adott cselekedetért a cselekvő felelős kauzálisan, és nem valamilyen más, külső tényező.³³

³⁰ Sharples (1994) rámutat, hogy Plótinosz – Alexandrosszal szemben – kiterjeszti a gondviselést az egyedi dolgokra, és utal az ebből adódó episztemológiai nehézségekre.

³¹ Plótinosz azt veti a szemükre, hogy mivel mindent egyetlen princípiumból származtatnak, az emberi cselekvőknek csupán instrumentális szerepet hagynak (III.1.7, 12 sk.).

³² Ez utóbbi kérdéssel a következő szakasz végén foglalkozom.

³³ A morális felelősség e két koncepciójához lásd Bobzien 1998. 276–279.

A választást (*haireszisz*, *proaireszisz*) Plótinosz több helyen említi, azonban világosan kiderül, hogy felfogásában nem választásunk meghatározatlan, nyitott volta biztosítja felelősségünket. Az emberi cselekvés Plótinosz felfogásában mindig valamilyen célra – a vágy vagy a racionális akarat tárgyára – irányul, a késztetés nem léphet fel spontán módon, ok nélkül a lélekben, mert az ok nélküli és akaratlan mozgások nagyobb kényszert jelentenének, mint az efféle meghatározottság (III.1, 18–22) – nyilván a választás sem működhet ezen a módon. Plótinosz abban az értelemben sem tekinti szabadnak a választást, mint Alexandrosz, akinek felfogásában ellentétes lehetőségek között dönthetünk, belső diszpozícióinktól is függetlenül.³⁴ Az egyes emberek Plótinosz szerint (egyedi) természetüknek megfelelően végzik cselekvéseiket, mást és mást tesznek egyéni különbségeik szerint, és tetteik, életük morális minőségét is természetük határozza meg (III.3.1, 24–27). Legutóbbi idézetünk implikálja, hogy választásaink egyedi jellegzetességeinket követik (III.3.3, 1–3).

A „választás” Plótinosznál nem csupán egyes cselekvésekkel kapcsolatban kerül elő. Platón *Államának* zárómítosza (617d skk.) szerint a lélek a születés előtt maga választja életformáját, ezért ő viseli a felelősséget, és nem az istenség felelős további sorsáért. Plótinosz ennek nyomán gyakran beszél „az életformák választásáról” (*haireszisz bión*).³⁵ Íme egy példa:

De ha [a lélek] ott [ti. a túlvilágon] választja meg daimónját és ha ott választja meg életformáját, hogyan vagyunk bárminek is urai? Talán az a helyzet, hogy az ottani választás, amiről [Platón] beszél, rejtvény formájában a lélek általános, mindent átfogó irányultságára és beállítottságára (*proaireszisz kai diatheszisz katholu kai pantakhu*) utal. De ha a lélek beállítottsága a döntő, és az a rész érvényesül benne, amely az előző életekben átélt tapasztalatok nyomán leginkább kéznél van, akkor nem a test az oka semmi rossznak számára; mert ha a lélek jellege megelőzi a testet, és az a jellemünk, amit választottunk [...], akkor derék, illetve hitvány sem itt [az érzékelhető világban] lesz az ember (III.4.5, 1–11).

³⁴ Az autonóm mozgással bíró dolgok olykor a jó, olykor viszont a rossz felé hajlanak (III.2.4, 36–44). Ezt hajlamosak lehetünk az indeterminisztikus választási képességre való utalásként olvasni. Plótinosz valójában nem erről beszél: a rossz felé fordulás vagy az értelem újbóli megtisztulása a karaktert alakító cselekedeteken keresztül történik az egymást követő megtestesülések során (III.3.4, 34–37). Más összefüggésben Plótinosz megengedni látszik az ellentétekre való képességet, amellyel Alexandrosz meghatározza az autonómiát, de ő itt sem ezt tekinti az autonómia meghatározásának (VI.8.21, 3–7).

³⁵ A fontosabb helyek: II.3.9 és 14–15; III.2.7, III.4.3 és 5–6, IV.3.12–14. Phillips (1995) helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy Plótinosz *proaireszisz*-fogalma különbözik Arisztotelész értelmezésétől.

A „választás” nem egyedi cselekvési szituációkban hozott döntés, hanem a lélek mitikus-metafizikai előtörténetének mozzanata, fogalmi nyelven szólva pedig a lélek diszpozíciója, irányultsága, melynek egyes elemei aktualizálódnak korábbi tettei nyomán, s ezzel nyeri el egyedi profilját. Egyéni karakterünket, melyből életünk menete és sorsunk következik, eszerint nem kívülről kényszerítik ránk, hanem saját magunk is részt veszünk meghatározásában. Tetteinkért azért vagyunk felelősek, mert jellemünkért felelősek vagyunk. Plótinosz a vizsgált kontextusban összeköti a választást és a felelőséget, de egészen másként, mint Alexandrosz.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Plótinosznak esze ágában sincs elvágni vagy lazítani a köteléket jellem és választás között, hanem a morális felelőség másik, hagyományosabb megközelítését képviseli: tetteinkért és választásainkért azért vagyunk felelősek, mert nem valamilyen *más, külső* tényezőn múlnak, hanem a *mi* belső diszpozícióinkat, karakterünket tükrözik. Erről árulkodik, hogy Plótinosz elégségesnek tartja a felelőséghez, ha ugyanazon helyzetben *egy másik* cselekvő másképp cselekedne: Helené szépsége másképp hatott Pariszra, és másképp Idomeneuszra, aki szintén gyakran megfordult Menelaosz házánál, mégsem jutott eszébe megszöktetni annak feleségét (III.3.5, 40–43).

A morális felelőség megalapozásának kulcsa Plótinosz okságelméletében az, hogy több, egymástól független kauzális forrás működését tételezi a kozmoszban. Ebben az összefüggésben az egyéni lelkek „elsődleges létezőnek” (*próton*) minősülnek, vagyis olyan tényezőknek, amelyeket okságilag nem határoz meg más, ők viszont „elsődlegesen ható okok” (*próturgoi aitiai*, III.1.8, 8), oksági folyamatok kiindulópontjai,³⁶ ezért lehetnek a morális felelőség alanyai.

Az egyéni lelkek kauzális függetlenségének tétele korántsem magától értendő, hiszen a Lélek a *harmadik* a hiposztázisok sorában, és az egyéni lelkek e hiposztázison belül sem a legmagasabb rendűek. Nem *ad hoc* hipotézisről van szó: Plótinosz standard tanításában két megfontolás is alátámasztja e tételt. Ezek egyike a lélek testetlensége.³⁷ Szigorú értelemben a lélek mint olyan nem szenvedhet hatást a testtől, ezért kauzálisan nem határozhatják meg fizikai tényezők. A másik a Lélek hiposztázisának belső szerkezetére vonatkozó elmélet:

Amennyiben elfogadják, hogy a mindenség lelke és az egyes lelkek ugyanazokkal a valóságokkal érintkeznek, ezzel elfogadják, hogy a kétfajta lélek hasonló természetű (*homoeidész*), vagyis egyazon nembe sorolják őket, ami kizárja, hogy egyik a másik része lehetne. Helyesebb volna azt mondaniuk,

³⁶ Az „elsődlegesen ható” kifejezést Platón is használja a lélek mozgásaira, amikor a léleknek a testtel szembeni oksági elsődlegességét bizonyítja (*Törvények* 897a4).

³⁷ Ezt a tételt *A lélek halhatatlanságáról* írott korai munkában részletes érveléssel támasztja alá (IV.7 [2] 2–8³).

hogy egyugyanazon lélekről van szó, és mindegyik lélek egész. Ha viszont egy lélekről beszélnek, ezáltal a lelkeket valami másra vezetik vissza, mely már nem tartozik ehhez vagy ahhoz, nem lelke semminek, sem a világnak, sem bármi másnak, hanem a világ és minden más eleven lény lelkének alkotója (IV.3.2, 1–8. ford. Horváth Judit – Perczel István).

Az emberi lélek nem része a világléleknek, nem az „hozza létre”, hanem mindketten egy további, közös forrástól, az egyetemes Lélektől származnak, mely már nem tartozik semmilyen testhez (IV.3.1–8; IV.9.4–5). Ezen elmélet szerint a világlélek és az egyéni lélek között nincsen hierarchia, lényegében egyenrangúak. Az emberi léleknek ugyanúgy hozzáférése van az intelligibilis valósághoz, mint a világléleknek, a különbség abban rejlik, hogy míg a világlélek fáradozás nélkül tudja irányítani a mindenség testét, az emberi lélekhez tartozó partikuláris test sérülékeny, a róla való gondoskodás kényszerei eltéríthetnek bennünket a kontemplációtól. A világlélek ily módon nem határozza meg az emberi lelket kauzálisan, csupán kijelöli számára azokat a kereteket, melyek között a kozmikus rendszerben kifejtetheti autonóm működését.

A lélek testetlenségéből és az egyéni léleknek a világlélektől való függetlenségéből adódik, hogy az ember racionális lelke nincsen alávetve sem a fizikai világ kauzális rendjének, sem pedig e rend közvetlen princípiumának, a világléleknek. Úgy tűnik, *A végzetről* írott értekezésben Plótinosz megelégszik azzal, hogy az emberi lélek autonómiáját *a természeti okok* szövedékének kényszerítő hatalmával szemben biztosítja,³⁸ melyet a fátummal azonosít (III.1.10, 8–10; vö. 8, 10). A csillagok oksági befolyása a „külső”, fizikai okság speciális esete (III.1.9, 3 sk.). Az asztrális determinizmus széles körben elterjedt nézet a korban. Plótinosz részint azzal védi a racionális lélek autonómiáját, hogy a csillagok *jelzik* ugyan a jövőbeli eseményeket, de nem feltétlenül okozzák őket, részint azzal, hogy a csillagok kauzális befolyása korlátozott, és csupán testünket, illetve lelkünk alsóbb funkcióit érinti.³⁹

A III.2–3 fejtegetése megmutatja, hogy az emberi lélek autonómiáját a gondviselés sem veszélyezteti. A *pronoia* az Értelemből, a második hiposztázisból származó *logosz* (racionális mintázat), mely a Lélek magasabb szintjén jelenik meg, majd másodlagos formában az alacsonyabb pszichikus szinteken, az élőlényekben bontakozik ki, ily módon közvetít az értelemmel felfogható valóság és a látható mindenség között (III.3.4, 8–13; 5, 16–20). A gondviselés második, alacsonyabb, a fizikai világban ható formáját Plótinosz – középső platonikus hagyo-

³⁸ Vö. IV.4.40, 23 sk. és 43, 18 sk.: a lélek megszabadulhat a fizikai világ varázslatától, mely fogva tartja alsó részét.

³⁹ Adamson (2008) finom elemzést ad az idevágó szövegekről, melyek közül a *Vajon hatnak-e a csillagok?* (II.3 [51]) a legfontosabb.

mányt követve – azonosítja a fátummal.⁴⁰ A *pronoia* megnevezés hagyományosan az oksági rend értelmes voltát, célszerűségét hangsúlyozza, amit Plótinosz a világ rendjének a hiposztatikus Értelemtől való függésével magyaráz. A gondviselés működése az egyéni lelkek autonómiáját azért nem csorbíthatja, mert azok vonatkozásában nem az efficiens ok szerepét tölti be. Plótinosz ezen összefüggésben a *pronoianak* két aspektusát hangsúlyozza: a gondviselés egyfelől rendező elv, törvény, mely megszabja, hogy az autonóm ágensek milyen helyre kerülnek a mindenségben, másfelől normatív szabály, olyan mérce, melyen lemérhetjük tetteink racionalitását és morális minőségét.⁴¹

Kérdéseink persze ezután is maradnak. Az emberi lelkek nem a világlélektől függenek, nem is annak részei, hanem külön szálon függenek a magasabb princípiumoktól – tehát okságilag is függetlenek lehetnek tőle. Ez azonban nem változtat azon, hogy az egyéni lelkeknek megvan a maguk „létrehozója”, mely ráadásul ugyanaz a princípium, amelytől a világlélek is származik. Miért nem tekintjük tehát e forrást, az egyetemes Lelket a világfolyamat egyedüli meghatározójának? Nem mondhatjuk-e, hogy az egyéni lélek és a világlélek egyaránt ennek, s rajta keresztül a magasabb hiposztázisoknak az instrumentuma? Márpedig Plótinosz a sztoikusokat épp azért kritizálja, mert elméletükben – legalábbis szerinte – a kauzális felelősségnek önmagában kellene megalapoznia a morális felelősséget, s az emberek valójában csupán a fátum eszközei.⁴² Továbbá felvethetjük a karakter eredetének problémáját. Ha tetteink egyedi karakterünkben (és a külső körülményekből) következnek, jellemünk viszont szintén további, külső okok terméke, miért nem háramlik át a felelősség rólunk a jellemünket kialakító okokra?

E kérdésekre közös válasz adható. A *gondviselésről* írott értekezésben Plótinosz maga is felteszi a kérdést: honnan az ember egyéni jellege, morális minősége (*ho toioszde; to poion en toisz étheszin*)? Két lehetőséget vesz számításba: a jellem milyenségéért vagy az ember létrehozóját,⁴³ vagy pedig a létrejött dolgot – tehát magát a kérdéses személyt – terheli a felelősség (III.3.3–7). A fejezet hátralévő

⁴⁰ III.3.5, 15sk., vö. Apuleius: *Platón és tanítása* I.12; Pseudo-Plutarkhosz: *A végzetről* 572F–573B.

⁴¹ Az utóbbi értelemben mondhatjuk, hogy a rossz cselekedetek a „gondviselés ellenére” történnek, az erényes tettek pedig „gondviselés szerintiek” (*para pronoian; kata pronoian*). Plótinosz hangsúlyozza, hogy egyik esetben sem a gondviselés *által* (*hüpo pronoiasz*) mennek végbe tetteink, hanem mi magunk vagyunk azok ágensei (III.3.5, 47–54). A gondviselés rendező tevékenységéhez lásd III.2.13.

⁴² „Mert a képzetek is az előzetes okokat követik, a késztetések pedig a képzeteket, s pusztán a név lesz csak, hogy valami „rajtunk múlik” (*eph' hémin*); hiszen attól, hogy *mi* vagyunk, akik késztetéssel bírnak, semmivel sem inkább létezik ilyesmi; s olyan lesz a mi működéssünk, mint a többi élőlényé és az oktan gyermekeké, akik vak késztetéseik után mennek, vagy az őrjöngőké: hiszen ezek is bírnak késztetéssel; sőt – Zeuszra! – a tűznek is vannak késztetései, és mindannak, ami saját felépítésének szolgája, és mozgása azt követi.” III.1.7, 14–21.

⁴³ Létrehozó alatt itt nem az ember apját, hanem a magasabb metafizikai princípiumokat kell érteni.

részében amellet érvel, hogy a létrehozó nem hibáztatható azért, mert gyengébb és a rossznak kitett lényt hozott létre. Az emanáció törvényeiből következik, hogy a létrehozott mindig hitványabb a létrehozónál, és a világ teljessége is megkívánja a különböző rangú élőlények létrejöttét. Marad tehát a másik lehetőség: ha az embernek saját magának kellett volna hozzájárulnia ahhoz, hogy jobbá legyen, akkor övé a felelősség (III.3.3, 12 sk). Az emberi ágens természetesen, jelleme nem tekinthető külső okok okozatának:

Ha az ember egyszerű volna – „egyszerű” alatt azt értem, hogy ha pusztán az lenne, amivé tették, s eszerint gyakorolna és szenvedne hatásokat –, nos, ez esetben nem volna kárhoztatható, ahogyan más élőlények sem. Valójában azonban az a helyzet, hogy egyedül az embert gáncsolják, ha hitvány, s ez talán ésszerű is így. Hiszen nem pusztán az, amivé tették, hanem van benne egy másik, szabad princípium (*arkhén allén eleutheran*) (III.3.4, 1–7).

Az ember önmagáért való felelőssége abban gyökerezik, hogy bizonyos módon *önmagát alkotja meg*. A lélek emiatt nem egyszerűen a magasabb metafizikai princípiumok produktuma, és emiatt nem hárítható át a felelősség azokra a tényezőkre, melyeknek részük volt jellemünk formálásában.

A lélek többféle értelemben is önmagát alkotja meg. (1) Az emberben lévő „szabad princípium” az emberi lélekkel összetartozó értelmet (*nusz*) jelölheti, mely egyszersmind az Értelem birodalmának is teljes jogú polgára (vö. V.3.3, 21–26). Az isteni Értelem szerkezetét megvilágító *geneszisz*-történetekben a második hiposztázis egyrészt az Egy művének számít, másrészt önmagát alkotja meg, amennyiben az Egyből származó meghatározatlan emanátum „visszafordul” önmaga felé, és maga alakítja ki saját szerkezetét.⁴⁴ Az önkonstitúció az intelligibilis világ minden tagjának sajátja, így az ember racionális lelkének is metafizikai jellemzője.⁴⁵ (2) Az ember részese az egyetemes racionalitásnak, de hogy él-e ezzel a lehetőséggel, hogy érvényesül-e életében az egyetemes Értelem hatása, a benne lévő diszkurzív ész (*logosz*) állapotától függ, melyet Plótinosz az emberben lévő szabad, noétikus princípium elsődleges befogadjának, szubsztrátumának tekint (III.3.4, 32–34). A *logoszt* nem csupán az előbbi metafizikai értelemben tekinthetjük önkonstitutívnek:

⁴⁴ Az Értelem keletkezéstörténetének ehhez az aspektusához lásd Emilsson 2007. 70–77. A *Nusz* és az emberi lélek autonómiájának végső forrása az Egy autonómiája: az első princípium „önmaga oka”, önmagát hozza létre, és ebben az egyes entitások – az emberi lelkek is – részesednek (VI.8.13, 10–29).

⁴⁵ Proklosz ezt a plótinosi gondolatot formalizálta az „önmagukat létrehozó entitások” (*authüposztata*) tanában (*A teológia elemei* 40–51).

S azt, hogy [a *logosz*] ilyen és ilyen (*to toionde*), az előző életre vezethetjük vissza, például a megelőző események nyomán elhalványulhat az őt megelőző racionális elvhez képest, de később ismét felragyog (III.3.4, 34–37).

Ebben a pontban a lélekvándorlás platóni mítoszai mellett Plótinosz a morális fejlődés és felelősség arisztotelészi elméletére támaszkodik. Arisztotelész azzal érvel a felelősség mellett, hogy karakterünket, lelki beállítottságunkat (*hexisz*) tetteink alakítják ki, vagyis nem természeti adottságok, hanem racionális ellenőrzésünk alatt állnak, mi magunk vagyunk érte felelősek (*Nikomakhoszi etika* III. 7). Plótinosz az emberi lélek állapotát meghatározó rész, a diszkurzív ész minőségét szintén azon az alapon utalja felelősségünk körébe, hogy az saját tetteink függvénye. (3) Az értelmes lélek önkonstitúciójának tétele nem csupán valamely, a lélek természetére vonatkozó metafizikai vagy a morális fejlődéssel kapcsolatos pszichológiai tény megállapítása, mely tetteinkért való felelősségünk biztosítékául szolgál, hanem egyben norma és felszólítás rejlik benne. Az ember feladata, hogy húzódjon vissza önmagába, távolítsa el, ami felesleges, egyengesse ki, ami egyenetlen, csiszolja simára, ami durva, miként egy szobrász, egészen addig, míg szépnek láthatja önmagát, s ezzel alkalmassá válik az isteni princípiumokhoz való felemelkedésre.⁴⁶ Az autonómia magasabb szintjét, a szabadság ideálját önmagunk átformálásával érhetjük el.

IV. MORÁLIS FELELŐSSÉG ÉS NORMATÍV AUTONÓMIA

A sztoikus fátumelmélet körüli vitákban az emberi autonómiára, mely a személyes felelősség alapjául szolgál, forrásaink jobbára az *eph' hémin* (*in nobis esse; situm esse in nobis*) kifejezéssel utalnak: lehetséges-e a vizsgált elmélet fényében, vagy sem, hogy cselekedeteink rajtunk állnak, tőlünk függenek, hatalmunkban vannak? A szabadság (*eleutheria*) terminológiáját a sztoikusok egy másik problémával kapcsolatban használják. A szabadság az ideális bölcselelőjoga, egyedül ő szabad, ő független teljes mértékben mind a külső körülményektől, mind pedig a belső pszichológiai kényszerektől. Egy befolyásos nézet szerint a normatív szabadság e fogalma a sztoikus determinizmus körüli vitában soha nem játszott szerepet. Az *eph' hémin* és az *eleutheria* terminológiája csak császárkori szerzőknél kapcsolódik össze. Az összekapcsolás kétféle módon történik. A peripatetikus Alexandrosz, valamint bizonyos középső platonikusok és keresztény szerzők a meghatározatlan választás szabadságát teszik a morális felelősség alapjává, és erre kezdik alkalmazni mindkét terminust, ezzel teljesen új értelmet adva nekik. Epiktétosz az *eleutheria*, a normatív szabadság hagyományos sztoikus értékét állítja középpontba. Nála az *eph' hémin* fogalma kritériumként szolgál: igyeke-

⁴⁶ I.6.9, 7–25. Az öntranszformáció és a szabadság kérdéséhez lásd Remes 2007. 179–212.

zetünket kizárólag olyan dolgokra érdemes irányoznunk, melyek „a mi hatalmunkban vannak” – vagyis belső attitűdjeinkre, vélekedéseinkre és vágyainkra –, csak ezen a módon érhetjük el a szabadságot. A kauzális determinizmus elméleti problémája kiesik látóköréből.⁴⁷

A *végzetről* írott értekezés utolsó fejezeteiben Plótinosz érvelési módja e fogalomtörténeti megfontolások fényében igen különös. A kiinduló probléma az volt, hogy miként egyeztethető össze a világ eseményeinek oksági meghatározottsága és az emberi autonómia. A felelősség alapjául szolgáló autonómiára Plótinosz körülírásokat használ, egy helyütt pedig az *eph' hémin* hagyományos terminusát.⁴⁸ Mikor saját elméletének kifejtéséhez fog hozzá, a morális felelősség kauzális megalapozása után a lélek normatív szabadságát kezdi ecsetelni:

Amikor [a lélek] a külső dolgokból kifolyólag másmilyenné válik, és mintegy vak késztetés révén mozog, azt kell mondanunk, hogy cselekvése nem önkéntes (*hekuszion*), sem pedig állapota nem az; s akkor is, amikor önmagából kifolyólag rosszabb, s nem minden tekintetben helyes és nem uralkodásra hivatott késztetések irányítják. Amikor viszont mozgását saját értelme (*logosz*) vezérli tisztán és hatásoktól mentesen, nos, egyedül e késztetésről kell azt mondanunk, hogy a mi hatalmunkban áll (*eph' hémin*) és önkéntes (III.1.9, 4–11).

Plótinosz érvelésének azt lehetne ellene vetni, hogy egyszerűen tárgyat vált. Az, hogy az egyéni lélek másra vissza nem vezethető kauzális forrásként lehet a morális felelősség hordozója,⁴⁹ értelmes tézisnek tűnik az adott összefüggésben. De mit keres itt az értékelő szempont, miért mondhatja Plótinosz, hogy csak a lélek normatív helyes késztetése múlik rajtunk (*eph' hémin*)? Talán a hitványakért nem vagyunk felelősek?

Úgy vélem, e vád kivédhető. A platóni-arisztotelészi hagyományban gyakran találkozunk azzal a gondolattal, hogy egyedül a *theória* szabad, ez független leginkább minden külső körülménytől, szemben a gyakorlati cselekvéssel, amely bizonyos fokig kiszolgáltatott a külső körülményeknek.⁵⁰ Plótinosz e gondolatot a jó és a hitvány tettekért viselt morális felelősség megalapozásába is bekapcsolja. Nyilván megfontolt nézetéről van szó, hiszen a morális felelősséget megalapozó autonómiát több helyen összeköti a normatív szabadsággal. A racionális egyéni lélek „nem jelentéktelen princípium”, amely önmagában, tes-

⁴⁷ E bekezdésben Bobzien (1998. 330–345) fogalomtörténeti rekonstrukcióját foglalom össze.

⁴⁸ III.13, 27: „a mi sajátosan emberi tevékenységünk”, *to hémeteron ergon*; 4, 21: „mi mi vagyunk”, *hémeisz hémeisz*; 7, 15 *to eph' hémin*.

⁴⁹ III.1.8, 4–8. A szöveget fentebb, a II. fejezetben idéztem.

⁵⁰ Arisztotelész: *Protreptikosz* fr. 12 Ross; Augustinus: *A Szentháromságról* 14.9.12; Iamblikhosz: *Protreptikosz* 9, 52,16–54,5 Pistelli; Alkinoosz: *Platón tanítása* 2; Plótinosz VI.8.5.

ten kívüli állapotában „legnagyobb mértékben a maga ura, szabad, és kívül áll a kozmikus oksági soron” (III.1.8, 7–10). Két hasonló megfogalmazást találunk *A gondviselésről* szóló műben:

[A]z emberek is princípiumok. Legalábbis a nemes dolgokra törekszenek saját természetüknél fogva, és e princípium szabad (*autexusziosz*) (III.2.10, 18 sk.).

Hiszen nem pusztán az, amivé tették, hanem van benne egy másik, szabad princípium (*arkhén allén eleutheran*) (III.3.4, 6 sk.).

Utóbbi idézetünk szerint az ember azért mentes a külső determinációtól („nem az, amivé tették”), mert hozzáférése van az egyetemes racionalitáshoz. Kauzális státusa – az, hogy princípiumnak, eredeti, külső tényezők által nem meghatározott kauzális forrásnak számít – összefügg azzal, hogy részese a normatív racionalitásnak. Természete szerint nem az az egyetlen lehetősége, hogy a test kényszereit és szükségleteit kövesse, hanem függetlenítheti magát tőlük, s „a nemes dolgokra törekedhet”.⁵¹ Az ember e kauzális státusa biztosítja, hogy tettei nemcsak rajta keresztül valósulnak meg, hanem valóban ő tekinthető forrásuknak, így felelősséggel tartozik értük.

Térjünk végül vissza röviden a fogalomtörténeti összefüggésekre. Az, hogy a léleknek kizárólag az értelmet követő készletései vannak „a mi hatalmunkban” (III.1.9, 9–11), annyit jelent, hogy csak ezek valósítják meg a normatív autonómiát (nem pedig, hogy a hitványakért ne volnánk felelősek). Más szóval, a frázis itt a „szabad” (*eleutherosz*) szinonimája. Plótinosz *Az Egy akarataról és szabadságáról* (VI.8 [39]) írott munkában nem csupán rendszeresen szinonimaként használja a két kifejezést, hanem az *eph' hémin* fogalmának elemzése gyanánt e normatív szabadságfogalmat bontja ki, melyet nyilvánvalóan alapvetőnek tekint.⁵² A fátumról és a gondviselésről írott Plótinosz-értekezések vizsgálata – szemben a szakasz elején ismertetett fogalomtörténeti konstrukcióval – azt mutatja, hogy e normatív szabadságfogalomnak szerepe lehet a morális felelősség megalapozásában egy determinisztikus metafizikai keretben.

⁵¹ Ez persze nem jelenti azt, hogy a lélek diszpozíciója ne döntené el, miként választ ténylegesen.

⁵² Ehhez az értekezéshez lásd Bene 2003.

IRODALOM

- Adamson, Peter 2008. Plotinus on Astrology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 35. 265–291.
- Amand, David 1945/1973. *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*. Amsterdam, Hakkert.
- Bene László 2003. Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz. *Világosság*. 44. 107–121.
- Bobzien, Suzanne 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Boys-Stones, George 2007. 'Middle' Platonists on Fate and Human Autonomy. In Robert W. Sharples – Richard Sorabji (szerk.) *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*. Institute of Advanced Study, University of London. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 94. 431–447.
- Brisson, Luc – Jérôme Laurent 2002. Traité 3 (III.1). Notice. In Plotin, *Traité 1–6*. Szerk. Luc Brisson – Jean-François Pradeau. Paris, Flammarion. 143–147.
- Bugár István – Lautner Péter (szerk.) 2006. *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Budapest, Kairosz.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford, Clarendon Press.
- Graeser, Andreas 1972. *Plotinus and the Stoics*. Leiden, Brill.
- Kendeffy Gábor (szerk.) 1998. *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz.
- Leroux, Georges 1996. Human Freedom in the Thought of Plotinus. In Lloyd P. Gerson (szerk.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press. 292–314.
- Phillips, John 1995. Plotinus and Iamblichus on *Proairesis*. *Ancient Philosophy*. 15. 135–153
- Plotinus 1964–1982. *Opera I–III*. Oxford Classical Texts. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer (*editio minor*). Oxford, Clarendon Press.
- Plótinosz 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.
- Sharples, Robert W. 1994. Plato, Plotinus, and Evil. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. University of London. 39. 171–181.
- Sharples, Robert W. 2007. The Stoic Background to the Middle Platonist Discussion of Fate. In Mauro Bonazzi – Christoph Helmig (szerk.) *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven, Leuven University Press. 169–188.
- Sleeman, John Herbert – Gilbert Pollet 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden–Leuven, Brill – Leuven University Press.
- Somos Róbert (szerk.) 2005. *Középső platonizmus*. Budapest, Osiris.
- Steiger Kornél (szerk.) 1983. *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat.
- Vidrányi Katalin (szerk.) 1994. *Az isteni és az emberi természetről*. Budapest, Atlantisz.
- White, Michael J. 1985. *Agency and Integrality: Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*. Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo, D. Reidel Publishing Company.