

## Sztoicizmus vagy józan ész?

### A közös fogalmak Khrüszipposz filozófiájában\*

A „józan ész” elnagyolt eszményét legalább kétféleképpen hozhatjuk összefüggésbe az antik filozófiával. Egyrészt gondolhatunk arra a valamennyi jelentős irányzat által osztott alapvetésre, hogy az emberi értelem által megragadható világ mindenki számára azonos. Másrészt megfogalmazhatjuk azt az elvárást, hogy a filozófusok még az általuk olykor lenézett közvélekedéstől leginkább elrugaszkodott következtetéseiket is a hétköznapi tapasztalatból kiindulva, logikusnak vélt lépéseken keresztül érjék el.<sup>1</sup>

A sztoicizmus értelmezésére már az antikvitásban is hatást gyakorolt ezen két perspektíva feszültsége. Erről tanúskodik Plutarkhosznak, a sztoikusok egyik jelentős antik kritikusanak *A közös fogalmakról a sztoikusok ellen* című értekezése, amelynek névtelen szereplője önellentmondással vádolja a sztoikusokat. Az akadémikus Diadoménossal összhangban szemükre veti, hogy képmutatóan állították a szkeptikus Akadémiáról, hogy annak érvelésmódja ellentmond az érzéki megismerés és a hétköznapi tapasztalat evidenciájának:

Ki akarom élvezni a bosszút, amikor látom, hogy ugyanaz a vád bizonyul rájuk [ti. a sztoikusokra], hogy a közös fogalmaknak és az egyes dolgok előzetes fogalmának ellentmondóan filozofálnak, amelyekből mint magokból, úgy tartják, egész gondolkodási iskolájuk kisarjadzott, és amely állításuk szerint egyedül van összhangban a természettel.<sup>2</sup>

\* Köszönetemet fejezem ki a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztőségének a felkérésért, ismeretlen bírálói miatt pedig a hasznos észrevételekért.

<sup>1</sup> Kirk (1961. 117) szerint az utóbbi elvárásnak a preszókratikusoktól a hellenisztikus korig valamennyi jelentős gondolkodó igyekezett megfelelni. Vö. Bett nemrég megjelent tanulmányával: Bett (2020).

<sup>2</sup> ...βούλομαι ἀπολαῦσαι τῆς ἀμύνης ἐλεγχομένους εἰς ταῦτὸν τοὺς ἄνδρας ἐπιδῶν, τὸ παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς φιλοσοφεῖν, ἀφ’ ὧν μάλιστα τὴν αἵρεσιν ὡς σπερμάτων ἀνα(βλαστεῖν) δοκοῦσι καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν. *Comm. Not.*, 1060A = LS 40R. A szövegváltozatról lásd Cherniss 1976. 670. 3. l., akivel szemben Todd 1973. 58 a pohlenzi ὡσπερ ἐπιβαθρῶν ἀναβαίνειν, „mintegy létrákon felkapaszkodván” szövegváltozatot fogadja el.

A közvetlenül megelőző sorok Khrüszipposznak tulajdonítják valamennyi dolog előzetes fogalmának (πρόληψις, *prolēpszisz*) és közös fogalmának (κοινή έννοια) tagolt kifejtését (διάρθρωσις) és a sztoikus filozófia rendszerében való gondos elhelyezését.<sup>3</sup> Plutarkhosz több értekezést szentel annak, hogy rámutasson a sztoikus tanok egymással, illetve a vélelmezett józan ésszel való összeegyeztethetlenségére, s eközben úgy tesz, mintha Khrüszipposz részben a naiv közvélekedéssel való összhangot hívná a sztoa tanújául.<sup>4</sup> Polémiája arra is rámutat, hogy a sztoikusok a filozófia mindhárom részében – az ismeretelméletben, a természetfilozófiában, és az etikában – egyaránt segítségül hívták az említett fogalmakat.<sup>5</sup>

Plutarkhosz, tudatosan vagy sem, de tévesen mutatja be a khrüszipposzi álláspontot. Khrüszipposz szerint az emberi értelem természetes fejlődése ideális körülmények között a sajátosan sztoikus tanok igazságának felismeréséhez vezet. A közös fogalmak eszerint nem azok, amelyeket a széles közvélekedés magáénak vall, hanem azok, amelyeket a közös emberi értelem révén, filozófiai reflexió segítségével sajátíthatunk el azokból a természetes *prolēpszisz*ekből kiindulva, amelyeket nagyrészt öntudatlanul alakítunk ki. A kifejlett emberi értelmet az elmefüggetlen valóság racionális szerkezetének megragadása, az azt helyesen leképező fogalmak megalkotása jellemzi.<sup>6</sup>

Az alábbiakban először áttekintem a korai sztoikus elméletet, amely az érzékelésből kiindulva magyarázza a fogalomalkotás folyamatát. Kitérek arra a felvetésre, amely szerint ez a folyamat nem tisztán empirikus, hiszen bizonyos velünk született diszpozícióknak köszönhetően egyes fogalmakra már-már szükségszerűen teszünk szert. Ezután bemutatom azon, a keveredésre és az istenségre vonatkozó közös fogalmak problémakörét, amely fogalmak meghatározása az atomista természetfilozófiával folytatott vita összefüggésében maradt ránk. Végül kitekintést nyújtok a sztoikus elmélet utóéletére, az újjáéledő platonizmus rendszerébe való beolvadására.

<sup>3</sup> *Comm. Not.* 1059B-C = LS 40G. Ez Cherniss (1976. 664. a l.) értelmezése, amelyet Long-Sedley (2015. 313. 484. l.) is elfogad. Ezzel szemben Sandbach (1930. 44) szerint Khrüszipposz nem az egyedi fogalmakat, hanem a két fogalomtípust különítette el azáltal, hogy meghatározásukat adta. Lásd még *St. Rep.* 1041E (alább idézem).

<sup>4</sup> A már említett értekezések mellett lásd a Lampriasz-katalógus 78. (Περὶ συνθηεῖας πρὸς τοὺς Στωικοὺς) és 79. (Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι) darabját. Plutarkhosz sztoa-kritikájáról lásd Boys-Stones 1998, különösen 306–311, illetve Weisser 2016. Szkeptikus akadémiai háttérének köszönhetően Khrüszipposz képes volt mind a józan ész mellett, mind annak ellenében meggyőzően érvelni (DL 7. 183–184, vö. *St. Rep.* 1035F–1037A). Vö. Cherniss 1976. 625–630.

<sup>5</sup> Lásd pl. *St. Rep.* 1041E = LS 60B; 1051E; *Comm. Not.* 1059D–E = LS 37I; 1062A–B, 1082E; 1084D.

<sup>6</sup> A sztoikus elmefilozófiáról lásd Frede 1994, Frede 1996.

## I.

Diogenész Laertiosz beszámolója szerint Khrüszipposz *Az értelemről* (Περὶ λόγου) című művében az igazság két kritériumát jelölte meg. Egyrészt a megragadó képzetet (φαντασία καταληπτική), amelynek jóváhagyása megragadást (κατάληψις) eredményez.<sup>7</sup> Másrészt a *prolépszisz*t, vagyis az olyan, természetes módon létrejövő fogalmat, amelynek tartalma túlmutat az egyedi tényálláson (ἔννοια φυσική τῶν καθόλου).<sup>8</sup> Ez utóbbi kitétel vagy azt jelenti, hogy valamely dolog általános fogalmáról van szó (tehát például a ló mint olyan fogalmáról, ellentétben valamely egyedi ló fogalmával), vagy azt, hogy a *prolépszisz* az adott egyed legáltalánosabb sajátosságait ragadja meg.<sup>9</sup>

Khrüszipposznak azért lehetett szüksége két igazságkritériumra, hogy számot adjon az értelmes lények által alkotott kétféle képzzettel kapcsolatos tudásról. Képzeteink közül ugyanis egyesek érzékiek (αἰσθητικάί), tehát az érzékszervek stimulációja nélkül nem jönnének létre, mint például a fekete és a fehér, a sima és az érdes fogalma, mások viszont az érzékszervi észleléstől függetlenek, mint például a logikai bizonyítás érvényességével vagy az isteni gondviseléssel kapcsolatos képzetek.<sup>10</sup> Ez utóbbiak megragadása kizárólag az értelem feladata. Végző soron valamennyi ismeretünk visszavezethető az érzékelésre, illetve az emberi lélek azon képességére, hogy az érzékelés tartalmát fogalmi szerkezetbe rendezze.

Cicero beszámolója szerint a sztoicizmus megalapítója, kitioni Zénón úgy vélte, hogy az érzékelés révén fogalmak (*notiones*) pecsételődnek a lélekbe, amely fogalmak kialakulásával megindul az emberi értelem kifejlődése (*ad rationem inveniendam viae aperirentur*).<sup>11</sup> Az ember ugyanis, noha kifejlett állapotában értelmes lény, értelem nélkül születik.<sup>12</sup> A rendelkezésünkre álló legfontosabb doxográfiai forrás, Aëtiosz szerint az újszülött emberi lélek üres laphoz hason-

<sup>7</sup> A legfontosabb forrásokat lásd LS 39A, 40A, C–E, K, H. Az értelmezések eltérnek azzal kapcsolatban, hogy a megragadó képzet tévedhetetlenségét a megfelelő oksági viszony, vagy a képzet valamely intrinzikus, az érzékelő alany számára evidens sajátossága biztosítja. Vö. Frede 1983; Striker 1996. 51–68; Brittain 2014; Nawar 2014.

<sup>8</sup> DL 7. 54 = LS 40A3. A *prolépszisz* terminusát a sztoikusok alighanem Epikurosztól vették át. A bevett értelmezés szerint az epikureus *prolépszisz* empirikus általánosítás, amely természetes eredeténél fogva igaz (DL 10. 31–32 = LS 16B, 15F, 10. 33 = 17E, 10. 76–77), ám majd hogyanem elkerülhetetlenül összekeveredik valamilyen hamis ítélettel (ὑπόληψις) (DL 10. 124, vö. 10. 152–153). Az epikureus filozófus feladata, hogy megtisztítsa a *prolépszisz*t a hamis ítéletektől, s így eljusson azokhoz az igazságokhoz, amelyek már az egyedfejlődés, illetve a civilizáció korai szakaszában is rendelkezésünkre álltak. Lásd Scott 1995. 163, 169–178, 190–201; illetve Tsouna 2016.

<sup>9</sup> Lásd Bonhöffer 1890. 188–190; Sandbach 1930. 46–47; Todd 1973. 51–55; Dyson 2009. 11–19.

<sup>10</sup> DL 7. 51 = LS 39A4. Vö. Dyson 2009. 10–11, 30–33.

<sup>11</sup> Cicero, *Acad.* 1. 42 = LS 41B3.

<sup>12</sup> Ld. pl. Seneca, *Ep.* 124.9, aki szerint a nem emberi élőlények értelem nélküli (*irracionale*), a gyermekek viszont még nem értelmes (*nondum rationale*) lények; vö. 118.14, 16.

latos, amelyre az egyes fogalmakat (έννοιαι) az érzékelés írja fel. Az érzékelés nyomán emlékképek (μνήμη) alakulnak ki, a hasonló emlékképek felhalmozása révén pedig tapasztalatra (ἐμπειρία) teszünk szert.<sup>13</sup> A szöveg ezután különbséget tesz a fogalmak két csoportja között:

Bizonyos fogalmaink természetes úton és szándékolatlanul jönnek létre az említett módokon, mások azonban a mi tanulásunk és igyekezetünk révén: ez utóbbiakat csupán fogalmaknak nevezzük, míg az előbbieket az egyes dolgok *prolépszisz*ének is. Az értelem, amire tekintettel értelmeseknek mondjuk magunkat, szerintük [a sztoikusok szerint] az egyes dolgok ezen *prolépszisz*éből nyeri el teljességét az első hét életév során.<sup>14</sup>

A megismerés folyamata a külvilággal való szembesüléssel veszi kezdetét, s az értelmet alkotó fogalmi háló kialakulásával éri el természetes végcélját.<sup>15</sup> Galénosztól tudjuk, hogy Khrüszipposz az értelmet bizonyos fogalmak és *prolépszisz*ek összességéként (έννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα) határozta meg.<sup>16</sup> A fentebb idézett aëtioszi szövegben a „fogalom” kétértelmű: egyrészt azt a tudatos erőfeszítés és tanulás révén kialakítható fogalmat jelöli, amely szembeállítható a természetes úton, önkéntelenül megalkotott *prolépszisz*szel, másrészt pedig azt a nemet, amelybe mind a *prolépszisz*ek, mind az előbbi, szűkebb értelemben vett fogalmak tartoznak.<sup>17</sup>

A kétféle fogalom közötti különbségtétel talán az egyedfejlődés szakaszainak is megfeleltethető. Eszerint a felvetés szerint hétéves korunk körül már számos *prolépszisz*szel rendelkezünk, tulajdonképpeni fogalmak megalkotására azonban még képtelenek vagyunk. Ez utóbbi szakasz racionális készségeink további fejlődésével, a reflexió, az összefüggések felismerése, illetve szakirányú tanulás révén veszi kezdetét. Ez magyarázhatja azt is, hogy az értelem kialakulását egyes források nem a hetedik, hanem a tizennegyedik életév környékére teszik:<sup>18</sup> míg az erőfeszítést nem igénylő *prolépszisz*szekből már hétéves korunkra létrejön va-

<sup>13</sup> Ez a három lépésben leírt folyamat első megközelítésben azonosnak tűnik azzal, amelyet Arisztotelész vázolt fel (*Második Analitika* 2. 19, 99b35–100a9, illetve *Metafizika* 1, 980a27–981a7; vö. Sextus Empiricus, *M* 7. 216–226). Lásd Gould 1970. 58–64; Dyson 2009. 144–151.

<sup>14</sup> τῶν δ' έννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν έννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδομάδα. Aëtiosz, *Placita* 4. 11. 3–4 = LS 39E3–4.

<sup>15</sup> Brittain 2005. 168–174; Dyson 2009. 48–71.

<sup>16</sup> Galénosz, *PHP* 5. 3. 1 = LS 53V.

<sup>17</sup> A fogalom továbbá egyfajta képzet, vagyis benyomódás a lélekben (φαντασία γάρ τις ἢ έννοιά ἐστι, φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ, *Comm. Not.* 1084F, vö. 1085A: (ἐν) ἀποκειμένας... νοήσεις).

<sup>18</sup> Ld. pl. DL 7. 55 = LS 33H.

lamiféle kezdetleges értelem, tagolt fogalmi rendszerre csak később, tizennégy éves korunk körül tehetünk szert.

Az aëtioszi összefoglaló többes számban utal vissza a fogalomalkotás különböző módjaira („ezeken a módokon”, *κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους*), noha a szöveg csupán egyetlen módot említ. Ezért egyes értelmezők felvetették, hogy a szövegből kieshetett az a felsorolás, amelyet Diogenésznél megtalálunk, s amely szerint az érzékszervi bevitel nyomán, különböző mentális műveletek révén alkotunk további, az érzékelésben közvetlenül nem adott fogalmakat.<sup>19</sup> Eszerint a diogenészi „közvetlen találkozás” (*κατὰ περίπτωσιν*) az aëtioszi érzékelésnek (*διὰ τῶν αἰσθήσεων*) feleltethető meg. Megjegyzést érdemel azonban, hogy Cicerónál az aëtioszival lényegében megegyező leírás szerepel, amely szintén nem említi a fogalomalkotás egyéb módozatait.<sup>20</sup>

Bárhogyan vélekedjünk is a két szöveg kapcsolatáról, érdemes felfigyelni arra, hogy Diogenész megkülönbözteti egymástól a közvetlen találkozás révén alkotott fogalmakat, amelyek az érzékelhető tulajdonságokkal kapcsolatosak, illetve a természetes úton alkotott fogalmakat, mint amilyen az igazságos vagy a jó fogalma (*φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν*). Ez azt sugallja, hogy a morális fogalmak létrejöttének nem szükséges feltétele a külvilággal való empirikus konfrontáció: ezekre a fogalmakra az emberi lény saját természeténél fogva tesz szert. Plutarkhosz hasonló megkülönböztetést említ egyfelől az érzéki eredetű fogalmak, például a hideg és a meleg, a fekete és a fehér, másfelől a természetünkben fakadó (*σύμφυτον*), morális fogalmak között.<sup>21</sup> A két fogalomtípus között aligha a tanítás szerepe a különbség, hiszen a hideg vagy a meleg fogalmára sem tanítás révén teszünk szert.<sup>22</sup>

Következik-e mindebből, hogy a sztoikusok szerint bizonyos fogalmak ténylegesen velünk születnek?<sup>23</sup> Az igenlő válasz ellentmondana az Aëtiosz által fel-

<sup>19</sup> DL 7. 53 = LS 39D: közvetlen találkozás (*περίπτωσις*), hasonlóság (*ὁμοιότης*), analógia (*ἀναλογία*), áthelyezés (*μετάθεσις*), összetétel (*σύνθεσις*), ellentétesség (*ἐναντίωσις*), átmenet (*μετάβασις*) révén, illetve természetes módon (*φυσικῶς*), vagy megfosztottság alapján (*στέρησις*). A két szöveg összekapcsolása mellett érvelt Bonhöffer (1890. 15); Sandbach (1930. 47–49); Todd (1973. 51–55). Elvetette azonban LS 1987. 2. 241, érveiket pedig Sandbach (1985. 80. 118. lj.) is elfogadta. Újabban Jackson-McCabe (2004. 329. 29. lj.) kelt a felvetés védelmére. Lásd még Brittain 2005. 172–173; Dyson 2013.

<sup>20</sup> Cicero, *Acad.* 2. 21–22, illetve 2. 30–31, amely külön hangsúlyozza, hogy a folyamat végpontja a bölcsesség (*sapientia*).

<sup>21</sup> *Comm. Not.* 1070C–D.

<sup>22</sup> Plutarkhosz állítása szerint Khrüszipposz úgy gondolta, hogy a jóra és a rosszra vonatkozó sztoikus tanok mind a hétköznapi élettel, mint a természetünkhöz tartozó *prolépsisz*szekkel a lehető legnagyobb összhangban állnak (*Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἄπτεσθαι προλήψεων*, *St. Rep.* 1041E, vö. 1042A). Ez is érthető úgy, hogy ezekre a fogalmakra tanítás nélkül teszünk szert.

<sup>23</sup> Bonhöffer (1890. 187–222) szerint igen: etikai és teológiai fogalmaink magvai velünk születettek. Ezt a felvetést elutasítja Sandbach (1930. 28); Todd (1973. 51); valamint Gould (1970. 64–65, 200, 203).

vázolt ismeretelmélet alapvető empirizmusának. Megjegyzendő továbbá, hogy egyetlen olyan szöveget sem ismerünk a korai sztoára vonatkozóan, amely kétségbevonhatatlanul innátizmusra utalna. A római sztoával kapcsolatos források már kevésbé egyértelműek, noha a fogalmak szó szerinti velünk születettségének tanát – szemben a fogalmak megalkotására irányuló diszpozíciónk esetleges velünk születettségével – ezek sem támasztják alá.

Az egyik legfontosabb szöveg Cicerónál, *A legfőbb jóról és rosszról* (*De finibus bonorum et malorum*) című dialógus harmadik könyvében szerepel. A dialógusban Marcus Cato által ismertetett sztoikus álláspont szerint az ember születésétől fogva képes arra, hogy a számára káros, s ezért elvetendő dolgoktól elkülönítse azt, ami természetének megfelelő, ezért választásra érdemes (*aestimabile*). A tapasztalat és a tanulás révén képessé válunk arra, hogy egyre következetesebben válasszuk az értékest és utasítsuk el az értéktelent, s hogy a természetünknek megfelelő dolgok megszerzése helyett egyre inkább magának a helyes választásnak tulajdonítsunk értéket. Az ezt követő lépés, amelyet Cicero beszámolója egyértelműen a fogalmak (*notiones*, ἔννοιαι) alkotásának képességéhez, s ezáltal az értelem kifejlődéséhez kapcsol, a valóban jónak (*vere bonum*) a felismerése.<sup>24</sup>

Morális fogalmainkat tehát a gondviselés által az embernek adományozott képességek, a természetünkkel összhangban lévő dolgok felismerése és az értelem révén, de empirikus úton alkotjuk meg.<sup>25</sup> A folyamat eleve azért veheti kezdetét, mert a kozmoszt átható istenség, amely a gondviselő természettel azonos, olyan természetes kiindulópontokat (ἀφορμαί) helyez el az emberi természetben, amely a megfelelő külső ingerekkel találkozáskor bizonyos viselkedési diszpozíciókat, illetve a diszpozíciókat alátámasztó kognitív folyamatokat eredményez.<sup>26</sup>

Az emberi természet egyformaságának köszönhető az is, hogy földrajzi és neveltetésbeli különbségeink ellenére közös viselkedési hajlamokat figyelhetünk meg. Khrüszipposz szerint például a tanulatlan ember is egyetért a kardiocentrizmus sztoikus tanával, s ezért képzelel úgy, hogy a fájdalom, a félelem, a harag s más egyéb érzelmek a mellkasban lokalizálhatóak.<sup>27</sup> Nem meglepő az sem, hogy olykor vélekedéseink kapcsán is széles körű véleményazonosságot figyelünk meg – minden nép (majdnem) minden gyermeke úgy gondolja például,

<sup>24</sup> *Fin.* 3. 20–22 = LS 59D. Cicero hozzáteszi, hogy a négyféle releváns mentális művelet közül a jó (*ipsum bonum*) fogalmának megalkotása az analógiát veszi igénybe: *Fin.* 3. 33–34 = LS 60D. Lásd még Seneca, *Ep.* 120. 1–5.

<sup>25</sup> Lásd még DL 7. 102–103; Sextus Empiricus, *M* 11. 22 = LS 60G1; vö. Jackson-McCabe 2004. 334–341.

<sup>26</sup> DL 7. 89, lásd még Sztobaios 2. 60, Sextus, *M* 7. 259–260, illetve Cicero, *Acad.* 1. 42, *ND* 2. 32. A sztoikus elképzelés szerint a cselekvés vélekedést feltételez, lásd *St. Rep.* 1057A. A sztoa és az innátizmus kapcsán lásd Scott 1995. 159–168, 201–210; a morális fogalmak és az *oikeiószi*s kapcsolatról Pohlenz 1970. I 56–59, illetve Jackson-McCabe 2004. 327, 341–346.

<sup>27</sup> Galénosz, *PHP* 3. 1. 16–25, aki szerint Khrüszipposz azt állította, hogy a közös viselkedési hajlam azt fejezi ki, amit minden ember egyaránt gondol (κοινήν ἐνταῦθα φρονῶν ὁ Χρῦσιππος εἶρηκε τὸ κοινή πᾶσιν ἀνθρώποις δοκοῦν, 23–24). A hétköznapi cselekvéshez a természetes úton létrejövő, artikulálatlan fogalmak is elegendőek (Dyson 2009. 48–53).

hogy léteznek istenek.<sup>28</sup> Kriteriaális szerepet azonban sem a viselkedésbeli, sem a vélekedésbeli konszenzus nem játszik: kritériumként kizárólag a természetes úton, illetve filozófiai artikuláció (διάρθρωσις) révén létrejövő fogalmaink szolgálhatnak.<sup>29</sup>

Összefoglalva tehát a sztoikus elképzelés szerint a tanulás megkezdésekor az ismeret tapasztalati úton kialakult *prolépszisz*ek formájában már birtokunkban van ugyan, ahhoz azonban, hogy a *prolépszisz* közös fogalommá alakuljon, s hogy az egyes fogalmakból ellentmondástól mentes fogalmi háló jöhessen létre, filozófiai felülvizsgálatra és a téves vélekedések elvetésére van szükség. Ez az elképzelés a szókratikus vizsgálódás példáját idézi. A *prolépszisz* tana továbbá választ ad a szókratészi elenkhosszal szemben támasztott kihívásra, a Menón-paradoxonra is.<sup>30</sup> A természetes úton, erőfeszítés nélkül megalkotott *prolépszisz*ek segítségével képesek vagyunk a filozófiai vizsgálódás megkezdésére, s ez a látnis ismeret abban is segít, hogy a vizsgálódás lezárultával felismerjük a kiindulópont és az elért eredmény közötti folytonosságot. A *prolépszisz* tana tehát fontos eleme lehetett annak a sztoikus programnak, amely a szókratészi mintát a tévesnek vélt platóni továbbgondolás, a formák és a visszaemlékezés tanának elvetésével védelmezte.<sup>31</sup>

## II.

Noha a közös fogalmak a sztoikus filozófia mindhárom részében említésre kerülnek, az eseti alkalmazásukkal kapcsolatos két legfontosabb példa természetfilozófiai tanokkal kapcsolatos, mégpedig olyan tanokkal – egyrészt (a) a tökéletes vegyület, másrészt (b) a gondviselő istenség tanával –, amelyeket a sztoikusok az atomista alternatívával szemben védelmeztek. Az alábbiakban ezt a két témakört mutatom be.

(a) Aphrodisziaszi Alexandrosz *A keveredésről (De mixtione)* című művében vitába száll a keveredés sztoikus tanával, amelynek legkidolgozottabb változatát

<sup>28</sup> Erre az állításra következő szekcióban térek ki.

<sup>29</sup> A fogalmak kifejtéséről lásd Ágoston, *Civitate Dei* 8. 7 = LS 32F, illetve DL 7. 42. A közös hajlamokról lásd Tieleman 1996. 160–168; *pace* Obbink 1992. 216–223 (különösen 221. 76. lj.). Diogenész Laertiosz Khrüszipposz számos etikai értekezését az ἠθικῶν λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐνοιῶν címszó alatt hozza (DL 7. 199–200 = LS 321); vö. Epiktétosz, *Diss.* 2. 17. Tekintettel az isteni gondviselés szerepére, a sztoikus elmélet számára kihívást jelent a tévedés eredetének magyarázata. Az ezzel kapcsolatos szövegeket von Arnim *De perversione rationis* címszó alatt gyűjtötte össze (SVF 3. 228–234); lásd Galénosz, *PHP* 5. 5. 8–26 = LS 65M, 5. 5. 9–21, DL 7. 75, 85–86; Cicero, *Törvények* 1. 23; Sextus Empiricus, *M* 7. 242, *PH* 2. 220; Cicero, *TD* 1. 30; Seneca, *Ep.* 82.23. Vö. Dyson 2009. 53–60.

<sup>30</sup> Platón, *Menón* 80d–e; vö. Plutarkhosz fr. 205F Sandbach. A Menón-paradoxonról és az arra adott válaszkísérletekről lásd Fine 2014.

<sup>31</sup> Lásd Dyson 2009. 72–79, 128–133.

Khrüszipposzhoz köti.<sup>32</sup> Ez a tan a khrüszipposzi fizikában fontos magyarázó szereppel bír, hiszen segít megértenünk, hogyan lehetséges az, hogy az isteni, alkotó princípium pneuma formájában átjárja és egyesíti valamennyi testet, illetve a kozmosz egészét, az élettelen tárgyokban jelleg (ἔξις), a növényekben természeti alkat (φύσις), az állatokban és az emberben pedig lélek (ψυχή) formáját öltve.<sup>33</sup>

Alexandrosz szerint Khrüszipposz háromféle keveréket (μίξις) különböztetett meg. Elsőként az egyedi szubsztanciák egymás mellé helyezése (παράθεσις), illetve összeillesztése (καθ' ἀρμὴν) révén létrejövő keveréket, amelyre példaként a babszemek közé kevert gabonaszemeket hozza. Az efféle keverékekben minden egyedi szubsztancia megőrzi saját lényegét és minőségeit. Másodikként az összeolvadást (σύγχυσις), amely során az egyes szubsztanciák elpusztulásával valami új keletkezik, mint amikor orvosi készítményeket állítunk elő különböző szerek összekeverésével. Végül a tökéletes vegyüléket (κρᾶσις), amelyben az egyes szubsztanciák azonos kiterjedésre tesznek szert, miközben megőrzik eredeti lényegüket és minőségeiket.<sup>34</sup> Ennek példája volna a tűzben kovácsolt, izzó vasdarab.<sup>35</sup>

A háromféle keverék rövid bemutatása után Alexandrosz megjegyzi, hogy Khrüszipposz

a keverék ezen különböző fajtáinak létét a közös fogalmak segítségével próbálja igazolni, és azt mondja, hogy ezeket az igazság legkiválóbb kritériumai gyanánt a természetből merítjük.<sup>36</sup>

Alexandrosz azzal folytatja a beszámolót, hogy Khrüszipposz szerint a háromféle keverékre vonatkozóan eltérő, összesen tehát háromféle képzetel (φαντασία) rendelkezünk.<sup>37</sup> A közös fogalmak terminológiájáról a képzetek említésére történő, magyarázat nélküli átmenet oka az lehet, hogy Alexandrosz tömörített parafrázisát adja Khrüszipposz részletesebb érvmenetének, figyelmen kívül hagyva többek között a *prolépszisz* és a közös fogalom különbségét is. Az eredeti érv a következő lehetett: mivel háromféle keverékről alkotunk képzetet, s nem volna így, ha nem létezne valóban háromféle keverék, ezért kijelenthetjük, hogy valamennyien rendelkezünk azzal az előzetes fogalommal, hogy háromféle keverék

<sup>32</sup> *Mixt.* 3. 216. 4–17.

<sup>33</sup> 3. 217. 32 – 218. 10. Az aktív és passzív princípium keveredéséről 3. 218. 2–6. A tézis azt is magával vonja, hogy két, testi jellegű létező képes egyazon teret elfoglalni. (Lásd LS 48. fejezetét, illetve Sextus, *PH* 3. 56–62.)

<sup>34</sup> 3. 216. 14 – 217. 2 = LS 48C2–4.

<sup>35</sup> 3. 227. 10 – 228. 4.

<sup>36</sup> τὸ δὲ ταύτας τὰς διαφορὰς εἶναι τῆς μίξεως πειρᾶται πιστοῦσθαι διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, μάλιστα δὲ κριτήρια τῆς ἀληθείας φησὶν ἡμᾶς παρὰ τῆς φύσεως λαβεῖν ταύτας. 3. 217. 3–5 = LS 48C5.

<sup>37</sup> 3. 217. 12 = LS 48C6, vö. C1.



létezik, még ha nem is vontuk le tudatosan ezt a következtetést.<sup>38</sup> Ez az érv csak akkor lehet érvényes, ha az említett képzeink megragadó képzetek, tehát tárgyuokról tévedhetetlenül tudósítanak.

A szövegösszefüggésből egyértelműen kiderül, hogy Khrüszipposz azt az atomista álláspontot utasítja el, amely szerint minden természetes test leírható egymás mellé helyezett atomok konfigurációjaként.<sup>39</sup> Nem világos azonban, hogy miként értendő a közös fogalmak szerepe. Amennyiben úgy gondoljuk, hogy a lélek az adott képzetet a korábban megtapasztalt képzetekből alkotott fogalom révén ítéli meg, akkor nem kell lényegi különbséget tennünk a *prolépszisz* és a közös fogalom között: mindkettőt empirikus eredetű kritériumként értelmezhetjük.<sup>40</sup> Ez azonban regresszushoz vezet, s nem ad magyarázatot arra, hogy forrásaink miért emlegetnek két különböző terminust.

Egy másik felvetés szerint a *prolépszisz* az érzéki, a közös fogalom pedig a nem-érzéki képzetek kritériuma, s a két fogalomtípus elnevezése az empirikus eredetű általánosítás különböző szakaszait jelöli.<sup>41</sup> Eszerint az olvasat szerint a *prolépszisz* és a közös fogalom is természetes fogalom, a közös fogalom azonban természetességén túl a mindenki számára azonos, kozmikus értelem tartalmát is kifejezi. Ezért lehetséges, hogy a közös fogalmakkal kizárólag olyan szövegekörnyezetben találkozunk, ahol sajátosan sztoikus tanok – a végzetre, az istenségre, vagy a keverékre vonatkozó sztoikus elképzelés – alátámasztására szolgálnak.<sup>42</sup>

Ha ez a helyes értelmezés, akkor a közös fogalmak olyan, a *prolépszisz*énél absztraktabb fogalmi tartalmat fejeznek ki, amely önmagában nem bizonyítja ugyan a sztoikus tanok igazságát – azt a közös fogalmaktól független, szigorú bizonyítások révén kell belátnunk –, ám az általános emberi tapasztalat szempontjából alátámasztja, illetve megerősíti azt. Alexandrosz szövegében közös fogalom volna tehát az, hogy vannak olyan testek, amelyek megőrzik saját minőségüket akkor is, ha más, eltérő tömegű testekkel keverednek vagy, hogy különböző testek együttesen elérhetnek olyan méretet, amelyre önmagukban nem volnának képesek.

<sup>38</sup> Vö. Dyson 2009. 40–47.

<sup>39</sup> *Mixt.* 3. 220. 23–26, vö. Striker 1996, 63–64. Az ellenvetés kevésbé meggyőző. Az atomista elmélet ugyanis az érzékszerveink számára hozzáférhetetlen, atomi konfigurációt magyarázza az egymáshoz illesztés modelljével, s ennyiben összeegyeztethető azzal az állítással, hogy az érzéki világban különböző keverékeket érzékelünk.

<sup>40</sup> Ld. pl. Gould 1970. 61–65, Calcidius *in Tim.* 220 = LS 53G alapján. Vö. Sandbach 1930. 47.

<sup>41</sup> Todd 1973. 51–54, 60–61, 68. 50. lj.; 70. 62. lj.; 72. 76. lj.

<sup>42</sup> A keverékre vonatkozó szöveget fentebb idéztem. A végzetről lásd Alexandrosz, *De fato* 165.15. Az istenfogalmat az alábbiakban tárgyalom. A közös értelem tana a későbbi sztoában meghatározó: lásd Cicero, *Törvények* 1. 23; Epiktétosz, *Diss.* 1. 3. 5; Marcus Aurelius 4. 4. 6. 35. Nem egyértelmű azonban, hogy az elképzelést már Khrüszipposz is megfogalmazta, noha vö. DL 7. 201–202 (Brittain 2005. 177. 52. lj.).

Ennek azonban ellentmond, hogy a fentebb idézett khrüszipposzi állítás (DL 7. 54) szerint a *prolépszisz* a nem érzéki képzetek kritériuma. Ezzel összhangban felvethető, hogy a *prolépszisz* és a közös fogalom között nem az tesz különbséget, hogy az empirikus általánosítás mely fokán állnak, hanem az, hogy az általuk kifejezett tartalom ténylegesen mindenki számára hozzáférhető-e.<sup>43</sup> A közös fogalom eszerint a *prolépszisz* valós részhalmaza: azokat a *prolépszisz*eket jelöli, amelyekre elvben minden értelmes ember szert tehet, függetlenül attól, hogy saját környezetében milyen érzékszervi ingerek érik. Közös fogalom például a keverék, az isten, vagy a végzet helyes fogalma, nem pedig valamely tőlük különböző, őket alátámasztó általános fogalom.

(b) A másik fontos filozófiai vita, amelyben a sztoikusok a *prolépszisz*re hivatkozva érveltek saját álláspontjuk mellett, a teológiával kapcsolatos. Ennek a kérdéskörnek kitüntetett szerepet tulajdonítottak. Khrüszipposz szerint a filozófia tanításának a természetfilozófiával, a természetfilozófia tanításának pedig a teológiával kell végződnie, amely tehát a filozófia beteljesedésének (τελετή) tekinthető.<sup>44</sup> Az istenismeret alapja pedig a *prolépszisz*, amely Antipatrosz meghatározásában az istent halhatatlan, boldog és jóakarátú lényként mutatja be.<sup>45</sup>

Epikurosz a *prolépszisz* teológiai használatában is megelőzte a sztoikusokat. Cicero *Az istenek természetéről* című dialógusában az epikureus szereplő, Velleius azt állítja, hogy Epikurosz kimondottan azzal a szándékkal vezette be a *prolépszisz* terminusát, hogy az istenség létezését új, minden korábbinál meggyőzőbb érveléssel bizonyítsa. Ez az érvelés nem más, mint az, hogy az istenség fogalma természettől bele van pecsételve valamennyi ember lelkébe, s ezért nincs olyan nép, amely ne rendelkezne, tanítás nélkül, az istenség előzetes fogalmával (*anticipatio*).<sup>46</sup> Az epikureus istenség azonban, a görög vallásosság számára elfogadhatatlan módon, nem visel gondot az emberiségre, kizárólag önnön boldogságát élvezi. A sztoikusok erre válaszul azt állították, hogy a minden ember számára adott *prolépszisz* gondviselőként mutatja be az isteneket:

Továbbá ők maguk minden követ megmozgatnak Epikuroszsal szemben, miközben azon jajveszékelnék, hogy [Epikurosz] összezavarja az istenekre vonatkozó *prolé-*

<sup>43</sup> Lásd Brittain 2005. 175–179; Dyson 2009. 23–47.

<sup>44</sup> *St. Rep.* 1035A–B = LS 26C. A sztoikus teológiáról lásd Algra 2003.

<sup>45</sup> *St. Rep.* 1051F.

<sup>46</sup> „Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest.” Cicero, *ND* 1. 43 = LS 23E1–2. Velleius állítását a széles körű teológiai véleménykülönbséggel (*ND* 1. 18–42) állítja szembe, amelyet a proléptikus fogalom felismerésével, a ráakódott téves ítéletektől való megtisztításával oldhatunk fel. Sextus Empiricusnál lényegében ugyanez a meghatározás hasonló összefüggésben, noha Epikurosz nevének említése nélkül kerül bevezetésre (*PH* 3. 4). Lásd még Sextus, *M* 9. 33, 50, 199.

*pszisizunket* azzal, hogy megszünteti a gondviselést. Mert, mint mondják, istent nem csupán halhatatlan és boldog, hanem emberszerető, gondoskodó és jótékony lényként gondoljuk el és ekként alkotunk róla *prolépszisizt*.<sup>47</sup>

Amennyiben ez a fogalom valóban *prolépszisiz*nek minősül, akkor a megfelelő körülmények között minden emberi lélekben létre kell jönnie. A sztoikusok tehát egyetértenek az epikureusokkal abban, hogy széleskörű teológiai konszenzus figyelhető meg az emberiség tagjai között:

Ennélfogva a fő dologban minden nép minden fia egyetért. Mindenkivel vele születik, szinte a lelkébe van vésve a gondolat, hogy vannak istenek. Hogy milyenek, erről eltérően vélekednek, de hogy léteznek, ezt senki sem tagadja.<sup>48</sup>

Ez alapján a cicerói passzus alapján úgy gondolhatnánk, hogy a sztoikus álláspont szerint az istenség *prolépszisize* velünk születik, s hogy a sztoikusok a széles körű egyetértésből kiindulva érveltek az istenek létezése mellett.<sup>49</sup> Csakhogy egyik állítás sem meggyőző. Ami az istenfogalom eredetét illeti, arról alighanem ahhoz hasonlóan adhatunk számot, ahogyan a morális fogalmak eredetét magyaráztuk. Az ember a számára természettől fogva adott kognitív képességek, az érzékelés és az értelem segítségével, a világgal való szembesülés során fokozatosan ébred rá arra, hogy léteznie kell valamiféle kozmikus értelemnek, amely azt létrehozta és annak gondját viseli.<sup>50</sup>

Ez a magyarázat ismét ahhoz az állításhoz vezet, hogy az emberiség többé-kevésbé egységes viselkedési és gondolkodási egyformaságának, amely imádkozásban, templomok építésében és szent helyek kijelölésében, illetve rituális cselekvésben nyilvánul meg,<sup>51</sup> nem tulajdoníthatunk kritériális szerepet. A sztoikusok szerint tehát nem azért tudjuk, hogy léteznek istenek, mert mindenki

<sup>47</sup> Καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον (κατ') οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν γραμμάτων ἰοὺ ἰοῦ, φεῦ φεῦ' βοῶντες, ὡς συγγέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν ἀναρουμένης τῆς προνοίας· οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν. *Comm. Not.* 1075E = LS 54K. Vö. 1074F–1075A, illetve 1051E.

<sup>48</sup> „Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Quales sint varium est, esse nemo negat.” Cicero, *ND* 2. 12 = LS 54C1.

<sup>49</sup> Lásd később Seneca, *Ep.* 117.6: „Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. Tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat.”

<sup>50</sup> Vö. Kleanthész magyarázatát az istenfogalom eredetéről: *ND* 2. 13–15 = LS 54C2–6. Ez talán csak a fogalom első létrejöttét írja le, a későbbi nemzedékek már hagyományozódás útján tesznek szert az istenfogalomra (Dyson 2009. 22. 46. l.). A konszenzus-érv újkori változatairól, amelyek az epikureus és sztoikus érvek egyértelmű hatását mutatják, lásd Reid 2015.

<sup>51</sup> Lásd például a Sextus által megőrzött, a közös fogalmakra hivatkozó érveket: *M* 9. 61, 123–124, 132, 138.

hisz bennük, hanem azért hisz bennük mindenki, mert a gondviselés úgy alkotott meg bennünket, hogy idővel mindannyian eljussunk az igazság felismeréséig. Ehhez először a *prolépszisz* megformálására van szükség, amely a hétköznapi vallásosság alapjául szolgál, majd arra, hogy a *prolépszisz* tartalmát a filozófia segítségével kibontsuk.<sup>52</sup>

Ez az olvasat filozófiailag is előnyös. Egyrészt azért, mert nem teszi ki a sztoikusokat annak a könnyen adódó ellenvetésnek, hogy valójában messze nem mindenki ért egyet azzal az állítással, hogy léteznek istenek.<sup>53</sup> Az ateizmus ebben az értelmezésben annak a jele, hogy az egyéni értelem fejlődése valamely ponton megakadt vagy téves irányba fordult (noha alighanem az ateisták is rendelkeznek az istenség fogalmával, tagadják a fogalomnak megfelelő lény létezését). Másrészt nem tulajdonítja nekik azt a már-már öncáfoló álláspontot, hogy a természetes, nyilvánvalóan igaz és mindenki számára hozzáférhető *prolépszisz*re alapozható a teológia, miközben legfőbb vetélytársaik, az epikureusok még a *prolépszisz* tartalmára nézve is eltérő álláspontot vallanak. Ismét csak azt mondhatjuk, hogy a közös fogalmak nem a többség vélekedését, az állítólagos hétköznapi józan ész juttatják kifejezésre, hanem a romlatlan emberi értelem tartalmát képezik, amely természetes folyamat eredményeként jön létre, ám részben filozófiai tisztázás révén alakítható ki vagy állítható helyre.<sup>54</sup>

### III.

Abból az állításból indultam ki, hogy Plutarkhosz tévesen mutatja be a közös fogalmak szerepét a khrüszipposzi elméletben. A sztoikus tanokat nem a filozófiailag képzetlen emberek általánosan elfogadott nézetei, hanem a megfelelő képzésen átesett egyének által, észérvek alapján elfogadott fogalmai igazolják. Ezután amellettt érveltem, hogy bár az isteni gondviselésnek köszönhetően bizonyos, az emberi boldoguláshoz létfontosságú fogalmakat elkerülhetetlenül kialakítunk, ez nem kötelezi el a sztoikusokat a tulajdonképpeni velünk született-

<sup>52</sup> Talán a *prolépszisz*től különböző közös fogalom meghatározása lehet a diogenészi beszámoló: „azt mondják, hogy az isten halhatatlan, értelmes vagy eszes élőlény, boldogságában tökéletes, semmiféle rossz nem fér hozzá, és gondot visel a világra és a világban lévőkre, de nem ember formájú. Ő az egész alkotója és mindenek atyja, általában is, és az a része is, mely minden dolgot átjár, és amelyet sok néven neveznek hatóerő szerint.” (Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὡσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλὰς προσηγορίας προσονμάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. DL 7. 147 = LS 54A.)

<sup>53</sup> Teista szempontból a velünk születettség tana nem csupán felesleges, de akár kimondottan káros is lehet: a széles körű teista konszenzus erősebb érv a teizmus igazsága mellett, ha nem pusztán velünk született hitek vagy hajlamok folyománya (Kelly 2011. 147–148).

<sup>54</sup> Obbink 1992. 199–216.

ség tana mellett. Mi több, platonizmus-ellenes filozófiai célkitűzésük alapján az innatizmus alighanem elfogadhatatlan volt számukra.

A római sztoikusoktól, s különösen Epiktétosz felől visszatekintve a *prolépszisz* és a közös fogalom tana egyértelműen etikai indíttatásúnak tűnhet. Epiktétosz hangsúlyozza például, hogy a morális alapfogalmak természettől fogva adottak számunkra, a mi feladatunk csupán az, hogy megtanuljuk őket helyesen alkalmazni az egyes esetekre.<sup>55</sup> Természetes eredetüket tekintve azokkal a fogalmakkal állíthatóak szembe, amelyekre kizárólag azok tesznek szert, akik elsajátítanak valamiféle, a jó élet szempontjából irreleváns szaktudást, így a geometriát vagy a zenetudományt.<sup>56</sup> Az epiktétoszi álláspont megfogalmazásában az elme ideális fejlődésével kapcsolatos nézet is kiütöközik. Epiktétosz egyfelől hangsúlyozza, hogy minden más szakértelemhez hasonlóan az élet dolgaira vonatkozó szakértelem is természetes kiindulópontok segítségével sajátítható el:

Mikor megkérdezte tőle valaki, mi az, amit „általános észnek” nevezünk, ő így felelt: „Ahogyan általánosnak nevezheted a hallásnak azt a formáját, amely kizárólag magukat a hangokat különíti el – szemben a zenei hangzatok hallásával, amely nem általános képesség, hanem egy bizonyos szakmai tudást igényel –, ugyanígy vannak bizonyos dolgok, amelyeket az emberek, ha csak nem fordulnak ki teljesen önmagukból, általános megismerő képességük segítségével észlelnek. Ezt a természetes képességet nevezzük általános észnek.”<sup>57</sup>

Másfelől hangsúlyt fektet arra, hogy egyéni erőfeszítés, filozófiai tanok elsajátítása és gyakorlása nélkül a kívánt végeredmény elérhetetlen:

Így aztán felnőtt korunkra is olyanok maradunk, mint a gyerekek. Hiszen zenei dolgokban a botfülű, a betűvetésben az írástudatlan, az életben a képzetlen ember olyan, mint a gyermek.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Lásd pl. *Diss.* 1. 22 (Az alapfogalmakról); 2. 17 (Hogyan alkalmazzuk az alapfogalmakat az egyedi esetekre?). Long 2002. 73–86, 101–102 bemutatja, többek között *Diss.* 2. 1. 32–33 alapján, hogy Epiktétosz értelmezésében a szókratészi elenkhosz a *prolépszisz* alkalmazásának kérdésére irányul. Lásd még Guba 2015.

<sup>56</sup> *Diss.* 2. 11. 1–8.

<sup>57</sup> Πυθόμενου δέ τινος, τί ἐστὶν ὁ κοινὸς νοῦς, Ὡσπερ, φησὶν, κοινὴ τις ἀκοὴ λέγοιτ’ ἂν ἢ μόνον φωνῶν διακριτικὴ, ἢ δὲ τῶν φθόγγων οὐκέτι κοινὴ, ἀλλὰ τεχνικὴ, οὕτως ἐστὶ τινα, ἃ οἱ μὴ παντάπασιν διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὀρθῶσιν. ἢ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται. *Diss.* 3. 6. 8. Steiger Kornél fordítása. *Vö.* 2. 11. 2–6.

<sup>58</sup> οὕτως καὶ αὐξηθέντες φαινόμεθα παῖδια. παῖς γὰρ ἐν μουσικοῖς ὁ ἄμουσος, ἐν γραμματικοῖς ὁ ἀγράμματος, ἐν βίῳ ὁ ἀπαιδευτός. *Diss.* 3. 19. 6. Steiger Kornél fordítása, módosítással: Steiger értelmező fordításában a tanulatlan, képzetlen ember nem más, mint az, aki *filozófiailag* képzetlen (Epiktétosz 2014. 190; *vö.* 1. 22, 1. 26).

A közös fogalmak elméletének későbbi, szövevényes történetét három fő változás határozta meg.<sup>59</sup> Egyrészt a szkeptikus kritika, amely nyomán a hangsúly a bölcsék konszenzusáról a hétköznapi józan ész és az egyetemes egyetértés felé tolódott. Legfontosabb forrásaink közül Plutarkhoszra, Galénoszra, Ciceróra és Sextusra is ez az értelmezés jellemző, akik talán ezért sem tulajdonítanak jelentőséget a *prolépszisz* és a közös fogalom precíz megkülönböztetésének. Másrészt a peripatetikus kommentáriródalom, amely Arisztotelész endoxikus vizsgálati módszerének leírására kölcsönvette a közös fogalmak sztoikus terminológiáját.<sup>60</sup>

A legfontosabb változást azonban az újjáéledő platonizmus hozta, amely a kimondottan a formák és a visszaemlékezés alternatívájaként felvázolt sztoikus elméletet platonikus kontextusban értelmezte újra. Eszerint a közös fogalmak a formák lenyomatai a lélekben, amelyek segítségével a visszaemlékezés folyamata kezdetét veheti.<sup>61</sup> Részben ennek a platonikus újraértelmezési manővernek köszönhető az is, hogy a kései sztoicizmusra vonatkozó forrásaink elsősorban etikai jellegűek: míg a tudásra, az emberi lélek vagy a világ szerkezetére vonatkozó platonikus elképzelések kizoríthatták a sztoikus magyarázatokat, az erkölcsi előrehaladásra vonatkozó tanácsadásnak ebben a keretrendszerben is juthatott valamennyi szerep. Ez azonban nem ok arra, hogy azt feltételezzük, hogy a kései sztoikus szerzők felhagytak azzal az átfogó ismeretelméleti és természetfilozófiai tanítással, amely eredetileg a sztoikus etika megalapozásaként szolgált.

## IRODALOM

### *Rövidítések feloldása*

- [*Comm. Not.*] Plutarkhosz *De communibus notitiis adversus Stoicos*. In Plutarch, *Moralia* XIII.2. Harold Cherniss angol fordításával. Cambridge/MA – London, Harvard University Press. 1976. 660–873.
- [*Diss.*] Epiktétosz *Dissertationes ab Arriano digestae*. Szerk. Heinrich Schenkl. Leipzig, Teubner, 1916.
- [*M*] Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos*. Szerk. Hermann Mutschmann. *Sexti Empirici opera*. 2. kötet. Leipzig, Teubner. 1914.
- [*Mixt.*] Aphrodisziaszi Alexandrosz *De mixtione*. Szerk. Ivo Bruns. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.2. Berlin, Reimer, 1892. 213–238.

<sup>59</sup> Todd 1973. 60–63; az elmélet átalakulásának részletes vázlatát adja Brittain 2005, különös tekintettel olyan lépésekre (így Porphüriosz és Cicero hozzájárulására), amelyekre nem térek ki.

<sup>60</sup> Lásd pl. Arisztotelész, *Metafizika* 1.982a6–7, *de Caelo* A3 270b5–9 kapcsán Alexandrosz, *in Met.* 9. 26, *in Top.* 70. 21–22, 73–16, illetve Szimplikiosz, *in de Cael.* 116. 5–9.

<sup>61</sup> A legfontosabb források: Alkinoosz, *Didaszkalikosz* 4. 6–7, 25. 3; Dión Khrüszosztomosz, 12. 27, 12. 39; Plótinosz, *Enneászok* 2. 4. 1, 3. 7. 7, 6. 5. 1; Porphüriosz *apud* Szimplikiosz, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 8. 213. 8–28 Kalbfleisch; Szallusztiosz, *De diis et mundo* 1. 1. 1 – 1. 2. 2.

- [PH] Sextus Empiricus *Pyrrhoneioi hypotyposesis*. Szerk. Hermann Mutschmann. *Sexti Empirici opera*. 1. kötet. Leipzig, Teubner. 1912 (rev. Jürgen Mau, uo., 1958).
- [PHP] Galénosz *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Szerk. Phillip de Lacy. Berlin, Akademie Verlag, 2005.
- [St. Rep.] = Plutarkhosz, *De Stoicorum Repugnantiis*. In Plutarch, *Moralia* XIII.2. With an English Translation by Harold Cherniss. Cambridge/MA – London, Harvard University Press. 1976. 412–603.
- Algra, Keimpe 2003. Stoic Theology. In Brad Inwood (szerk.) *The Cambridge Companion to Stoic Theology*. Cambridge, Cambridge University Press. 153–178.
- Bett, Richard 2020. Attitudes towards Common Sense in Ancient Greek Philosophy. In Rik Peels – René van Woudenberg (szerk.) *The Cambridge Companion to Common Sense Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 19–40.
- Bonhöffer, Adolf Friedrich 1890. *Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur Stoischen Philosophie*. Stuttgart, F. Enke. 1890.
- Boys-Stones, George 1998. Plutarch on *koinos logos*: Towards an Architecture of *de Stoicorum repugnantiis*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 16. 299–329.
- Brittain, Charles 2005. Common Sense: Concepts, Definition, and Meaning In and Out of the Stoa. In Dorothea Frede – Brad Inwood (szerk.) *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge, Cambridge University Press. 164–209.
- Brittain, Charles 2014. The Compulsions of Stoic Assent. In Mi-Kyoung Lee (szerk.) *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*. Oxford, Oxford University Press. 332–355.
- Cherniss, Harold 1976. (szerk.) Plutarch, *Moralia* 13.2. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Dyson, Henry 2009. *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Dyson, Henry 2013. Is There a Lacuna in Ps.-Plutarch ('Aetius') 4.11.1–4? Two Accounts of Concept Formation in Hellenistic Philosophy. *Classical Quarterly*. 63/2. 734–742.
- Epiktétosz 2014. *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat.
- Fine, Gail 2014. *The Possibility of Inquiry*. Oxford, Oxford University Press.
- Frede, Michael 1983. Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions. In Myles Burnyeat (szerk.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley, University of California Press. 65–93.
- Frede, Michael 1994. The Stoic Conception of Reason. In Konstantinos J. Boudouris (szerk.) *Hellenistic Philosophy*. 2. kötet. Athens, International Association for Greek Philosophy. 50–63.
- Frede, Michael 1996. Introduction. In Michael Frede – Gisela Striker (szerk.) *Rationality in Greek Thought*. Oxford, Clarendon Press. 1–28.
- Gould, Josiah B. 1970. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden, Brill.
- Guba Ágoston 2015. Common Preconceptions and their Application in Epictetus. In Ferenc Hörcher – Béla Mester – Zoltán Turgonyi (szerk.) *Is a Universal Morality Possible?* Budapest, HAS Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – L'Harmattan. 71–82.
- Jackson-McCabe, Matthew 2004. The Stoic Theory of Implanted Preconceptions. *Phronesis*. 49/4. 323–347.
- Kelly, Thomas 2011. *Consensus Gentium*: Reflections on the 'Common Consent' Argument for the Existence of God. In Kelly James Clark – Raymond J. VanArragon (szerk.) *Evidence and Religious Belief*. Oxford, Oxford University Press. 135–157.
- Kirk, Geoffrey Stephen 1961. Sense and Common-Sense in the Development of Greek Philosophy. *Journal of Hellenic Studies*. 81. 105–117.

- Long, Anthony Arthur – David Neal Sedley 1987. *The Hellenistic Philosophers. Volume 2: Greek and Latin Texts with notes and bibliography*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Long, Anthony Arthur 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Clarendon Press, Oxford.
- Long, Anthony Arthur – David Neal Sedley 2015. *A hellenisztikus filozófusok*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Nawar, Tamer 2014. The Stoic Account of Apprehension. *Philosophers' Imprint*. 14. 1–21.
- Obbink, Dirk 1992. What All Men Believe – Must Be True: Common Conceptions and *Consensio Omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 10. 193–231.
- Pohlenz, Max 1970. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reid, Jasper 2015. The Common Consent Argument from Herbert to Hume. *Journal of the History of Philosophy*. 53/3. 401–433.
- Sandbach, Francis Henry 1930. *Ennoia* and *Prolepsis* in the Stoic Theory of Knowledge. *The Classical Quarterly*. 24/1. 44–51.
- Scott, Dominic 1995. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Striker, Gisela 1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tieleman, Teun 1996. *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis*. Leiden, Brill.
- Todd, Robert B. 1973. The Stoic Common Notions: A Re-Examination and Reinterpretation. *Symbolae Osloenses*. 48. 47–75.
- Tsouna, Voula 2016. Epicurean Preconceptions. *Phronesis*. 61/2. 160–221.
- Weisser, Sharon 2016. The Art of Quotation: Plutarch and Galen against Chrysippus. In Sharon Weisser – Naly Thaler (szerk.) *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Leiden, Brill, 205–229.