

Simon Attila

Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában

MTA doktori értekezés tézisei

Budapest
2020

I. Tudománytörténeti előzmények és az értekezés célja

1. Az értekezés a barátság (*philia*) és a megértés (*szüneszisz*) arisztotelészi fogalmaival foglalkozik. Az arisztotelészi (és egyáltalán az antik) barátság-fogalom vizsgálatának az utóbbi évtizedekben a filozófia- és gondolkodástörténeti kutatásban konjunktúrája volt. Ennek sok oka lehet. Az egyik legfontosabb alighanem az a gondolkodástörténeti helyzet, amelyet az újkori szubjektumfilozófiák válságaként azonosíthatunk. Ennek a válságnak a kihívásaira a XX. század első évtizedeitől fogva a társadalom- és humántudományokban számos választ megfogalmaztak, melyek az embert eredendően társadalmi, közösségi, kultúraalkotó és nyelvi lényként értelmezik (például A. Schütz, G. H. Mead, A. Gehlen, M. Bahtyin). Szorosabban vett filozófiai kontextusban gondolhatunk például Max Schelernek a fenomenológiát a tudás és a társadalom vizsgálatára kiterjesztő kutatásaira, Karl Löwithnek az individuumot embertársként (*Mitmensch*) értelmező elgondolására, vagy akár Wittgenstein nyelvjáték-elméletére. Ehhez kapcsolódóan pedig az önmagának elégséges szubjektum eszméjének kritikusi közül az utóbbi évtizedekben többen is ösztönzésért fordultak a barátság jelenségének arisztotelészi tárgyalásához, melyben a karteziánus szubjektum-felfogás olyan ellensúlyát pillantották meg, amely, miközben a barátság koncepciójában az ember alapvetően társias természetét hangsúlyozza, mégsem számolja föl az individualitás értékeit (P. Ricoeur, J. Derrida, H.-G. Gadamer).

A vonatkozó, és részben – több-kevesebb áttétellel – ezektől a gondolkodástörténeti folyamatoktól is ösztönzést nyerő filozófiatörténeti kutatás kiterjedtsége és elmélyültsége fölöslegessé teszi az arisztotelészi barátság-fogalom egy újabb átfogó-bemutató jellegű vizsgálatát. Ehelyett a *philia* kapcsán egy olyan, szűkebb körű problémát vizsgálom meg, amely – szórványos előzmények után – főként az utóbbi egy-két évtizedben került a kutatás homlokterébe, és amely kontroverznek bizonyult: a személyes barátság kérdését. Vajon beszélhetünk-e egyáltalán Arisztotelésznél ilyesmiről, és ha igen, hogyan jelenik meg az egyedi jellemeként elgondolt barátok személyes, bensőséges kapcsolata Arisztotelésznek a barátságról adott fogalmi és fenomenológiai elemzéseiben?

E kérdés relevanciája a következő háttér előtt mutatkozik meg. Arisztotelész és a korabeli görög gondolkodás barátság-elképzelése különbözik attól, amit barátságon Montaigne és legfőképpen a romantika után barátságon értünk. A (filozófia)történészek sztenderd véleménye szerint a modern barátsághoz képest a *philia* egyfajta intézményesült, érdekek és szokások által szabályozott, számos esetben személytelen vagy egyenesen hivatalos kapcsolatot jelent. Az elmúlt két évtized kutatásában azonban megfogalmazódott az a nézet, hogy ezek a jellegzetességek nem tekinthetők kizárólagosnak: a görög és római barátságnak van olyan formája, amely a barátság modern koncepciójához és gyakorlatához hasonlóan magában foglalja a kölcsönösség, az akaratlagosság, a szeretet és a nem egoista viszonyulás mozzanatait (D. Konstan, A. Nehamas). Azt a különbséget azonban kevesen kérdőjelezték meg, hogy míg a modern barátságban a barátok egyéni tulajdonságai a meghatározók, addig az antik barátság elméletében nem a másik mint egyedi személy, mint helyettesíthetetlen és felcserélhetetlen individuum volt a baráti érzelm és elköteleződés tárgya, hanem – legalábbis Arisztotelész esetében – mint a jellembéli kiválóság megtestesülése. Konstan, S. Stern-Gillet és Chr. Rapp néhány megfogalmazása azonban nyitva hagyja ezt a lehetőséget, S. Broadie, J. Szaif és mások mellett például N. Siemens elemzései pedig kifejezetten abba az irányba mutatnak, hogy a barátságnak az antikvitásban is létezett ez az egyediséget is magában foglaló formája. Broadie néhány megjegyzése a *Nikomakhoszi etika* 2002-es oxfordi fordításához írott előszavában a „személyiségre alapozott” barátságról már elővetelezte ezt az értelmezési irányt, ám részletekbe menő kifejtés és elemzés nélkül. Szaif *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship* című 2011-es tanulmányában amellet érvel, hogy a barátságban mint a barátok egyediségén és ugyanakkor közös értékválasztásán alapuló kapcsolatban a filozófia mint közös

tevékenység meghatározó szerepet játszik. A filozófiai tevékenység teszi lehetővé, nemcsak Arisztotelésznél, hanem Platónnál is, hogy az individuális természetű barátság túllépjen az adott társadalmi szerepmodelleken és az ezek alapjául szolgáló értékrenden. Siemans az arisztotelészi barátságról írott könyvében kifejezetten is megfogalmazza, hogy a „jellemen alapuló barátság” egyedi személyiségek bensőséges kapcsolatát jelenti Arisztotelésznél.

Hipotézisem szerint Arisztotelésznél nagyon is lehet beszélni személyes, vagyis egyedi jellemek közötti bensőséges barátságról. Még akkor is így van ez, ha az összetéveszthetetlen individualitás, a modern értelemben vett egyedi személyiség fogalmi megragadását Arisztotelész nem végzi el: nem állnak rendelkezésére, és ő maga sem dolgozza ki az ehhez szükséges konceptuális eszközöket. Hogy itt nincs ellentmondás, azt két megfontolás támaszthatja alá. Először is az, hogy az egyediség, az egyes ember egyedi jellegének fölismerése, sőt ábrázolása, illetve ennek az egyediségnek a fogalmi megragadása között nincsen szükségszerű kapcsolat. Platón nem elemezte Szókratész individuális jellemét – mint személyiségének egyedi jellemvonásait összefogó egységet – konceptuális keretben, mégis évezredek át ható elevenséggel és ma is megragadó erővel jelenítette meg szeretett mesterének elteveszthetetlenül egyéni karakterét. Másodszor pedig az, hogy ez nemcsak az irodalmi ábrázolás keretei között lehetséges (ebből a szempontból Platón dialógusainak dramatizáló eljárása is irodalmi ábrázolásmódnak tekintendő). Az is elképzelhető, hogy a barátság jelenségének megnyilvánulásait olyan módon elemezzük és tárjuk fel lényegi összetevőiket és működésüket, hogy ezek az elemzések az individualitás fogalma nélkül is képesek lesznek rámutatni arra, hogy az egyediség, a barátok egyedi jellege meghatározó szerepet játszik a barátságban. Arisztotelésznek az elsődleges, jellemen alapuló barátságról adott elemzései éppen ezt példázhatják.

2. A másik fogalommal, a megértéssel részben hasonló, részben különböző a helyzet. A megértés fogalma a XX. században elsősorban a hermeneutikai filozófia számára vált kulcsfontosságúvá. Ráadásul nem is csak önmagában véve, hanem mindjárt össze is kapcsolódva a barátság vagy tágabban: a másokkal való együttlét problémájával. Martin Heideggernek a *Lét és időben* kifejtett elgondolása szerint az ember mint megértésre utalt lény nem elszigetelt egyén, hanem mindig világához fűződő viszonyában érti meg magát. Bármely világmegértés – elsősorban nyelvi jellegénél fogva –, sőt egyáltalán környezetünk világként, elrendezett utalásösszefüggésként értése más emberekkel való együttlétet feltételez. A heideggeri kezdeményezéseket önálló utakon tovább vivő gadameri filozófiai hermeneutika szerint a megértés – nyelvi jellegénél fogva – ontológiai meghatározottsága az emberi létnek. A megértés egyetemes jelenségén belül helyezkedik el a másik emberre irányuló megértés, amennyiben – az *Igazság és módszer* megfogalmazását idézve – „az egyén sohasem egyes, mert eleve másokat ért meg”. Maga a történeti hagyomány, adott esetben szövegek is csakis valamely kulturális közösség, tehát ennyiben más emberek közvetítésével válnak számunkra hozzáférhetővé: a történeti másság megértése során a másik embert mint a másság egyidejű alakját mindig is előfeltételezzük. Mindezek alapján érthető, hogy a megértés-problematika Gadamernél megjelenik a barátság arisztotelészi fogalmát vizsgáló írásaiban is.

Ugyanakkor a megértés (*szüineszisz*) arisztotelészi fogalmát, szemben a barátságéval, mindeddig nem övezte kitüntetett figyelem a filozófiatörténeti kutatásban. Mindössze néhány elszórt kísérlet említhető. Vizsgálták a fogalom jogi (R. B. Louden) és politikai szerepét (B. Garsten, C. D. C. Reeve). Emellett esztétikai-művészetelméleti összefüggések felől is fölmerült, de néhány lényeglátó megjegyzésen (H.-G. Gadamer, S. Halliwell) túl részletes elemzést ebből a szempontból nem kapott. Néhány tanulmányban természetesen elsődlegesen etikai kategóriaként is tárgyalták a megértés arisztotelészi fogalmát, de ezek az írások sem elemezték önállóan és kellő részletességgel (H.-G. Gadamer, Chr. P. Long, R. Hursthouse, H. Segvic). A *szüineszisz* értelmezéséhez máig Gadamernek azok az észrevételei a leginkább

ösztönzőek, amelyeket az *Igazság és módszerben* Arisztotelész hermeneutikai aktualitásának bemutatása során tárt elő, valamint élete végén a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvének fordításához írott magyarázataiban.

Egyszóval mindeddig nem készült olyan átfogó és ugyanakkor részletekbe menő elemzés, amely kizárólag a *szüneszisz* fogalmára összpontosítana, miközben az interperszonális megértés fontos szerepet játszik Arisztotelész etikájában, amely köztudomásúlag a *politiké*, vagyis a politikával foglalkozó tudomány része, és már pusztán ekként is az erkölcs területét hangsúlyosan közösségi dimenzióban gondolja el. Ezért ennek az értekezésnek a második részében arra tettem kísérletet, hogy a megértés arisztotelészi fogalmát átfogóan, szerepköreinek teljességében mutassam be: mint etikai, politikai és esztétikai fogalmat. A tételtem az, hogy a *szüneszisz* közvetítő szerepe nélkülözhetetlen abban, hogy az egyén interperszonális kapcsolatokba és tágabb közösségbe ágyazottsága a politika részeként felfogott etika igényeinek megfelelően nyerjen megalapozást Arisztotelésznél.

II. Az értekezés módszerei

Mint az eddigiekből is látható, vizsgálódásomban a filozófiai és a filozófiatörténeti szempontok szétválaszthatatlanul összefonódnak. Ennek hermeneutikai okai vannak: a vizsgált szövegek horizontját nem látom elválaszthatónak attól a horizonttól, melyben a jelen vizsgálódásban artikulált gondolkodás, kérdések és problémafelvetések alakot öltenek. A filozófiatörténeti kutatásnak is szüksége van eszmei irányvételre, a régi szövegek a hozzájuk intézett eleven kérdések nélkül némák maradnak. Ugyanakkor a történeti kutatás filológiai és – mondjuk – fogalomtörténeti eredményei és sztenderdjei nélkülözhetetlenek, ha a vizsgálódás számára szolid bázist akarunk biztosítani.

Ami pedig a filozófiai orientációt illeti, ezen belül is egy kettősség a meghatározó. Miközben kérdéseim tematikus értelemben túlnyomóan – de nem kizárólagosan – azokhoz a csomópontokhoz kapcsolódnak, melyeket a Gadamer által elvégzett filozófiai hermeneutikai Arisztotelész-kutatás jelölt ki, a referenciákban, legalábbis ha a pusztán számukat tekintjük, az analitikus stílusú filozófiatörténeti munkákra tett hivatkozások vannak túlsúlyban. Ennek az az oka, hogy elemzéseimet igyekeztem a fogalmi megkülönböztetések és összefüggések, valamint az érvek vizsgálatára alapozni, és ebben az analitikus iskola teljesítménye megkerülhetetlen. Az analitikus és a filozófiai hermeneutikai megközelítésnek az itt referált Arisztotelész-értelmezésekben megragadható háttérfeltevései – főként amelyek a nyelvet és a szubjektumot, vagy éppen a megértést és a tudat(osság)ot illetik – nem mindig egyeztethetők össze. Igyekeztem a két irány eredményeit reflektáltan – differenciáikat és ezek következményeit is nem egyszer szóba hozva – egymáshoz közvetíteni. Abban bízom, hogy ennek a három iránynak – filozófiatörténeti-filológiai, filozófiai hermeneutikai és analitikus – az összekapcsolása termékenynek bizonyul, és eredményei háttérbe szorítják a közvetítés nehézségeit.

III. Az értekezés eredményei

Értekezésem 1. fejezetében az arisztotelészi barátság-fogalomnak azokat a meghatározó értelmezéseit mutattam be, amelyek a további okfejtéseim kontrasztszerű háttérét alkotják. Ezek az értelmezések vitatják azt, hogy Arisztotelésznek a barátságról alkotott elképzelésében szerepet játszana a modern értelemben vett individualitáshoz hasonló, a személyiség vagy a jellem valamiféle egységéhez köthető elgondolás. Ezzel szemben én azt a tételt bocsátottam előre, és azután az értekezés első részében amellet érveltem, hogy Arisztotelésznek a jellemen alapuló barátságról adott elemzése a korabeli görög kultúrában is meglévő, de fogalmilag el nem különített fenomént helyez elgondolásának középpontjába.

Közelebbről ez azt jelenti, hogy Arisztotelésznél megjelenik a „kiválóak” jellembéli rokonságán alapuló, magántermészetű, és kifejezetten egyedi jellemek kapcsolataként fölfogott barátság is. Igaz, hogy az összetéveszthetetlen individualitás, a modern értelemben vett egyedi személyiség fogalmi megragadását Arisztotelész nem végzi el. Ő jellemen – legalábbis explicit konceptuális szinten – nem az egyén individuális karaktervonásait érti, hanem a természet és a morálisan egységes közösség értékrendje által meghatározott típuszerű alakzatot. Amikor azonban a jellemen alapuló barátság tárgyalásakor jelentős részben a személyes, érzelmi és szellemi kapcsolaton alapuló barátságot helyezi elemzésének középpontjába, akkor fogalmilag ugyan nem kifejtetten, de a fenomenológiai elemzések, vagyis az igazi jó barátok magatartásának és együttműködésének leírása és elemzése során implicit módon nagyon is számol azzal, hogy itt egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyekről van szó, és hogy barátságuk ha nem is kizárólag, de legnagyobb részt éppen ezeken az egyedi jellemvonásokon alapul. Ennek a tézisnek az igazolását két lépésben végeztem el.

A 2. fejezetben, ennek az igazolásnak az első lépéseként, azt vizsgáltam meg, hogy Arisztotelész elemzéseiben milyen fogalmi támpontokat találhatunk a tételelem alátámasztásához. Ehhez először azt vettem szemügyre, hogy mit jelent Arisztotelésznél a tökéletes, jellemen alapuló barátságról szóló fejtegetésekben az a fordulat, hogy az ilyen barátok „önmagukért” barátai egymásnak (2.1). Itt a „jellem”, a barátok „jó” volta nem tartalmaz a fogalmi elemzés számára megragadható személyes mozzanatokat. A barátság modern felfogásával ellentétben a jellem itt nem a másik ember esetleges tulajdonságainak konkrét egyedi konfigurációját, hanem csakis *jó voltát* jelenti.

Ez azonban egyáltalán nem zárja ki azt, hogy a különböző affektusoknak, vágyaknak, törekvéseknek és beállítódásoknak, adott esetben erényeknek a konstellációja az egyes embernek egyedi jellegzetessége, és így az ész rájuk irányuló és hozzájuk bizonyos mértékig alkalmazkodó, őket összhangba hozó működése is szükségképpen egyedi legyen. Ezt a 2.2. részben a *nuszra* mint az „önmagára” vonatkozó arisztotelészi elgondolások (1166a10–23 és 1168b29–1169a6) értelmezésével támasztottam alá. E két szakasz alapján azt mutattam meg, hogy Arisztotelész, amikor az „önmagát”, vagyis azt, ami minden egyes ember a maga valójában, a *nusszal* azonosítja, akkor nemcsak az elméleti, hanem a gyakorlati *nuszra* is gondol, és vannak esetek, amikor kifejezetten csak a gyakorlati *nuszt* érthetjük az egyénnek, az „erkölcsi személynek” ezen a „lényegén”. A gyakorlati *nusz* jellegzetességei pedig lehetővé teszik a *nusznak* nemcsak az elméleti észhasználat személytelen általánosságához, hanem az egyedihez kapcsolását is.

A 2.3.1-ben a *nusz* gyakorlati működésének ezt az összefüggését mutattam be az egyedivel, és a jellem (*éthosz*) egyéb meghatározottságairól is igyekeztem beláthatóvá tenni, hogy ezek bizonyos mértékig egyedi konstellációt alkotnak. Kiindulásként azt mutattam meg, hogy a közép (*to meszon*) eltalálásához szükség van a cselekvés egyedi körülményeinek és a cselekvő egyedi karakterének megragadására és megértésére is. A közép viszonylagos voltát Arisztotelész a cselekvő személy viszonylag egyedinek mondható karakterjegyei alapján

fogalmazza meg (1106b36–1107a2). A *prosz hémasz*, a „hozzánk viszonyított” közép eltalálása (1106a29–b7) Arisztotelész partikularista elgondolásában azt jelenti, hogy a cselekvőnek föl kell tárnia a cselekvés egyedi körülményeit és a maga egyedi, a cselekvési helyzetben releváns tulajdonságait. Ez után el kell végeznie a föltárt jellegzetességek *értékelését*, az adott cselekvési helyzet és benne önmaga *megértését*, majd a megfontolás révén *elhatározásra* kell jutnia. Ez nem apodiktikus tudást, valamiféle objektív megismerést és az ez alapján elvégzett kalkulációt jelent, hanem a *praxisz* hermeneutikáját.

Arisztotelésznél a cselekvéshez szükséges ismeret az egyedinek – vagyis az egyes esetek, körülmények, a tényállások egyedi konstellációinak (*ta kath' hekaszta*) – az ismeretét jelenti, és ezeket nem következtető okoskodással, hanem közvetlen intuícióval (*nusszal*) ragadjuk meg. E megragadás után veheti kezdetét a cselekvésre vonatkozó megfontolás (*buleuszisz*), a gyakorlati deliberáció folyamata. A *nusznak* ez a gyakorlati működése személyes, pontosabban szólva személyre szabott, de nem a szubjektív önkényesség értelmében, hanem hogy mindig egyedi, csak az adott cselekvőre érvényes (ellentétben az elméleti *nusz* személytelenségével és általánosságával). Broadie lényeglátó megfogalmazását követve: a tapasztalatok által bizonyos mértékig mindig *egyedivé vált*, következésképpen a mindig egyedi cselekvési helyzetben bizonyos mértékig mindig egyedi módon működő gyakorlati ész az, amiről itt elsődlegesen szó van. Ez az erkölcsi gondolkodásnak a jellembéli erényekkel összekapcsolt működése – a gyakorlati megfontolás folyamatában.

Mindennek alapján pedig azt mondhatjuk, hogy a helyes cselekvésnek nincsenek univerzális kritériumai, hanem csak partikuláris és szituatív, esetről esetre mérlegelés révén alkalmazandó mércéje, mely nem objektív, hanem az egyedi jellem sajátosságai is meghatározzák. Az egyént egyedi tapasztalatai, kontingens események által meghatározott élettörténete egyedi tulajdonságokhoz (képességek, adottságok, tartós és pillanatnyi diszpozíciók) juttatják hozzá, és ezek figyelembe vétele szükséges az adott helyzetben a helyes cselekvéshez.

Ugyanígy az is tekintetbe veendő itt, hogy az érzésekhez (a *pathoszokhoz*) való viszony, sőt egyáltalán az erényeknek a konkrét személyben megvalósuló együttállása is egyedi jellemvonásokkal ruházza fel a cselekvő személyeket, és így a barátokat is. J. Whiting meglátásait felhasználva erről azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész szemében mindannyian erények és hibák, helyes és helytelen attitűdök és cselekedetek egyedi „eredményei” vagyunk, mindannyian a magunk „idioszinkratikus módján”, mint bizonyos jellemvonások egyedi együttállásai. Az arisztotelészi barátság-felfogás, miközben *fogalmilag nem ad számot* erről, nagyon is *számol* azzal, hogy – Whiting formuláit használva – az „erények példái” vagy „megtestesülései” egyszeri és konkrét személyek, akik „megtestesült történeti szubjektumokként”, „történeti és pszichológiai esetlegességek” eredményeként lesznek barátok.

Arisztotelész partikularista etikájában tehát nagyon is fontos a jellembéli tulajdonságok egyedi konstellációja, és ez teszi lehetővé azt, hogy a barátság jelenségének arisztotelészi elemzésében a barátok egyéni tulajdonságai szerepet játszanak. Ha ugyanis a gyakorlati *nuszt* és a *pathoszokhoz* való viszonyt is magában foglaló jellemnek (*éthosz*) ezt az egyediséghez közvetített fogalmát is bevonjuk a baráti kapcsolat közelebbi megértésébe, akkor a következő fontos belátás adódik. Amennyiben az erényesek barátságában a felek ugyanúgy viszonyulnak egymáshoz, mint önmagukhoz (1170b5–7), annyiban a főtebb a cselekvés elméleti összefüggésében a cselekvő személy mint egyedi jellemvonásokkal rendelkező egyén figyelembe vételének szükségességéről mondtak érvényesek lesznek a *philia*-kapcsolatban állókra is: ők is mint egyedi jellemek, nem pedig mint típusok jönnek egymás számára számításba. Ez még akkor is így van, ha az Arisztotelész által elgondolt politikai közösség értékrendje alapvetően egységes és általánosan kötelező érvényű, tehát azon belül nem lehetséges a modern értelemben vett, autonóm, önállóan meghatározott értékek alapján

cselekvő individuum. A közösség morális egysége (ami politikai egységének az alapja) ugyanis enged bizonyos játéktérrel az ezen belül létező egyedi személyek jellembeli különbségeinek megalkot(ód)ására és megélésre.

Miközben tehát Arisztotelész elgondolásában a jellem mindenekelőtt típuszerű alakzatot jelent, a „hozzánk viszonyított közép” gondolata, a praktikus *nusz* egyedi karaktere, a helyes cselekvés elméletének partikularista jellege, s a különböző erényeknek, affektusoknak, vágyaknak, törekvéseknek az idioszinkratikus konstellációja teret ad az „egyéni jellem”, az „individuális jellemvonások” kifejezések értelmes használatának is az *éthoszról* szólva. Tételtem igazolásának második lépéseként a 3., 4. és 5. fejezetben azt vizsgáltam meg, hogy a most összefoglalt fogalmi összefüggések hogyan egészülnek ki a barátság fenomenológiai elemzéseinek tanulságaival. Három szempontot vettem sorra: idő, jellem és együttélés kapcsolatát a barátsággal.

A 3. fejezetben idő és barátság összefüggéseit három szempontból vizsgáltam meg: a barátok összeszokása és egymást megismerése, azután elhasonulása, végül egymásra hatása szempontjából. Az egymás megismerését és az összeszokást jelölő *szünétheia* fogalom úgy mutatkozott meg, mint amely magában foglalja a másik megismerésének nem pusztán kognitív, hanem a valódi életbe, annak eseményzerű fordulataiba ágyazott *megértő* folyamatát, s ennek egyedítő hatásait (3.1). A barátok közös tevékenységei során szerzett tapasztalat, a másik megismerése a jellemre alapuló barátságot a barátok mint jelentős mértékben egyedi jellemvonásokkal rendelkező egyének viszonyának mutatja Arisztotelésznél (3.1.1.1). A testvérek közötti és a *hetairoszok* közötti barátság hasonló vonásai a barátok jellemének hasonlóságán túl a jellemek egyediségét is előtérbe állítják (3.1.1.2).

Az *Eudemoszi etika* elemzései is relevánsnak bizonyultak barátság és idő kapcsolatának megértéséhez (3.1.2). A barát megbízhatóságát a közösen megélt élet fordulatai igazolják, s ezek az életesemények a személyiség sajátos, egyedi karakterét is megadják. Itt a *próba* és a barátság *szilárdsága* kap nagy hangsúlyt Arisztotelész elemzéseiben: a *peira*, az embert megpróbáló próbatétel a barátok konkrét, faktikus közös életét, az abban megélt tapasztalat fontosságát emeli ki. Csakis a próbatételeknek ez a sora, legfőképpen pedig a balszerencsés fordulatok, szerencsétlenségek közös átvészélése biztosíthatja és egyben tanúsíthatja a barátság szilárdságát (3.1.2.1). Egy helyen (*Eudemoszi etika* 1237b36–1238a2) mintha egyenesen arról beszélne Arisztotelész, hogy a másik alapos, a próbák sora által lehetővé tett megismerése előtt voltaképpen nem is beszélhetünk barátságról vele kapcsolatban (3.1.2.2). Mindez egyszersmind azt is jelenti, hogy a jellemre alapuló barátságba itt is beleértődik a másik mint jelentős mértékben egyedített személy elképzelése.

Az idő múlásával a jellem megváltozása, vagy legalábbis e változás lehetősége is adódik (3.2). Ez a változás erősítheti, de gyöngítheti is a barátságot. Arisztotelész vonatkozó elemzéseiből az derült ki, hogy a barátságban a partner jó voltánál fontosabb lehet a barátunk alapos ismeretén és az együtt töltött időn alapuló érzelmi kötelék, a hűség és a jószándék, amely az időközben romlott erkölcsűvé vált barát megjavulásának föltételezett lehetőségét célozza meg. Ha azonban a barátunk menthetetlenül hitványná vált, akkor meg kell szakítanunk vele a barátságot.

A *Nikomakhoszi etika* egy szakaszának (1172a8–13) az elemzése azt mutatta meg, hogy a barátok együttműködésük során egymást alakítják, s a másik kedvező tulajdonságait és/vagy cselekvési mintáit – az interpretatív mimézis révén – értelmező-applikatív utánzással a saját jellemükben és a saját cselekvésükben megvalósítják. Ez az egymást alakítás éppúgy tartalmazza a hasonlóság, sőt részleges eggyé válás, mint a különbözős konstitutív mozzanatát (3.3.1). A kölcsönös egymásra hatásnak ez a folyamata a barátok különböző személyiségét előfeltételezi, és az egyik kompetitív affektus, a *dzélosz* pozitív hajtóerején alapuló versengés mozzanatát is magában foglalhatja (3.3.2). Arisztotelész elgondolása szerint a barátok között is

helye van a versengésnek, legalábbis az erények területén. Ez azt jelenti, hogy a kiváló jellemű barátok arra ösztönzik egymást, hogy még kiválóbbá fejlesszék önmagukat.

A 4. fejezetben jellem és barátság fogalmi kapcsolatának azokat a mozzanatait vettem sorra, amelyek lehetővé teszik, hogy az *éthoszban* érvényesülő konstitutív kettősség – a típuszerű általánosság és a fogalmilag meg nem ragadott, de a fenomenológiai elemzésekben számtalanszor előbukkanó egyediség – egyik komponense, az egyediség mozzanata erőteljesebben kidomborodhasson. A jó emberek is különbözőképpen viszonyulnak az affektusokhoz: hajlamaiknak, adottságaiknak és az adott helyzetnek a függvényében mást és mást jelent számukra a közép eltalálása. Emiatt az egyedi viszonyulásmód miatt a barátság mint affektív viszony folyamatában szükség van a barát jellemének és affektív fogékonyságának egyedi ismeretére is. Ezen felül pedig arra is, hogy a barát tapintatos (*epidexiosz*) legyen, mert csakis így lesz képes az együtt-érzésre, ami itt nem a részvételre, hanem a részvételtre, a közös részesülés képességére vonatkozik valamilyen *pathoszban*. A barátok esetében az együtt-érzésnek nem elengedhetetlen feltétele az affektusok kiváltójának (például valamilyen eseménynek) a közös megélése, hanem elegendő csupán a másik fél affektív állapotának az empátiás és intenzív átélése (4.1).

Annak, hogy a barátok folyamatos együttléte lehetséges legyen, nélkülözhetetlen előfeltétele, hogy egymás társasága kellemes legyen a számukra, vagyis hogy a barátok a másik személyiségében a ténylegesen és közösen megélt élet során örömeiket leljék. A kedély, az affektív-érzületi hangoltság, ezek az egyedi és kiszámíthatatlan komponensek alapozzák meg azt, hogy a jellemen alapuló barátságban is kulcsszerepet játszó öröm és élvezet két ember kapcsolatában feltámadjon (4.2).

A barát egyediségének és a baráti kapcsolat bizalmas és személyes jellegének Arisztotelész által belátott és hangsúlyozott fontosságát mutatja az is, hogy okfejtése szerint nem lehetséges egyidejűleg sok emberrel jellemen alapuló, tökéletes barátságot föntartani (4.3). Ennek legfőbb oka az, hogy az ember nem tudja magát sok ember között életmódszerűen a megfelelő intenzitással megosztani. A barátság mint affektív együttmozgás csak akkor lehetséges, ha a barátok egyedi jellemekként tekintenek egymásra, és ha bensőséges kapcsolat fűzi őket egymáshoz, ez pedig csak korlátozott számú ember között valósulhat meg. Az együttélés affektív dinamikája továbbá azt is jelenti, hogy ha sok barátunk lenne, akkor adott esetben egymásnak ellentmondó affektív állapotokban kellene átéléssel részt vennünk. Ez viszont ész és érzés kiegyensúlyozott viszonyát, vagyis a barátok mint egyének erényes voltát fenyegetné.

Az 5. fejezet témája az volt, hogy milyen belátásokhoz segít hozzá a személyes barátság témakörében Arisztotelésznek az a tétele, amely szerint a barátság legfőbb mozzanata az együttélés (*szüdzén*), és ennek konkrét formája a közös cselekvés vagy tevékenység (*energeia*). A barátság mint tevékenység kifejezetten a baráttal *közös* cselekvéseken alapul. Ez az erényes jellemen alapuló barátság megvalósulása, végbemenése (5.1).

A barátság mint közös tevékenység fontos szerepet játszik azokban az érvelésekben, melyek azt igazolják, hogy a boldog élethez szükség van barátokra. Arisztotelész kétféleképpen érvel a barátoknak a boldog élethez szükséges volta mellett. Az első, „természetfilozófiaibbnak” nevezett érvelés (1170a13–b19) fordulópontja az a rész (1170b5–8), ahol Arisztotelész azt fogalmazza meg, hogy ha a derék ember úgy viszonyul a barátjához, mint önmagához, akkor „ahogyan a saját létezése minden embernek választásra érdemes, ugyanúgy a barátja létezése is; vagy majdnem ugyanannyira” (5.1.1.2). A barátnak mint másik énnek (másik önmagának) a fontossága az együttélésben mint közös tevékenységben mutatkozik meg. Ezt a közös tevékenységet (cselekvést) Arisztotelész elsősorban a beszéd és a gondolkodás dialogikus működésével vagy eseményével azonosítja: ez lesz az elsődleges mód,

ahogyan érzékeljük vagy tudatában leszünk a másik létezésének. Itt nem az önreflexivitásnak a másakra történő kiterjesztéséről, hanem kifejezetten közös, kollaboratív vagy megosztott érzékelésről és tudatosságról van szó, amely közös, sőt kifejezetten kollaboratív aktivitáshoz kapcsolódik. A beszélgetés, a közös gondolkodás nem tartozik sem az énhez, sem a másikhoz: ez valami olyasmi, ami nem egyszerűen formáját, hanem létmódját tekintve is *közös*.

Az együttélésnek mint közös tevékenységnek ebben a modelljében öt mozzanatot érdemes külön is hangsúlyozni. 1. A modellben nincsen szó a barátok, vagyis a két én, a két önmaga misztikus eggyé válásáról. Ha nem lenne két elkülönült én, nem lehetne *együttélés*, nem lehetne *közös* cselekvés. 2. Arisztotelész itt nem pusztán öntudatról, hanem az öntudatról mint a szubjektum belső struktúrájáról beszél. Sokkal inkább olyan öntudatról, amely különböző élet-tevékenységekbe van integrálva. Ez a *megélt emberi élet* tudata, nem a pusztán ön-tudat. 3. A harmadik mozzanat az 1170b10-ben olvasható συναισθάνεσθαι ígéhez kapcsolódik. Bár az adott helyen nem valószínű, hogy a szónak közvetlenül a „közös”, „megosztott érzékelés” jelentése aktualizálható, de egyéb helyek alapján (főként: *Eudemoszi etika* 1245b20–24) igazolhatónak látszik, hogy a *szünaiszthészisz* „közös érzékelésre” vonatkozik. A barát létezésének választásra érdemes voltát erősíti ennek a közös érzékelésnek (közös tapasztalat- és élményszerzésnek) a kíváncsi jellege. A másik érzékelése és gondolkodása erősíti és intenzívebbé teszi a mi érzékelésünket és megismerésünket a mi saját cselekvésünkről és létezésünkről, és ez kellemes érzéssel tölt el bennünket. 4. Ez az élvezet (*hédoné*) nem egyszerűen összeadódik a közös cselekvés során, hanem minőségileg is megváltozik: az ilyen élvezet maga fokozza a barátok tevékenységét, amennyiben neki köszönhetően intenzívebben és folyamatosabban végzik azt. 5. A barát „integrált jó”, vagyis a barát életének jó és örömet adó volta bensőleg van összekötve az egyén saját életének jó és örömet adó voltával. Arisztotelész szerint a barátok értékét az adja, hogy részt vesznek a kollaboratív cselekvésben, és így segítik aktualizálni az egyén sohasem tökéletes aktivitását. Az emberi lény korlátozott, nem tökéletes, önmaga teljes aktualizálására képtelen volta, vagyis lényegében istenhez mint „tökéletes egzisztenciához” mért végeessége az, ami a barátokat akkor is szükségessé teszi, ha minden egyéb jóval rendelkezünk az életben.

A másik érvelést a barátok szükséges volta mellett „dialektikusabbnak” nevezhetjük (1169b28–1170a11). Ennek első részében (1169b28–1170a4) a legfontosabb elem az, hogy a barát szemléli, megfigyeli (θεωρεῖν) a másik ember (a barát) cselekvését. A barátunk megfigyelt cselekvései valamiképpen a sajátunknak tekinthetők akkor is, ha ezek kiindulópontja nem közvetlenül bennünk van. Ennek pedig abból a szempontból van jelentősége, hogy csakis ilyen módon válik lehetségessé az, hogy miután a barátunk cselekvésének jó voltát megítéltük és értékeltük, ez a jó mivolt egyszersmind élvezetes is legyen a számunkra, és így hozzájáruljon a saját boldogságunkhoz (5.1.2.1). A „dialektikusabb” érv második felében (1170a4–11) már egy valóban közös cselekvésről van szó, melynek elemzésében egy empirikusnak nevezhető megfigyelés játszik döntő szerepet (5.1.2.2). Ennek az empirikus-pszichológiai megfigyelésnek a lényege az, hogy bármely tetszőleges tevékenység mindig könnyebben végezhető másokkal együtt, mint egyedül. Márpedig a jó és kellemes cselekvések esetében a cselekvés nagyobb mértékű folyamatossága fontos érték, ezt a nagyobb mérvű folyamatosságot pedig elősegíti a másokkal közösen, velük valamilyen viszonyban végzett tevékenység. Az itteni gondolatnak az antropológiai háttérét az jelenti, hogy az emberi lény csakis úgy kerekedhet felül az érdeklődését – pszichológiai konstitúciója esendőségének következményeként – jellemző „inherens törekénységen”, ha belemerül a másokkal közös cselekvésbe, és így jut közelebb az adott cselekvés kínálta öröm eléréséhez. Ennek a közös tevékenységnek fontos sajátossága még, hogy ennek során nem az egyéni teljesítmények mechanikus addíciója eredményezi ezt a kedvező hatást, hanem valami, ami csakis a szó szoros értelmében vett *együtt-működés* eredménye lehet.

A barátság mint együttélés, a barátok együttélése mindig valamilyen konkrét formában valósul meg (5.2). Ami az egyén számára az élete lényegét és értelmét adja, annak akarja szentelni az idejét a baráta társaságában is. Az, hogy az egyén számára miben áll az élet mint egész értelme, annak függvénye lesz, hogy milyen aktivitások konstituálják számára az életet *mint egzisztenciát*. A barátság esetében ezek az egyénenként különböző, ám közös tevékenységek magának az életnek mint komplex aktivitásnak az aktualizálását jelentik. Ezekben a tevékenységekben minden pillanatban *jelen vagyunk*, amennyiben teljes összpontosítást és belemerülést igényelnek és tesznek lehetővé. Ilyen módon pedig az élet jó voltának – különben könnyen rejtve maradó – érzékeléséhez vagy megtapasztalásához segítenek hozzá. Az együttélés változatos formái közül a legnemesebb életmód (*biosz*) Arisztotelész szemében az együttfilozofálás mint közös tevékenység: a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvében elemzett teoretikus életforma.

A másik emberrel közösen – mégpedig kifejezetten vele együttműködve – végzett cselekvés, ahogyan erről az 5.1.1.2-ben már volt szó, leginkább a gondolatok megosztásában, a beszélgetésben valósulhat meg (5.3). A beszéd nem pusztán kísérője az együttműködésnek, hanem a közös cselekvésnek a legfontosabb közegét jelenti. Ez a beszélgetés nem két párhuzamos monológot jelent, hanem ténylegesen dialogikus viszonyként valóságos, életszerű egymásra hatást, az egyéni nézőpontok összekapcsolódását és adott esetben módosulását. A különbségeknek a beszélgetésben lehetőségessé váló megtapasztalása önmaguk és a másik mélyebb megértéséhez segíti hozzá a barátokat, s ennek elsődleges jelentősége van a barátok mint cselekvők etikailag releváns (ön)megértésében is.

Az értekezés második részének a megértés (*szüneszisz*) fogalma a tárgya. A barátságnak mint egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyek közötti, bensőséges kapcsolatnak a tárgyalása során többször szóba került a megértés fogalma vagy legalábbis az ehhez kapcsolható tágabb képzetek. A megértés fontos szerepet játszik az interpretatív mimézis folyamatában. A megértésnek szerepe lehet a másik jellemének megismerése, s a tapintat és az együtt-érzés viszonyulásmódjainak kibontakoztatása során is. Ugyanígy erre a megértésre épül a barátoknak a beszélgetésben és az együttgondolkodásban megvalósuló közössége, a diszkurzív-dialogikus gondolatcsere is.

A megértés részletes vizsgálata három területre terjedt ki. A 6. fejezetben azokat a fogalmi összefüggéseket vettem szemügyre, amelyek a *szüneszisz*nek az etikán belüli tárgyalását meghatározzák, és a megértés etikai szerepét az interperszonális mezőben kijelölik. A 7. fejezetben azt vizsgáltam meg, hogy miképpen jelenik meg a fogalom az antik értelemben vett politika dimenziójában. A 8. fejezetben előadott okfejtés a *szüneszisz* politikai szerepkörének tágabb kontextusával foglalkozott: a megértés nyelvbe és kommunikációba ágyazottságával, közelebbről ennek általános antropológiai alapjaival az egyik oldalról, majd pedig politikai következményeivel a másiktól. Végül a 9. fejezetben azt az elgondolást terjesztettem elő, hogy bár a *Poétika* szövegében a megértés fogalma nem kerül elő, ám a tragédia értő befogadása az arisztotelészi koncepció alapján nem nélkülözheti a bemutatott cselekvések és jellemek etikai szempontú megértését és megítélését, amit a *szüneszisz*nek a legfőbb feladataként lehet azonosítani.

A 6. fejezet szövegelemzése alapján azt a tanulságot vontam le, hogy a *szüneszisz* működése formálisan nézve részben analóg lehet a *phronészisz* által vezérelt megfontolással (*buleuszisz*), de nem azonos vele, és nem is egy fajtája annak. A legfontosabb különbség az, hogy a *szüneszisz*t akkor használjuk, amikor nem vagyunk közvetlenül ágensként involválva a cselekvésben, miközben a gyakorlati deliberáció, a fogalom teljes arisztotelészi értelmében, előfeltételezi ezt az involváltságot. Az erkölcsi okoskodásként (megértésként és ítéletként) felfogott *szüneszisz*t olyan esetekben alkalmazzuk, amelyek nem tárgyai a saját gyakorlati

megfontolásainknak. Ezért a *szüneszisz* *erkölcsi megértésnek* nevezhetjük. Az erkölcsi megértés a mi magunk vagy mások múltbeli cselekedeteinek megértésekor és megítélésekor, valamint a tanácsadásban mások jelenbeli cselekvési helyzetének és lehetőségeinek fontolóra vétele során juthat szerephez. A megértéshez kapcsolódó másik két fogalom, a *gnómé* és a *szüingnómé* elemzése pedig azt is megmutatta, hogy az erkölcsi megértés nem csupán kognitív műveletet, hanem a megértő hozzáállást, az együtt-gondolkodás hangolt beállítódását is magában foglalja. Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy az erkölcsi megértés kulcsfontosságú annak az egyénnek az erkölcsi életében, akit Arisztotelész mindig interperszonális és tágabb körű társas kapcsolatainak hálózatában, egy mikro- és makroközösség részeként fogott föl.

Az, hogy a *szüneszisz* mint erkölcsi kérdéseknek a kritikai megértése nem vesz részt az elhatározásban és ezután cselekvésben végződő egyéni megfontolás folyamatában, egyáltalán nem zárja ki, hogy a megfontolás közösségi aktusaiban szerepet játsszon. A 7. fejezetben azt mutattam meg, hogy a *szüneszisz*nek a politikai deliberáció folyamatában fontos feladata van. Ezt a korábbi kutatásban is megfogalmazott tételt pontosítva igazoltam, és eközben megvizsgáltam olyan releváns összefüggéseket is, melyekkel eddig ebben a vonatkozásban nem foglalkoztak. Ilyen mindenekelőtt a *szüneszisz* különböző – etikai és politikai – funkciói közötti kérdéses viszony, valamint a fogalom politikai használatának tágabb arisztotelészi – elsősorban etikai, kisebb részben zoológiai – kontextusa, végül pedig a fogalom korábbi szerzőknél feltárható politikai vonatkozásai.

A 6. fejezetben azt láttuk, hogy a *szüneszisz* mint erkölcsi megértés közelebbről a cselekvéssel összefüggő kérdésekkel foglalkozik, melyek a megértés dialogikus folyamatában válnak az erkölcsi reflexió tárgyaivá, de nem irányul rájuk a megértő *proaireszisz*e. A megértés azonban nem korlátozódik az etika területére. Platónnál és Thuküdidésznel találhatunk olyan helyeket, ahol a *szüneszisz* ugyancsak gyakorlati, mi több, hangsúlyosan politikai képességeket foglal magában, és kifejezetten a vezető politikai képességére és politikai tudására is vonatkozik. A *Nikomakhoszi etika* nyolcadik könyvében (1161b24–26) a *szüneszisz* a társas viszonyok egyik elemi formájának, a gyermek–szülő kapcsolatnak a megértését jelöli, ilyen módon pedig a szociális képességek első megnyilvánulásaként tarthatjuk számon. A megértés továbbá bizonyos állatok politikai vagy a politikaihoz közelítő életmódjának megvalósítása szempontjából is meghatározónak bizonyult (7.2).

A fejezet második részében amellet érveltem, hogy a *szüneszisz* két szöveghelyen nem akármilyen „megértést”, „felfogást” vagy megkülönböztetés nélkül vett „megismerést” jelent, hanem sokkal inkább úgy értelmezhető, mint egy olyan sajátos „megértés”, amely kifejezetten a politika területén működik. Abban a politikai és jogi kontextusban, amelyben a fogalom a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvében előkerül (1181a12–b12), a megértés lényegi szerepet tölt be sajátnak és idegennek, közelebbről a saját és az idegen törvényeknek az egymásra vonatkoztatásában, mások tapasztalatának körültekintő átvételében, vagyis mások politikai és jogi gyakorlatainak megértésében, megítélésében és alkalmazásában (7.3). Végül pedig, a *Politika* negyedik könyvének egy rövid szakaszában (1291a24–28), a *szüneszisz* (a *politiké szüneszisz* szerkezet részeként) a *phronészisz* politikai működéséhez kerül közel (nem függetlenül a *szüneszisz* és a *phronészisz* politikai használata körüli terminológiai bizonytalanságtól), miközben az itt érvényre jutó megértést továbbra is az etikai *szüneszisz*ben föltárt komponensek határozzák meg (7.4). A politikai döntéshozatalban működő *szüneszisz* másként viszonyul a megfontoláshoz (*buleuszisz*hez) és az ezt végző *phronészisz*hez, mint az egyén erkölcsi életében szerepet játszó *szüneszisz*. Arisztotelész a politikai döntéshozatal elemzése során hallgatólagosan (de a szóhasználatából kikövetkeztethetően) megkülönbözteti annak megítélését, hogy mit kell tennie a *polis*znak, annak megítélésétől, hogy mit kell tennie az erényes embernek (mint „magánembernek”). Az előbbi esetben használhatjuk a *szüneszisz*t

mint a közösségi megfontolás (*buleuszisz*) részét; a második esetben azonban, az egyéni erkölcsi döntések meghozatalakor, csakis a *phronészisz*re támaszkodhatunk. Az egész *poliszt* érintő ügyekben a cselekvést közvetlenül meghatározó döntésre csak a vezetők juthatnak, ezért van szükségük a *phronészisz*re. A polgárok csupán véleményt mondanak a vezetők által előadottakról, s ehhez elegendő a *szüneszisz*.

A 8. fejezetben azt a háttérrel igyekeztem megvilágítani, amely előtt a *szüneszisz*nek az előző fejezetben elemzett, elsősorban a közös deliberációban megragadható politikai működése egyáltalán kibontakozhat. Barátság és politika, valamint megértés, nyelv és politika kapcsolatainak felvázolása (8.1.) után nyelv, kommunikáció, közösség és politika összefüggését vizsgáltam meg az arisztotelészi *corpus* egy klasszikus helye alapján (*Politika* 1253a7–18).

A többi politikai élőlény közül az ember fokozati és minőségi értelemben is kiemelkedik. Ennek a kiemelkedésnek a magyarázata az, hogy egyedül az ember rendelkezik *logosszal*, s ez teszi lehetővé számára azt, hogy a maga sajátos, az egyéb politikai élőlényekénél komplexebb *ergonját* betöltse (8.2–3). Ugyanis a *phónétól* mindenekelőtt a *szümbolon-*jellegnek és az ezzel összefüggő konvencionálisnak köszönhetően különböző *logosz* hozza működésbe azt a nyitott, és ezért állandó verbális cserefolyamatot igénylő és lehetővé tevő sajátos kommunikációt, amely a specifikusan emberi közösségi létet megalapozza és folyamatosan fenntartja (8.4).

A *logosz* közösségi működése az erkölcsi és politikai fogalmakról és értékekről kialakuló eltérő *aiszthészisz*eket, vagyis ezen fogalmak és értékek értelmes megragadását is közvetíti. Az ember a *logosz* révén képes megvilágítani azt, hogy a mindenkori különböző vonatkoztatási rendszerek felől nézve mi hasznos és mi káros, mi jó és rossz, igazságos és igazságtalan (8.5.1). A *logosz* médiumában zajlik az a nyitott kimenetelű nyilvános deliberáció, amely az egyes konkrét célokra, a követendő eljárásokra, a cselekvési módozatokra és az alkalmazandó eszközökre vonatkozó véleménykülönbségeket közvetíti, és e közvetítés révén a politikai intézmények működését és a konkrét politikai cselekvést megalapozza. Az erkölcsi és politikai értéképzeteknek és a megvalósításukra vonatkozó konkrét elképzeléseknek a *logosz* médiumában zajló megosztása, s az ezen alapuló közös cselekvés alkotja meg és tartja fenn a *poliszt*, mely Arisztotelész számára a politikai közösség legmagasabb rendű formája (8.5.2).

A görög tragédiák befogadása előfeltételezi, hogy a szereplők jellemét és cselekedeteit erkölcsi szempontból megítéljük. A 9. fejezet kérdése az volt, hogy Arisztotelész morálpaszichológiája szerint melyik lelki képességünk működtetésén alapul a tragédiák által fölvetett erkölcsi kérdések megértése.

A 6. fejezet elemzései alapján azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész etikájában a másik személy erkölcsi dilemmáit vagy mások és a magunk múltbeli cselekedeteit a *szüneszisz* révén értjük és ítéljük meg. Ebből kiindulva a 9. fejezetben a *Poétika* és a *Nikomakhoszi etika* bizonyos szöveghelyeinek összekapcsolása alapján azt a tézist fogalmaztam meg, hogy a *szüneszisz* a tragédiák esztétikai tapasztalatában is működtethető, és éppen ebben rejlik a tragédiának az az erkölcsi-politikai jelentősége, amely Arisztotelész különböző műveiből kiolvasható. Az ítélőképességet is magában foglaló megértés a tragédia befogadása során a gyakorlati elkötelezettségtől, felelősségtől, valamint – a cselekvésben és a cselekvést megelőző döntésben rejlő – kockázattól mentesen, gyönyörködve gyakorolható. Ez teremti meg a feltételét annak, hogy a *Poétika* kapcsán egyáltalán bármiféle értelmi és erkölcsi, „tanító”, „nevelő” határról beszélhessünk. Ezt a „nevelést” nem az érzelmek „középre szoktatásaként”, és nem is valamilyen erkölcs(filozófia)i tétel elsajátíttatásaként, hanem az erkölcsi gondolkodás megkülönböztető képességét élesítő gyakorlatként, a méltányos ítélet képességének finomításaként foghatjuk föl.

IV. Az értekezéshez kapcsolódó korábbi publikációk

Külföldön megjelent, idegen nyelvű tanulmány

Man and Other Political Animals in Aristotle. In: Zoltán Kulcsár-Szabó – Tamás Lénárt – Attila Simon – Roland Végső (szerk.): *Life After Literature. Perspectives on Biopoetics in Literature and Theory.* Springer Nature, Basel, 2020, 55–66.

Sunesis As Ethical Discernment in Aristotle. Rhizomata. A Journal for Ancient Philosophy and Science. Vol. 5. No. 1. 2017, 79–90.

Freundschaft und Selbstverständnis bei Aristoteles. Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science. Vol. 3. No. 2. 2006, 275–298.

Magyarországon megjelent, idegen nyelvű tanulmány

Philia und phronesis in der aristotelischen Ethik. In: László Havas – László Takács – Imre Tegyei (szerk.): *Les valeurs de l'Europe – L'Europe des valeurs.* (Classica – Mediaevalia – Neolatina III.) Budapest – Debrecen, 2009, 115–123.

Magyar nyelvű tanulmány

Utánzás és versengés. Arisztotelész a barátság hatásairól. In: Bónus Tibor et al. (szerk.): *Hatástörténetek. Tanulmányok Kulcsár Szabó Ernő 70. születésnapjára.* Ráció, Budapest, 2020, 50–75.

Az erkölcsi megértés Arisztotelésznél. Magyar Filozófiai Szemle 63. 2019/3. 117–132.

Próbatételek. Életidő és barátság az Eudémosi etikában. In: Tóth Orsolya (szerk.): *Biográfia és identitás.* Debreceni Egyetem BTK Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszék, Debrecen, 2020, 31–44.

Nyelv, kommunikáció, közösség és politika Arisztotelésznél. In: Márton Miklós – Molnár Gábor – Tözsér János (szerk.): *Más elmék.* L'Harmattan, Budapest, 2016, 23–42.

A synesis mint politikai fogalom Arisztotelésznél. Antik Tanulmányok 59. (2015), 145–163.

Affekció és ítélet. Arisztotelész Rétorikájának pathosz-fogalmáról. In: Boros Gábor – Pólya Tibor (szerk.): *Szenvedély, szerelem, narrációk. Filozófiai és pszichológiai tanulmányok.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2014, 11–40.

Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának hatáselméletében. In: Bónus Tibor – Eisemann György – Lőrincz Csongor – Szirák Péter (szerk.): *A hermeneutika vonzásában. Kulcsár Szabó Ernő 60. születésnapjára.* Ráció, Budapest, 2010, 19–37.

Philia és phronésisz Arisztotelész etikájában. In: Takács Levente (szerk.): *Speculum. Studia in honorem Ladislai Havas septuagenarii.* Debrecen, 2009, 95–108.

Arisztotelész Poétikájának gyakorlati filozófiai vonatkozásai. Ókor VII. 2008/3., 20–26.

Barátság és önmegértés Arisztotelésznél. In: Betegh Gábor – Bodnár István – Geréby György – Lautner Péter (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak.* Akadémiai, Budapest, 2007, 178–203.

A bírói tevékenység elhelyezése Arisztotelész gyakorlati filozófiájában. In: Szabó Miklós (szerk.): *Regula iuris. Szabály és/vagy norma a jogelméletben.* Bíbor, Miskolc, 2004, 205–214.