



## **Munkadokumentum-sorozat**

A munkaanyag-sorozatban rendelkezésre álló tanulmányok folyamatban lévő munkák.

Engedély nélkül nem közöljük.

Bármilyen megjegyzést közvetlenül a szerzőnek kell címezni: .

WP004 (2008. november)

Arisztotelész, Cicero és a kozmopolita politikai gondolkodás

Dr. Tony Burns  
Politikai és Nemzetközi Kapcsolatok Iskolája  
Nottinghami Egyetem

[tony.burns@nottingham.ac.uk](mailto:tony.burns@nottingham.ac.uk)

## Bevezetés<sup>1</sup>

Amint Jeremy Waldron megjegyezte,<sup>2</sup> a kozmopolitizmusról folytatott közelmúltbeli vita a "liberalizmus kontra kommunitarizmus" vita folytatásának tekinthető,<sup>3</sup> ahol a kommunitarista gondolkodók fő célpontja John Rawls és az ő elképzelése volt a "tehermentes énről".<sup>4</sup> A vita fogalmai egyszerűen csak továbbblendültek, és a "globális" vonatkozásokkal egészültek ki, ennyi az egész. Ennek következtében a régi vita átalakult "kozmpolitizmus kontra kommunitarizmus",<sup>5</sup> vagy talán "kozmpolitizmus kontra patriotizmus" vitává.<sup>6</sup> A következőkben Arisztotelész és Cicero (akit gyakran tekintünk mérvadó forrásnak a sztoikus politikai gondolkodás megértéséhez) politikai gondolkodását vizsgálom meg e vita fényében, a személyes vagy politikai identitás kérdésére összpontosítva (feltételezem, hogy ezek ugyanazok).

A vitában részt vevők általában azt állítják, hogy a kozmopolita politikai gondolkodás középpontjában az a feltételezés áll, hogy a mérlegelés alapvető "egységei" az egyes emberi lények vagy "személyek".<sup>7</sup> Vegyük például Thomas Pogge kozmopolitizmusról szóló, igen befolyásos és más kommentátorok által kedvezően idézett beszámolóját.<sup>8</sup> Pogge szerint "három elem közös minden kozmopolita álláspontban. Először is, az individualizmus: a végső egységet az emberi lények vagy *személyek* jelentik, nem pedig mondjuk családi vonalak, törzsek, etnikai, kulturális vagy vallási közösségek, nemzetek vagy államok. Másodszor, az egyetemesség: a végső egység státusza minden élő emberi lényt egyformán érint, nem csupán egy részhalmazt, mint például a férfiakat, arisztokratákat, árjakat, fehéreket, muszlimokat. Harmadszor, általánosság: ez a különleges státusz globális erővel bír. A személyek az érintettség végső egységei mindenki számára - nem csak honfitársaik, vallástársaik vagy hasonlóképp számára.<sup>9</sup> Bár azonban ez a szakirodalom szinte kivétel nélkül a "személyként" értelmezett erkölcsi ágens fogalmára összpontosít, Martha Nussbaum munkásságát leszámítva nagyon kevés szó esik arról a kérdéstről, hogy valójában mi is alkot egy ilyen személyt, feltehetően azért, mert úgy gondolják, hogy a válasz erre a kérdésre nyilvánvaló, hiszen minden emberi lény személy, és minden személy emberi lény. Szembetűnő tehát annak részletes bemutatása, hogy pontosan mit is jelent erkölcsi "személynek" vagy akár "emberi lénynek" *lenni*. Mit értünk azon, amikor a "személyek"-ről beszélünk, mint a kozmopolita gondolkodók alapvető egységéről. Röviden, mi a "személy"? A következőkben többek között azt vizsgálom, hogy Arisztotelész és Cicero hogyan válaszol erre a kérdésre.

Arisztotelész és a sztoikusok kapcsolatát két szélsőség, egyrészt Arisztotelész kommunitarizmusa, másrészt a sztoikusok kozmopolitizmusa közötti egyenes ellentétként is felfoghatjuk. Azt sugallhatnánk, hogy az a gondolat, hogy az egyes erkölcsi szereplők absztrakt "személyek" vagy "emberi lények", teljesen hiányzik Arisztotelész gondolkodásából, amely szilárdan gyökerezik az ókori görög *polisz* talajában, annak szokásaiban és hagyományaiban, és amelynek egyetlen identitása az, amivel azért rendelkeznek, mert egy adott *polisz* polgárai. Hasonlóképpen azt is felvethetnénk, hogy a sztoikusok filozófiájában, ahogyan azt Cicero képviselte, találjuk meg először a "személy" absztrakt fogalmát, aki egyben "emberi lény" is, és aki következésképpen minden más emberi lényel egyenlő, ami minden kozmopolita gondolkodás középpontjában áll. A sztoikus gondolkodásban tehát állítólag egyáltalán nem tulajdonítanak jelentőséget olyan kötelességeknek, amelyek egy erkölcsi ágens meghatározott társadalmi identitásához, (*sic!*) azonosságához, mint egy adott társadalom tagjához egy adott időben való tartozásához kapcsolódhatnak. Sőt, egyes vélemények alapján az a benyomásunk, hogy Cicero és a sztoikusok nem gondolják, hogy

hogy az egyes erkölcsi ágensek egyáltalán rendelkeznek meghatározott társadalmi identitással, és hogy a világban *csak* mint kísérteties, árnyékos, vértelen, absztrakt "személyek" léteznek.

Ha Arisztotelész és a sztoikusok kapcsolatát ebben az éles kontrasztban jellemezzük, akkor nyilvánvaló, hogy Arisztotelész halála és a sztoikusok, vagy legalábbis a későbbi, római sztoicizmus között valamilyen monumentálisan fontos átalakulásnak kellett bekövetkeznie, ahogy az Cicero (aki maga nem volt sztoikus), Epiktétosz, Seneca és Marcus Aurelius írásaiban olvasható. A kétféle gondolkodásmód közötti különbség a T. S. Kuhn tudományfilozófus által oly híressé vált "tudományos forradalmakhoz" hasonló szellemi forradalmat jelent - valami olyasmit, ami a kuhni "paradigmaváltáshoz" vagy "gestaltváltáshoz" hasonlít.<sup>10</sup> Úgy tűnik, hogy e két különböző filozófiai szemlélet között egyáltalán nincs folytonossági vonal, nincs nyoma az egyik gondolkodásmódból a másikba való átmenetnek, ellentétben a forradalmi átalakulással. Ezért nincs lehetőség arra, hogy hagyományos eszmetörténetet írjunk, ellentétben azzal, amit Michel Foucault a tudás "archeológiájaként" írt le.<sup>11</sup>

A következőkben e nézet ellen fogok érvelni. Arisztotelész és Cicero elképzeléseit is sorra veszem. Mindkét esetben megpróbálom megmutatni, hogy a közöttük feltételezett szakadék nem olyan nagy, mint amilyenek gyakran gondolják. Arisztotelész esetében megkísérlem bemutatni, hogy ahogyan az erkölcsi elvek esetében is kimutatható, hogy Arisztotelész valóban rendelkezik az "absztrakt igazságosság" vagy a "természetes igazságosság" fogalmával, és ezért *bizonyos* értelemben erkölcsi "univerzalista" és nem "relativista",<sup>12</sup> úgy a politikai identitás esetében is kimutatható, hogy Arisztotelésznek van egy absztrakt felfogása arról, hogy mi az, hogy erkölcsi "személy" vagy "cselekvő" vagy "emberi lény". Hasonlóképpen Cicero esetében is megkísérlem megmutatni, hogy az erkölcsi "személyiség" azon felfogása, amelyet általában a sztoicizmushoz kapcsolnak, pontatlan és minősítésre szorul. Ez azért van így, mert Cicero felfogásában az egyes erkölcsi ágensek nem *csupán* absztrakt "személyek", hanem egy adott társadalom tagjai is, akiknek meghatározott társadalmi identitásuk van, és akiknek erkölcsi kötelességeik vannak, amelyek ehhez az identitáshoz kapcsolódnak. Röviden, ami a politikai identitás kérdését illeti, Arisztotelész kevésbé kommunikatívus és inkább kozmopolita gondolkodó, mint amilyenek gyakran beállítják. Hasonlóképpen Cicero is inkább kommunikatívus és kevésbé kozmopolita gondolkodó, mint ahogyan azt általában beállítják.

Ez nem jelenti azt, hogy Arisztotelész és Cicero egyáltalán nem tekinthető vagy nem kellene "kozmpolita" gondolkodóknak. Ez azonban azt sugallja, hogy alaposan át kell gondolnunk és világosan meg kell magyaráznunk, hogy mire gondolunk, amikor azt állítjuk, hogy ők azok. Néhány kommentátor esetében ez azt jelentené, hogy felül kell vizsgálnunk a "kozmpolitizmus" természetéről alkotott felfogásunkat. Ez ugyanis a kozmpolitizmusról való gondolkodás olyan módját igényli, amely kellő jelentőséget tulajdonít azoknak a dolgoknak, amelyeket általában nem szokás a kozmpolitizmushoz kötni, nevezetesen annak, ami megszokott vagy hagyományos, történelmi vagy hagyományos, helyi és partikuláris. Röviden, ez megköveteli, hogy különbséget tegyünk a kozmpolitizmus két különböző fajtája között, amelyek közül az egyiket "erősnek" vagy "szélsőségesnek", a másikat pedig "gyengének" vagy "mérsékeltnek" mondhatjuk.<sup>13</sup>

## Absztrakt személyiség Arisztotelész politikai gondolkodásában: Arisztotelész komunitárius gondolkodó volt?

Arisztotelész szerint a *polis* korrekciós igazságszolgáltatási rendszere "egyenlőként" kezeli azokat, akikkel foglalkozik. Ez felveti a kérdést, hogy Arisztotelész számára mi adja az alapját ennek az egyenlőségi vélelemnek? Erről a kérdéstről érdekes vita zajlik Ernest J. Weinrib és Steven H. Heyman között.<sup>14</sup> Weinrib ezzel a kérdéssel Arisztotelésznek a korrekciós igazságosságról vallott nézeteiről szóló értekezésében foglalkozik. Weinrib rámutat, hogy Arisztotelész kifejtésének középpontjában "Arisztotelész állítása áll, miszerint "a törvény egyenlőként kezeli őket?". Arisztotelész elemzése "feltételezi az ügyletben részt vevő két fél egyenlőségét". Van azonban, állítja Weinrib, egy "nyugtalanító hiányosság Arisztotelésznek a korrekciós igazságosság kifejtésében". Arisztotelész ugyanis nem foglalkozik kifejezetten azzal a kérdéssel: "Milyen tekintetben egyenlők a felek?".<sup>15</sup> Weinrib megjegyzi, hogy a szóban forgó "felek" "nem kezelhetők jogosan egyenlőkként, hacsak nem egyenlők valamilyen releváns tekintetben". Mi az tehát pontosan, ami Arisztotelész szerint "egyenlő alapokra helyezi őket"? Weinrib azt állítja, hogy mivel Arisztotelész nem foglalkozik ezzel a kérdéssel közvetlenül és kifejezetten, következésképpen nem tud "segíteni nekünk megfejteni a rejtélyt, amelyet a korrekciós igazságosságról szóló beszámolója jelent".<sup>16</sup> Weinrib véleménye szerint ez a mulasztás "döntő fontosságú, még ha érthető is". Azért kulcsfontosságú, mert "a korrekciós igazságszolgáltatás olyan mértékben marad átláthatatlan, amennyire a középpontjában álló egyenlőség megmagyarázhatatlan". Másrészt érthető, mert ez a kérdés "csak az elmúlt néhány évszázadban vált komoly elmélkedés tárgyává".<sup>17</sup> Valóban, állítja Weinrib, először csak a XVIII. században foglalkoznak vele kifejezetten és öntudatosan, előbb Kant, majd Hegel jogfilozófiájában.

Weinrib elmondja olvasóinak, hogy az Arisztotelész korrekciós igazságosságról vallott nézeteiről szóló értekezésének egyik fő célja, hogy betöltse ezt a *hiányosságot* Arisztotelész beszámolójában azáltal, hogy "összekapcsolja a korrekciós igazságosságot Kant és Hegel jogfilozófiájával". Véleménye szerint a feltételezett egyenlőség, amely Arisztotelész korrekciós igazságosságról szóló elméletének középpontjában áll, valójában "a kanti és hegeli jogfelfogás szerint a szabad céltudatos lények absztrakt egyenlősége".<sup>18</sup> Így Arisztotelész korrekciós igazságosságról szóló beszámolója "a természetjog nagy modern filozófiáival egybeolvad a magánjog megértésének egyetlen megközelítésében".<sup>19</sup> Első pillantásra, amikor Weinrib azt javasolja, hogy Kant és Hegel nézetei kiegészíthetők vagy "kitölthetők a hiányt" Arisztotelésznek a korrigáló igazságosságról szóló beszámolójában, nem világos, hogy azt gondolja-e, hogy valami teljesen újat kell hozzáadni Arisztotelész elemzéséhez, ami még nem volt ott; vagy pedig azt, hogy ki kell emelni és explicit módon ki kell mondani azt, ami már ott van Arisztotelésznél, bár csak implicit módon. Álláspontjának kétértelműsége világosan megmutatkozik abban az állításában, hogy "a természetes jog kanti és hegeli változata *egybecseng* Arisztotelésznek a korrekciós igazságosságról szóló leírásával".<sup>20</sup> Weinrib cikkének gondos olvasása azonban inkább az utóbbi, mint az előbbi olvasatát támasztja alá álláspontjának. Azt mondja például, hogy "a magánjog kanti-hegeliánus és arisztotelészi elbeszélései közötti különbségek expozíciósak, *nem pedig* érdemiak".<sup>21</sup> És azt is állítja, hogy ez a "korrekciós igazságosság és a természetes jog konvergenciája áthidalja a gyakran állított szakadékot, az ókori és a modern jogfelfogás között".<sup>22</sup> Arisztotelész korrekciós igazságosság elmélete ugyanis, amennyiben "a cselekvés és a szenvedés pusztá korrelativitásával foglalkozik", "a személy olyan felfogását" feltételezi, amely azonos Kantéval. Következésképpen azt mondhatjuk, hogy "kezdetlegesen kantiánus".<sup>23</sup>

Arisztotelész etikai gondolkodásáról széles körben úgy gondolják, hogy az emberek közötti természetes *egyenlőtlenség* feltételezésén alapul, míg Weinrib olvasatában a javító igazságosságról szóló tanítása éppen ellenkezőleg, az emberek természetes egyenlőségét feltételezi.

lények absztrakt "erkölcsi személyként" abban az értelemben, ahogy Kant és Hegel értelmezi ezt a kifejezést. Ez a következtetés némileg meglepő. A legtöbb kommentátor ugyanis történelmi anakronizmusnak tartaná, ha Arisztotelésznek tulajdonítanák azt a hitet, hogy minden emberi lény természetes egyenlőséggel rendelkezik, amennyiben erkölcsi cselekvő vagy "személy". Ezért szinte bizonyosan azt állítanák, hogy Weinrib elemzésében valahol valami elromlott. Ezt a nézetet vallja Steven Heyman, aki nem ért egyet Weinribgel, és amellett érvel, hogy Arisztotelész számára a korrekciós igazságszolgáltatás és a hozzá kapcsolódó törvények által érintett két "felet" nem az teszi "egyenlővé", hogy absztrakt erkölcsi "személyek", hanem egyszerűen az, hogy mindketten ugyanannak a *polisznak* a tagjai - bár furcsa módon Heyman nem használja az "állampolgár" kifejezést Arisztotelész nézeteinek ismertetésében. Heyman szerint Arisztotelész számára a jogi egyenlőség a "szabad státus" fogalmán alapul. Arisztotelész azon a véleményen van, hogy "minden szabad ember számtanilag egyenlő", mégpedig "e státus tekintetében". Heyman beszámolója szerint Arisztotelész azt állítja, hogy "a másik megkárosítása sérti annak szabadságát, és megzavarja a károsító és az áldozat közötti egyenlőséget, igazságtalan nyereséget és veszteséget okozva". Heyman azt állítja, hogy Arisztotelész számára a javító igazságszolgáltatás szerepe "ennek az igazságtalanságnak a megsemmisítése és ezáltal az egyenlőség helyreállítása".<sup>24</sup>

Heyman ragaszkodik ahhoz, hogy Arisztotelész szabadságról alkotott nézete ezért "alapvetően különbözik" Kantétól. Ez azért van így, mert Kant számára "a szabadság abban a képességben gyökerezik, hogy az egyéni akarat képes elvonatkoztatni minden partikuláris tartalomtól, és ezáltal eléri a szabad önrendelkezés képességét", míg Arisztotelésznél (állítólag) nem ez a helyzet. Heyman azt is állítja, hogy az ilyen "autonóm egyének" egyenlőségének "absztrakt felfogása", amelyet általában a szabadságról való gondolkodás ezen módjával szoktak társítani, szintén nem található meg Arisztotelész írásaiban. Az összes erkölcsi cselekvő mint "személy" egyenlőségének ez az elképzelése valóban Kant és Hegel jogfilozófiájának középpontjában áll, különösen a "magán- vagy absztrakt jogról" vallott nézeteiknek. Heyman azonban ismét azt állítja, hogy Arisztotelésznél ez nem így van.<sup>25</sup> Heyman szerint tehát Arisztotelész nézetei alapvetően különböznek mind Kant, mind Hegel nézeteitől, mert bár az ő szemléletében a "korrekciós igazságszolgáltatás" valóban "egyenlőknek" tekinti azokat a "feleket", akikkel foglalkozik, a szóban forgó egyenlőket mindazonáltal nem azért tekinti egyenlőknek, mert erkölcsi "személyek", vagy azért, mert emberek, hanem megint csak azért, mert történetesen ugyanannak a *polisznak* a "polgárai". Heyman ezért feltehetően elutasítaná Weinrib fentebb idézett állítását, miszerint az arisztotelészi korrekciós igazságosság és a kant-i és hegei természetes jog konvergenciája olyasvalami, ami áthidalja azt a "szakadékot", amelyről általában úgy gondolják, hogy az "antik és a modern jogfelfogás" között van.

Van egy olyan értelemben, amiben Heymannak nyilvánvalóan igaza van. Arisztotelész ugyanis sehol sem tárgyalja kifejezetten azt a kérdést, hogy pontosan milyen jellemző tulajdonság birtoklása az, ami egy *polisz* polgárait "egyenlővé" teszi, és ezáltal indokolja az állampolgárság megadását számukra. Következésképpen Arisztotelész azt sem mondja ki soha kifejezetten, hogy a szóban forgó jellemző tulajdonság az, hogy minden polgár erkölcsi "személy". Egyszerűen csak azt állítja, hogy állampolgárként egyenrangúak, és ezért annak a *polisznak* a törvényei, amelynek tagjai, egyenlően kell, hogy bánjanak velük. Mindazonáltal teljesen jogos, hogy megvizsgáljuk, milyen feltételezéseket tesz Arisztotelész *implicit módon* az állampolgárság tulajdonításának alapját képező indokokkal kapcsolatban. *Melyek* azok a tulajdonságok, amelyekről Arisztotelész feltételezi, hogy egy *polisz* valamennyi polgárában megtalálhatók, és amelyek birtoklása egyrészt igazolja polgárságukat, másrészt megkülönbözteti őket azoktól, akik (jogosan) *nem* polgárok?

Weinrib nem hivatkozik Arisztotelésznek a rabszolgaságról vallott nézeteire, amikor Arisztotelésznek az ókori Görögországban az állampolgárok és nem állampolgárok közötti különbségtétel alapjával kapcsolatos nézeteit vizsgálja. Ez nemcsak azért meglepő, mert a negyedik századi Athénban a rabszolgák a "nem állampolgárok" fontos kategóriájának számítottak, hanem azért is, mert Arisztotelész a *Politikában* részletesen tárgyalja a rabszolgaságról alkotott nézeteit. Ezért gyümölcsöző Weinrib tézisének Arisztotelész rabszolgaságról alkotott nézeteinek fényében vizsgálni. Ha meg tudjuk állapítani, hogy Arisztotelész véleménye szerint melyek azok a tulajdonságok, amelyekkel a rabszolgák rendelkeznek, és amelyek alapján valóban rabszolgák, és nem polgárok vagy "szabad emberek", akkor megállapítottuk, hogy Arisztotelész szerint mi az alapja a polgárság birtoklásának, és így annak az egyenlőségnek is, amely Arisztotelész szerint a *polisz* polgárai között a korrekciós igazságszolgáltatás érdekében fennáll.

A *Politika* I. könyvében Arisztotelész fontos különbséget tesz azok között, akik szerinte "természetüknek fogva" rabszolgák, és azok között, akik "jogilag" vagy "konvenció alapján" rabszolgák.<sup>26</sup> Mielőtt továbbmennénk, szükséges tisztázni ezt a megkülönböztetést. Arisztotelész számára e két kategória feltehetően átfedésben van egymással. Más szóval, Arisztotelész számára vannak olyan természetes rabszolgák, akiket nem jogilag tettek rabszolgává. Hasonlóképpen vannak olyan jogi rabszolgák, akik nem természetes rabszolgák. Végül vannak olyan jogi rabszolgák, akik egyben természetes rabszolgák is. Ez a harmadik kategória egyrészt azokra a jogi rabszolgákra osztható, akik szintén természetes rabszolgák, és akiket éppen azért rabszolgásként taszítottak, mert természetes rabszolgák, másrészt azokra a jogi rabszolgákra, akik szintén természetes rabszolgák, de akiket emiatt nem rabszolgásként taszítottak jogilag. A továbbiakban a "természetes rabszolga" kifejezést fogom használni azokra a jogi rabszolgákra, akik Arisztotelész szerint szintén természetes rabszolgák, és akiket éppen ezért rabszolgásként taszítottak.

Tekintettel arra a beszámolóra, amelyet Weinrib nyújt Arisztotelésznek a korrekciós igazságosságról vallott nézeteiről, valószínűnek tűnik, hogy azt a nézetet vallja, hogy Arisztotelész hallgatólagosan feltételezi, hogy a polgárokat éppen az különbözteti meg a természetes rabszolgáktól, hogy a polgárok erkölcsi személyek vagy emberi lények; hogy Arisztotelész éppen ezért tartja őket egymáshoz viszonyítva "egyenlőnek"; és hogy Arisztotelész szintén ezért állítja, hogy a *polisz* törvényei joggal tekintik őket egyenlőnek. Arisztotelész természetes rabszolgái ezzel szemben állítólag nélkülözik az erkölcsi személyiséggel és az "emberséggel" kapcsolatos tulajdonságokat, és következésképpen nem tekinthetők "egyenrangúnak" azokkal a polgárokkal, akik az uraik. Éppen ezért az ő esetükben a rabszolgaság nem mondható igazságtalannak. Legalábbis nekem úgy tűnik, hogy egy ilyen nézet teljes mértékben összhangban lenne Weinrib elemzésének nagy vonalakban vett irányvonalával, amely Arisztotelésznek a korrekciós igazságosságról vallott nézeteiről szól. Felmerül tehát a kérdés, hogy vajon ez a természetes rabszolgaság arisztotelészi igazolásának plauzibilis magyarázata-e? Ha igen, akkor Weinrib tézise mellett szól, a Heyman által megfogalmazott kritikák ellenére is. Ha nem, akkor el kell utasítani Weinrib állítását, miszerint Arisztotelész korrekciós igazságossági elmélete azon a feltételezésen alapul, hogy minden érintett fél "egyenlő", mivel "erkölcsi személyek".

Kezdhethetjük azzal, hogy a *Politika* elején Arisztotelész *valóban* bemutatja az emberi természetről alkotott nézetét, amely szerint az emberi lény "lényege" az "etikus élet", vagyis az igazságos élet képessége. Erre gondol Arisztotelész, amikor azt mondja, hogy az "ember" "társadalmi és politikai állat", akinek az a rendeltetése, hogy másokkal együtt éljen egy adott politikai közösséghez vagy *poliszhoz* kapcsolódó törvények szerint.<sup>27</sup> Ezt

szem előtt tartva most megvizsgálhatjuk, hogy Arisztotelész azokat az embereket, akiket a *Politikában* "természetes rabszolgáknak" nevez, "emberi lényeknek" tekinti-e, ahogyan ő érti.



kifejezés. E kérdéssel kapcsolatban Arisztotelész véleménye ellentmondásos. Arisztotelész különböző szövegekben, sőt néha még ugyanazon a szövegen belül is különböző nézeteket fogalmaz meg. Igaz, hogy vannak olyan esetek, amikor Arisztotelész azon az állásponton van, hogy azok, akiket "természetes rabszolgáknak" tart, mindenképpen *szintén* emberek. Következésképpen, feltéve, hogy Arisztotelész következetes, rabszolgasorsuk indokoltságát nem az a tény indokolja, és nem is indokolhatja, hogy ebben a bizonyos tekintetben különböznek a polgároktól. Így például a *Politika* egy pontján Arisztotelész azt állítja, hogy "egyes emberi lények természetüknél fogva szabadok, mások pedig rabszolgák".<sup>28</sup> A *Politika* egy másik helyén pedig azt sugallja, hogy mivel még a természetes rabszolgák is "emberi lények", és ezért mint ilyenek "osztóznak a racionális elvekben", "abszurdnak tűnik azt mondani, hogy nincs erényük".<sup>29</sup> Arisztotelész a *Nikomachusi etikában* is hasonló nézeteket fogalmaz meg, bár a szövegkörnyezetből nem világos, hogy megjegyzéseit azokra vonatkoztatja-e, akiket "természetes rabszolgáknak", "hagyományos rabszolgáknak" vagy mindkettőre. Ott, a "barátság" természetéről szóló általános vita során Arisztotelész azt a kérdést vizsgálja, hogy egy gazda esetleg barátkozhat-e valamelyik rabszolgájával. Jellemző módon Arisztotelész kétértelműen válaszol erre a kérdésre. Ahogy maga Arisztotelész fogalmaz: "Qua rabszolga tehát, nem lehet vele barátkozni". Azonban "qua emberrel igen". Mert - folytatja Arisztotelész - "úgy tűnik, hogy van némi igazságosság bármely emberi lény és bármely más lény között", feltéve, hogy "osztózhatnak egy jogrendszerben". Ezért, állapítja meg Arisztotelész, mivel a gazda és a rabszolga között lehet igazságosság, "lehet barátság is" a rabszolgával, legalábbis "amennyiben ő is emberi lény".<sup>30</sup>

Ha így értelmezzük Arisztotelészt, akkor azt a nézetet vallja, hogy az állampolgárokat nem az különbözteti meg a nem állampolgároktól, akik természetes rabszolgák, hanem az, hogy az előbbiek "emberi lények", tehát erkölcsi "személyek", míg az utóbbiakból hiányzik ez a tulajdonság, akkor ez nyilvánvalóan Weinrib tézise ellen szól, miszerint Arisztotelész korrekciós igazságosság-elmélete szempontjából az, ami a törvény szemében "egyenlők", állampolgárként *egyenlőkké teszi* azokat, és ami ezért megkülönbözteti őket azoktól, akik a természetes rabszolgákhoz hasonlóan nem állampolgárok, pontosan az a tény, hogy rendelkeznek erkölcsi "személyiséggel". Hiszen, mint láttuk, Arisztotelész az "emberség" fogalmát az "erkölcsi életre" való képességgel (Weinrib "erkölcsi személyiség") kapcsolja össze. A most tárgyalt nézet szerint azonban Arisztotelész úgy gondolja, hogy *mind a* polgárok, *mind a* természetes rabszolgák emberi lények, és ezért mint ilyenek, ugyanolyan képességgel rendelkeznek az etikai életre. Röviden: mindketten egyformán "erkölcsi személyiségek", abban az értelemben, ahogy Weinrib használja ezt a kifejezést. Nem lehet tehát, hogy Arisztotelész számára az, ami a *polisz polgárait* azzá teszi, amik, és ami megkülönbözteti őket a természetes *rabszolgáktól*, az a tény, hogy az előbbiek Weinrib értelmében "erkölcsi személyiséggel" rendelkeznek, míg az utóbbiak nem.

Hasonlóképpen azt is állíthatjuk, hogy az ókori Athénban nem minden "nem állampolgár" volt rabszolga. Néhányan (a *metikusok*) "letelepedett idegenek" voltak, vagy más *poliszok* polgárai, ahogyan maga Arisztotelész is. Feltehetően Arisztotelész is elismerte volna, hogy az "erkölcsi személyiséggel" kapcsolatos tulajdonságok birtokában pontosan ugyanolyan mértékben osztoztak, mint az athéni polgárok, de még így sem kezelte őket az athéni jog az athéni polgárokkal "egyenrangúként". Ezért valószínűtlen, hogy Arisztotelész az ő esetükben azt kívánta volna állítani, hogy azért *nem voltak* athéni polgárok, mert a "természetes rabszolgákhoz" hasonlóan nem rendelkeztek az erkölcsi személyiséghez kapcsolódó tulajdonságokkal. De megfordítva az érvelést, ez az érvelés tehát azt is sugallja, hogy Arisztotelész gondolkodásában az állampolgárság megadásának alapja *nem* az "erkölcsi személyiség" birtoklása. Legalábbis arra utal, hogy Arisztotelész ezt csak

*szükséges, de nem elégséges* feltételnek tekintette az állampolgárság megadásához.

Másrésről azonban a dolgok nem ennyire egyértelműek. Arisztotelész írásaiban ugyanis legalábbis van néhány olyan rész, amely Weinrib tézisének támasztja alá. Van néhány bizonyíték, amely arra utal, hogy Arisztotelész szerint a nem állampolgárokat, akik természetes rabszolgák, éppen az teszi rabszolgákká, és az indokolja, hogy jogi rabszolgák is legyenek, hogy Arisztotelész értelmezése szerint hiányzik belőlük az "erkölcsi személyiség" vagy az "etikus életre" való képesség, és ezért valójában egyáltalán nem is "emberek" a szó szoros értelmében. És ez azt sugallja - ismét megfordítva az érvelést -, hogy Arisztotelész szerint a szabad embereket éppen az teszi azzá a polgárrá, akik, ellentétben a természetes rabszolgákkal, *hogy rendelkeznek az etikai életre való képességgel, és gyakorolják is azt, és ezért rendelkeznek azzal is, amit Weinrib erkölcsi "személyiségnek" nevez.*

Például a *Politika* egy pontján Arisztotelész azt mondja olvasóinak, hogy "az állam a *jó élet* érdekében létezik, és nem csak az élet érdekében". Mert "ha csak *az élet* lenne a cél, a *rabszolgák* és a nyers állatok alkothatnának államot, de nem alkothatnak, mert *nincs* részük a boldogságban vagy a *szabad választáson alapuló életben*." <sup>31</sup>Itt Arisztotelész nagyon világossá teszi, hogy szerinte nincs lényeges különbség a természetes rabszolga és a "nyers állat" között. Mert ami szerinte mindkettőből hiányzik, az a "szabad választás" sajátosan emberi képessége. A természetes rabszolga, hangsúlyozza Arisztotelész egy ponton, "egyáltalán *nem* rendelkezik megfontoló képességgel".<sup>32</sup> Másutt azt mondja, hogy "aki eléggé részesül a *racionális elvben* ahhoz, hogy felfogja, de *nem* rendelkezik ilyen elvvel, az természeténél fogva rabszolga".<sup>33</sup> Ebben a tekintetben feltűnő a hasonlóság azok között, akik természetes rabszolgák, és azok között, akiket Arisztotelész "alacsonyabb rendű állatoknak" nevez. Ugyanis "az alacsonyabb rendű állatok még csak felfogni sem tudnak egy elvet", hanem egyszerűen "engedelmeskednek ösztöneiknek".<sup>34</sup> Világosnak tűnik azonban - folytatja Arisztotelész -, hogy "a rabszolgák és a szelíd állatok felhasználása *nem nagyon különbözik egymástól*".<sup>35</sup> Hiszen "mindkettő a testével szolgálja az élet szükségleteit".<sup>36</sup> Másutt Arisztotelész mind a *Politikában*, mind a *Nikomachusi etikában* utal arra a gondolatra, hogy a rabszolgák csupán "élő szerszámok vagy eszközök, amelyeknek az a céljuk, hogy gazdáik eszközként használják őket".<sup>37</sup> Az eszközök általában - jegyzi meg Arisztotelész a *Politikában* - "különböző fajtájúak. Némelyikük élő, mások élettelenek".<sup>38</sup> A "birtok" - folytatja Arisztotelész - "az élet fenntartására szolgáló eszköz", és a rabszolga nem más, mint "élő birtok".<sup>39</sup> Hasonlóképpen Arisztotelész a *Nikomachos etikájában* azt mondja, hogy a rabszolga 'élő eszköz, az eszköz pedig élettelen rabszolga'.<sup>40</sup> Következésképpen Arisztotelész számára mind a természetes rabszolgák, mind az állatok egyformán képtelenek arra, hogy azt a "jó életet", vagyis az etikus életet éljék, amely Arisztotelész szerint a (teljesen kifejlett) ember számára megfelelő élet. Arisztotelész számára tehát ebben a második olvasatban nincs jelentős különbség az élettelen tárgyak, a "nyers" állatok és a természetes rabszolgák között. Ezek egyike sem rendelkezik az erkölcsi "személyiséghez" vagy cselekvőképességhez szükséges jellemző tulajdonságokkal. Egyikük sem "ember". Következésképpen egyikük sem felel meg a *polis*zon belüli állampolgári státusz elnyeréséhez szükséges feltételek egyikének sem. Mindannyian potenciálisan vagy ténylegesen tulajdon vagy "eszközök", amelyek funkciója az emberi lények, azaz tulajdonosaik vagy gazdáik érdekeinek szolgálata, akiknek legfőbb érdeke a "jó élet".

Ebből világosan kitűnik, hogy három jellegzetes vonás van, amelyet Arisztotelész az emberséghez, vagy a szó szoros értelmében vett "emberi lényhez" kapcsol. Ezek az "ésszerűség", a "szabadság" vagy "autonómia" és a "jó élet" vagy "etikus élet" megélésének képessége. Mindazok, akik rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal, a szó szoros értelmében vett "emberi lényeknek" mondhatók. Ennélfogva rendelkeznek azokkal a

tulajdonságokkal, amelyek legalábbis szükségesek ahhoz, hogy egy *poliszban* állampolgárságot kapjanak. Sőt, biztosak lehetünk abban, hogy mindazok, akik valamilyen *polisz* polgárai, szintén "emberi lényeknek" mondhatók, éppen azért, mert rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal. Arisztotelész számára tehát azok az egyének, akik tagjai

a mindenhol minden *pólus* polgárait magában foglaló osztály tagjai ugyanazok az egyének, akik mindenhol az összes embert magában foglaló osztály tagjai. Ebben a tekintetben Arisztotelész nézetei hasonlóak az őt követő sztoikus filozófusokéhoz. Van azonban egy fontos különbség a kettő között. A sztoikusoknál ugyanis ez az elképzelés túlmutat az ókori görög *polis* határain, és a "kozmpopolisz", az egész emberiséget magába foglaló világváros fogalmához kapcsolódik, míg Arisztotelészénél nem.

Tekintettel arra, hogy Arisztotelész szerint a "jó élet" erkölcsi vagy "etikai élet", az igazságos élet, nem túl meglepő, hogy Arisztotelész nemcsak azt a kérdést hajlandó komolyan venni, hogy a természetes rabszolgák képesek-e ilyen életet élni, hanem annak lehetőségét is, hogy valóban *nem* képesek erre. Ahogy Arisztotelész fogalmaz: "valóban felmerülhet a kérdés, hogy a rabszolgában van-e *egyáltalán valamilyen* kiválóság a pusztán eszköz- és szolgálati tulajdonságokon túl és fölötte - vajon rendelkezhet-e a mértékletesség, a bátorság, az igazságosság és hasonlók erényeivel; vagy a rabszolgák *csak* testi és szolgálati tulajdonságokkal rendelkeznek?".<sup>41</sup> Arisztotelész élesen tudatában van e kérdés jelentőségének a rabszolgaság igazságosságáról vagy igazságtalanságáról szóló vita szempontjából, és azoknak a hozzá hasonlóaknak a problémáival, akik úgy gondolják, hogy egyes személyek természetes rabszolgák, és hogy legalábbis az ő esetükben a rabszolgaság nem mondható igazságtalannak. "Akárhogyan is válaszolunk" erre a kérdésre, jegyzi meg Arisztotelész, "egy nehézség merül fel".<sup>42</sup> Mert először is, ha megengedjük, hogy a rabszolgák "erénnyel rendelkeznek", akkor "miben különböznek a szabad emberektől?".<sup>43</sup> Azaz, ha elismerjük, hogy ami az erkölcsös életre való képességüket illeti, egyáltalán nincs jelentős különbség a rabszolga és a szabad polgár között, és hogy a rabszolgák és a polgárok e tekintetben "egyenlőek", akkor mi lehet a rabszolgaság erkölcsi igazolása? Amint azzal Arisztotelész nyilvánvalóan tisztában volt, egy ilyen beismerés teljesen aláássa azt az állítást, hogy léteznek olyan dolgok, mint a természetes rabszolgák, és (a rabszolgaságot igazoló alternatív érv hiányában) annak elismerését jelentené, hogy a rabszolgaság valóban igazságtalan, pontosan azért, mert egyenlőtlen bánásmódot jelent azokkal szemben, akik valójában természetüknél fogva egyenlők. Másrészt azonban, ha azzal érvelünk, hogy a rabszolgákat az különbözteti meg a polgároktól vagy "szabad emberektől", hogy a rabszolgák valóban nem rendelkeznek az etikai életre való képességgel (Weinrib erkölcsi "személyiségével"), míg a polgárok nem - és ezért a rabszolgák tulajdonképpen egyáltalán nem is "emberi lények" -, akkor ez *szintén* a rabszolgaság intézményének aláásására szolgál, bár egészen más okból. Egy ilyen nézet ugyanis, ha komolyan vesszük, azt jelenti, hogy a rabszolgák képtelenek a társadalomban elfoglalt különleges helyzetükhöz kapcsolódó erkölcsi kötelességek teljesítésére. Valójában azt jelenti, ahogy Hegel később megjegyezte, hogy a rabszolgák, mivel bizonyos fontos értelemben "a társadalmon kívül" élnek, nem lehetnek sem jogaik, sem kötelességeik - amit Arisztotelész nem meglepő módon, legalábbis a rabszolgasággal kapcsolatos kötelességek esetében, nem hajlandó elfogadni.<sup>44</sup>

Egy további megfigyelés, amely alátámasztja azt a nézetet, hogy Arisztotelész a természetes rabszolgákat nem tekinti emberi lényeknek, a következő. Ha Arisztotelész valóban úgy gondolta, hogy még a "természetes rabszolgák" is "emberi lények", akkor azt is gondolhatta, hogy nem *minden* emberi lény rendelkezik ugyanolyan képességgel az erkölcsi személyiségre, és ennél fogva ugyanolyan erkölcsi értékkel. De akkor melyek azok a közös vonások, amelyekkel azok az egyes emberi lények, amelyek rendelkeznek az "erkölcsi személyiséggel" kapcsolatos tulajdonságokkal (Arisztotelész potenciális polgárai), és azok, amelyek *nem* (Arisztotelész természetes rabszolgái), rendelkeznek, annak alapján, hogy *mindannyian* "emberi lényeknek" mondhatók? Ha Arisztotelész természetes rabszolgái nem rendelkeznek az etikus életre való képességgel, és mégis "emberi lények"

maradnak, akkor ez arra utal, hogy Arisztotelész az emberi természetet a "legkisebb közös nevezőn" értelmezi, úgy, hogy a vele kapcsolatos tulajdonságoknak egyáltalán nincs közük azokhoz a jellemzőkhöz, amelyek alapján

amely szerint az emberi lények rendelkeznek erkölcsi "személyiséggel", azaz "racionalitással", "szabadsággal" és "erkölcsiséggel". De Arisztotelész ilyen értelmezése merőben ellentmond annak, amit Arisztotelész a *Politika* elején az emberi természetről mond, különösen persze annak az állításának, hogy az ember társadalmi és politikai állat, amelynek feladata az "erkölcsös élet".

Következtetésem tehát az, hogy a Heyman által megfogalmazott kritikák ellenére Weinrib állítása mellett szól, miszerint Arisztotelész korrekciós igazságszolgáltatásról szóló elmélete Arisztotelész azon feltételezését feltételezi, hogy az állampolgárság birtoklásának, és így annak az "egyenlőségnek" is, amely egy *polis* polgárai között a korrekciós igazságszolgáltatás rendszerét illetően fennáll, szükséges, ha nem elégséges előfeltétele az az "erkölcsi személyiség" vagy az etikai életre való képesség, amely minden emberben közös.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy Heyman Weinrib kritikája teljesen célt tévesztett volna. Hiszen Heyman Arisztotelész-értelmezésében éppúgy vannak erősségek és gyengeségek, mint Weinribéban. Valóban gyümölcsöző lenne elgondolkodni azon a kérdéson, hogy nem lehetne-e ezt a két megközelítést valamilyen módon ötvözni, és ha igen, hogyan lehetne ezt megtenni. Ahogyan eddig bemutattam, a Weinrib és Heyman közötti vita egy egyszerű "vagy-vagy" választást jelent aközött, hogy egyrészt - ahogy Weinrib teszi - az egyes erkölcsi ágensekről pusztán filozófiai vagy ahistorikus módon, Kant és (állítólag) Hegel módjára "elvont erkölcsi személyként" gondolkodunk, másrészt - ahogy Heyman teszi - történelmileg elhelyezett "én"-ként gondolkodunk róluk, akik egy adott *polis* polgáraiként meghatározott társadalmi identitással rendelkeznek. Röviden: Arisztotelészt vagy szélsőséges "kozmpolitá" gondolkodónak (Weinrib), vagy szélsőséges komunitárius gondolkodónak (Heyman) tekintik. Amit sem Weinrib, sem Heyman nem vesz figyelembe, az az a lehetőség, hogy Arisztotelész számára az egyéni erkölcsi cselekvő valójában egyszerre *mindkét* gondolkodásmód elkötelezettje lehet. Ugyanis nincs logikai ellentmondás abban, ha Arisztotelésznek azt a nézetet tulajdonítjuk, hogy az egyéni erkölcsi ágens, aki egy adott *polis* polgára, és aki egy adott társadalmi identitással rendelkezik, a vele járó erkölcsi jogokkal és köteleességekkel, mint például egy athéni, egy korinthuszi vagy egy sztagyrita, *egyben* "emberi lény", tehát erkölcsi "személy" is. Sőt, egyértelműnek tűnik, hogy ugyanazt az egyént a körülményektől függően e két különböző (de nem összeegyeztethetetlen) nézőpont egyik vagy másik szempontjából is lehet vizsgálni.

Arisztotelésznek az erkölcsi cselekvésről alkotott nézeteiről való gondolkodásának ezt a módját szemléltethetjük a korábban említett *Nikomachos etikájából* vett részlettel, amely a következőképpen hangzik:

Mert ahol nincs semmi közös az uralkodó és az uralkodó között, ott nincs barátság sem, mivel nincs *igazságosság*; például a mesterember és a szerszám, a lélek és a test, az *úr* és a *rabszolga* között; az utóbbi minden esetben hasznot húz abból, aki használja, de az élettelen dolgok iránt nincs sem barátság, sem *igazságosság*. De nincs barátság sem a ló vagy az ökör, sem a rabszolga *qua rabszolga iránt*. Mert a két fél között nincs semmi közös; a rabszolga élő eszköz, a szerszám pedig élettelen rabszolga. *Qua rabszolga* tehát nem lehet vele barátkozni. De *qua emberrel* igen; mert úgy tűnik, hogy van *némi* igazságosság bármely *ember* és bármely más *ember* között, aki részt vehet egy jogrendszerben vagy egy megállapodás részese lehet; ezért vele is lehet barátságot kötni, amennyiben *ember*.<sup>45</sup>

Bár Arisztotelész nem mondja ki kifejezetten, nyilvánvaló, hogy ebben a szövegben inkább a jogi vagy hagyományos, mint a természetes rabszolgaságra utal. Az is nyilvánvaló, hogy

szerinte a rabszolgák, akikre utal, valóban "emberi lények". Rendelkeznek egy



erkölcsi személyiség. Élhetnek és élnek is valamiféle "etikus életet". Ezért vannak "kötelességeik", még ha "jogaik" nincsenek is. Röviden, legalábbis ebben a szövegben, Arisztotelész számára *rabszolgának* lenni hasonló ahhoz, mint *szabónak* vagy *suszternek* lenni. Egy meghatározott társadalmi identitás birtoklását jelenti, mint bármelyik másik. Ebből a szempontból a rabszolgának minősülő egyén nem áll teljesen kívül az egész emberi társadalmon. Az egyik feltűnő dolog ebben a szövegben az, hogy ezen belül Arisztotelész egyértelműen jelzi, hogy az *urak* és *rabszolgák* identitását birtokló egyénekre úgy gondol, mint "emberi lényekre", *valamint* urakra és rabszolgákra. Ez a passzus azt sugallja, hogy Arisztotelész számára, ha az urak vagy rabszolgák identitását birtokló egyének mégis *többről* van szó, mint erről a tényről. Hiszen ők *is* "emberi lények", és mint ilyenek tudnak erkölcsileg viszonyulni egymáshoz. Van egy olyan értelemben, amelyben azt mondhatjuk róluk, hogy "osztoznak egy jogrendszerben", bár ez nyilvánvalóan nem a *polisz* törvénye, amelynek az úr a polgára. A rabszolga ugyanis a gazdával ellentétben nem tagja ennek a *polisznak*, és nincsenek jogai a jogban. Hasonlóképpen, a szakasz azt is sugallja, hogy Arisztotelész számára az ember *többről* van szó, mint arról az egyszerű tényről, hogy "emberi lény". Az egyes emberi lényeknek ugyanis meghatározott társadalmi identitással is rendelkezniük kell. Uraknak *is* kell lenniük, vagy rabszolgáknak, szabóknak vagy susztereknek, athéniaknak vagy korinthosziaknak, és így tovább. Absztrakt vagy egyetemes erkölcsi "személyiségükön" túlmenően rendelkezniük kell egy sajátos identitással *is*, mint valamely *polisz* vagy más *polisz* tagjainak, és az ehhez kapcsolódó jogokkal és kötelességekkel.

Röviden, ebben a szakaszban Arisztotelész azt sugallja, hogy a "személy" vagy az én olyan egységes entitás, amely belsőleg differenciált. Az egyén *pszichéje* "kettős" vagy "kettéosztott". Két alkotóelemmel vagy "résszel" rendelkezik. Az egyik az "egyetemes" tulajdonságokhoz (racionalitás, szabadság és erkölcs) kapcsolódik, amelyekkel az egyének annyiban rendelkeznek, amennyiben "emberi lények" vagy általában véve "személyek". A másik azokkal a tulajdonságokkal kapcsolatos, amelyekkel az egyének rendelkeznek, amennyiben egy adott társadalom tagjaként, egy adott időpontban, meghatározott társadalmi identitással rendelkeznek. A következő részben ugyanezt a gondolatot fogom megvizsgálni, ahogyan az Cicero írásaiban megtalálható.

### Meghatározó társadalmi identitás a sztoikusok politikai gondolkodásában: Cicero kozmopolita gondolkodó volt?

Ami a sztoikusokat illeti, Gillian Brock és Harry Brighouse azt állította, hogy "a "kozmpolitizmus" kifejezés a sztoikusoktól származik, akiknek a "világpolgárság" eszméje pontosan megragadja a kozmpolitizmus két fő aspektusát: hogy az *identitásról* szóló tézist és a *felelősségről* szóló tézist foglal magában".<sup>46</sup> A "kozmpolitita identitás" fogalma első látásra furcsa. Azt sugallja, hogy az egyénnek "kozmpolitita" néven meghatározott társadalmi identitása lehet. Ezzel szemben azonban felvethető, hogy az egyénekről "kozmpolitita" szempontból emberként gondolkodni annyit jelent, mint "elvontan", egyszerűen "személyként" gondolkodni róluk, vagyis úgy, hogy egyáltalán nem rendelkeznek *semmilyen* meghatározott társadalmi identitással. Ebből a nézőpontból a "kozmpolitizmus" inkább a meghatározott társadalmi identitás hiányával, mint egy meghatározott, különleges, "kozmpolitita" jellegű identitás jelenlétével jár együtt. Egy lehetséges válasz erre az lenne, ha azzal érvelnénk, hogy ha azt mondjuk, hogy egy egyén "kozmpolitita", az nem azt jelenti, hogy teljesen hiányzik belőle egy bizonyos társadalmi identitás, hanem azt, hogy egynél több ilyen identitással rendelkezik. Az ilyen egyénhez

identitások sokasága vagy sokfélesége társul, talán azzal a feltételezéssel, hogy ezeket az érintett egyén szabadon választotta, és valamilyen "önazonosítási" vagy "identitáskonstrukciós" folyamaton ment keresztül. Jeremy Waldron nagyon jól megragadta ezt a gondolatot, amikor a "the

kozmpolita énje", aki "spanyolul tanul, kínaiul eszik, koreai ruhákat visel, Verdi áriáit hallgatja, amelyeket egy maori hercegnő énekel japán felszerelésen, követi az ukrán politikát és buddhista meditációs technikákat gyakorol".<sup>47</sup>

Cicero érdekes dolgokat mond erről a kérdésről a *De Officiis* című művének I. könyvében.<sup>48</sup> Egy helyen például azt mondja, hogy "a természet *kétféle* karakterrel ruházott fel minket: az egyik *egyetemes*, *ami abból a* tényből ered, hogy mindannyian egyformán fel vagyunk ruházva értelemmel és azzal a felsőbbrendűséggel, amely az állatok fölé emel bennünket. Ebből származik minden erkölcs és helyesség, és ettől függ a kötelességünk megállapításának racionális módszere. A másik jelleg az, amely az egyes embereknek *külön-külön* tulajdonítható".<sup>49</sup> Ez a megjegyzés kétértelmű. Nem világos, hogy Cicero szerint az egyes emberi lényekhez többféle jellem vagy "én" társul-e, vagy pedig úgy gondolja, hogy egy *egységes* énhez társulnak, amely belsőleg differenciált, több aspektus vagy rész birtokában van. Cicero a "mintha" kifejezés használata itt inkább az utóbbira, mint az előbbire utal. A dolgok egyszerűsége érdekében a következőkben feltételezem, hogy Cicero az utóbbi nézetet tartja szem előtt.

Aki meg akarja érteni Cicero nézeteit ebben a témában, annak fontos kérdései közé tartozik: hogyan kell ezt a két ént, vagy inkább az én részeit egymáshoz viszonyítani? Vajon Cicero szerint a közöttük fennálló kapcsolat *esetleges*, oly módon, hogy az egyik én, vagy az én egy része létezhet a másik nélkül is, ahogyan azt Cicero az "ének" sokaságára, sokféleségére való utalása sugallja? Vagy talán *szükségszerűen* kapcsolódnak egymáshoz, ahogyan azt az én "részeinek" vagy "aspektusainak" nyelvezete sugallni látszik? És Cicero szerint e két én, illetve az én részei közül (ha van ilyen) melyik a fontosabb azok számára, akik az egyén személyes identitásának megfelelő megértését keresik? Mondhatjuk-e például, hogy bármelyikük önmagában alkotja az egyén "igazi" vagy "lényegi" énjét?

Elöljáróban megjegyezhetjük, hogy a válaszok, amelyeket Cicero ezekre a kérdésekre ad, és így a személyes identitás kérdésével kapcsolatos nézetei sem mindig állnak összhangban egymással. Valójában két nézet húzódik végig az e kérdéssel kapcsolatos megjegyzéseiben, amelyeket Cicero nem különböztet meg egyértelműen, illetve nem tart el egymástól. Az első nézet szerint Cicero azon a véleményen van, hogy csak *egyetlen* személyiség vagy én létezik, és ennek egyaránt vannak "egyetemes" és "partikuláris" jellemzői. E nézet szerint azonban az én egyetemes és partikuláris dimenziója között fennálló kapcsolat inkább *szükségszerű*, mint *esetleges*. Más szóval az én e két "részének" mindegyike szükséges, és önmagában egyik sem elegendő ahhoz, hogy az egyéni én azzá váljon, ami. Ebből a szempontból nézve, ha egy egyén elveszítené néhány vagy valamennyi olyan tulajdonságát, amely ehhez a "partikuláris" énhez kapcsolódik, akkor az egyén a szó szoros értelmében egy másik személlyé alakulna át, egy másik identitással. Ezt Cicero "az én szükségszerűség-elméletének" fogom nevezni.

A második nézet szerint az egyéni "én" két része fogalmilag elválasztható egymástól, és elszigetelten vizsgálható. Az egyik azonban fontosabb a másikkal, és jobban megragadja, mint a másik, hogy ki is egy adott személy. Ez az egyetemes és nem a partikuláris én, és ezért ez az igazi vagy esszenciális énünk. Ez az én *kontingens* viszonyban áll a partikuláris énnel, illetve azokkal a jellemző vonásokkal, amelyek az egyén partikuláris identitásához kapcsolódnak. Más szóval az egyén elveszíthet néhányat vagy az összes ilyen jellemzőt, és ennek ellenére mégis

pontosan ugyanaz a "személy" marad, mint aki korábban volt. Ezt a továbbiakban Cicero "az én kontingenciaelméletének" fogom nevezni.

Meg kell jegyezni, hogy Cicero az énről szóló egyik elmélet szerint sem úgy gondolja, hogy az egyes erkölcsi cselekvők pusztán absztrakt "személyek", akiknek teljes mértékben hiányzik bármiféle meghatározott társadalmi identitásuk - vagyis sajátos énjük, vagy énjük egy sajátos dimenziója.<sup>50</sup> A különbség e két nézet között nem az, hogy az egyik szerint Cicero úgy gondolja, hogy az erkölcsi ágens pusztán egy absztrakt "személy", míg a másik szerint nem. A két nézet közötti különbség inkább azzal függ össze, hogy milyen módon képzelik el azt a kapcsolatot, amely a Cicero által "egyetemes" énnel nevezett "univerzális" és a "partikuláris" én, illetve az én egyetemes és partikuláris részei között fennáll - hogy ezt a kapcsolatot kontingens vagy szükségszerű viszonyként gondolják-e el.

Ami az "egyetemes" ént illeti, Cicero ezt azokkal a tulajdonságokkal hozza összefüggésbe, amelyekkel azért rendelkezünk, mert emberek vagyunk, és amelyekről feltételezi, hogy minden társadalomban, mindenütt és minden emberi lényben közösek. A korábban idézett szövegben Cicero kifejezetten utal az "értelemre" és az "erkölcsiségre", vagyis az etikus életre való képességre, amelyet a kötelességeknek szentelt életnek tekint, különösen azoknak a kötelességeknek, amelyek az adott társadalom tagjaként egy adott időben betöltött rangjához, helyzetéhez vagy helyéhez kapcsolódnak. Később bevezet egy harmadik egyetemes tulajdonságot, nevezetesen a "szabadságot", vagyis a "szabad választás" képességét. Azzal kezdem, hogy megvitatom azt a kapcsolatot, amely e "egyetemes" én és a "partikuláris" én között fennáll, az általam "az én szükségszerűség-elméletének" nevezettek szerint. Cicero nézeteinek tisztázásához meg kell vizsgálnunk, mire gondol, amikor a "partikuláris" énről beszél.

Az egyik jellemző, amelyet Cicero a sajátos énnel társít, tisztán fizikai, és olyan jellemzőkkel kapcsolatos, mint az ember termete, hajszíne és általában a testi megjelenés. A másik az, amit ma egyéni "pszichológiai" kérdéseknek neveznénk, és olyan dolgokkal kapcsolatos, amelyek az egyén temperamentumához kapcsolódnak. Ahogyan Cicero is megfogalmazza: "A testi adottságok terén nagy *különbségek* vannak: egyesek, mint látjuk, a versenyzéshez szükséges gyorsaságban, mások a birkózáshoz szükséges erőben jeleskednek; így a személyes megjelenés tekintetében is, egyeseknél az előkelőség, másoknál a komolyság...", de - folytatja - "a *jellem* különbözőségei még nagyobbak". Lucius Crassusnak és Lucius Philippusnak például "nagy volt a szellemesség tárháza", Gaius Caesar, Lucius fia pedig "még gazdagabb tárházzal rendelkezett, és azt még tanultabb céllal használta".<sup>51</sup> Mielőtt továbbmennénk, fontos megjegyezni, hogy Cicero nem azt állítja, hogy ezek az egyéni különbségek, amelyek egy adott személyre vagy énnel, illetve az énnel a maga sajátosságában vonatkoznak, nem fontosak - hogy ezeket félre kellene tenni, figyelmen kívül kellene hagyni vagy kritizálni kellene, nem pedig értékelni az erkölcsfilozófusoknak. Éppen ellenkezőleg, ragaszkodik ahhoz, hogy "számtalan egyéb különbözőség létezik a természetekben és jellemeinkben, és ezeket a legkevésbé sem kell kritizálni".<sup>52</sup> Nem lehet ugyanis figyelmen kívül hagyni őket, ha meg akarjuk tudni, hogy ki is az adott személy, és így azt sem, hogy mik a kötelességei. 'Mindenkinek az a kötelessége - állítja Cicero -, hogy jól mérlegelje, melyek a *saját* sajátos jellemvonásai, hogy ezeket megfelelően szabályozza, és ne akarja kipróbálni, hogyan illene hozzá egy másik emberé. Mert minél sajátosabb a sajátja egy ember jellemének, annál jobban illik hozzá".<sup>53</sup>

Cicero nagy jelentőséget tulajdonít az "illendőség" kérdésének, vagyis annak a kérdésnek, hogy az egyes erkölcsös cselekvőknek hogyan kellene élniük, hol vannak kötelességeik, és

hogyan határozzák meg kötelességeiket. Ezzel kapcsolatban az egyes személy azonosságának két másik aspektusát is tárgyalja. Ezek inkább szociológiai, mint fizikai vagy

pszichológiai. Vagy talán pontosabban, tekintve, hogy az ének ezen első felfogása szerint az "erkölcsi személyiséggel" kapcsolatosak, azt kellene mondanunk, hogy a *szociális*, nem pedig az individuális pszichológia kérdéseire van köze. Az elsőnek ahhoz van köze, amit ma kulturális identitásnak neveznénk. Meglepő módon, tekintve, hogy Cicero szűkebb körben "kozopolita" gondolkodónak tartják, Cicero tisztában van a kulturális különbségek fontosságával, mint az erkölcsi magatartás meghatározó tényezőivel, és érzékenyen reagál rájuk. Azt állítja, hogy az embernek másoktól eltérő erkölcsi kötelességei vannak, mert görög vagy római, ahogyan másoktól eltérő erkölcsi kötelességei vannak, mert katona vagy szenátor.

Cicero szerint az erkölcsi "illendőség" az "életünk egészének és minden egyes cselekedetének egységes következetességével" függ össze. Cicero egy ponton azt sugallja, hogy ez az önmagunkhoz és egyéni jellemünk sajátosságaihoz való hűség kérdése. Arról van szó, hogy *tartózkodjunk* "mások személyes vonásainak másolásától és a sajátunk kiiktatásától". Röviden: arról van szó, hogy kifejezzük önmagunkat és az egyéniségünket. Ennek egyik példája az a nyelv, amelyet az ember beszél, vagy amelyet választ, ha olyan helyzetben van, hogy ilyen döntést hozhat. E kérdéssel kapcsolatban Cicero hajthatatlanul állítja, hogy "nekünk [rómaiaknak] anyanyelvünket kell használnunk, nehogy - mint egyes emberek, akik folyton görög szavakat rángatnak - jól megérdemelt gúnyt vonjunk magunkra".<sup>54</sup>

Cicero azonban azt is állítja, és ez talán még fontosabb, hogy azoknak, akik ki akarják fejezni saját egyéniségüket vagy sajátos identitásukat, követniük kell annak a társadalomnak az erkölcsi kódexét, illetve szokásait és konvencióit, amelyben élnek. Ismét meglepő módon, ahhoz képest, hogy állítólag kozopolita gondolkodó, Cicero azt állítja, hogy ahogyan a beszélt nyelv esetében, úgy általánosabban is "nem szabad semmi *idegent* bevezetnünk cselekedeteinkbe vagy általában az életünkbe". Gondoskodik annak hangsúlyozásáról, hogy az ilyen jellegű "jellembeli sokféleség" milyen fontos az egyes emberi lények etikai életének megértésére tett minden kísérlet szempontjából", akik szükségszerűen valamilyen meghatározott társadalom tagjai, és ezért meghatározott társadalmi identitással rendelkeznek. Azt mondja, hogy ez olyan fontos, vagy "olyan nagy jelentőséggel bír", hogy egy olyan cselekedet, mint például az öngyilkosság, "az egyik ember számára kötelesség lehet", míg "egy másik számára" ugyanilyen körülmények között "bűncselekmény".<sup>55</sup> Cicero számára e nézet szerint tehát az, hogy valaki az öngyilkosságot kötelességnek vagy bűncselekménynek tekinti-e, attól függ, hogy *ki* az illető, és hol él vagy honnan származik, vagyis attól, hogy *ki* az illető sajátos személyes identitása, vagy hogy *ki* az illető mint sajátos személy. Ugyanis az egyén sajátos énjéhez kapcsolódó tulajdonságok *szükséges* aspektusa vagy részei annak, hogy *ki is* az illető, és ezért fontos meghatározója az illető másokkal szembeni kötelességeinek.

Fentebb láttuk, hogy bár időnként viszonylag kifinomult elemzést ad a partikuláris én alkotóelemeiről (például a *De Officiis tárgyalta* szakaszaiban Cicero azt sugallja, hogy az ember nem egy vagy két, hanem *négy* "énnel" rendelkezik), mindazonáltal Cicero is elismeri, hogy van valami, ami egy sokkal egyszerűbb számítás mellett szól, amely szerint az én egy egységes entitás, amely csak két alkotóelemmel rendelkezik, amelyek közül az egyik "egyetemes", a másik "partikuláris", és egyik sem választható el a másiktól. Ezt Derek Heater jegyezte meg, aki megjegyzi, hogy a sztoikusok számára nem az a helyzet, hogy az egyénnek két "énje" van, egy egyetemes és egy partikuláris énje. Sokkal pontosabb lenne inkább egy egységes énről beszélni, amely egyúttal "megosztott én" is.<sup>56</sup> A sztoikusok - állítja Heater - "a világegyetem egységéről és az ember *kettős identitásáról* tanítottak, mint államának és az emberiségnek a tagja".<sup>57</sup> Az egyes ember identitásának

mindezek az aspektusai

az erkölcsi kötelességek vagy kötelezettségek egy bizonyos keretéhez kapcsolódnak; vagy az egyetemes érvényűek, amelyekkel minden más emberi lénynek vagy személynek tartozunk, akik szintén tagjai vagy polgárai a "kozmpopolisznak", azaz a világegyetemnek; vagy pedig a sajátos kötelességek és kötelezettségek, amelyekkel másoknak tartozunk, akikkel a saját társadalmunkban kapcsolatban állunk.

Mint Heater megjegyzi, a sztoikus gondolkodásban ennek következtében összefüggés van egyrészt az egyén "megosztott" identitásának gondolata, másrészt az egyén két teljesen különböző társadalom vagy erkölcsi közösség, két "köztársaság" tagja.<sup>58</sup> Heater ragaszkodik ahhoz, hogy a sztoikus kozmpopolitizmus ezért "nem zárta ki a világpolgársággal egyidejűleg más *identitások* (*sic*) birtoklását".<sup>59</sup> Szerinte a sztoikusok, vagy legalábbis a római sztoikusok semmiképpen sem "vetették el állampolgári identitásukat és kötelességeiket a világpolgárság iránti elkötelezettségük javára". Sokkal inkább "éreztek annak tudatos szükségességét, hogy a két identitást (*sic*)", illetve "szerepet" "egyszerre és kényelmesen" elférjenek egymás mellett.<sup>60</sup> Nyilvánvaló azonban, hogy legalábbis elvben, és talán ezért a gyakorlatban is, ez az alkalmazkodás bizonyos helyzetekben nehéznek bizonyulhat. Cicero önelemzése ugyanis felveti annak lehetőségét, hogy a kötelességek ütközhetnek. Azt a problémát is felveti, hogy egy ilyen konfliktus felmerülése esetén melyik kötelességkészlet, egyrészt a kozmpopolisz, másrészt a saját közösség kötelességei élvezzenek elsőbbséget. Heater felvetette, hogy a "kozmpopolitizmus" és a "kommunitarizmus" két ellentétes álláspontja közötti ilyen konfliktus úgy tekinthető, mint "mindkét oldal" kísérlete arra, hogy "az egyén politikai identitása feletti teljes ellenőrzést" követelje.<sup>61</sup>

Fentebb már említettem, hogy Cicero a sajátos én két olyan aspektusát tárgyalja, amelyeknek sem a személy fizikai jellemzőihez, sem az egyéni pszichológia kérdéseire nincs közük. Ezeknek a szempontoknak az egyén erkölcsi személyiségéhez van közük, amennyiben az az egyén társadalmi identitásához kapcsolódik. Az első ilyen szempont, mint láttuk, az egyén kulturális örökségéhez kapcsolódik. A második szempont a munkavállalás kérdéséhez, az egyén karrierjéhez, illetve annak a társadalomnak a társadalmi hierarchiájában elfoglalt helyéhez vagy pozíciójához kapcsolódik, amelynek történetesen tagja. Cicero szerint ugyanis ez is egyike azoknak a fontos tényezőknek, amelyek együttesen meghatározzák, *hogy ki is* az illető, és különösen azt, hogy hol vannak az erkölcsi kötelességei. Szerinte amellett, hogy "emberek" vagyunk, mindannyian egy adott társadalom tagjai vagyunk egy adott időben, és mint ilyeneknek, szükségszerű, hogy legyen egy adott foglalkozásunk vagy pályánk, és hogy teljesítsük az ezzel kapcsolatos kötelességeinket (feltéve, hogy ezek nem ütköznek a természetjog követelményeivel vagy a többi emberrel szemben emberi lényekként fennálló kötelességeinkkel). A társadalmi identitás ebben az értelemben tehát fontos meghatározója azoknak a kötelességeknek, amelyeket az egyéneknek teljesíteniük kell, ha etikus életet akarnak élni. Röviden, van, amikor Cicero azt sugallja, hogy az, hogy valaki például *katona* vagy *szenátor*, *éppúgy* fontos meghatározója az egyén sajátos társadalmi identitásának, mint az, hogy görög vagy római, és hogy az egyén pályája vagy foglalkozása *éppúgy* része az egyén identitásának, mint az, hogy ember vagy személy. Röviden, Cicero néha olyan dolgokat mond, amelyek arra utalnak, hogy szerinte az egyén foglalkozása inkább *szükséges*, mint *esetleges* része *annak*, *hogy ki is* ő valójában. Mint ilyenről, nem lehet lemondani anélkül, hogy az egyén identitása ne változna. Egy ilyen változást végrehajtó egyén ebből a szempontból szó szerint más emberré válna.

Cicero szerint hogyan kellene tehát az egyéneknek viszonyulniuk az általuk birtokolt sajátos társadalmi identitásokhoz? Általánosságban véve Cicero véleménye szerint "a



lehető legjobban kell dolgoznunk abban a szerepben, amelyhez a legjobban alkalmazkodunk".<sup>62</sup>

Azonban, mondja, ha mégis úgy adódna, hogy "a körülmények valamilyen kellemetlen szerepre kényszerítenek bennünket", akkor is "minden lehetséges gondolatot, gyakorlatot és fáradságot bele kell fektetnünk, hogy ha nem is illendően, de legalább a lehető legkevésbé helytelenül végezhessük".<sup>63</sup> Röviden, még ha boldogtalannak és beteljesületlennek is érezzük a munkánkat, ezen nem változtathatunk, mivel ez lényeges része annak, hogy kik vagyunk, és hogy hol vannak a kötelességeink. Ezért az egyetlen út, ami rendelkezésünkre áll, az az, hogy lelkiismeretesen végezzük a vele járó kötelességeket, még akkor is, ha ez "boldogtalanná" tesz bennünket.

De ez nem minden, amit Cicero a foglalkozás vagy a foglalkoztatás kérdéséről és annak az egyén meghatározott társadalmi identitásához vagy sajátos énjéhez való viszonyáról mond. Ugyanis van olyan is, amikor Cicero azt sugallja, hogy szerinte az a kapcsolat, amelyet az ember a foglalkozásához vagy a sajátos identitásának ehhez az aspektusához fűz, egyáltalán nem szükségszerű, hanem *esetleges*. Ezért most rátérek arra, amit az "én kontingenciaelméletének" neveztem el, egy olyan elméletre, amely az imént tárgyalt "szükségszerűségelmélet" mellett szintén megtalálható Cicero *De Officiis*-ában. Egy ponton például Cicero azt állítja, hogy foglalkozásunkat vagy pályafutásunkat illetően kötelességünk önmagunkkal szemben, hogy "sajátos természetünk hajlamát kövessük". Azt mondja, "határozottan ragaszkodnunk kell" "sajátos adottságainkhoz"<sup>64</sup>, hogy a választott pályánkon belül és azon keresztül kifejezhessük önmagunkat. Hiszen ez ismét társadalmi identitásunk alapvetően fontos meghatározója - annak, hogy kik vagyunk, és így annak is, hogy hol vannak a kötelességeink.<sup>65</sup>

Cicero azonban megjegyzi, hogy a személyes identitásnak ez az aspektusa, az, hogy ki is vagyunk valójában, bizonyos mértékig szerencse vagy *véletlen kérdése*. "A királyi hatalom és a katonai parancsnokság, a nemesi származás és a politikai hivatal, a gazdagság és a befolyás, valamint ezek ellentétei" - mondja - gyakran "inkább a *véletlenen* múlnak", mint *rajtunk*, és ezért nagymértékben "a körülmények irányítják" őket. De bár ez némelykor igaz, nem mindig és nem teljesen igaz. Cicero szerint, legalábbis egy részünk, és/vagy legalábbis az idő egy részében, mi is befolyásolhatjuk az események menetét ebben a tekintetben. Cicero tehát elismeri, hogy társadalmi identitásunk legalábbis bizonyos mértékig olyasvalami, "amit saját tudatos választásunk alapján veszünk fel".<sup>66</sup> Ahogy maga Cicero fogalmaz, "hogyan mi magunk milyen szerepet választunk" a társadalomban, azt olykor "saját szabad választásunk dönti el". Így - jegyzi meg - "egyesek a filozófia, mások a polgári jog, megint mások a szónoklás felé fordulnak".<sup>67</sup>

Cicero szerint fontos, hogy azok, akik képesek meghozni ezt a döntést, "jól döntsenek", mivel ez nagyban megkönnyíti számukra a jövőbeli élethelyzetükkel járó feladatok elvégzését. Hiszen, mint láttuk, okkal feltételezhetjük, hogy a pályaválasztás során az ember bizonyos mértékig önmagát is választja - legalábbis a sajátos énjét. Cicero megjegyzi, hogy az ember nem egyszerűen azt választja, hogy egy adott alkalommal egy bizonyos cselekvést hajtson végre, hanem azzal, hogy egy pályát választ egy másik helyett, tulajdonképpen "az egész életútját rendezi".<sup>68</sup> És erre "még nagyobb gondot kell fordítanunk", mint amikor egy adott cselekvést választunk egyetlen alkalommal, annak érdekében, hogy "egész életünkben hűek legyünk önmagunkhoz, és ne tétovázzunk egyetlen kötelességünk teljesítésében sem".<sup>69</sup> Cicero véleménye szerint tehát azok, akik ilyen döntést hoznak, *tulajdonképpen* azt választják meg, hogy kik szeretnének lenni. Bármelyik választást is hozza meg valaki, az a személy, akivé válik, a társadalomban meghatározott pozíciót foglal el, amelyhez kötelességek is társulnak, és Cicero szerint sokkal könnyebb lesz e kötelességek teljesítése, ha valaki úgy tekint a társadalmi pozíciójára, mint saját szabad választásának - saját énjének - kifejeződésére, nem pedig

korlátozására.

Cicero felismeri, hogy bizonyos személyek bármilyen okból olyan társadalmi pozíciókba vagy szerepekbe kerülhetnek, amelyek valójában nem illenek a jellemükhöz. Az ilyen személy nem fogja magát boldognak vagy kiteljesedettnek érezni, és úgy fogja gondolni, hogy az élethelyzetével járó feladatok ellátása terhes, szabadságának korlátozása, nem pedig az önkifejezés lehetősége. Érdekes módon Cicero nem azt ajánlja az ilyen helyzetben lévőknek, hogy tegyék a kötelességüket, bármibe is kerüljön az önmaguk számára, hanem azt, hogy ha lehetőségük van rá, váltsanak pályát. Lehetséges - jegyzi meg Cicero -, hogy valaki "rájön, hogy hibát követett el életművének megválasztásakor". Ha ez bekövetkezik, folytatja Cicero, akkor "meg kell változtatnia hivatását és életmódját". Az ilyen változást, és az ezzel járó sajátos társadalmi identitás átalakulását mások inkább a kötelességmegtagadásnak, a kötelességteljesítés egyenes elutasításának tekinthetik, mintsem annak a váagnak a kifejeződésének, hogy az egyik kötelességkészletet egy másikra cserélje. Következésképpen, "ha egyszer megváltoztattuk élethivatásunkat", Cicero ragaszkodik hozzá, hogy "minden lehetséges gondot fordítsunk arra, hogy világossá tegyük, hogy ezt jó okkal tettük".<sup>70</sup> Ebből világosan kitűnik, hogy Cicero a "szabadságot" nem a kötelesség hiányával hozza összefüggésbe, hanem sokkal inkább a helyzettel, amelyben az ember azzal, hogy pályát, és ezáltal egy meghatározott társadalmi identitást is választott, egyben azt is eldöntötte magának, hogy hol van a kötelessége.

Cicero gondolkodásának ez az aspektusa nyilvánvalóan az egyik inspirációs forrása annak a munkának, amelyet Michel Foucault élete vége felé végzett az etikának egy olyan formájával kapcsolatban, amely az "öngondoskodás" eszméjéhez kapcsolódik.<sup>71</sup> Ez bizonyos érdeklődést váltott ki például a klasszikusok körében, és valóban arra készítette őket, hogy az "én" elméletének az ókori világban zajló elméletalkotásának kérdésére összpontosítsanak.<sup>72</sup> A. A. Long például pozitívan hivatkozott e tekintetben Foucault munkásságára. Long szerint Cicero "olyan fogalmi keretet biztosít, amely lehetővé teszi az egyének számára, hogy elemezzék *saját* érzésüket arról, *hogy kik ők*, és mi az, ami rájuk hárul". A javaslat az, folytatja Long, "hogy az ilyen irányú önelemzés ideális esetben olyan cselekvési hajlandóságot eredményez, amely egyszerre tartja tiszteletben az általános etikai normákat, és ugyanakkor illeszkedik ahhoz a személyhez, aki az illető". Long azt állítja, hogy ez újítást jelentett a római gondolkodásban, mivel "a hagyományos római értékek nem az önelemzéstől és az önellenőrzéstől függttek; az ember társai mondták meg neki, hogy hogyan teljesít". Cicero e passzusában tehát, állítja Long, "az "én"-nel mint erkölcsi tekintéllyel való foglalkozás első római példájának vagyunk tanúi". Long megjegyzi, hogy "maga Cicero nem fejti ki ezt a pontot". A későbbi sztoikusok számára azonban "a birodalom alatt" az "énnel" való ilyen "törődés az etika elsődleges fókuszává válik".<sup>73</sup>

Fontos, hogy értékeljük Cicerónak az "önmaga kiválasztásának" kérdésével kapcsolatos megjegyzései teljes jelentőségét az énről alkotott általános nézeteinek megértéséhez. Ha ugyanis egyszer kibontjuk őket, világossá válik, hogy az ének, valamint az egyetemes én és a partikuláris én között fennálló kapcsolatnak a korábban vázolt "Én szükségszerűség-elméletétől" teljesen eltérő felfogását sugallják. Sőt, azt sugallják, hogy Cicero számára - legalábbis ebben az olvasatban - az egyes erkölcsi ágensek csupán absztrakt "személyek", amelyeknek ugyan rendelkezniük kell valamilyen "partikuláris identitással", de nem *feltétlenül* kapcsolódnak semmilyen partikuláris "partikuláris identitáshoz".

Hogy lássuk, miért van ez így, megjegyezhetjük, hogy Cicero személyes identitásáról szóló fejtegetéseinek egyik szembetűnő vonása, hogy Epiktétoszhoz hasonlóan ő is támogatja a ma "dramaturgiai társadalomelméletként" emlegetett korai változatát, amely az emberi társadalmat egy színházhoz hasonlóan tekinti. Cicero azt sugallja, hogy legalábbis elvben

(bár nem feltétlenül a gyakorlatban) minden ember szabadon választhatja meg sajátos társadalmi identitását. Azt mondja, hogy olyanok vagyunk, mint *a színészek*, akik választhatnak vagy nem választhatnak egy adott szerepet a színpadon.

Ennek ismeretében - ahogyan maga Cicero fogalmaz - "mindenkinek megfelelően kell értékelnie saját természetes képességeit, és kritikusan kell ítélnie saját érdemeit és hibáit". Nem szabad - folytatja - "hagyni, hogy a színészek több gyakorlati bölcsességet mutassanak fel, mint amennyivel rendelkezünk". A színészek ugyanis "nem a legjobb darabokat választják ki, hanem azokat, amelyek a legjobban megfelelnek tehetségüknek". Egy színésznek - folytatja Cicero - "ezt kell figyelembe vennie a színpadi szerepe kiválasztásakor, és egy bölcs embernek ezt kell elmulasztania, amikor az életben választja ki szerepét?"<sup>74</sup>

Cicero felvetése, miszerint az erkölcsi ágens vagy "személy" olyan, mint egy színész, aki szabadon választhat, hogy milyen "szerepet" játszik, és aki feltehetően *ugyanaz* a színész maradna, függetlenül attól, hogy melyik szerepet választja, az "énről" vagy "személyről" való gondolkodásnak egy egészen más módját képviseli, mint a korábban tárgyalt "szükségyszerűség-elmélet". E második nézet szerint ugyanis az egyén személyes identitásának legfontosabb, sőt egyetlen meghatározó tényezője azok az egyetemes tulajdonságok, amelyekkel az egyén emberi mivoltából adódóan rendelkezik. Ezek, és csakis ezek az individuális én szükségzerű jellemzői, amely ezért *kontingens* viszonyban áll azokkal az azonosító jellemzőkkel, mint például a fizikai tulajdonságok, a pszichológiai temperamentum, a kulturális identitás és a foglalkozás, amelyeket Cicero a partikuláris énhez társít. E "kontingenciaelmélet" szerint egy individuális személy elveszítheti e partikuláris jellemzők bármelyikét vagy mindegyikét (bár nem az összes partikuláris jellemzőt), és mégis *ugyanaz* a személy marad.

Paradox módon az "Én kontingenciaelmélete" egyrészt azért különbözik a "szükségyszerűségelmélettől", mert az ént töredezettséggel tartja, mint a "szükségyszerűségelmélet", *másrészt pedig* azért, mert az ént egységesebbnek tartja, mint a "szükségyszerűségelmélet". Azért tekinti az ént töredezettséggel, mert a "Kontingenciaelmélet" szerint a "szükségyszerűségelmélet" középpontjában álló "kettős" vagy "kettéosztott" személyiséghez kapcsolódó két aspektust, vagyis az "egyetemes" és a "partikuláris ént" egymástól teljesen különállónak kell tekinteni. Nem úgy kell gondolni rájuk, mint amelyek szükségzerűen kapcsolódnak egymáshoz, mint egy egész részei. Inkább egységes, mert annak ellenére, hogy Cicero ebben az összefüggésben két 'én' létezéséről beszél, nem pedig az én két különböző dimenziójáról, a 'kontingenciaelmélet' szerint az ilyen beszédet nem szabad komolyan venni. A dramaturgiai analógia Cicerónál történő alkalmazásának logikus következménye, hogy itt egyáltalán *nem* két "én" létezik, hanem csak *egy*, mégpedig az, amit Cicero "egyetemes" énnak nevez. Ez az, ami a "kontingenciaelmélet" szerint az egyén igazi vagy lényegi énje, és ez az, ami szerinte továbbra is az marad, függetlenül attól, hogy milyen változások történnek az egyén életének sajátosságaiban, mint például az egyén foglalkozásának, vallásának stb. megváltozása. Miután tehát a "kontingenciaelmélet" alapfeltevéseinek logikai következményeit kidolgoztuk, világos, hogy amennyiben Cicero ehhez kapcsolódik, az énről alkotott nézete valójában egységes. Ebből a nézőpontból ez az egységes "én" úgy tekinthető, mint amelyből teljes mértékben hiányzik minden olyan sajátos tulajdonság, amely a "szükségyszerűség-elmélet" szerint az egyéni ént azzá az *egyéni* énné teszi, ami.

Ami a jelen célokból a legjelentősebb, az az, hogy Cicero gondolkodásában meglepő tendencia mutatkozik arra, hogy az emberi lények etikai életében a partikuláris, helyi, szokásszerű, hagyományos és történelmi dolgok fontosságát hangsúlyozza, szemben a racionális és egyetemes dolgokkal. Cicero elismeri, hogy az "emberi lény" vagy az erkölcsi "személy" eszméje absztrakció, és hogy önmagában, a sajátos azonosító jellemzők valamilyen gyűjteményétől elkülönülve nem létezhet. Az emberi lények mindig

meghatározott társadalmakban, meghatározott időben élnek. Mindig is

meghatározott társadalmi vagy politikai identitással rendelkeznek. És Cicero szerint - legalábbis az általa időnként vallott "Én szükségszerűség-elmélet" szerint - ez éppúgy része az identitásuknak mint erkölcsi cselekvőknek, vagy *annak, hogy kik ők*, mint az a tény, hogy emberi lények és a sztoikus "kozopolisz" tagjai. Sőt, minden emberi lény etikai élete következésképpen mindig legalább néhány olyan erkölcsi szabályhoz kapcsolódik, amelyek *csak rájuk* és társaikra vonatkoznak, más emberi lényekre, akik más identitású közösségek tagjai, és így tovább, nem. Cicero általában véve sem gondolja, hogy a gyakorlatban valóban előfordulna konfliktus bármely egyes ember e két *személyisége* között, aki egy adott társadalomban, egy adott időben él.

A fent bemutatott elemzés azt sugallja, hogy akár az "én kontingenciaelméletét", akár az "én szükségszerűségelméletét" vallotta, Cicero - legalábbis kezdetben - egyik esetben sem úgy gondolkodik az erkölcsi ágensekről, mint absztrakt "személyekről", akikről azt lehet mondani, hogy "testetlenek", a kifejezés kétféle értelmében: először is abban az értelemben, hogy nincsenek *fizikai* jellemzőik, másodsor pedig abban az értelemben, hogy nincs határozott társadalmi identitásuk. Ez tehát alássa azt az állítást, hogy Cicero egy bizonyos fajta "kozopolita" gondolkodó. Ez azt jelzi, hogy Cicero igenis tudatában van a különböző társadalmak között fennálló erkölcsi és kulturális *különbségeknek*, és *annak, hogy* ezek miként hatnak tagjaik erkölcsi életére, és hogy tiszteli azokat. Ezért jelentősen minősítenünk kell azt az állítást, hogy Cicero kozopolita gondolkodó, aki egyáltalán nem tulajdonít morális jelentőséget sem az egyes társadalmak hagyományainak, szokásainak és konvencióinak, sem az egyes morális szereplők sajátos társadalmi identitásának.

### Következtetés

Remélem, hogy Arisztotelész és Cicero nézeteinek fent bemutatott elemzése megmutatta, hogy a köztük lévő távolság nem olyan nagy, mint azt gyakran feltételezik. Arisztotelész korántsem a "kommunitarizmus" egy együgyű formájának egyenes szószólója, akinek politikai gondolkodásából teljesen hiányzik az univerzalizmus, a racionalizmus és a többi olyan dolog hangsúlyozása, amelyet általában a "kozopolitizmus" egyoldalú értelmezésével szokás összekapcsolni - különösen az absztrakt erkölcsi vagy jogi "személy" fogalma. Hasonlóképpen, Cicero korántsem a "kozopolitizmus" egyszerű gondolkodású formájának egyenes szószólója, akinek politikai gondolkodásából teljesen hiányzik a szokások és konvenciók, illetve a történelmi, helyi és partikuláris jelleg, valamint a többi olyan dolog hangsúlyozása, amely általában a "kommunitarizmus" egyoldalú megértéséhez és elkötelezettségéhez kapcsolódik - különösen az a felfogás, hogy az egyes erkölcsi szereplők nem elvont "személyek", hanem rendelkeznek, és szükségszerűen rendelkezniük kell valamilyen meghatározott társadalmi identitással vagy mással. Amellett érveltem, hogy bizonyítékok támasztják alá azt a nézetet, hogy mind Arisztotelész, mind Cicero az egyéni erkölcsi ágenseket komplex vagy összetett entitásokként gondolja el, amelyek egyszerre rendelkeznek "univerzális" és "partikuláris" jellemzőkkel. Egyikük sem kizárólagosan kommunitárius vagy kozopolita gondolkodó, ahogyan ezeket a kifejezéseket gyakran értelmezik. Ez nem jelenti azt, hogy teljesen helytelen lenne őket *valamiféle* "kozopolita" teoretikusokként jellemezni, feltéve, hogy megfelelően minősítettük, hogy mit értünk kozopolita gondolkodónak.

Simon Caney azt mondta, véleményem szerint értelmesen, hogy "tévedés" azt feltételezni, hogy "egy közös emberi természet tételezése", ahogyan talán minden kozopolita gondolkodó teszi, szükségszerűen "a személyek történetiségének tagadását" jelenti. Caney szerint egy ilyen nézet "téves felfogás", mert az emberi természetről alkotott felfogás megerősítése azt jelenti, hogy a személyek *bizonyos* közös tulajdonságait megerősítjük".



Ez tehát nem feltétlenül jelenti azt, hogy "tagadjuk azt a sokféle módot, ahogyan a személyek".

a kultúrák tagsága teszi őket *különbözővé*.<sup>75</sup> Ha azt a nézetet, amelyet Caney itt támogatni látszik, a kozmopolitizmus gyenge vagy mérsékelt formájának tekinthetjük, akkor véleményem szerint Arisztotelész és Cicero is "kozmpolita" gondolkodóknak mondható ebben az értelemben. A döntő kérdés azonban minden kozmpolita gondolkodó számára nem annyira az, hogy a kozmpolita politikai gondolkodás középpontjában álló "személyek" rendelkeznek-e egy sajátos énnel, vagy egy sajátos társadalmi identitással, amely *történelmi* termék, valamint egy "egyetemes" énnel, amennyiben mindannyian emberek, hanem az, hogy ez mennyire *fontos* ahhoz, hogy megértsük őket mint erkölcsi cselekvőket - hogy *kik* ők és hol vannak a kötelességeik. Ahogy Martha Nussbaum megjegyezte, a kérdés az, hogy ez a történelmi identitás nem csupán egy *esetleges* identitás-e, és ezért "erkölcsileg irreleváns"-e a kozmpolita politikai gondolkodás szempontjából.<sup>76</sup> Nussbaummal szemben amellett érveltem, hogy Arisztotelész és Cicero esetében ez nem így van, annak ellenére, hogy mindkettőjükről joggal mondhatjuk, hogy a fogalom bizonyos értelmében "kozmpolita" gondolkodók.

### Függelék: Martha Nussbaum az énről

Cicero összetett (és talán ellentmondásos) módon értelmezi, hogy mit jelent "személynek" lenni. Vitatható, hogy ezt a kozmopolitizmusról folytatott közelmúltbeli vitában részt vevők nem értékelték kellőképpen, mivel őket ez a kérdés általában egyáltalán nem érdekli. Az egyik kivétel ez alól Martha Nussbaum.<sup>77</sup> Nussbaum beszámolóját az én sztoikus felfogásáról azonban ugyanazok a logikai következtelenségek rontják el, amelyek Cicero írásaiban is fellelhetők. Pontosabban, Nussbaum nem tisztázza, hogy Cicero és/vagy a sztoikusok az "én szükségszerűség-elméletét" vagy az "én kontingenciaelméletét" vallják-e.<sup>78</sup>

Nussbaum időnként elismeri, hogy a sztoikusok nem tulajdonítottak kizárólagos jelentőséget a globális kérdéseknek, vagy annak, ami az emberek erkölcsi életében egyetemes. Így például azt állítja, hogy a sztoikusok szerint "mindegyikünk tulajdonképpen két közösségben él - születésünk helyi közösségében és az emberi érvek és törekvések közösségében".<sup>79</sup> És elismeri, hogy "a sztoikusok hangsúlyozzák, hogy a világpolgársághoz *nem kell lemondani* a helyi identifikációról, amelyek az élet nagy gazdagságának forrását jelenthetik".<sup>80</sup> "Nem kell - állítja Nussbaum - feladnunk sajátos vonzalmainkat és identitásainkat, legyenek azok etnikai, nemi vagy vallási alapúak. Nem kell *felszínesnek* tekintenünk őket, és gondolhatunk arra, hogy *identitásunkat* részben ezek alkotják".<sup>81</sup> Kicsomagolva ezek a megjegyzések azt jelentik, hogy mindannyian "mi" két társadalmi "identitással" rendelkezünk, két különböző erkölcsi közösség tagjaként vagy polgáraként, amelyek közül az egyik a kozmopolisz, amely minden emberi lényt magában foglal, a másik pedig a saját társadalmunk vagy közösségünk. Ez azt is jelenti, hogy mindannyiunknak két különböző erkölcsi vagy jogi kötelesség és kötelezettség van: az egyik a "természetjoghoz" kapcsolódik, amelynek szabályoznia kellene minden ember viselkedését az egymással való érintkezés során, a másik pedig a saját közösségünk szokásaihoz, konvencióihoz és hagyományaihoz, valamint a közösségen belüli sajátos "helyünkhöz" vagy "rangunkhoz". A legfontosabb azonban, hogy ezek azt jelzik, hogy Nussbaum számára az én azon vonásai, amelyeket Cicero "partikulárisnak" nevez, szemben az "univerzálissal", mindazonáltal szükséges alkotóelemei vagy részei az énnel, vagy annak, hogy ki az egyéni erkölcsi cselekvő. Megjegyzendő, hogy azt állítja, hogy ezek *nem* "felszínesek", és hogy joggal gondolhatjuk úgy, hogy identitásunkat legalább részben ezek alkotják.

Másrészt azonban Nussbaum egészen a közelmúltig a "kozmpolitizmus" egy olyan "szélsőséges" változatát védte, amely szerinte szorosan kapcsolódik Cicero és a sztoikusok kozmpolitizmusához. A kozmpolitizmus e változata szerint a kozmpolita gondolkodás alapvető "egységei" valóban absztrakt erkölcsi "személyek". Ezek a "személyek" vagy teljesen nélkülöznek minden meghatározott társadalmi identitást, vagy pedig, bár rendelkeznek ilyen identitással, ez "irreleváns", ami erkölcsi kötelességeik értékelését illeti.<sup>82</sup> Röviden, Nussbaum a múltban általában a sztoikusoknak tulajdonította azt, amit én az "én kontingenciaelméletének" neveztem.<sup>83</sup>

Nussbaum azonban elismeri, hogy nehézségekbe ütközik egy ilyen nézet Cicerónak való tulajdonítása, legalábbis ha figyelembe vesszük Cicero néhány megjegyzését a személyes identitásról a *De Officiis* fentebb tárgyalt szakaszaiban - megjegyzéseket, amelyeket én az általam "az én szükségszerűség-elméletének" nevezett gondolathoz társítottam. Nussbaum elismeri, hogy bár a *De Officiis* III. könyvében Cicero "közel kerül ahhoz, hogy azt állítsa, hogy az emberiséggel szembeni kötelességünk elsőbbséget élvez minden más kötelezettséggel szemben, az I. könyvben sokkal kevésbé magabiztos, sőt, sokkal több engedményt tesz a *helyi* hovatartozásnak, mint más sztoikus gondolkodók".<sup>84</sup> A. A. Longgal ellentétben tehát Nussbaum azokat a megjegyzéseket, amelyeket Cicero a személyes identitásról tesz, és amelyek az általam "az én szükségszerűség-elméletének" nevezett gondolathoz kapcsolódnak, tévútnak tartja, amely nem jellemző a sztoicizmusra általában, különösen a római sztoicizmusra.

Az "én kontingenciaelmélete" az, amelyet általában a sztoicizmusához, a kozmpolitizmusához<sup>85</sup> és Ciceróhoz kapcsolnak, ahogyan Platón, Descartes és Kant filozófiájához is. Az e gondolkodók filozófiáját ismerők számára ezért - ahogy Nussbaum megjegyezte - meglepő az a tény, hogy Cicero időnként olyan dolgokat mond, amelyek látszólag azt a nézetet támasztják alá, hogy a "szükségszerűség-elmélet" híve. Ez felveti azt a kérdést, hogy a Cicero által a *De Officiis* I. könyvében kifejtett nézetek, amelyek alátámasztják azt az állítást, hogy Cicero valóban támogatja a "szükségszerűség-elméletet", vajon reprezentatívnek tekinthetők-e a sztoikus gondolkodásra általában, vagy a római sztoicizmusához kapcsolódó későbbi gondolkodásra, vagy akár Cicero saját, az én természetével kapcsolatos megfontolt álláspontjára. Az első két kérdéssel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy a társadalom dramaturgiai elmélete és a társadalomra mint színházra vonatkozó metaforája, amelyet, mint láttuk, Cicero is alkalmaz, megtalálható Epiktétosz írásaiban is.<sup>86</sup> Hasonlóképpen, még Epiktétosz esetében is felismerhető annak elismerése, hogy a legtöbb ember "etikai élete" szorosan összefügg, nem annyira azokkal a racionálisan felfogható és általánosan érvényes kötelességekkel és kötelezettségekkel, amelyekkel pusztán azért rendelkeznek, mert emberi lények vagy erkölcsi "személyek", hanem azokkal a helyi és szűkebb értelemben vett kötelességekkel és kötelezettségekkel *is, amelyekkel* egyes politikai közösségek tagjaiként rendelkeznek. Ráadásul Epiktétosz esetében, akárcsak Cicerónál, ezek a helyi kötelességek és kötelezettségek a személyes identitással kapcsolatos kérdésekkel függenek össze - azzal a kérdéssel, hogy ki az ember, vagy ki akar és akar lenni.<sup>87</sup> Ezért talán lehetne érveket felhozni amellett, hogy a Cicero által ebben a szövegben kifejtett nézetek nem annyira jellegtelenekek a későbbi sztoicizmusra nézve, mint azt Nussbaum sugallja.

Nussbaum a múltban úgy érvelt, hogy "a nemzeti származás inkább olyan, mint az osztályhátter, a szülői vagyon, a faj és a nem: nevezetesen egy személyre vonatkozó *esetleges* tény, amelynek nem szabad megengedni, hogy deformálja az ember életét".<sup>88</sup> Ez azt sugallja, hogy egy egyén akkor is ugyanaz a "személy" lenne, ha (*per impossibile*) valahogyan leválasztanák mindezekről az állítólagosan kontingens jellemző

tulajdonságokról, amelyekkel csupán véletlenül rendelkezik, és más, egészen más tulajdonságokkal társítanak. Más szavakkal, itt Nussbaum aláveti magát a

amit e tanulmány fő részében "az én kontingenciaelméletének" neveztem el. Ezt a nézetet azonban a "Szükségyszerűség-elmélet" szempontjából is lehet kritizálni. Igaz, hogy a szóban forgó személy absztrakt módon szemlélve továbbra is "személy" vagy "emberi lény" maradna, még akkor is, ha "elveszítené" mindezen jellemző tulajdonságait. De vitatható, hogy van olyan értelemben, hogy egyáltalán *nem* mondható, hogy "ugyanaz a" személy vagy emberi lény. Ebből a szempontból az a kapcsolat, amelyben az egyének ahhoz a társadalomhoz, amelyben születtek és nevelkedtek, valamint annak kultúrájához és hagyományaihoz állnak, semmiképpen sem esetleges. Azok a pszichológiai jellemzők, amelyek ahhoz kapcsolódnak, hogy valaki ennek a társadalomnak vagy államnak a tagja, szemben egy másikkal, ugyanúgy részei annak, hogy ki is az illető, mint azok az általános jellemzők, amelyek minden emberben megtalálhatók. Az ember tehát nem tud elszakadni saját sajátos identitásától (amit elsődleges társadalmi és politikai identitásként jellemezhetnénk) oly módon, ahogyan azt Nussbaum sugallni látszik; vagy legalábbis nem teheti ezt meg személyiségének alapvető megváltoztatása, átstrukturálása, újra feltalálása vagy újrateremtése nélkül. Egy ilyen folyamat korántsem olyan egyszerű, mint ahogy Nussbaum gondolja.

Gertrude Himmelfarb jól megfogalmazta ezt a kérdést, aki szerint "a [szélsőséges] kozmopolitizmus eltakarja, sőt tagadja az élet adottságait: szülők, ősök, család, faj, vallás, örökség, történelem, kultúra, hagyomány, közösség - és nemzetiség. Ezek *nem az* egyén "véletlen" tulajdonságai. Ezek *alapvető* tulajdonságok. Nem szabadon lebegő, autonóm egyénekként jövünk a világra. Azokkal a sajátos, meghatározó jellemzőkkel együtt érkezünk a világba, amelyek egy teljesen kialakult emberi lényt, egy *identitással* rendelkező lényt alkotnak. Az identitás nem véletlen és nem is választás kérdése. *Adott*, nem akarva van. Életünk során elutasíthatjuk vagy megváltoztathatjuk ezen adottságok egyikét vagy másikat, talán jó okkal. De ezt az *énünknek* valamilyen áron tesszük.<sup>89</sup>

Hasonló nézetet vallott Samuel Scheffler is, aki szintén az "Én szükségyszerűség-elméletét" vallja. Scheffler nézetei Cicero *De Officiis* című művében kifejtett nézeteinek közvetlen kommentárjaként is felfoghatók, és érdemes hosszan idézni őket:

"Legjelentősebb társadalmi szerepeink és kapcsolataink... segítenek meghatározni azt, amit társadalmi identitásunknak nevezhetünk. Amilyen mértékben választjuk meg szerepeinket és kapcsolatainkat, és döntünk arról, hogy milyen jelentőséggel bírnak életünkben, olyan mértékben alakítjuk saját identitásunkat. De amennyiben ezek a dolgok a választásainktól függetlenül rögzülnek, identitásunk nem a mi kezünkben van... Az a képesség, hogy társadalmi identitásunkat a választásaink befolyásolják, olyasmí, ami a legtöbbünknek nagyon fontos, és ami számunkra fontos előfeltételének tűnik az emberi boldogulás azon formáinak, amelyekre törekszünk. Azokat a társadalmakat, amelyekben az egyén társadalmi identitását mereven rögzítik törvény vagy társadalmi gyakorlat, születésének vagy származásának olyan jellemzői, amelyekre nincs ráhatása, olyan társadalmaknak tekintjük, amelyek barátságtalanok az emberi szabadság számára....[204]... És mégis... világos, hogy az identitásunk meghatározásának képessége határokat szab. Mindannyian társadalmi kapcsolatok hálójába születünk, és társadalmi világunk már jóval azelőtt igényt tart ránk, hogy reflektív távolságot tudnánk tartani tőle, vagy elkezdenénk választani a benne elfoglalt helyünkről. Személyes kapcsolatainkat és társadalmi hovatartozásainkat még azelőtt *alakítjuk* ki, hogy képesek lennénk ezeket mint ilyeneket felfogni vagy azok megváltoztatását fontolóra venni. Így nem kérdéses..., hogy képesek vagyunk-e ténylegesen megválasztani az összes olyan kapcsolatot, amelyben más emberekhez állunk... Jobb vagy rosszabb, a nem választott társadalmi kapcsolatok - szülőkhöz és testvérekhez, családokhoz és közösségekhez, nemzetekhez és népekhez - személyes történelmünkre gyakorolt hatása *nem* olyasmí,

amit mi magunk határozunk meg. Akár akarjuk, akár nem, ezek a kapcsolatok segítenek meghatározni életünk körvonalait, és befolyásolják azt, ahogyan magunk és mások látnak bennünket. Még azok is, akik megszakítják vagy megtagadják ezeket a köteleket - amennyiben ez lehetséges -, soha nem tudnak

befolyásuk alól, vagy megfosztani őket minden jelentőségüktől, mert egy személyes köteléket megtagadni nem ugyanaz, mintha soha nem is lett volna, és a társadalmi kötelékeket semmisíti meg az ember, ha elutasítja őket. Más szóval az ember örökre az a személy marad, aki elutasította vagy megtagadta ezeket a kötelékeket; nem lehet olyan emberré válni, aki eleve nélkülözte őket. Így, bár egyesek hatalmas társadalmi távolságokat tesznek meg életük során, és bár ennek lehetőségét minden okunk megvan arra, hogy dédelgessük, az az elképzelés, hogy személyes kötődéseink és társadalmi hovatartozásaink jelentősége *teljes mértékben* a mi akaratunktól függ - hogy mi vagyunk saját identitásunk legfőbb kapuőrei -, csakis fantáziálásnak tekinthető".<sup>90</sup>

Mondanom sem kell, hogy Scheffler ezen megjegyzései, akárcsak Himmelfarbéi, csak annak hatékony kritikáját jelentik, amit én a kozmopolitizmus erős vagy szélsőséges változatának neveztem. A kozmopolitizmus mérsékeltbb formájának kritikájaként, amelyet Arisztotelészhez és Ciceróhoz is társítottam (legalábbis Cicero gondolatának egyik olvasata szerint), sokkal kevésbé hatásosak.

---

## MEGJE GYZÉS EK

<sup>1</sup>Ez az előadás a *kozmpolitizmus* témájában rendezett konferencián hangzott el: University of Dundee, június. 6<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>2007.

<sup>2</sup>Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform*, 3-425, (1991-92), pp. 751-93,

<sup>3</sup>Shlomo Avineri és A. S. de-Shalit, A. (szerk.) *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989); Steven Mulhall és Adam Swift szerk, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Michael Sandel szerk., (1984), *Liberalism and its Critics* (Oxford: Blackwell, 1984); Michael Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, (18,19902), pp. 6-23.

<sup>4</sup>Hogy csak egy példát említsek, lásd Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", in Tracy B. Strong szerk., *The Self and the Political Order* (New York: New York University Press, 1992), 79. o. - *A politikai rend és a politikai rend* (New York: New York University Press, 1992). 94.

<sup>5</sup>Lásd Derek Heater, *Világpolgárság: Cosmopolitan Thinking and its Opponents* (London: Continuum, 2002), p. 15; Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, 203. o.; Sharon Anderson-Gold, *Cosmopolitanism and Human Rights* (Cardiff: University of Wales Press, 2001), "Introduction," p. 203; Sharon Anderson-Gold, *Cosmopolitanism and Human Rights* (Cardiff: University of Wales Press, 2001), "Introduction," p. 203. o. 1.

<sup>6</sup>Lásd különösen a különböző hozzászólásokat Martha Nussbaum et. al. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996).

<sup>7</sup>Lásd Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 26., 72., 105. o.; Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, 15., 55. o.; Derek Heater, *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*, 73. o.; David Held, "Principles of Cosmopolitan Order", in Brock and Brighouse eds. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, pp. 12, 20-21, 25; Darrell Moellendorf, "Persons' Interests, States' Duties and Global Governance", in Brock and Brighouse eds. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, 148-63. o., különösen 148. o.; Martha Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", 8. o.; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, 8. o. 292.

<sup>8</sup>Például Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, 4. o.; Derek Heater, *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents* (London: Continuum, 2002), pp. 13-14.

<sup>9</sup>Thomas Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics*, 103, 1 (1992), 48-75. o., idézi: 48-49. o.; újranyomtatva: Brown szerk: *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, 89-122. o., idézi a következő o. 89.

<sup>10</sup>T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, szerk2<sup>nd</sup>. (Chicago: University of Chicago Press, 1970 [1962]).

<sup>11</sup>Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (London: Routledge, [19951965]).

<sup>12</sup>Lásd Tony Burns, "Aristoteles and Natural Law", *History of Political Thought*, XIX, 3 (1998), 142-66. o. <sup>13A</sup>

kozmpolizmusról szóló vitában gyakran tesznek ilyen megkülönböztetéseket a hozzászólók. Lásd például Bruce Ackerman, "Rooted Cosmopolitanism," *Ethics*, (104,19943), pp. 516-35; Brock és Brighthouse, "Introduction" to *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, p. 3; Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, 5-6. o.; Caney, "Review Article: International Distributive Justice", *Political Studies*, (492001), 974-97. o., különösen a 975. o.; Mitchell Cohn, "Rooted Cosmopolitanism", in Michael Walzer szerk., *Toward a Global Civil Society* (Providence RI: Bergahn Books, 1995); David Held, "Principles of Cosmopolitan" (A kozmpolita igazságosság alapelvei).



Rend", in Brock és Brighthouse szerk., *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, 10-27. o., idézi 17. o.; David Miller, "The Limits of Cosmopolitan Justice", in D. Mapel és T. Nardin szerk., *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), 166-67. o.; Thomas Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics*, (103,1992), 48-75. o., idézi 49. o.; Thomas Pogge, "Cosmopolitanism: A Defence," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5, 3 (2002), 86-91. o.; Samuel Scheffler, "Conceptions of Cosmopolitanism," *Utilitas*, (11,1993), 255-76. o.; újranyomtatva: Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought* (Oxford, 2002), pp. 111-31, különösen pp. 114,119.

<sup>14</sup>Ernest J. Weinrib, "Corrective Justice", *Iowa Law Review*, 77 (1991-92), pp. 403-26; Steven J. Heyman, "Aristotle on Political Justice", *Iowa Law Review*, 77 (1991-92), pp. 851-63. Szimpózium: Corrective Justice and Formalism: The Care One Owes One's Neighbor, *Iowa Law Review*, 77 (1991-92), pp. 403-864. Weinrib és Heyman előadásai a "Symposium: Corrective Justice and Formalism: The Care One Owes One's Neighbor, *Iowa Law Review*, 77 (1991-92), pp. 403-864. A szimpóziumhoz írt többi hozzászólást lásd Peter Benson, "The Basis of Corrective Justice and its Relation to Distributive Justice", *Iowa Law Review*, (771991-92), pp. 515-624; Richard W. Wright, "Substantive Corrective Justice", *Iowa Law Review*, 77 (1991-92), pp. 625-712; és Anita L. Allen és Maria H. Morales, "Hobbes, Formalism and Corrective Justice", *Iowa Law Review*, (771991-92), pp. 713-739.

<sup>15</sup>Weinrib, "Javító igazságszolgáltatás", p.

<sup>16</sup>Weinrib<sup>419</sup>., "Javító igazságszolgáltatás", p.

<sup>17</sup>Weinrib<sup>421</sup>., "Javító igazságszolgáltatás", p.

<sup>18</sup>Weinrib<sup>404</sup>., "Javító igazságszolgáltatás", p.

Weinrib<sup>19404</sup>., "Javító igazságszolgáltatás", p.

Weinrib<sup>20404</sup>., "Javító igazságszolgáltatás", p.

Weinrib, "Javító igazságszolgáltatás", p.

<sup>21</sup>Weinrib<sup>422</sup>., "Javító igazságszolgáltatás", p. <sup>22</sup>Ibid<sup>424</sup>..

<sup>23</sup>Ibid.

<sup>24</sup>Steven J Heyman, "Aristotle on Political Justice", *Iowa Law Review*, (771991-92), p. 860.

<sup>25</sup>Ibid.

<sup>26</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1253b15-233., fejezet, *Művek*, II, 1989. o.; I. könyv, 1254a18-1255a25., fejezet,

*Művek*, II, 1989-9. o.; I. könyv, 1255a4-1255b156., fejezet, 1991-92. o.

<sup>27</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, fejezet, *Művek*, II. kötet, p.

<sup>28</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1255a1-25., fejezet, *Művek*, II. kötet, 1991. o. A *Művekben* található fordítást Benjamin Jowett készítette, aki mindig az angol "man" szót használja, amikor az emberre utal. Én bátorkodtam ezt a kifejezést mindenütt az "emberi lény" kifejezéssel helyettesíteni.

<sup>29</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1259b27-2813., fejezet, *Művek*, II. kötet, p. 1999.

<sup>30</sup>Arisztotelész, *Nikomachos etikája*, VIII. könyv, 1161a31-1161b711., fejezet, *Művek*, II. kötet, p. 1835.

<sup>31</sup>Arisztotelész, *Politika*, III. könyv, 1280a329., fejezet, *Művek*, II. kötet, 2032. o. <sup>32</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1260a12. fejezet-13, *Művek*, II. kötet, p.

<sup>33</sup>Arisztotelész1999., *Politika*, I. könyv, 1254b21-255., fejezet, p. 1990.

<sup>34</sup>Ibid

.

<sup>35</sup>Ibid

.

<sup>36</sup>Ibid

.

<sup>37</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1253b31-324., fejezet, *Művek*, II. kötet, p. 1989.

<sup>38</sup>Ibid.

<sup>39</sup>Ibid.

<sup>40</sup>Arisztotelész, *Etika*, VIII. könyv, 11. fejezet, 1161b4, *Művek*, II. kötet, 1835. o. <sup>41</sup>Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1259b21-2913., fejezet, *Művek*, II. kötet, p.

<sup>42</sup>Arisztotelész1999., *Politika*, I. könyv, 1259b25-2613., fejezet, *Művek*, II. kötet, p. <sup>43</sup>Ibid1999.

<sup>44</sup>Vö. Arisztotelész, *Politika*, I. könyv, 1260a1-213., fejezet, 1999. o.: "Ha [a rabszolga] kicsapongó és

gyáva, bizonyosan nem fogja teljesíteni a *kötelességét*"; *Politika*, I. könyv, 1260a16-1713,. fejezet, 1999. o.: "mindenkinek részt kell vennie belőlük, de csak olyan módon és mértékben, ahogyan és amilyen mértékben mindenkinek a *kötelessége* teljesítéséhez szükséges"; *Politika*, I. könyv, 13. fejezet, 1260a34-36. o.: "A rabszolga nem teljesíti a *kötelességét*." Vö. 2000: "Most pedig megállapítottuk, hogy a rabszolga az élet szükségleteihez hasznos, és ezért nyilvánvalóan csak annyi erényre lesz szüksége, amennyi megakadályozza, hogy gyávaság vagy önuralom hiánya miatt ne valljon kudarcot *kötelességében*"; *Politika*, I. könyv, 13. fejezet, 1260b5-6. o. 2000: "Nyilvánvaló tehát, hogy a gazdának kell a rabszolgában az ilyen kiválóság forrásának lennie, és nem pusztán az uraság művészetének birtokosának, amely a rabszolgát *kötelességeire* neveli."

<sup>45</sup>Arisztotelész, *Nikomachos etikája*, VIII. könyv, 1161a31-1161b711,. fejezet, *Művek*, II. kötet, p. 1835.

<sup>46</sup>Gillian Brock és Harry Brighouse, "Introduction", to Gillian Brock and Harry Brighouse eds., *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 2.

<sup>47</sup>Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25, 3-4 (1991-92), 751-93. o., idézi: 754. o. (szintén idézi: Will Kymlicka szerk., *The Rights of Minority Cultures* (Oxford: Oxford University Press, 1999), idézi: 95. o.). Lásd még Jeremy Waldron, 'What is Cosmopolitan?' *Journal of Political Philosophy*, 8, 2 (2000), 227-43. o., amely a korábbi írás kritikáira reagál.

<sup>48</sup>Cicero, *De Officiis*, ford. Walter Miller (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1968 [1913]), Loeb Classical Library, I. könyv, XXX-XXX. fejezetek, 107-121. bekezdés, 109-25. o. Cicero nézeteinek megvitatásához lásd Christopher Gill, 'Personhood and Personality: The Four *Personae* Theory in Cicero, *De Officiis* I', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (51988), pp. 169-99.

<sup>49</sup>Cicero, *De Officiis*, ford. Walter Miller (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1968 [1913]), Loeb Classical Library, Book I, Chapter XXX, Para p107., 109.

<sup>50</sup>Legalábbis Cicero kezdetben nem így gondolja - bár vitatható, hogy egy ilyen nézet logikus következménye bárki számára, aki elfogadja az "Én kontingenciaelméletét".

<sup>51</sup>Ibid.

<sup>52</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXX, 109., 113. o.

<sup>53</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXI, 113, 117. o.

<sup>54</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXI, 111-12., 113-15.

o. <sup>55</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXI, 113, 113. p112., 115.

<sup>56</sup>Fűtő, *világpolgárság és kormányzat: Világpolgári eszmék a nyugati politikai gondolkodás történetében* (London: Macmillan, 1996), p. 11.

<sup>57</sup>Ibid.

<sup>58</sup>fűtő, *világpolgárság*: Lásd még Lisa Hill, "The Two *Republicae* of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?" *Citizenship Studies*, (4,20001), pp. 65-79.

<sup>59</sup>Derek Heater, *Világpolgárság*: p. 37.

<sup>60</sup>fűtő, *világpolgárság*: <sup>61</sup>Heater40., *World Citizenship*: <sup>62</sup>Cicero81., *De Officiis*, I, XXXI, p. Cicero, *De Officiis*, I, XXXI, p114., 117.

<sup>63</sup>Ibid.

<sup>64</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXI, p110., 113.

<sup>65</sup>Itt feltűnő a hasonlóság Cicero *De Officiis* című művében kifejtett nézetei és a Jurgen Habermas által ugyanerről a témáról nemrégiben kifejtett nézetek között. Lásd Jurgen Habermas: "A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és erkölcsi alkalmazásáról", *Igazolás és alkalmazás: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge: Polity Press, 1993), 2-10. o., idézi a 4. o.: "Összetett döntések esetében - például a pályaválasztásnál... Minél radikálisabban tesszük fel ezt a kérdést, annál inkább az válik kérdéssé, hogy milyen életet szeretnénk élni, és ez azt jelenti, *hogy milyen ember vagyunk és szeretnénk lenni*". Habermas itt azt mondja, hogy Charles Taylort követi, akit szintén érdekel, ahogy Habermas fogalmaz, "a személy önértelmezése, jelleme és életmódja", és így "az egyes emberek identitása". Vö. Charles Taylor, 'The Concept of a Person', *Philosophical Papers* (New York, 1985), Vol. pp1., és 95köv.

<sup>66</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXII, 115, 117. o.

<sup>67</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXII, 115, 119. o.

<sup>68</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXIII, 119, p. 121.

<sup>69</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXIII, 119, 123. o.

<sup>70</sup>Cicero, *De Officiis*, I, XXXIII, 120-121, p. 123.

<sup>71</sup>Michel Foucault, "Az énről való gondoskodás etikája mint a szabadság gyakorlata", in Paul Rabinow (szerk.), *Michel Foucault: Essential Works of Michel Foucault 1955-1984, I. kötet - Etika, szubjektivitás és igazság* (New York: The New Press, [1997/1994]), 281-302. o. Foucault-ról, az antik görög etikáról és az "én gondozásának" fogalmáról lásd még: C. B. Becker és Lawrence C. Becker, *A History of Western Ethics* (Routledge, 2003), 34-36. o.; Michael L. Humphries, "Michel Foucault on Writing and the Self in the *Meditations* of Marcus Aurelius and *Confessions* of St. Augustine", *Arethusa*, 30, 1 (1997) 125-138; A. A. Long, 'Roman Ethics', in C. B. Becker and Lawrence C. Becker, *A History of Western Ethics* (Routledge, 2003), pp. 31-42; Neil Levy, 'Foucault as Virtue Ethicist', *Foucault Studies*, 1 (2004), pp. 20-31; Paul Veyne, Catherine Porter and Arnold I. Davidson, 'The Final Foucault and His Ethics', *Critical Inquiry*, (20,19931), pp. 1-9.

<sup>72</sup>A. A. Long, "Roman Ethics", in C. B. Becker and Lawrence C. Becker, *A History of Western Ethics* (Routledge, 2003), 31-42. o.; A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford: Clarendon Press, 2002), különösen a 193., 229-37., 242-43., 274. oldal. Long adóssága Foucault felé ezekben a megjegyzésekben nyilvánvaló, és ezt ő maga is elismeri.

<sup>73</sup>Hosszú, "Római etika", 35-36. o.

<sup>74</sup>Ibid.

<sup>75</sup>Caney, *Igazságszolgáltatás a határokon túl: A Global Political Theory*, 39-40. o.; lásd még p. 31.

<sup>76</sup>Nussbaum, "Patriotizmus és kozmopolitizmus", 5. o.: "Ha valaki egyszer azt mondta, hogy először indiai vagyok, és csak utána világpolgár, ha egyszer megtette ezt az erkölcsileg megkérdőjelezhető lépést, hogy egy *erkölcsileg irreleváns* tulajdonság alapján *határozza meg magát*, akkor mi akadályozza meg, hogy azt mondja: ... először hindu vagyok, és csak utána indiai, vagy először felsőbb osztálybeli földbirtokos, és csak utána hindu?". Talán ez a megjegyzés az, ami minden másnál jobban a kritika középpontjában áll a kötet többi szerzője által megfogalmazott kritikában, amelyben ez a megjegyzés elhangzott. Lásd még Nussbaum, "Kant és a sztoikus kozmopolitizmus", 5. o.: "Az osztályt, a rangot, a státuszt, a nemzeti származást és elhelyezkedést, sőt még a nemet is másodlagos és *erkölcsileg irreleváns* attribútumokként kezelik a cinikusok". Nussbaum a továbbiakban megállapítja, hogy "nyilvánvaló", hogy ezek az eszmék "nagy hatással voltak a későbbi görög-római kozmopolitizmusra". Amikor tíz évvel ezelőtt ezeket a megjegyzéseket tette, Nussbaum Cicerónak és a sztoikusoknak tulajdonította, és maga is támogatta azt, amit én "Az én kontingenciaelméletének" neveztem el. Emiatt azt lehet mondani, hogy akkoriban a kozmopolitizmus egy erős vagy szélsőséges formáját vallotta. Azóta az "én"-ről alkotott nézetei megváltoztak, amint az abból is kitűnik, amit a témáról a *Frontiers of Justice* című, nemrégiben megjelent könyvében mond, ahol Nussbaum "én"-felfogása sokkal közelebb áll Arisztotelészhez és Marxhoz, mint Kanthoz és a sztoikusokhoz.

<sup>77</sup>Martha Nussbaum, "Patriotizmus és kozmopolitizmus", in Martha Nussbaum et. al. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, 3-17. o.; Martha Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *Journal of Political Philosophy*, 5, 1 (1997), 1-25. o.; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge Mass & London: Belknap Press, 2006).

<sup>78</sup>Martha Nussbaum "Patriotizmus és kozmopolitizmus", in Martha Nussbaum et. al., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996), pp. 3-17.

<sup>79</sup>Nussbaum, "Patriotizmus és kozmopolitizmus", p.

<sup>80</sup>Nussbaum7., "Patriotizmus és kozmopolitizmus", p. Nussbaum, "Patriotizmus és kozmopolitizmus", p. <sup>81</sup>Nussbaum9., "Patriotizmus és kozmopolitizmus", p. 9.

<sup>82</sup>Martha Nussbaum "Patriotizmus és kozmopolitizmus", in Nussbaum et. al. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism (A hazafiság határainak megvitatása)*, 3-17. o.

<sup>83</sup>Samuel Scheffler, "Conceptions of Cosmopolitanism", *Utilitas*, 11, 3 (1999), 255-76. o., idézi 262. o., valamint az őt követő Derek Heater, *World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and its Opponents*, 11. o., mindketten azt javasolták, hogy Nussbaumot a "szélsőséges" kozmopolitizmussal hozzák összefüggésbe a "Patriotism and Cosmopolitanism" című írásában, Nussbaum et. al. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996). A "szélsőséges" kozmopolita gondolkodók számára "a hazafiság és a kozmopolitizmus kölcsönösen összeegyeztethetetlenek" egymással. Az ember tehát "vagy-vagy" választás elé kerül a "kozmpopolitaság" és a "hazafiság" között. Másrészt azok, akik (Schefflerhez hasonlóan) azt állítják, hogy a kozmopolitizmus és a hazafiság összeegyeztethető, azt mondhatjuk, hogy a "mérsékelt kozmopolitizmus" egy formáját vallják. Ezzel kapcsolatban lásd még Charles Taylor: "Why Democracy Needs Patriotism", in Nussbaum et. al. *For the Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, 119-21. o., idézett p., aki121, szerint "nincs más választásunk, mint kozmopoliták és hazafiak lenni"; és Kwame Anthony Appiah, "Cosmopolitan Patriots", szintén in Nussbaum et. al. *For the Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, 21-29. o., idézi a 25. o.: "[A] kozmopolita...azt a tényt ünnepli, hogy a létezésnek *különböző* helyi emberi módjai vannak". Lásd még Pauline Kleingeld, "Kantian Patriotism", *Philosophy and Public Affairs*, (29,20004), 313-42. o.; és Charles R. Beitz, "Patriotism for Cosmopolitans", *Boston Review*, 19, (51994), 23-24. o..

<sup>84</sup>Martha Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *Journal of Political Philosophy*, (5,19971), pp. 1-25, idézi 7. o., fn. 23.

<sup>85</sup>Például Simon Caney, *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*, 121. o., a következőképpen hivatkozik Charles Jones és Henry Shue érveire. Caney szerint: "[A]z összes vizsgált érv egy univerzalista erkölcsi személyiségre hivatkozik. Shue és Jones érvei minden személy mint joghordozó erkölcsi személyiségén nyugszanak, és *nem* tulajdonítanak erkölcsi relevanciát a személyek nemzetiségének, etnikai hovatartozásának vagy polgári identitásának". Megjegyzendő, hogy bár elkötelezett a "kozmpopolita" szemlélet mellett, Caney's maga nem osztja ezt a nézetet. A 144. oldalon a 121. oldalhoz adott 54. fn-nél Caney ezt a "szélsőséges" nézetet Thomas Pogge-nak is tulajdonítja. Ez azért érdekes, mert a kozmopolitizmushoz kapcsolódó hiedelmekről szóló saját előzetes beszámolójában Caney egyszerűen, ellentmondás nélkül idézi a Pogge által adott beszámolót. Ezen a ponton nem jelzi, hogy egyáltalán fenntartásai lennének Pogge kozmopolitizmusról alkotott felfogásával kapcsolatban. Könyvének más részeiben azonban már körültekintőbb. A vonatkozó szövegeket lásd Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, 61-62. o.; Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (London and Ithaca: Cornell University Press, 1989), 247. o.; Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty", in Brown ed., *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspectives*, 198. o.; Thomas Pogge, 'Loopholes in Moralities', *Journal of Philosophy*, 89, 2 (1992),

89-90., 92-95. o.; Thomas Pogge, 'An Egalitarian Law of Peoples', *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3 (1994), 195-224. o., különösen 198. o.; Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy*, szerk<sup>2nd</sup>. (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 61-62.

<sup>86</sup>"Ne feledd, hogy te egy színdarab színésze vagy, akár rövid, akár hosszú darabot választ a drámaíró. Ha azt akarja, hogy egy koldus szerepét játsszátok el, ügyeljetez arra, hogy ügyesen játsszátok el, és ugyanígy a nyomorék vagy a nyomorék szerepében is.

---

tisztviselő vagy magánszemély. Az *Őn* feladata ugyanis az, hogy jól játssza el a kijelölt szerepet, de a szerep megválasztása

a másiké. Epiktétosz, *Enchiridion*, 17, idézi Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, 242. o.

<sup>87</sup>Epiktétosz, "Hogyan fedezhetőek fel az emberhez illő cselekedetek a rá alkalmazott nevekből?" in: *The Discourses of Epictetus*, szerk. Christopher Gill (London: Everyman, 2000), II, X, 95-98. o.

<sup>88</sup>Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 264.

<sup>89</sup>Gertrude Himmelfarb, "The Illusions of Cosmopolitanism", in: Nussbaum et. al., *For Love of Country*, 77. o:

<sup>90</sup>Scheffler, Relationships and Responsibilities," *Filozófia és közügyek*, (26,19973), 189-209. o, különösen p. 203.