

Simon Attila

BARÁTSÁG ÉS MEGÉRTÉS ARISZTOTELÉSZ FILOZÓFIÁJÁBAN

MTA DOKTORI ÉRTEKEZÉS

2020

TARTALOM

<i>Bevezetés</i>	6
I. ARISZTOTELÉSZ A SZEMÉLYES BARÁTSÁGRÓL	9
<i>1. Személyes barátság Arisztotelésznél?</i>	10
<i>2. Erény és barátság</i>	18
2.1. Akik „önmagukért” barátok	19
2.2. Az „önmaga” mint nusz	24
2.2.1. IX. 4. 1166a10–23.....	25
2.2.2. IX. 8. 1168b29–1169a6.....	28
2.2.3. A gyakorlati ész szerepkörei.....	30
2.3. Ellenvetések, következtetések és a további vizsgálódás irányai	35
2.3.1. Praktikus nusz és jellem.....	35
2.3.2. Idő, jellem, együttélés.....	42
3. Idő és barátság	46
3.1. Egymás megismerése, összeszokás és bizalom	47
3.1.1. Szünétheia.....	47
3.1.1.1. Egymás megismerése és egymáshoz hasonulás.....	47
3.1.1.2. Testvérek és hetairoszok.....	54
3.1.2. Szilárdság és próba: az Eudémoszi etika tanulságai.....	59
3.1.2.1. Megismerés és bizalom.....	59
3.1.2.2. Megismerés és élvezet.....	65
3.2. Az idő és a jellem megváltozása	69
3.3. Az idők során egymásra tett hatás	73
3.3.1. Az interpretatív mimézis.....	73
3.3.1.1. Lemintázás: azonosság és különbség.....	73
3.3.1.2. A barátság mint hermeneutikai folyamat.....	80
3.3.2. Barátság és versengés.....	86
3.3.2.1. A versengés jellemzői.....	87
3.3.2.2. A versengés a barátságban.....	92
3.4. A fejezet összefoglalása	97
4. Jellem és barátság	100
4.1. Tapintat és együtt-érzés	101
4.2. Az együttlét örömei	111
4.3. Miért nem lehet egyszerre sok barátunk?	114
4.4. A fejezet összefoglalása	122
5. Együttélés	125
5.1. A barátság mint közös tevékenység	125
5.1.1. A „természettudományosabb” érv.....	126
5.1.1.1. A barátság mint energeia.....	127
5.1.1.2. A barát mint másik én.....	130

5.1.2. A „dialektikusabb” érv.....	143
5.1.2.1. Mi a saját?.....	143
5.1.2.2. Egyedül nem megy.....	149
5.2. Együttélés, életforma és jellem.....	153
5.3. Az emberi együttélés mint a beszélgetés és a gondolkodás közössége.....	160
5.4. A fejezet összefoglalása.....	164
 II. A MEGÉRTÉS FOGALMA ARISZTOTELÉSNÉL.....	168
<i>Bevezetés a II. részhez.....</i>	<i>169</i>
 6. Az erkölcsi megértés.....	170
6.1. Megértés és gyakorlati okosság.....	171
6.1.1. Megértés, gyakorlati okosság és elméleti tudás.....	171
6.1.2. A szüneszisz szó és fogalom: jelentéstani és történeti összefüggések.....	174
6.1.3. Megértés és gyakorlati okosság különbsége: a megfontolás.....	176
6.2. A megértés lehetséges szerepkörei.....	182
6.3. A hangolt megértés.....	189
6.4. A fejezet összefoglalása.....	193
 7. A megértés mint politikai fogalom.....	194
7.1. Phronészisz, etika, politika.....	195
7.2. A szüneszisz szocio-politikai kontextusai.....	198
7.3. Megértés és törvényhozás.....	203
7.4. Megértés és politikai deliberáció.....	214
7.5. A fejezet összefoglalása.....	222
 8. Nyelv, kommunikáció, közösség és politika.....	224
8.1. Barátság és megértés, nyelv és politika.....	224
8.2. Politika 1253a7–18: kontextus és rekonstrukció.....	227
8.2.1. Polisz, cél, természet.....	228
8.2.2. Politika 1253a7–18: a gondolatmenet rekonstrukciója.....	229
8.3. Az ember mint logossal rendelkező politikai élőlény.....	232
8.3.1. Az ember mint (inkább) politikon dzóon.....	232
8.3.2. Ember és logosz.....	234
8.4. Logosz, szümbolon és kommunikáció.....	235
8.4.1. Phóné és logosz.....	235
8.4.2. A szümbolon konvencionálisitása.....	238
8.5. Logosz és politika.....	245
8.5.1. Politikai aiszthésizisek.....	245
8.5.2. Logosz és koinónia.....	249
8.6. A fejezet összefoglalása.....	251
 9. Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának esztétikai hatáselméletében... 252	252
9.1. Tragédia és etika – a Poétikában.....	253
9.2. Tragédia és szüneszisz.....	257
9.3. Megértés, tapasztalat és gyakorlati okosság: a tragédia erkölcsi-politikai jelentősége	261
9.4. Ellenvetések és cáfolatok.....	264

9.5. A fejezet összefoglalása.....	274
<i>Összefoglalás.....</i>	276
<i>Felhasznált irodalom.....</i>	288

Bevezetés

Ez a könyv 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 kritikusai 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).¹

A 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 vizsgállok meg, amely – szórványos előzmények után – főként az utóbbi egy-két évtizedben került a kutatás homlokterébe, és amely kontroverznek bizonyult: ez a személyes barátság kérdése. Vajon beszélhetünk-e egyáltalán Arisztotelészről ilyesmiről, és ha igen, hogyan jelenik meg az egyedi jellemekként elgondolt

¹ Paul Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*. Fordította Jean Greisch. Fink, München, 1996, 207–246; Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Fordította Stefan Lorenzer. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 17–50, 260–303; Hans-Georg Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*. In: Uő: *Gesammelte Werke*, 7. kötet. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 1999, 396–406, és Uő: *Freundschaft und Solidarität*. In: Uő: *Hermeneutische Entwürfe*. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 2000, 56–65. A barátság jelenségének kortárs fenomenológiai, élettörténeti és hermeneutikai megközelítéseihez lásd Ungvári Zrínyi Imre: *Az autenticitás interszónális formája*. In: Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005, 234–241; a modern individualista, liberális társadalmak közösséggelvű kritikája MacIntyre-nél is sokat köszönhet a barátság arisztotelészi értelmezésének: erről lásd Horkay Hörcher Ferenc: *Az arisztotelészi barátság fogalom átalakulása MacIntyre-nél*. In: Laczkó – Dékány (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*, 274–282.

barátok személyes, bensőséges kapcsolata Arisztotelésznek a barátságról adott fogalmi és fenomenológiai elemzéseiben?

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 idő*ben 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 értéke más emberekkel való együttlétet feltételez.² 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 egyén sohasem egyes, mert eleve másokat ért meg”.³ 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.⁴ 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. Ezen a területen – néhány elszórt kísérlettel eltekintve – máig Gadamernek azok az észrevételei a leginkább ösztönzőek, amelyeket az *Igazság és módszer*ben Arisztotelész hermeneutikai aktualitásának bemutatása során tárt elő, valamint élete végén a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvének fordításához írott magyarázataiban. Ezért ennek a könyvnek a második részében arra teszek kísérletet, hogy a megértés arisztotelészi fogalmát átfogóan, szerepköreinek teljességében mutassam be: mint etikai, politikai és esztétikai fogalmat.

² Martin Heidegger: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály és mások. (Második, javított kiadás.) Osiris, Budapest, 2001, 26. §. „a jelenvalólét létmegértésében, minthogy léte együttlét, már benne rejlik mások megértése is. [...] Az önismeret az eredendően megértő együttlétben alapul: [...] az együttlét a világban-benne-lét egzisztenciális konstituense. [...] Ha jelenvalólét egyáltalán van, az egymássalét létmódjával bír” (150–152).

³ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 215.

⁴ A nyelvi egymást-értés „világ-feltáró” ereje maga is a közösségen alapul: Gadamer: *Igazság és módszer*, 310; és Uő: *Zur Problematik des Selbstverständnisses*. In: Uő: *Gesammelte Werke*, 2. kötet. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 1999, 121–132; itt: 130–131.

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 igyekszem 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.

*

Tanulmányomban a *Nikomakhoszi etika* és a *Politika* szövegét a saját fordításomban idézem. A felhasznált szövegkiadások és fordítások könyvészeti adatai a felhasznált irodalom jegyzékében találhatók. Az ezektől való eltéréseket jelzem.

I. ARISZTOTELÉSZ A SZEMÉLYES BARÁTSÁGRÓL

1. Személyes barátság Arisztotelésznél?

Akik az arisztotelészi barátság (*philia*) fogalmáról, illetve ezzel vagy mással összefüggésben a Kr. e. V–IV. századi görög barátság-felfogásról írnak, ritkán mulasztják el hangsúlyozni, hogy „barátságon” ekkoriban egészen mást értettek, mint manapság. A *philein* ige elsődlegesen nem érzelmi viszonyulást, nem az ember valamilyen belső, érzelmi állapotát fejezi ki, hanem egy cselekvésre (*praxisz*) vagy beállítódásra (*hexisz*) vonatkozik, amely „megteremt vagy fönntart egy együttműködő viszonyt, ugyanakkor egyáltalán nem szükségképpen jár együtt bármiféle baráti érzellemmel”.⁵ *Philo*inak a görögök a társas közösségben egyesült embereket nevezik. Ez a közösség valamilyen közös rendeltetés betöltésére jön létre.⁶ A *philia* a görögöknél nem a bensőséges érzelmi viszony szubjektív kötelékét jelenti, hanem a kölcsönös kötelezettség objektív kapcsát: a barátunknak szorult helyzetében segítenünk kell, ahogyan, megfordítva, ha mi szorulunk rá, ő is segíteni tartozik nekünk.⁷

Ebben sok igazság van. Arisztotelész például a témáról írott, a *Nikomakhoszi etika* nyolcadik és kilencedik könyvét – az egész mű ötödét – kitevő értekezésében a *philia* különböző típusai között említi az egyazon *polis*zhoz, majd az egyazon *phülé*hez tartozók, valamint a tengeri útítársak és a vendégbarátok között fennálló barátságot, azután a szülők és a gyermekek, a férj és a feleség, a testvérek, a bajtársak és az „iskolatársak” barátságát (a *hetairiké philián*ak van olyan jelentése, amely nagyjából ezzel azonosítható), sőt, az egymással üzleti kapcsolatban állók közötti *philiát* is, végül az egyazon vallási közösséghez, társadalmi vagy politikai érdekcsoporthoz tartozók „barátságát” is.⁸ Ma ezen kapcsolatok egyikét sem nevezzük önmagánál fogva barátságnak. Montaigne és főként a romantika óta a barátsághoz az egyediség és egyéniség, az egyéni választás, valamint a bensőséges, szeretetteli érzelmi és szellemi

⁵ Arthur W. H. Adkins: „Friendship” and „Self-Sufficiency” in Homer and Aristotle. *The Classical Quarterly* 13. (1963), 30–45; itt: 36.

⁶ Elizabeth S. Belfiore: *Tragic Pleasures. Aristoteles on Plot and Emotion*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1992, 70–72; John M. Cooper: *Aristotle on Friendship*. In: Amélie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1980, 301–340, itt: 301–302; Anthony W. Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon, Oxford, 1989, 160. Lásd még, a latin *amicitia* hasonló értelmére is: Jonathan Powell: *Friendship and its Problems in Greek and Roman Thought*. In: Doreen Innes – Harry Hine – Christopher Pelling (szerk.): *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*. Clarendon, Oxford, 1995, 31–45.

⁷ Malcolm Heath: *The Poetics of Greek Tragedy*. Stanford University Press, Stanford, 1987, 73–74. A korabeli átlagos felfogásra jó példát kínál Xenophón: *Emlékeim Sókratésről* II. 2–6.

⁸ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 301–302.

kapcsolat képzeiteit társítjuk.⁹ S ez még akkor is így van, ha az egyes történeti korszakokban a barátságnak nem egyetlen elgondolása és gyakorlata létezik: egy adott kulturális közösségben a barátság különböző formái élnek egyidejűleg.¹⁰

Arisztotelész és a korabeli görög gondolkodás barátság-elképzelése tehát a modern barátsághoz képest egyfajta intézményesült, érdekek és szokások által szabályozott, számos esetben személytelen vagy egyenesen hivatalos kapcsolatnak látszik. Mindjárt az a hármas felosztás is, amelyet Arisztotelész a barátság sokrétű jelenségének kezelésére bevezet, első pillantásra meglepő lehet. A barátság különböző formái három nagyobb típusba sorolhatók, az alapján, amit Arisztotelész *to philétonnak* nevez, vagyis ami a barátok között a vonzalmat fölkelte: beszélhetünk a jón, az élvezetesén, valamint a hasznoson alapuló barátságról (ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρήσιμον) (*Nikomakhoszi etika* 1155b19).¹¹ A görög nyelvhasználatban persze, a *phil-*tőből alakult szavak széles és tagolt jelentéstartományának köszönhetően, ez nem okoz meglepetést: üzletfelünk is *philosz*, vele is *philia*-kapcsolatban vagyunk, amennyiben valami nekünk kedvezőt, hasznosat (*khreszimon*), ily módon valami kedveset vagy „szeretnivalót” (*philon*, *philéton*) nyerünk tőle vagy általa. Ugyanez a helyzet azzal is, aki valami élvezeteset, gyönyörtelít (*hédü*) nyújt nekünk.¹²

Ugyanakkor a főntebb vázolt nézet az elmúlt két évtizedben mind az arisztotelészi *philia*, mind általában az ókori barátság történeti jelensége és korabeli fogalmi tárgyalása kapcsán komoly revízió tárgyává vált. David Konstan volt az, aki elsőként adott a barátság görög-római koncepciójáról olyan átfogó és legtöbb elemében meggyőző áttekintést, amely megkérdőjelezi a fenti jellegzetességeknek legalábbis a kizárólagos voltát. Konstan úgy látja, hogy az antikvitásban is létezett a barátságnak olyan formája, amely a rokoni viszonyon, politikai közösségen vagy kereskedelmi kapcsolatokon alapuló, intézményesen szervezett formák alternatíváját testesítette meg, s amelyben az önérdek háttérbe szorítása és a rokonszenv volt a meghatározó.¹³ Konstan érvelése szerint a görög és római barátságnak van olyan formája, amely igenis rendelkezik olyan viszonylagos autonómiával, amely összevethető azzal, amely a

⁹ „Ha ösztökélnek, vallanám meg, miért is szerettem olyan nagyon barátomat, érzem, csak így tudnám kifejezni: »Mert ő – ő volt, mert én – én voltam.«” Montaigne: *Barátsága Étienne de la Boétie-vel*. Fordította Kürti Pál. In: Uő: *Esszék*. Válogatta, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Oláh Tibor. Kriterion, Bukarest, 1983, 91. A romantikus barátsághoz mint „azonosság és differencia dialektikájához” lásd: Weiss János: *A romantikus barátság tündöklése és bukása*. In: Laczkó – Dékány (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*, 90–104, főként: 94–97.

¹⁰ David Konstan: *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 18.

¹¹ A továbbiakban a *Nikomakhoszi etika* szövegére többnyire csak a Bekker-számokkal utalok; csak akkor írom ki a mű címét, ha ennek elhagyása zavaró lehet.

¹² Ezért lehetséges, hogy Arisztotelész ezekben a kapcsolatokban is a *philein*, *sztergein*, *agapan* igéket használja. Vö. Nathalie von Siemens: *Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX*. Karl Alber, Freiburg – München, 2007, 193, a *philéton*hoz: 29–33.

¹³ Konstan: *Friendship in the Classical World*, 6.

modern barátságot is jellemzi.¹⁴ Könyvében az antik világ „barátságát”, ennek legalábbis egy formáját, olyan „személyes viszonyként” érti, „amely inkább érzelmetli kapcsolaton és önzetlen nagyvonalúságon alapul, semmint a kötelezettségszerű viszonzosság” formális-intézményes elvén, és a barátság modern koncepciójához hasonlóan magában foglalja a kölcsönösség, az akaratlagosság, a szeretet és a nem egoista viszonyulás mozzanatait.¹⁵

Egy ponton azonban Konstan is döntőnek látja az antik és a modern barátság közötti különbséget. Miközben a modern barátságban kulcsfontosságúak a barátok „individuais vagy személyes tulajdonságai”, hiszen a barátság kötőerejeként szolgáló vonzalom éppen ezeken a tulajdonságokon alapul (lásd a Montaigne-idézetet), aközben az antik szerzők a barát személyének egyedi jellegzetességei helyett inkább „olyan vonásait hangsúlyozzák, amelyek jók (a jó valamely meghatározásának értelmében)”.¹⁶ Az antik barátság is lehet bensőséges, szeretetteli, és nem (vagy nem közvetlenül) önérdéken, hanem a kölcsönös és érdekmentes vonzalmon és személyes elköteleződésen alapuló, de ez nem foglalja szükségképpen magában azt, hogy a barát mint *egyedi személy*, mint *helyettesíthetetlen és felcserélhetetlen individuum* lenne a baráti érzelm és elköteleződés tárgya. Ebben a tekintetben a témáról született újabb irodalom legfontosabb darabját író Alexander Nehamas,¹⁷ valamint az ókori filozófia szelf fogalmáról értekező Christopher Gill is Konstan álláspontján van.¹⁸

Ugyanakkor Konstan, némiképp meglepő módon, elismeri, hogy bár Arisztotelész „a szeretet *okát* nem az egyéni jellemvonásokban vagy a személyes identitás egyedi aspektusaiban látja”, de „nyilvánvalóan fölismeri, hogy a szeretet egyedi személyekre irányul, és nem típusokra”. Arisztotelész szerint, folytatja Konstan, barátság nem erények, hanem emberek között áll fenn, akiknek a személyében az erények megtestesülnek, és minden ilyen megtestesülés (*instantiation*) egyedien sajátos. Nem az erények iránt érzünk szeretetet, hanem

¹⁴ Ugyanakkor kétséges, hogy ez a forma pusztán a *philosz/philia* közötti nyelvi különbségen keresztül világosan megragadható-e, vagyis hogy, így Konstan, a klasszikus *polisz* korában, s ugyanígy Arisztotelésznél is (*Friendship in the Classical World*, 68.), a *philosz* jelentené a mai „barátot” (mint aki a modern értelemben vett barátsághoz hasonló viszony részese), a *philia* viszont a modern nyelvekre nem fordítható, tágabb jelentésű, sajátosan görög kapcsolatrendszert. Ebben a tekintetben egyetértek Nehamas kritikájával, aki, miközben elismeri Konstan alapvető meglátásának helyességét, ezt a pusztán nyelvi-szóhasználati megkülönböztetést (a *philosz* mint konkrét, a *philia* mint absztrakt főnév) alapuló okfejtést nem tartja meggyőzőnek. Alexander Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?* Oxford Studies in Ancient Philosophy 39. (2010), Winter, 213–247. Itt: 222–223, 25. j. (Arisztotelészből vett ellenpéldákkal).

¹⁵ Konstan: *Friendship in the Classical World*, 5, 14.

¹⁶ Konstan: *Friendship in the Classical World*, 15–16.

¹⁷ Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*

¹⁸ Christopher Gill: *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford University Press, Oxford, 2006, Arisztotelészre vonatkozóan: 6–8; általánosabban, az egész antikvitásra kiterjesztve Uő: *Peace of Mind and Being Yourself*. In: ANRW II.36.7 (Wolfgang Haase [szerk.]: *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*. De Gruyter, Berlin – New York, 1994, 4599–4640; itt: 4638.

emberek iránt azért, mert erényesek: „tény, hogy Arisztotelésznél a szeretet tárgya az erények és más jellemvonások individuális hordozója.”¹⁹

Individualitás és barátság tehát Konstan szerint is összekapcsolódik Arisztotelész elméletében – ha inkább csak burkoltan is. Hogyan viszonyul itt egymáshoz a szelf (modern) fogalma, az individualitás és a barátság? Annak a kérdésnek a taglalásába, hogy nem anakronizmus-e ókori kontextusban a szelfről bármilyen értelemben is beszélni, nem megyek bele mélyebben. Átveszem azon kutatók szóhasználatát, akik ebben az összefüggésben szelfről beszélnek; de csupán azért, hogy könnyebben találjak nyelvet az itt kifejtendők első megközelítéséhez – mindenekelőtt elhatárolásához. A jelen dolgozat középpontjában ugyanis, mint ez nyomban világos lesz, nem a szelf fogalma áll, hanem az egyediségnek, a fölcserélhetetlen személyiségnek, az individualitásnak a képzete (nem fogalma) – a kettő pedig egyáltalán nem ugyanaz. Lehetséges az, hogy a másik embert egyedi, csakis rá jellemző jellemvonások viszonylag szilárd nyalábjaként lássuk, anélkül, hogy ehhez mindjárt e jellemvonások valamiféle középpontját, magvát, egységes lényegét kellene föltételeznünk, s kivált hogy erről a belső középpontról önálló fogalommal kellene rendelkezünk. Sőt, voltaképpen még az sem szükséges, hogy a személyiségnek, az individuumnak mint éppen erre az egyediségre utaló fogalmával rendelkezünk – elegendő, ha a másikat ekként érzékeljük, s tulajdonságairól számot vagy akár csupán képet tudunk adni.

A következő elemzés céljaihoz tehát elegendő ezen a ponton arra a fogalmi megkülönböztetésre utalni, melyet Jean-Pierre Vernant nyomán Suzanne Stern-Gillet vezetett be szelf és barátság viszonyának tárgyalásába.²⁰ Vernant szerint görög kontextusban különbséget kell tennünk individuum (ami a csoporttal van szembeállítva), szubjektum (mint ami a saját megnyilatkozásainak, döntéseinek és cselekedeteinek forrása), és én között (ami a reflexív öntudat tárgya).²¹ Az első két fogalom (pontosabban az általuk megjelölt, ám fogalmi alakra nem hozott képzet) létezett a görögöknél is, és a harmadik, az én poszt-karteziánus fogalma tekintetében is csak annyiban van különbség a görög és a modern elképzelés között, hogy az előbbi esetében az én (mint szelf) másképpen szerveződött. A görög szelf nem körülhatárolt és nem is egységes, hanem legfőbb jellemzője az, hogy „kifelé fordul”. Tehát nem úgy ér el önmagához, hogy egy magába zárt belső világot épít ki, és ennek mélyére hatolva

¹⁹ Konstan: *Friendship in the Classical World*, 76.

²⁰ Suzanne Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*. SUNY Press, Albany, 1995, 15–16, 18; Jean-Pierre Vernant: *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et autre en Grèce ancienne*. Gallimard, Paris, 1989, 211–232.

²¹ Vernant: *L'Individu, la mort, l'amour*, 215–216.

„fedez fel önmagát”, hanem kifelé tekintve, más emberekhez viszonyulva viszonyul saját magához is.²²

Ha tehát ezt elfogadjuk, akkor egyáltalán nem eleve abszurd és anakronisztikus a görögök esetében is személyes, individuális barátságról beszélni, akár a szelf fogalma nélkül is. Látni fogjuk, hogy Arisztotelésznek a barátságról szóló okfejtései is ezt erősítik meg. Suzanne Stern-Gillet megfogalmazását idézve a szelf és a barátság lehetséges kapcsolatáról Arisztotelésznél: „Bár Arisztotelész ragaszkodása az erkölcsi erény individuális jellegéhez bizonyos mértékig megengedi számára, hogy tekintetbe vegye a barát egyediségét, ám mivel egyenlőségjelet tesz az önmagaság (*selfhood*), az ész (*reason*) és a jó mivolt (*goodness*) közé, ezt az egyediséget kiveszi a barátság elsődleges formájáról adott elemzésének középpontjából.”²³ Valóban nem ez áll Arisztotelész elemzéseinek középpontjában, ám ez nem jelenti azt, hogy az egyediség, a felcserélhetetlen individualitás kérdése egyszersmind teljességgel eltűnne a barátság tárgyalásának arisztotelészi horizontjáról.

Ennek a könyvnek az I. részében a Stern-Gillet-től és Konstantól utóbb idézett – a barátokról mint jellemvonások egyedi hordozóiról szóló – megfogalmazás által megnyitott irányban haladok tovább. Azt állítom, hogy Arisztotelész elemzése részben eltér a barátságnak a korabeli görög kultúrában megszokott, számunkra igen tágnak ható jelentésétől, pontosabban egy abban is meglévő, de fogalmilag el nem különített fenomént helyez elgondolásának középpontjába.

Arisztotelész a barátságot elsődleges értelemben jellemően alapuló barátságnak mondja (a hasznoson és az élvezetesen alapuló formák mellett). A három típus között nem *specie*seknek valamilyen átfogó *genus*hoz való viszonyát állapíthatjuk meg, hanem a jellemően alapuló barátság kiemelkedik közülük, ez jelenti mintegy a barátság „első”, „tökéletes” formáját. A *Nikomakhoszi etika* szerint a másik két forma hasonlósági viszonyban áll ezzel, az *Eudémosz*

²² Vernant: *L'Individu, la mort, l'amour*, 225. Továbbra is anélkül, hogy mélyebben belebocsátkoznánk abba a komplex, és alapos történeti vizsgálatot igénylő kérdésbe, hogy létezett-e a szelf fogalma (vagy ennek megfelelő, de önálló fogalommal nem jelölt elképzelés) az antikvitásban, hadd hivatkozzam, csupán a kérdés kontroverz voltának érzékeltetése kedvéért, Nehamas és Gill, illetve bizonyos mértékig Konstan álláspontjával szemben, Vernant és Stern-Gillet mellett, a szelf-téma másik tekintélyének, Richard Sorabjinak az okfejtésére. Sorabji a szelf fogalmának komplexitására és differenciáltságára hivatkozva arról beszél, hogy miközben a fogalomról aligha lehet az egész antikvitásra általánosan érvényes kijelentéseket tenni, bizonyos antik szerzőknél nem csupán a szelf, hanem egyenesen az individuális szelf képzete is megjelenik, vagyis az egyediségre, egyszerűsége vonatkozó okfejtések a szelf kapcsán (*Soul and Self in Ancient Philosophy*. In: M. James C. Crabbe (szerk.): *From Soul to Self*. Routledge, London – New York, 1999, 8–32, itt: 17: Plutarkhosznál [*A lelki nyugalomról* 473C6–E2] az „összeszőtt” élet egyedisége mint a szelf műve; 25–26: az individuális létezők [köztük személyek] elkülöníthetősége vagy megkülönböztethetősége a sztoikusoknál.)

²³ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 73.

etika és a *Nagy etika* szerint pedig „rá vonatkoztatva” nevezzük őket barátságnak (az utóbbi szemantikai viszonyt nevezzük „fokális jelentésstruktúrának”).²⁴

A jellemen alapuló barátság (*hé tón éthón philia*, az *Eudemoszi etikában* többször: *hé éthiké philia*) a barátság formáinak hármass felosztásában ugyanazt a helyet foglalja el, mint a „jón alapuló” vagy az „erényen alapuló” barátság (szemben a hasznon és az élvezeten alapuló másik két típussal). Ugyanakkor a három kifejezés különbsége arra mutat, hogy az értelmük nem pontosan ugyanaz, vagy legalábbis hogy Arisztotelész különböző aspektusokat emel ki általuk: extenziójuk azonos, ám intenziójuk különböző.²⁵ Mivel elemzésem szempontjából a „jellem” aspektusának kiemelése fontos lesz, a továbbiakban általában ezt fogom használni, kivéve persze azokat az elemzéseket, amelyekben olyan helyekről lesz szó, ahol Arisztotelész maga a másik két megjelölés valamelyikét használja; itt természetesen megtartom az eredeti megjelöléseket.

Erről a jellemen alapuló barátságról szólva Arisztotelész kialakít egy olyan elméleti – ugyanakkor csak részben konceptuális – teret, amelyben úgy kíván számot adni a *philia* teljes korabeli görög jelenségcsoportjáról, hogy ennek során az ebben a jelenségcsoportban általa legfontosabbnak tartott mozzanat kapja a fő hangsúlyt. Tehát itt is érvényesül az a Gadamer által megfogalmazott kettősség, mely szerint Arisztotelész a maga *önálló* etikai nézeteit a korabeli *általános* erkölcsi-politikai tapasztalatnak az alapzatán bontakoztatja ki, közelebbről azon, ahogyan ez a tapasztalat az uralkodó elgondolásokban kifejeződésre jut.²⁶ A barátság esetében ez konkrétan azt jelenti, hogy a *philia* korábbi és korabeli tágabb értelme mellett, amely voltaképpen az egész antikvitásban – nemcsak a görögben, hanem *amicitiaként* a rómaiban is – meghatározó volt, és amely elsősorban valóban egy objektív, kötelezettségek kölcsönös teljesítésén alapuló, intézményes-politikai viszonyt jelentett (egyfajta szövetségesek közötti „szerződést”), megjelenik Arisztotelésznél a „kiválóak” jellembéli rokonságán alapuló, magántermészetű, és kifejezetten egyedi jellemű emberek kapcsolataként fölfogott barátság is. Sőt voltaképpen ez áll elgondolásának középpontjában, vagy inkább a csúcán.

²⁴ *Nikomachoszi etika* 1157a 1–2, 31–32; *Eudemoszi etika* 1236b 21–26; *Nagy etika* 1209a 14–36. A „barátság” szemantikai szerkezetéhez lásd Julie K. Ward: *Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία: Eudemian Ethics VII 2*. *Apeiron* 28 (1995), 183–206; Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, 131–137. Az „első barátság” elnevezésben Arisztotelész vélhetőleg Platón követi (miközben, noha vannak közös pontok, a fogalom tartalmának megadásában és a gondolatmenetben nem): vö. *Lüszisz* 219d1: πρῶτον φίλον; illetve az egész fejtegetést 220e-ig.

²⁵ A „jellemen alapuló barátság” fogalmát (a „jón alapuló” barátsággal szemben) joggal helyezi előtérbe Cooper: *Aristotle on Friendship*, 305–308, 311.

²⁶ Hans-Georg Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 399.

A szakirodalomnak a barátság személyes-érzelmi jellegéről adott beszámolóin túlmenően,²⁷ közelebbről amellet fogok továbbá érvelni, hogy amikor Arisztotelész a jellemen alapuló barátság alakjában jelentős részben az egyének közötti személyes barátságot helyezi elemzésének középpontjába – a barátság „tökéletes” formája (*teleia philia*) is erre vonatkozik nála –, akkor fogalmilag ugyan nem kifejtetten, de a fenomenológiai elemzések, vagyis az igazi jó barátok – egy adott társadalmi-kulturális szokásrendben megvalósuló – magatartásának és együttműködésének leírása és elemzése során implicit módon nagyon is számol azzal, hogy itt egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyekről van szó, akiknek barátsága ha nem is kizárólag, de legnagyobb részt éppen ezeken az egyedi jellemvonásokon – egymás egyedi személyiségének kedvelésén – alapul.

Ehhez kapcsolódóan értelmezési javaslatom előzményei között meg kell említenem még kettőt: Sarah Broadie néhány megjegyzése a *Nikomachoszi etika* 2002-es oxfordi fordításához írott előszavában a „személyiségre alapozott” barátságról már elővételezte az itt javasolt értelmezési irányt, ám (az előszó műfajából adódóan) részletekbe menő kifejtés és elemzés nélkül.²⁸ Jan Szaif pedig 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 Arisztotelésznel, hanem Platónnál is, az individuális természetű barátság túllépését az adott társadalmi szerepmodelleken és az ezek alapjául szolgáló értékrenden.²⁹

Arisztotelésznel tehát, ez a hipotézisem, 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 nem végzi el: nem állnak rendelkezésére, és ő maga sem dolgozza ki az ehhez szükséges konceptuális eszközöket.³⁰ A kettő között – az egyediség, az individuális jelleg fölismerése, sőt ábrázolása, illetve ennek fogalmi megragadása között – azonban, ahogyan erre már utaltam, nincsen szükségszerű kapcsolat.³¹ Platón nem elemezte Szókratész individuális jellemét – mint személyiségének egyedi jellemvonásait összefogó egységet – konceptuális

²⁷ Mások mellett ezt mutatta meg nemrégiben Christof Rapp is a *philiáról* a *Rétorika* II. 4. alapján: Ch. R.: *The emotional dimension of friendship. Notes on Aristotle's account of philia in Rhetoric II 4*. Anuario Filosófico 46. (2013), 1. 23–47.

²⁸ Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Fordítás és történeti bevezetés: Christopher Rowe; filozófiai bevezetés és kommentár: Sarah Broadie. Oxford University Press, Oxford, 2002, 59–60.

²⁹ Jan Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*. In: R. A. H. King – Dennis Schilling (szerk.): *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. De Gruyter, Berlin – Boston, 2011, 208–237, itt: 212, 215.

³⁰ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 18, 21–22; uitt és 22–23: a különbségről Arisztotelésznek a korabeli közfelfogással egybehangzó beállítódása és a szelf poszt-karteziánus felfogása között.

³¹ Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 59.

keretben, mégis évezredekén át ható elevenséggel és ma is megragadó erővel jelenítette meg szeretett mesterének eltéveszthetetlenül egyéni karakterét.

2. Erény és barátság

A 2. fejezetben közelebbről is megvizsgálom azokat a fogalmi összefüggéseket, amelyek barátság és egyéni jellem arisztotelészi kapcsolatának szempontjából a későbbi okfejtésem számára fontosak lesznek. Fontosságukat részben éppenséggel kontraszt-jellegük adja, nevezetesen az, hogy megmutatják: Arisztotelész a fogalmi elemzés révén csupán a lehetőségét teremti meg annak, amit a személyes barátság jelenségének lehet nevezni. Éppen ezeknek az arisztotelészi fogalmi elemzésben csak jelzett körvonalaknak a kitöltése fogja adni a feladatot a 3–5. fejezet elemzései számára.

Ebben a fejezetben először azt veszem szemügyre, hogy mit jelent Arisztotelésznél a tökéletes, jellemen alapuló barátságról szóló fejtegetésekben az a fordulat, hogy az ilyen barátok „önmagukért” barátaik egymásnak (2. 1). Itt a „jellem”, a barátok „jó” volta nem tartalmaz a fogalmi elemzés számára megragadható személyes mozzanatok. A barátság modern felfogásával ellentétben, a jellem itt nem a másik ember esetleges, pontosabban egyedi tulajdonságainak bizonyos konfigurációját, hanem csakis *jó voltát* jelenti.

A 2. 2. részben a *nuszra* mint az „önmagára” vonatkozó arisztotelészi elgondolás elemzése következik. Ez azért fontos, mert a meghatározó korábbi értelmezések ezen a ponton véltek támasztékot találni az arisztotelészi *philia*-konceptió alapvetően nem személyes jellegének igazolásához. Itt a sokszor elemzett 1166a10–23 és 1168b29–1169a6 szöveghelyek alapján bemutatom azt az arisztotelészi pontot, amely például A. Nehamas és P. L. Miller elemzéseiből hiányzik, s amelynek figyelembe vétele ugyanakkor az arisztotelészi barátság helyes értékeléséhez elengedhetetlen. Nevezetesen azt, hogy Arisztotelész ezeken a helyeken – az első szakaszban nagy valószínűséggel, a második szakaszban pedig bizonyosan – a *nuszról* mint az ész gyakorlati (vagyis praktikus, a cselekvésre vonatkozó) változatáról is beszél, s ez nagyon is lehetővé teszi a *nusznak* nemcsak az elméleti észhasználat személytelen általánosságához, hanem az egyedihez kapcsolását is.

Végül a 2. 3. alfejezet első felében a *nusz* gyakorlati működésének ezt az összefüggését mutatom be az egyedivel: a közép (*to meszon*) eltalálásához szükség van a cselekvés egyedi körülményeinek és a cselekvő egyedi karakterének megragadására és megértésére is. Ezen a ponton tárul föl a következő fejtegetések alapja: Arisztotelész partikularista etikájában nagyon is szerepet játszik a jellembéli tulajdonságok egyedi konstellációja, és ez teszi lehetővé azt, hogy a barátság jelenségének arisztotelészi elemzésében a barátok egyedi tulajdonságai szerepet játsszanak. Ennek az alfejezetnek a második felében röviden jelzem azokat az

irányokat, amelyeket a következő részletesebb okfejtések során követni fogok. Itt három fogalom vagy inkább jelenségekör játszik majd szerepet: az idő, a jellem és az együttélés.

2.1. Akik „önmagukért” barátok

Arisztotelész a haszon és az élvezeten alapuló barátságot részben hasonlónak, részben azonban nem hasonlónak mondja az erényen alapuló (*kat' aretén*) barátsághoz. Az előbbi kettő is barátságnak látszik, amennyiben az erényen alapuló barátságban is meglévő mozzanatokat tartalmaznak (tudniillik éppen a hasznosat és az élvezeteset), „sok egyéb szempontból” viszont – állapítja meg Arisztotelész – különböznek tőle, mert egykönnyen megváltozhatnak.³² A haszon és az élvezeten alapuló barátság csak akcidentálisan, járulékosan (*κατὰ συμβεβηκός*) barátság (1156a16–17), míg elsődleges és tulajdonképpeni értelemben (*πρώτως μὲν καὶ κυρίως*) csak a „jó emberek barátsága” barátság, éspedig éppen amennyiben ezek „jók” (*τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀγαθοί*), a barátság többi formája ezzel szemben csak „hasonlóság alapján” (*καθ' ὁμοιότητα*) nevezhető barátságnak (1157a30–32).³³ Pakaluk analógiája a szubsztancia–akcidens viszonyról a barátság vonatkozásában megvilágító: az erényes barátra (mint szubsztanciára) irányuló szeretet elsődleges ahhoz a szeretethez képest, mellyel a barát mint valamely járulékos jó tulajdonsággal (számunkra élvezetes vagy hasznos tulajdonsággal) bíró személy felé fordulunk.³⁴ Az erényen alapuló, tökéletes barátság az eszményi formája a *philiának*, vagyis nem a másik két forma valamiféle kiterjesztéseként fogható fel, hanem éppen fordítva, az utóbbiak csakis az után nyерik el helyüket a barátság fogalomkörén belül, hogy az ideális barátság fogalmilag már alakot öltött.³⁵

Amikor Arisztotelész megkülönbözteti egymástól a barátság különböző fajtáit, és kiemeli közülük az erényen alapulót, akkor ennek a megkülönböztetésnek a szempontunkból fontos alapja az lesz, hogy az igazi barátok *kath' hautusz*, illetve *di' hautusz* – „önmaguk

³² *Nikomakhoszi etika* 1158b5–11: „Úgy tűnik továbbá, hogy ezek a barátságok ugyanabból a szempontból való hasonlóságuk és nem hasonlóságuk alapján barátságok is meg nem is. Amennyiben ugyanis hasonlítanak az erényen alapuló barátsághoz, annyiban barátságnak tekinthetők (*καθ' ὁμοιότητα γὰρ τῆς κατ' ἀρετὴν φαίνονται φιλίας*) (az egyikben ugyanis megvan az élvezet, a másikban megvan a haszon, az erényen alapuló barátságnak pedig mindkettő része). Amennyiben viszont az erényen alapuló barátsághoz nem ér fel a rágalom, és amennyiben tartós – miközben a másik két barátság gyorsan megváltozik és sok egyéb szempontból is különbözik emettől –, annyiban a másik kettő nem látszik barátságnak, mivel nem hasonlítanak hozzá.”

³³ A vonatkozó szöveg egy része idézve a 36. jegyzetben; vö. 1156b7–13, idézve a 45. jegyzethez tartozó részben a főszövegben.

³⁴ Aristotle: *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*. Fordítás és kommentár: Michael Pakaluk. Clarendon, Oxford, 1998, 74.

³⁵ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 90.

alapján”, „önmagukban véve” vagy „önmaguk miatt”, „önmagukért” – barátai egymásnak, míg a barátság másik két fajtája esetén nem ezért, hanem valami másért barátok: a haszon vagy az élvezet kedvéért. Ezért lesz az ilyen barátság csak járulékos, *kata szüμβebékosz*.³⁶

A szakirodalomban ezt a megkülönböztetést olykor a (némiképp kantianus mellékszövegű) cél-eszköz viszony alapján magyarázzák. Eszerint a barátság elsődleges formája esetében a barát nem eszköz valami rajta túlinak az eléréshez, hanem önmagában véve célja és tárgya a közvetlenül rá irányuló érzelemnek.³⁷ Árnnyaltabb és Arisztotelész filozófiájához hívebb értelmezése szerint ezt a legjobb formát a barátság motivációjának tekintetében az különbözteti meg a másik két, alsóbbrendű típustól, hogy az utóbbiak esetében a barátok között a viszony (*prosz ti*) kategóriáján alapuló kapcsolat van. Itt abban az értelemben kell vennünk a „viszonyt”, vagy a „viszonylagost” (értsd: valami mással valamilyen viszonyban állót), ahogyan ezt a *Kategóriák* 7. fejezete mondja: „Viszonylagosaknak az olyan dolgokat nevezzük, amelyeket másokhoz tartozókként, vagy valami más módon máshoz viszonyítva mondunk annak, amik.”³⁸ Eszerint ezek valamilyen akcidentális jellemzőhöz akcidentális módon kapcsolódnak. Pakaluk magyarázata szerint a „viszony” a barátság összefüggésében közelebbről azt jelenti, hogy az élvezetes és a hasznos szükségképpen *valakinek* élvezetes vagy hasznos, tehát ez a tulajdonság nem egyszerűen akcidentális (mint a minőség vagy a mennyiség), hanem szigorúan véve nem is kizárólag a szubsztanciához tartozó jellemzője az adott (*más számára* élvezetes vagy hasznos) szubsztanciának, hanem máshoz tartozik, máshoz viszonyítva állítjuk valamiről.³⁹ Ha egy szubsztancia egy másik szubsztancia számára élvezetes

³⁶ 1156a7–19: „A barátságnak három fajtája van, éppen annyi, ahány tárgya van a szeretetnek. Mindegyikükben jelen van a nyíltan kifejezett viszonzszeretet, és az egymást szeretők jót akarnak egymásnak, éppen annyiban, amennyiben [vagy: éppen abban a tekintetben, amelyben] szeretik egymást (οἱ δὲ φιλοῦντες ἀλλήλους βούλονται τὰγαθὰ ἀλλήλοις ταῦτη ἢ φιλοῦσιν). Vagyis azok, akik a haszonért szeretik egymást, nem önmagukért, hanem csak annyiban szeretik egymást, hogy valamilyen jót kapnak egymástól (οὐ καθ' αὐτοὺς φιλοῦσιν, ἀλλ' ἢ γίνεταί τι αὐτοῖς παρ' ἀλλήλων ἀγαθόν). Ugyanígy azok is, akik az élvezet miatt szeretnek valakit: hiszen a szórakoztató társasági embereket nem az ilyen vagy olyan [jellemzői tulajdonságaik] miatt (οὐ γὰρ τῷ ποιούσιν τινας εἶναι) kedvelik a többiek, hanem azért, mert kellemesnek találják őket. Tehát akik a haszonért szeretnek, azok is azért kedvelnek valakit, mert ebből valami jó származik nekik, valamint azok is, akik az élvezetért szeretnek valakit, a saját élvezetük miatt kedvelik őt, és nem annyiban, amennyiben éppen ő a szeretett társ (οὐχ ἢ ὁ φιλούμενός ἐστιν), hanem annyiban, amennyiben hasznos vagy kellemes (ἢ χρήσιμος ἢ ἡδύς). Valójában tehát ezek a barátságok járulékos módon barátságok (κατὰ συμβεβηκός τε δὴ αἱ φιλίαι αὐταὶ εἰσιν). Mert ekkor nem azért szeretik a szeretett lényt, mert ő éppen az, aki (οὐ γὰρ ἢ ἐστὶν ὅςπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος, ταῦτη φιλεῖται), hanem mert valamilyen jót vagy élvezetet nyújt számukra (ἀλλ' ἢ πορίζουσιν οἱ μὲν ἀγαθόν τι οἱ δ' ἡδονήν).” A *kath' hautusz* szerkezetet a továbbiakban nem szó szerint (kb. „önmaguk alapján”, „önmagukban véve”) fordítom. A kifejezés jelentése egyenértékűnek látszik a *di' hautusz* szerkezettel. Amit Arisztotelész ezzel a kifejezéssel mond, azt magyarul az „önmagukért” (esetleg „önmaguk miatt”) forma adja vissza a legjobban.

³⁷ Patrick Lee Miller: *Finding Oneself with Friends*. In: Ronald Polansky (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2014, 319–349. Itt: 328.

³⁸ *Kategóriák* 6a36–37. Arisztotelész: *Kategóriák*. Fordítás: Rónafalvi Ödön, Lautner Péter pontosításaival; jegyzetek: Szalai Sándor, Kossuth, Budapest, 1993.

³⁹ Az akcidentáliák közötti ilyen irányú különbségtételhez lásd még Cooper: *Aristotle on Friendship*, 315.

vagy hasznos, akkor a két szubsztancia között a viszonyon mint akcidentális jellemzőn alapuló, akcidentális kapcsolat lesz.⁴⁰ Ezzel szemben akik „önmagukért” (és nem valamely járulékos jellemző alapján) barátai egymásnak, azok között szubsztanciák *mint szubsztanciák* közötti kapcsolat van. Rövidesen látni fogjuk, hogy ezt úgy is mondhatnánk: saját természetük vagy esszenciájuk alapján vannak baráti kapcsolatban egymással. A különbség tehát a viszonyulás módjában vagy formájában van, amit Arisztotelész ebben az összefüggésben gyakran jelöl a szövegeiben amúgy is oly jellegzetes ἢ ([éppen] amennyiben/mint/bizonyos [meghatározott] tekintetben) partikulával. A megkülönböztetés háttérében pedig a numerikus és a forma szerinti azonosság közötti különbség áll.⁴¹

Márpedig ahogyan a szubsztancia elsődleges („korábbi”), vagyis „teljesebb módon létezik”, mint az akcidencia, úgy a valamilyen szubsztanciára (a barátság esetében: egy másik emberre) irányuló szeretet is elsődleges, vagyis teljesebb módon szeretet, mint az, amely valakinek egy számunkra kedvező járulékos tulajdonságára, közelebbről egy viszonyra irányul.⁴² Ez persze nem jelenti azt, hogy az élvezet vagy a haszon kedvéért kötött barátságok esetében kizárólag arról lenne szó, hogy merőben önző megfontolások nyomán kívánunk jót azoknak, akikkel az említett motívumok alapján tartunk fenn barátságot. Mégis, ekkor a másikkal szembeni és kifejezetten a másik érdekét szem előtt tartó jóakarat (*eunoia*) csak addig tart, amíg ez nem kerül összeütközésbe a *saját* érdekünkkel: a kapcsolatból hiányzik az önfeláldozó vagy legalább a saját érdeket háttérbe szorító mozzanat.⁴³

De mit értsünk közelebből a καθ' αὐτοῦς vagy δι' αὐτοῦς szerkezeten? Mi ennek az „önmagának” a pontosabb jelentése vagy tartalma a barátság összefüggésében? Mire utal az a „milyenség”, vagyis a barátok mint emberek „minősége”, meghatározott jellembéli tulajdonságaik (ποιούσ τινας εἶναι), ami ugyancsak előfordul a szövegben (1156a13)?⁴⁴ Itt a következő értelmezési lehetőség adódik.

Az értelmezők túlnyomó részével összhangban mondhatjuk azt, hogy itt a barátok „*mint* jók”, „*mint* erényes” emberek kötnek egymással „tökéletes (τελεία)” barátságot. Barátságuk ekkor azon a tényen, azon a „minőségükön” alapul, hogy ők „jók” és „erényesek”. Sőt, ahogyan Arisztotelész megfogalmazza, *önmagukért csakis* a jó emberek kötnek barátságot, mégpedig éppen azon az alapon, hogy ők jók (οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὐτοῦς φίλοι· ἢ γὰρ ἀγαθοί). Csakis ők azok, akik megszorítás nélküli értelemben barátok (ἀπλῶς φίλοι), ezzel szemben azok, akik a haszon

⁴⁰ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 68–69.

⁴¹ Vö. ehhez Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 226, 244–245.

⁴² Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 74.

⁴³ Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 224–228, 237.

⁴⁴ Vö. 1156a7–19, idézve a 36. jegyzetben.

vagy az élvezet járulékos tényezői kedvéért lettek barátai egymásnak, ennek megfelelően csak járulékos módon és az előbbiekhöz való bizonyos mértékű hasonlóságuk alapján nevezhetők barátoknak (κατὰ συμβεβηκός καὶ τῷ ὁμοιωθῆναι τούτοις). Arisztotelész megfogalmazásában: „Mivel a barátságot ezekre a fajtákra osztottuk fel, ennek megfelelően a hitvány emberek az élvezet vagy a haszon végett kötnek barátságot, mivel ők ebben a tekintetben hasonlóak egymáshoz, a jó emberek azonban önmagukért, tudniillik amennyiben jók (οἱ δ' ἀγαθοὶ δι' αὐτοὺς φίλοι· ἢ γὰρ ἀγαθοί). Mármost ők megszorítás nélküli értelemben barátok (ἀπλῶς φίλοι), az előbbiek viszont járulékosan és amennyiben hozzájuk hasonlóak (κατὰ συμβεβηκός καὶ τῷ ὁμοιωθῆναι τούτοις).” (1157b1–5)

A tökéletes, elsődleges értelemben vett barátság tehát jó és ebből a szempontból egymáshoz hasonló emberek között áll fenn, mégpedig éppen annyiban, azon alapulva vagy abban a tekintetben, hogy a barátok jók, ráadásul önmagukban véve, mindenféle megszorítás nélkül jók (ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς, illetve οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοί). Ez az alapja annak, hogy az ilyen barátok jót akarnak egymásnak, mégpedig nem valamely járulékos haszon, hanem a másik személye, valódi énje vagy Arisztotelész nyelvéhez közelebbi módon: igazi mivolta kedvéért (az „önmagában vett” és a *simpliciter* is erre utal). Ahogyan Arisztotelész megfogalmazza: „A tökéletes barátság azonban a jó és erényüket tekintve egymáshoz hasonló emberek barátsága (Τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων). Ők ugyanis kölcsönösen jót akarnak egymásnak, éppen annyiban, amennyiben jók, és ők önmagukban véve jók (ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καθ' αὐτούς). Márpedig azok a legteljesebb értelemben barátok, akik barátaiknak jót akarnak, mégpedig a barátaik érdekében (ἐκείνων ἔνεκα). Ők ugyanis magukért a barátaikért (δι' αὐτούς) tesznek így, nem pedig járulékosan (οὐ κατὰ συμβεβηκός). Ezért az ilyenek barátsága mindaddig fennmarad, amíg jók maradnak, márpedig az erény maradandó. Az ilyen barátok megszorítás nélkül is, és a barátjuk szemében is jók (καὶ ἔστιν ἐκάτερος ἀπλῶς ἀγαθὸς καὶ τῷ φίλῳ), mert a jó emberek mindenféle megszorítás nélkül jók (οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἀγαθοί), és egymás számára is hasznosak.” (1156b7–13)⁴⁵ Ez az igazi mivolta, a barát valódi énjére vonatkozthatóság pedig, még egyvel visszább lépve, azon alapul, hogy valakinek a morális karaktere vagy *éthosza* közelebb van az illető esszenciális természetéhez, mint egyéb tulajdonságai (köztük az, hogy élvezethez segít minket, vagy hogy valamilyen szempontból hasznos nekünk).⁴⁶

⁴⁵ Vö. 1156a7–19 (idézte a 36. jegyzetben); *Eudémosz etika* 1240a24–28. Lásd hozzájuk Irwin magyarázatát: Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Fordítás, bevezetés, jegyzetek és fogalomjegyzék: Terence Irwin. Hackett, Indianapolis, 1999, 276.

⁴⁶ Lásd ehhez például: „Mármost az ilyesmik [a barátok közötti nézeteltérések – S. A.] akkor fordulnak elő, ha az idősebb férfiszereplő az élvezetért szereti a szeretett fiút, ez viszont a haszonért szereti őt, s egyikük sem kapja meg,

Önmagukért tehát csakis jó emberek lehetnek egymás barátai. Ezt erősíti meg az is, hogy a rosszak nem találnak örömet egymásban (οἱ γὰρ κακοὶ οὐ χαίρουσιν ἑαυτοῖς), leszámítva persze a hasznot, amit esetleg a barátságukból húznak (1157a10–22). Arisztotelész itt az egymásban lelt „öröm” magyarázó elemmé emelésével arra utal, hogy a hitvány ember legfeljebb a partnere valamelyik nem esszenciális tulajdonságában találhat örömet, nem pedig „magában a másik személyben.”⁴⁷ A derék emberek számára viszont a barátjuk derék elhatározásai és cselekedetei – vagyis ha azt tapasztalják, hogy a barátjuk derék ember – örömet okoznak, s ilyenkor (mindkét oldalon) a teljes ember mint erényes jellemű személy involválódik.⁴⁸

Ez magyarázza végül azt a már szóba hozott jellegzetességet is, hogy míg a hasznon és/vagy élvezeten alapuló barátságban könnyen előfordulnak nézeteltérések, amennyiben valamelyik fél úgy érzi, hogy a „valamit valamiért” – tehát az előnyök kölcsönösségének – elve sérült, addig a tökéletes barátság tartós. A tökéletes barátságban ugyanis a barátság a két fél erényein (a felek jó voltán) alapul, s mivel az erények stabil, habituális diszpozíciókként alkotják a jellemet, az *éthoszt*, ezért az ilyen barátság maga is tartós lesz.⁴⁹ A jellem itt nagyjából – hogy miért csak nagyjából, arról a következő alfejezetben lesz szó – ugyanazt jelöli, mint amit az imént idézett helyeken többször előforduló „önmaga”, a *simpliciter* vett másik ember.

Összegezve a *kath' hautusz*, illetve *di' hautusz* kifejezésekről mondottakat: a barátság tökéletes formája Arisztotelész szerint a barátok „magukban vett” jellemén, igazi valóján alapul, közelebbről azon, hogy ez a jellem „jó”. Ennyiben ez a barátság nem járulékos tényezők függvénye, hanem a barátok átfogó, megszorítás nélküli értelemben vett „minőségéhez”, „tulajdonságához” kapcsolódik, s ennek köszönhetően kiállja az idők próbáját. Az így értett barátság tehát eltér a barátság szélesebb körű felfogásától, amennyiben a barátok jellemének egy lényegi sajátosságához köti a baráti kapcsolatot (az útitársak közötti barátságban, például, ez a szempont nyilván csak korlátozottan játszik szerepet).

amit akar. Ha tehát a barátság ezek kedvéért áll fenn, akkor megszűnik, hogyha nem valósul meg az, amiért megszerették egymást; mivel nem egymást szerették, hanem azt, amivel a másik rendelkezett, s ez nem volt maradandó (οὐ γὰρ αὐτοὺς ἔστειργον ἀλλὰ τὰ ὑπάρχοντα, οὐ μόνιμα ὄντα). Ezért aztán az ilyen barátságok sem tartósak. A jellemen alapuló barátság ezzel szemben, amely önmagáért áll fenn, tartós (ἡ δὲ τῶν ἡθῶν καθ' αὐτὴν οὐσα μένει), ahogyan már mondtuk” (1164a6–13). Vö. 1156b7–11 (idézte a 45. jegyzethez tartozó részben a főszövegben); Konstan: *Friendship in the Classical World*, 74; hasonlóan Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, 108–109.

⁴⁷ Irwin: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 277.

⁴⁸ Ennek részletes kifejtését lásd a IX. könyv 9. fejezetében (1170a19–b19), melyet az 5.1.1.2-ben, más szempontból, tárgyalni fogok.

⁴⁹ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 74. A legfontosabb hely a fentiekhez: 1164a6–13 (idézte a 46. jegyzetben). Az erények tartósságához: 1100b12–17; a barátság maradandó voltához lásd még újra: 1156b11–12 (idézte a 45. jegyzethez tartozó résznél a főszövegben).

Másfelől azonban ez a *philia*-kapcsolat sem látszik (modern értelemben véve) személyes jellegűnek. Valamiféle – megintcsak a modern felfogás felől nézve – erősen redukált tartalmú vagy motívumú érzelmi viszonyról van itt szó, amelynek egyedüli mozgatója a „jók” *mint* „jók” (mégpedig *pusztán mint* jók, *amennyiben* jók), az „erényesek” *mint* „erényesek” (mégpedig *pusztán mint* erényesek, *amennyiben* erényesek) vonzódása egymáshoz. Ez a vonzódás a merő „hasonlóságon”, a jellemek hasonlóságán alapul: „a hasonló számára szeretnivaló (φίλον)” (1165b17). A ποιοί τινας kifejezésnek (1156a13), a barátok *valamilyenségének* tartalma itt egy szűk értelemre korlátozódik: Arisztotelész csak azt veszi figyelembe mint „tulajdonságot”, hogy a szóban forgó barátok jók. Barátságuk is addig marad meg, amíg jók maradnak (1156b11–12).

Ebben az értelemben tehát a jellemen alapuló barátság is végső soron valami személytelenre utal. Például a barátot „önmagáért” kedvelni, vagy valamit a „barát kedvéért/érdekében” tenni – ἐκείνου vagy φίλου ἕνεκα, vagy αὐτοῦ χάριν: ezeket a szerkezeteket Arisztotelész gyakran használja a barátság legjobb formájáról szólván, amikor arról beszél, hogy a barátok „a másik kedvéért” akarnak jót a másinak – nem foglalja magában azt a követelményt, hogy a barátunk személyiségének minden esetlegességét, minden árnyalatát (és esetleg árnyoldalát) kedveljük vagy legalábbis elfogadjuk, hanem csak azt, hogy – és azért vonzódunk hozzá, mert – a barátunk: jó.⁵⁰

De barátság és „önmaga” kérdésében nem ez a végső szava Arisztotelésznek.

2.2. Az „önmaga” mint nusz

Vegyük mármost mindehhez hozzá a IX. könyvben olvasható két fejtegetést is az egyes ember „lényegéről”. Arisztotelésznek azért van szüksége ezek megfogalmazására, hogy elkerülje azt a tapasztalatnak nyilvánvalóan ellentmondó állítást, hogy csakis a jók (erényesek) barátságának esetében igaz az, hogy a másik érdekében kívánnak jót egymásnak (ami a jellemen alapuló barátság legfontosabb jellemzője).⁵¹ A két hely elemzéséből közelebbi választ kaphatunk arra, hogy Arisztotelész milyen fogalmi keretben tárgyalja, az előző pontban referáltaknál konkrétabb módon, a szóban forgó „önmagát”.

⁵⁰ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 307–309, 305; Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 225; Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 73; Broadie: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 410.

⁵¹ Pakaluk: *Aristotle' Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 73.

2.2.1. IX. 4. 1166a10–23

Kezdjük a korábban, a 4. fejezetben olvasható szakasszal.

„A tisztességes embernek önmagához való viszonyában mindezek a tényezők [a másik érdekét szem előtt tartó jóakarat, valamint az „együttéléssel” járó érzelmi és cselekvési közösség megnyilvánulásai – S. A.] jelen vannak, a többi emberben pedig annyiban, amennyiben önmagukat ilyennek tartják; mert ahogyan már mondtuk, mindennek a mértéke az erény és a derék ember. Ő ugyanis összhangban van önmagával (οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ), és egész lelkével ugyanazokra a dolgokra törekszik (καὶ τῶν αὐτῶν ὁρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν). Ezért aztán az ilyen ember jót akar saját magának (βούλεται δὴ ἑαυτῷ τὰγαθὰ) – vagyis azt, ami neki jónak látszik –, és jót is cselekszik (a jó embernek sajátossága ugyanis az, hogy jó dolgokért fáradozik és azokat viszi végbe), mégpedig önmagáért (ἑαυτοῦ ἕνεκα) (mármint a gondolkodó lélekreszért, ami véleményünk szerint minden embernek a lényegét alkotja [τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ]). A jó ember továbbá élni kíván, és azt, hogy épségben megmaradjon, mégpedig leginkább az a része, amellyel gondolkodik (ὃ φρονεῖ). A derék ember számára ugyanis a létezés jó, és minden ember önmagának kívánja a jót; senki sem választja azt, hogy másvalakivé válva ennek a másvalakinek mindene meglegyen (γενόμενος δ' ἄλλος αἰρεῖται οὐδεὶς πάντ' ἔχειν) (hiszen az isten már most is rendelkezik a jóval), hanem akként, aki mindenkor ő maga (ἀλλ' ὦν ὃ τι ποτ' ἐστίν). Márpedig úgy fest, hogy az ember a gondolkodó résszel azonos, vagy a leginkább azzal (δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα).” (1166a10–23)⁵²

Ebből a nagyon összetett szakaszból most csupán azt a mozzanatot emelem ki, amely a barátság személyes vagy személytelen jellege kapcsán fontos, és amit az arisztotelészi barátság-fogalomról adott értelmezések is rendre tárgyalnak. Ez pedig az, hogy a καθ' αὐτούς és δι'

⁵² πρὸς ἑαυτὸν δὲ τούτων ἕκαστον τῷ ἐπιεικεῖ ὑπάρχει (τοῖς δὲ λοιποῖς, ἢ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι· εἵκει δέ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι)· οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὁρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν· καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τὰγαθὰ καὶ τὰ φαινόμενα καὶ πράττει (τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ τὰγαθὸν διαπονεῖν) καὶ ἑαυτοῦ ἕνεκα (τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ)· καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σφύζεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦτο ὃ φρονεῖ. ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπουδαίῳ τὸ εἶναι, ἕκαστος δ' ἑαυτῷ βούλεται τὰγαθὰ, γενόμενος δ' ἄλλος αἰρεῖται οὐδεὶς πάντ' ἔχειν [ἐκεῖνο τὸ γενόμενον] (ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τὰγαθόν) ἀλλ' ὦν ὃ τι ποτ' ἐστίν· δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα.

αὐτοῦς szerkezetnek itt a ὅπερ ἕκαστος (ἐστὶν) és ὁ τι ποτ' ἐστὶν szerkezetek adják meg a tartalmát (vö. 1156a17–18: ὅσπερ ἐστὶν): ezek a kifejezések Arisztotelésznél mindig valaminek a lényegét, igazi mivoltát vagy természetét jelölik (nemcsak a gyakorlati, hanem az elméleti filozófia összefüggésében is).

Az egyes ember „lényege” vagy „mibenléte” pedig a fenti szakasz utolsó harmadának számadása szerint a τὸ διανοητικόν vagy a τὸ νοοῦν, amivel az ember gondolkodik (ᾧ φρονεῖ). Vagyis, a három kifejezést ekvivalensnek véve,⁵³ a lélek „gondolkodó része/funkciója” és a „gondolkodás” vagy az „ész”.⁵⁴ Amikor a tisztességes, jó ember jóakarattal van önmagával szemben és jót kíván magának – mindenekelőtt azt, hogy éljen –, akkor voltaképpen ennek az őbenne vezető szerepet játszó, legértékesebb résznek „akar jót”. Ennek a gondolatnak a megértéséhez a IX. 9. fejtegetéseire (1170a26–b8) kell gondolnunk, melyek értelmében a Filozófus az ember esetében a (miben)létet az étellel veszi azonosnak, az életet pedig az érzékelés és a gondolkodás működéseként vagy tevékenységeként fogja föl.⁵⁵

Az idézett szakaszban tehát a *nusz* nem specifikált értelméről van szó. Ehhez hasonlóan tág értelemben használja ezt a szót Arisztotelész például *A lélek* című irat egy helyén is.⁵⁶ Mármost ha ezt a nem specifikált értelmet nem körvonalazatlan, hanem átfogó értelemnek vesszük, akkor ez azt jelentheti, hogy a szó itt magában foglalhatja a *nusz* gyakorlati és elméleti használatát is. A következők szempontjából ennek az lesz a jelentősége, hogy míg a *nusz* elméleti használata szigorúan személytelen, addig a gyakorlati észhasználat erősen bele van szöve az egyedi személy konstitúciójába (erről mindjárt). Legalábbis a szakasz szűkebb és tágabb környezete mintha ezt az értelmezést erősítené – vagyis hogy itt az elméleti és a gyakorlati *nusz*ról is szó van.⁵⁷

⁵³ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 170. A *dianoia* specifikus értelemben persze nem azonosítható a *nusszal*: az előbbi a diszkurzív, következtető gondolkodást jelöli, az utóbbi, ugyancsak terminusként, az intuitív megragadást. Itt azonban a három kifejezés láthatólag általános értelemben szerepel, és valamilyen, közelebből meg nem határozott gondolkodási tevékenységet jelöl.

⁵⁴ Lásd még, a fentihez hasonló megfogalmazásra: 1168b29–1169a6 (ezt mindjárt elemzem); vö. 1096a24–25, 1178a2–4. Dirlmeier joggal hangsúlyozza magyarázataiban a gondolat platóni háttérét, vagyis a lélekrészek tanának, és közülük a „gondolkodó résznek” vezető szerepet tulajdonító elgondolásnak az itteni relevanciáját, továbbá az „összhang” gondolatát (ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ), és hogy még az „önmagának barátja (φίλον γενόμενον ἑαυτῷ)” kifejezés is megjelenik az *Allam* vontakozó fejtegetéseiben (443d5). Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Fordítás és kommentár: Franz Dirlmeier. Akademie, Berlin, 1956, 543; ahhoz, hogy az itteni fejtegetés nemcsak a IX. 8-ra vissza-, hanem a X. könyv *nusz*-konceptiójára is előremutat, lásd: 451.

⁵⁵ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 171; Miller: *Finding Oneself with Friends*, 342. Erről az 5.1.1.2-ben is lesz még szó.

⁵⁶ *A lélek* 429a22–23: „Amit a lélekben észnek nevezünk – azt mondom észnek, amivel elemzően gondolkodik és ítéletet alkot a lélek – stb. (ὁ ἅπα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῇ]).” A görög szövegből látszik, hogy itt a *nusz* egyik tevékenysége lesz az a *dianoein*, amely a főszövegben idézett szakaszban *dianoétikon* (gondolkodó rész/funkció) alakban jön elő (és amit, ahogyan erről már volt szó [lásd 53. jegyzet], ha szigorúan terminologikus értelemben beszél, akkor megkülönböztet Arisztotelészt).

⁵⁷ Lásd főként Christopher Gill: *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, 6–7.

Gill szerint egyértelműen a gyakorlati észre vonatkozó utalásként, vagy legalábbis ahhoz kapcsolódóan olvashatjuk a következő helyeket: 1166a14–15 (ez része az idézett szakasznak: „az ilyen ember jót akar saját magának – vagyis azt, ami neki jónak látszik –, és jót is cselekszik”), 1166b6–11. Viszont a X. könyv egy helyén találunk egy erős párhuzamot a most idézett szakasz megfogalmazásával, s ott kizárólag az ész elméleti használatáról van szó (1177b30–1178a4; az 1178a2–3-at érdemes innen idézni: „Tekintsük is úgy, hogy minden ember az eszével azonos [εἶναι ἕκαστος τοῦτο; vö. 1177b30, ahonnan a νοῦς-t ide kell vonatkoztatnunk], amennyiben ez az uralkodó és a jobb [rész bennünk].”) Ez tehát azt mutatja, hogy az idézett szakaszban a gyakorlati és az elméleti észről is szó lehet.⁵⁸

Egyetlen ponton van vitám Gill értelmezésével. Szerinte a fenti idézetet folytató 1166a23–29 szakasz az élvezettel járó kontemplációra (*theórein*) vonatkoztatható (amit a *szophia*, az átfogó tudást megtestesítő bölcsesség végez, s ez magában foglalja az elméleti *nuszt* és az *episztémét* is), és így az ész elméleti használatához kapcsolható (vö. a IX. 9. okfejtésének ezekkel a részeivel: 1169b33, 1170a2, ahol nem az elméleti *nusz*, hanem a – legalábbis ha terminusként vesszük – valóban hozzá is kapcsolható *theórein* szerepel).

Az 1166a23–29 rész a következőképpen szól: a derék ember „önmaga társaságában kívánja tölteni az idejét, mivel ezt élvezettel teszi: tetteinek emléke kellemes érzéssel tölti el (τῶν τε γὰρ πεπραγμένων ἐπιτερπεῖς αἱ μνήμαι), a jövőre vonatkozólag jó reményei vannak (τῶν μελλόντων ἐλπίδες ἀγαθαί), s az ilyesmi élvezetet okoz. Gondolkodása bővében van azoknak a tárgyakkal, melyekre az elmélkedés irányul (θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ). Legfőképpen ő érez önmagával összhangban fájdalmat és élvezetet (συναλγεῖ τε καὶ συνήδεται μάλιστα θ' ἑαυτῷ), mert neki mindenkor ugyanaz fájdalmas és ugyanaz élvezetes, nem pedig esetről esetre valami más; mert ő olyan, aki – hogy úgy mondjuk – nem bán meg semmit (ἀμεταμέλητος).” A *theória* (θεωρημάτων) előfordulását itt a tettek (πεπραγμένων), tehát cselekvésre vonatkozás, azután pedig a jövőt illető jó remények (ἐλπίδες ἀγαθαί) említése előzi meg. Ezek sokkal inkább a gyakorlati életre, nem pedig a teoretikusra vonatkoztathatók. Emellett az is megemlítené, hogy *theórema* és *dianoia* összekapcsolódása (θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ) alapján nagyjából biztosra vehető, hogy itt nem az elméleti, hanem a gyakorlati gondolkodás tárgyairól van szó, ugyanis a *dianoia* mint diszkurzív gondolkodás ezekkel foglalkozik. Végül az összhangnak, az önmagunkkal együtt-érzésnek az említése is

⁵⁸ Sarah Broadie: *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1991, 436 (56. j.) egyébként még a X. könyvből idézett előfordulások kapcsán is arról beszél, hogy itt sem tisztán teoretikus észről van szó, vagyis hogy a gyakorlati ész nem különül el numerikusan az elméleti észről. Az ész (*nusz*): ugyanazon funkció vagy képesség különböző területeken működtetve.

(συναλγεῖ τε καὶ συνήδεται μάλισθ' ἑαυτῷ) inkább az egyén teljes életvalóságára vonatkoztatható, nevezetesen a jó embernek arra a sajátosságára, hogy ő mindig összhangban van magával, nem „bán meg semmit”, nem „fordul meg” a gondolkodása (ἀμεταμέλητος). (Vö. a fentebb idézett részből: „Ὁ ὡς ὅμογνωμονεῖ ἑαυτῷ: 1166a13]; ugyanerről a következő hosszabban idézendő szakasz kapcsán még bővebben is lesz szó.)

Tehát Gillel szemben kijelenthetjük, hogy a *theória* (θεωρημάτων) itt is sokkal valószínűbben a gyakorlati világhoz kötődik, az itt szereplő gondolkodás ebből veszi „elmélkedésének” tárgyait, vagyis a *theória* itt nem a X. könyvben meghatározó terminusértékében jön elő. Ha ebben igazam van, az megerősíti, hogy az 1166a10–23-ban a gyakorlati észről is szó van; ha Gillnek van igaza, az nem ássa alá ezt, hiszen az 1166a14–15-ről ő is azt mondja, hogy ez a gyakorlati észre vonatkoztatható (az önmagának jót akarás és az ennek megfelelő cselekvés elsősorban gyakorlati vonatkozásra utalhat).

2.2.2. IX. 8. 1168b29–1169a6

A IX. könyv 8. fejezetében Arisztotelész az önszeretet, a *philautia* aporetikus fogalmát és az ehhez kapcsolódó jelenségeket elemzi. Kétféle önszeretet van: az egyik az átlagembereké, vagy kifejezetten a romlott erkölcsűeké. Ez egyszerűen az önzéssel, önmagunk mindenki mással szemben előnyben részesítésével azonosítható. A másik pedig a derék ember önszeretete, akinél ez abban mutatkozik meg, hogy igyekszik minél jobb lenni, s ezzel „kedvez” magának és persze ilyen módon az ő esetében az egész közösségének is, vagyis az előbbi értelemben nem önző. Ebben az összefüggésben szerepel a *nusza* való vonatkozás egy fontos esete, ahol az előző szakasznál talán még egyértelműbben kiderül, hogy a *nusza* nemcsak elméleti, hanem gyakorlati észként is vonatkozik az „önmagára”. Lássuk a szóban forgó szakaszt:

„Azt is gondolhatnánk azonban, hogy az ilyen [erkölcsi nemességre törekvő, kiváló – S. A.] ember még inkább szereti magát. Elvégre magának juttatja a legnemesebb és legteljesebb jókat, és annak a résznek kedvez és mindenben annak engedelmeskedik, amelyik benne a legalkalmasabb a vezetésre (καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται). Ahogyan pedig a városállami közösséget és minden más összetett egészet első sorban azzal a részével azonosítjuk, amelyik a vezető szerepet tölti be, ugyanígy van az emberrel is. Vagyis

az szereti a leginkább önmagát, aki ezt a részt szereti és ennek jár kedvében (καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος). Önuralommal rendelkezőnek és önuralom híján lévőnek is az alapján nevezünk valakit, hogy benne az ész uralkodik-e vagy sem (καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή); mivel minden ember ezzel [az ésszel] azonos (ὥς τούτου ἐκάστου ὄντος). Úgy tűnik továbbá, hogy legfőképpen ezek az emberek cselekednek önszántukból az értelemmel összhangban (καὶ πεπραγένοι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα). Világos tehát, hogy minden ember ezzel azonos, vagy a leginkább ezzel (τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα), és hogy a tisztességes ember ezt a részt szereti a leginkább (ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ). Ezért az ilyen ember szereti a leginkább önmagát (φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη), ugyanakkor ez az önszeretet másfajta, mint amelyet szemrehányással illetnek, és éppen annyira különbözik attól, mint amennyire az értelemmel összhangban élt élet az érzéseknek alárendelt élettől (τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος), és amennyire az erkölcsi nemességre törekvés különbözik az arra való törekvéstől, amiről azt gondoljuk, hogy hasznunkra van.” (1168b29–1169a6)⁵⁹

Ez a szövegrész a cselekvés, a kifejezetten terminusként vett *praxisz* közegében helyezi el a *nuszt*. Erre utal a vezető szerep és a *polisz*-hasonlat, az önuralomnak és ellentétének az előhozása, az értelemmel (*logosszal*) összhangban cselekvés, sőt a vele összhangban élt egész élet. Richard Kraut szerint itt a *nusz* funkciói kifejezetten szembeállíthatók a X. 7-nek a teoretikus észhasználatra vonatkozó jelzéseivel; továbbá a kontextusból még az is világos, hogy a *nusz* itt a léleknek ahhoz a részéhez kapcsolódik, amellyel valaki képes megfontolásra és elhatározásra, vagyis a *phronészisz*, *buleuszisz* és *proaireszisz* – az „erkölcsi személyt” alkotó működések – vonatkozási köréhez.⁶⁰

A *nusz* kizárólagosan gyakorlati vonatkozása az idézett szakaszban eszerint biztosra vehető. De mit jelent az, hogy „minden ember ez[zel] (az ésszel) azonos] (ὥς τούτου ἐκάστου

⁵⁹ δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαυτος· ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ' ἀγαθὰ, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται· ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος· καὶ φίλαυτος δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τούτῳ χαριζόμενος. καὶ ἐγκρατὴς δὲ καὶ ἀκρατὴς λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν ἢ μή, ὥς τούτου ἐκάστου ὄντος· καὶ πεπραγένοι δοκοῦσιν αὐτοὶ καὶ ἐκουσίως τὰ μετὰ λόγου μάλιστα. ὅτι μὲν οὖν τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα, οὐκ ἄδηλον, καὶ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς μάλιστα τοῦτ' ἀγαπᾷ. διὸ φίλαυτος μάλιστ' ἂν εἴη, καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγεσθαι ἢ τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν.

⁶⁰ Richard Kraut: *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1991, 128; a *nusz* mint az „erkölcsi személy (moral person)” kérdéséhez lásd még Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, 105–108.

ὄντος)”, „minden ember ez[zel azonos], vagy a leginkább ez[zel] (τοῦθ' ἑκαστός ἐστιν ἡ μάλιστα)”? Arisztotelész idézett okfejtése szerint amikor azt mondjuk valakiről, hogy uralja vágyait és érzéseit, akkor ezzel az „uralkodó”, illetve „vezető” metaforával a léleknek egy részére utalunk, mégpedig a gyakorlat terén használt észre, és ezzel az egyetlen résszel azonosítjuk az egész személyt. Ezzel természetesen nem állítja Arisztotelész, hogy mindaz, ami egy személy, az teljes egészében azonos lenne ezzel a gyakorlati ésszel („minden ember ez[zel azonos], vagy a leginkább ez[zel] [ἡ μάλιστα]” – ez az ἡ μάλιστα a fejtegetésem későbbi pontján kulcsfontosságú lesz!), vagyis az egyes embert nem azonosítja, nem szűkíti le a *nuszra*, hanem a lelket komplex egésznek veszi. Mégis, amikor például azt mondjuk, hogy valaki „nem ura a vágyainak”, akkor ez az állítás a szóban forgó személyt azzal azonosítja, aminek benne uralkodnia kellene (vagyis Arisztotelésznél a gyakorlati ésszel).⁶¹

A két idézett szakasz alapján tehát világos, hogy Arisztotelész, amikor az „önmagát”, 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”.

2.2.3. A gyakorlati ész szerepkörei

Ha elfogadjuk, hogy ezen a két helyen az ész gyakorlati használatáról is szó van, akkor érdemes megnéznünk, hogy mit is jelent a *nusz* közelebbről ezekben az esetekben, azért, hogy a későbbiekben még világosabban lássuk, milyen viszonyban áll a *nusz* azzal, amit „önmagának” neveztem. A gyakorlati ész a konkrét cselekvési helyzetek mint komplex szituációk erkölcsileg releváns szempontú „érzékelését” (*aiszthészisz*) vagy „megragadó felfogását” jelenti. A *nusz* ekkor (az egyik) specifikus arisztotelészi jelentését veszi föl („megragadó ész”), vagyis nem diszkurzív, hanem intuitív munkát végez (ez egyébként analóg az elméleti ész tevékenységével, miközben a „megragadás” tárgyai különbözőek), s ekkor a *nusz* mint gyakorlati gondolkodásbéli erény tevékenysége összekapcsolódik az erkölcsi erénnyel is (ennek a

⁶¹ Kraut: *Aristotle on the Human Good*, 128. Lásd még például a következő helyet, egyrészt az összhang- és a vezetés – engedelmeskedés-metaforika kitartó jelenlétére, másrészt arra, hogy Arisztotelész nem mindenütt azonosítja az embert az ésszel, hanem a teljes embernek (főként persze a vágyaknak és érzéseknek) engedelmeskednie kell az észnek: „A romlott ember esetében tehát nincs összhangban az, amit tennie kell, azzal, amit tesz, a tisztességes ember viszont azt teszi, amit kell. Az ész ugyanis mindenkor azt választja, ami neki a legjobb, a tisztességes ember pedig engedelmeskedik az észnek mint vezetőjének (πῶς γὰρ νοῦς αἰρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὃ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νόῳ).” (1169a15–18) A *nusznak* ez a használata nyilván összefügg a görög idiómával: ésszel rendelkezni, amikor valakinek „van esze”, a helyes viselkedés, józanság értelmében: νοῦν ἔχειν (vö. például 1143a19–32; részletesebben lesz szó róla a 6.3-ban).

kapcsolatnak a későbbiekben lesz jelentősége): „A megragadó ész is a végpontokra irányul, mégpedig mindkét irányban. Mert az első meghatározások és a végső [egyedi] dolgok vonatkozásában is a megragadó ész az illetékes, nem pedig a következtető okoskodás. A[z elméleti tudáshoz tartozó] bizonyítások területén működő megragadó ész a változatlan első meghatározásokkal foglalkozik, az pedig, amelyik a cselekvés területén működik, azzal, ami a végső pont, és ami[nél] lehetséges [a változás] (ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου), vagyis az alsó tétellel. Ugyanis ezek a cél princípiumai (ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὐταί), mivel az általánost az egyedi esetekből kapjuk meg (ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου). Rendelkeznünk kell tehát egy olyan érzékeléssel, mely az egyedi esetekre vonatkozik (τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν), és éppen ez a megragadó ész (αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς).” (1143a35–b5)

Másfelől a nem kizárólag elméleti észhasználat a megismerés bizonyíthatatlan princípiumainak intuitív megragadásán túl a saját cselekvés élvezettel járó gondolati megragadását is jelölheti (amennyiben a szemlélt cselekvés jó, és amennyiben az adott helyzetben *nem kell* cselekednünk). Hiszen a derék ember „önmaga társaságában kívánja tölteni az idejét, mivel ezt élvezettel teszi: tetteinek emléke kellemes érzéssel tölti el, a jövőre vonatkozólag jó reményei vannak, s az ilyesmi élvezetet okoz. Gondolkodása bővében van azoknak a tárgyaknak, melyekre az elmélkedés irányul (θεωρημάτων δ' εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ).” (1166a23–27) Ahogyan ezt a 2.2.1-ben, a most idézetteket megelőző sorok elemzése során jeleztem: mind az előző mondat alapján, mind *theórēma* és *dianoia* összekapcsolódását figyelembe véve nagyjából biztosra vehető, hogy itt nem az elméleti, hanem a gyakorlati gondolkodás tárgyairól van szó.

Végül pedig általában a helyes elhatározáshoz szükséges racionális, diszkurzív gondolkodásra, vagyis egyáltalán a lélek *logosszal* rendelkező részének tevékenységére is utalhat a *nusz*. Az ész és a gondolkodást ebben az esetben sem a specifikált arisztotelészi értelemben mint „megragadó ész” (ezen belül a fent most megkülönböztetett két értelem – elméleti vagy gyakorlati megragadást végző ész – valamelyikében) kell vennünk. Mint láttuk, maga Arisztotelész többször is használja ilyen tágan a fogalmat: ahogyan a fentebb idézett szakaszokban is szerepel,⁶² a *nusz* ekkor a *dianoia*hoz, a diszkurzív gondolkodáshoz, illetve az értelemhez vagy meggondoláshoz, a *logosz*hoz is közel kerülhet.⁶³

⁶² *Nikomakhoszi etika* 1166a10–23, 1168b29–1169a6; *A lélek* 429a22–23.

⁶³ A fentiekhez lásd még Zena Hitz összefoglalását (*Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*. Philosophers' Imprint 11. [2011], No. 12. [www.philosophersimprint.org/011012/], 17, 56. j.) a *nusz* gyakorlati használatának főbb eseteiről: a praktikus *nusz* mint a cselekvés szükséges eleme: 1139a33–34; az elhatározás mint törekvő *nusz*: 1139b4; mint a törvény/jog forrása: 1180a21–22; a *nusz* tesz különbséget a cselekvésben: 1144b12–13; a *nusz*

Az elsőként (2.2.1) idézett szakaszban (1166a10–23) a *nusz* mint gondolkodásbéli erény kiemelése fontos szerepet játszik azokban az értelmezésekben, amelyek elvitatják Arisztotelész *philia*-konceptiójától a személyes, tehát kifejezetten egyének *mint* egyének közötti barátság jelenlétét. Ezek az értelmezések itt a *nuszt* kizárólag elméleti észként veszik. Két ide tartozó karakteres értelmezést idézek föl.

Alexander Nehamas a következőképpen világítja meg az itt releváns összefüggéseket: Arisztotelész felfogásában az erény a lélekhez tartozik, és az ember természetes képességeinek megvalósítását jelenti, vagyis az emberi lény *ergon*jának, funkciójának betöltését, ekként pedig végső soron az ember természetét, lényegi mivoltát (esszenciáját). Márpedig a *Metafizika* VII. 6-ban kifejtett elmélet szerint a szubsztanciák esetében egy létező természete, mivolta és maga ez a létező azonos: „Világos, hogy az elsődleges és önmaguk alapján mondott dolgok [vagyis a szubsztanciák – S. A.] esetében az egyes dolog mivolta és [maga] az adott dolog (τὸ ἐκάστω εἶναι καὶ ἑκάστων) egy és ugyanaz” (*Metafizika* 1032a4–6).⁶⁴ Nehamas továbbá, az etika területére átvive az ontológiai tételt, azt állítja, hogy a jellem – a *character* szóba itt, ha jól értem, egyként beleértődnek az arisztotelészi felosztás szerinti jellembéli és gondolkodásbéli tulajdonságok, adott esetben erények is – az, ami az erényekben manifesztálódik, ez tesz bennünket azzá, akik valójában vagyunk. Csakis a jellem határozza meg esszenciális természetünket, a többi tulajdonság akcidens: megszerezhetjük vagy elveszíthetjük őket anélkül, hogy személyiségünk, „önmagunk (*ourselves*)” megváltozna.⁶⁵ Nehamas az arisztotelészi barátság alapvetően személytelen jellege mellett érvelő gondolatmenetének összegezésében a következőt mondja: „Arisztotelész mondhatja azt, hogy barátainkat önmagukért szeretjük, mivel ő rendelkezik az emberi természet egy szubsztantív felfogásával, amely számot ad arról, hogy micsoda mindegyikünk valójában; és mivel természetünket erényeink alkotják, a barátokat erényeikért szeretni definíció szerint annyit jelent, mint hogy önmagukért szeretni őket.”⁶⁶ Vagyis amikor Arisztotelész úgy fogalmaz, hogy a barátunkat „őerte magáért” szeretjük, vagy a barátunknak „neki magáért” akarunk jót, akkor ez nem azonos a modern, a barát egyedi, helyettesíthetetlen személyiségét kitüntető felfogással, hanem itt a barát „önmaga”, „személyisége” az egyetemes *nusz* bennünk megjelenő, lényegében

mint a mozgás forrása: 1150a5; a jó ember engedelmeskedik a *nusznak*: 1169a18 (idézve a 61. jegyzetben); a *nun ekhein* kifejezésben, mint „van esze”: 1110a11, 1112a21, 1115b9, vö. 1143a19–32 és *Eudemoszi etika* 1214b31, 1237b38, 1246b14; a *Nikomakhoszi etikában* a *nusz* használata érvényesül abban a differenciában is, amely a *nusznak* engedelmeskedő és ez alapján elhatározásra jutó felnőtteket különbözteti meg a gyerekektől és az állatoktól: 1144b8–9, vö. 1180a14–18 és *Eudemoszi etika* 1240b30–34.

⁶⁴ Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 226–227.

⁶⁵ Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 219.

⁶⁶ Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 243.

személytelen racionalitásával azonosítódik. Eszerint Arisztotelész a szelf noétikus koncepcióját kínálja nekünk.

Nehamasnak ez az értelmezése mindenesetre nem veszi figyelembe, hogy a *nusz* gyakorlati és elméleti kontextusban eltérő jellegzetességekkel rendelkezik, hanem (részben persze az arisztotelészi fogalmazás általánossága által feljogosítva) meglehetősen körvonalazatlanul általában a gondolkodásról beszél – a lehetséges konkrétabb, praktikus vonatkozás figyelmen kívül hagyásával. Én azonban megmutattam, hogy a fenti két szöveghelyen a *nusz* kétféle, elméleti és gyakorlati felfogásával kell számolnunk – a második helyen kizárólag a gyakorlatival –, és hogy az elmélet és a gyakorlat terén működő *nusz* eltérő jellegzetességekkel is rendelkezik. A következő alfejezetben néhány ebből adódó következtetést vonok majd le, melyek szembemennek Nehamas felfogásával.

A *nusz* egyetemessége pedig, továbbmenve, állítólag nem teszi lehetővé, hogy a barátot mint egyedi személyt a maga artikulált különbségében vagy másságában szeressük. A Nehamas által előadott ontológiai összefüggések mellett Patrick Lee Miller szerint ennek hátterében ismeretelméleti okok is állnak, amennyiben Arisztotelész a barátságot alárendeli a megismerés elméleti kritériumainak.⁶⁷ S mivel az egyedit nem tudjuk megismerni, a barátunkat sem ismerhetjük meg, és ezért nem is szerethetjük a maga egyediségében. Kizárólag a másik ember (a barát) mivolta, lényege (esszenciája) lesz az, amit megismerhetünk és amihez barátként viszonyulhatunk, ez pedig az ember esetében az észet jelenti. A *nuszra* irányuló *philia* beteljesedése az *elméleti* ész önszemlélő tevékenységének a barátira való átvitele a maga időleges voltában (időleges, hiszen a *nusz* folyamatos és kizárólag önmagára irányuló működése csak az istenség esetében valósul meg). (Pontosabban persze, Stern-Gillet magyarázatát követve, azt kellene mondani, hogy nem is átvitelről van itt – a *nusz* elméleti használatakor – szó, hanem egybeesésről egy magasabb tevékenységben, mivel a barátunk noétikus aktivitása végső soron azonos a miénkkel, persze nem numerikus értelemben, hanem formája vagy fajtája [*eidosza*] szerint.⁶⁸ Ebben az értelemben nem a másikkal *mint* másikkal válunk azonosná [a barát mint másik én, másik önmaga értelmében⁶⁹], hanem mindketten egyformán osztozunk – részlegesen és időlegesen – az isteni gondolkodás emberen túli tökéletességében.) Miller konklúziója szerint ekképpen a teljes értelmű barátság

⁶⁷ Ebben a bekezdésben elsősorban Miller: *Finding Oneself with Friends* főbb gondolatait foglalom össze, részleteiben lásd főként: 320–321, 330, 339, 343–344.

⁶⁸ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 33–34.

⁶⁹ Az *allosz autosz* szerkezet négy alkalommal fordul elő a *Nikomakhoszi etika* szövegében: 1161b28–29, 1166a32, 1169b6–7, 1170b6–7; a kifejezés nyelvi és filozófiai értelmezéséhez lásd Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 1. fejezet: *Selfhood*.

Arisztotelésznél a másik ember esszenciájára, vagyis az észre irányul, az ész azonban nem egyedi jellemzője ennek a másik embernek mint barátnak, hanem ez „az, amiben minden gondolkodó lény részesül, és legfőképpen isten. Végeredményben tehát a szeretet és a barátság viszonyaiban semmi olyasmit nem szeretünk, ami a barátunkra egyedien jellemző lenne, hanem valamit, ami általános jellemzője minden hozzá hasonló lénynek, beleértve saját magunkat is.”⁷⁰

Miller értelmezése egyfelől, Nehamaséhoz hasonlóan, ugyancsak nem számol a vonatkozó helyeken a *nusz* gyakorlati használatával és ennek a teoretikus *nusztól* való eltéréseivel. Másfelől pedig egyoldalúan alkalmazza az ismeretelméleti kritériumot. Hiszen apodiktikus tudásra, vagyis általános, szükségszerűen igaz és bizonyítható ismeretre természetesen nem tehetünk szert az etika területén releváns, változásnak alávetett egyedire vonatkozóan. Ám a *phronészisz* és a többi gyakorlati gondolkodásbéli erény (mint amilyen például a *szüeneszisz*) Arisztotelész szerint mégiscsak egyfajta tudást nyújt, amely bizony az egyedire vonatkozik. Példaként most elegendő a következő megfogalmazást idézni: „A saját magunkra vonatkozó tudás is az ismeret egy fajtája (Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι)”, ahol a „saját magunkra vonatkozó tudás” a *phronésziszt* jelenti (1141b33–34). Sőt, Arisztotelész azt is mondja, hogy a *phronészisz* igazságot tár föl. Ez az igazság ugyan az apodiktikus elméleti tudásától különbözik, amennyiben az alapjául szolgáló princípiumok és a vonatkozási körébe tartozó erkölcsileg releváns tényállások kevésbé biztosak. Viszont egyedül ez rendelkezik közvetlen vonatkozással az emberi életre, a praktikus aktivitásra (szemben a *szophia* és az elméleti *nusz* teoretikus aktivitásával).

A gyakorlati tudásnak és igazságnak ezt az egzisztenciális jelentőségét, az objektíváló, elméleti, bizonyításon alapuló tudástól eltérő, ugyanakkor a valódi tudás rangjára mégiscsak jogosan igényt tartó jellegét Hans-Georg Gadamer többször is hangsúlyozza Arisztotelész-értelmezéseiben.⁷¹ A *phronészisz*nek ez az igazsága a gyakorlati, a cselekvésben megnyilvánuló igazság: „Ami a gondolkodás területén az állítás és a tagadás, az a törekvés területén a valaminek az elérésére vagy elkerülésére irányulás. Ezért aztán – minthogy a jellembéli erény elhatározáson alapuló beállítódás, az elhatározás pedig megfontolt törekvés – a meggondolásnak igaznak, a törekvésnek pedig helyesnek kell lennie (δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὁρεξιν ὀρθήν) ahhoz, hogy az elhatározás erkölcsileg értékes legyen (εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία), és ugyanaz kell hogy legyen az, amit a meggondolás mond, és

⁷⁰ Miller: *Finding Oneself with Friends*, 346.

⁷¹ Lásd például: *Igazság és módszer*, 221–228; Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*. Fordítás és kommentár: Hans-Georg Gadamer. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, 4, 11.

aminek az elérésére a törekvés irányul. Ez tehát a cselekvésre vonatkozó gondolkodás és igazság (αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική). Az elmélkedő gondolkodás esetében – amely nem azonos sem azzal, amelyiknek a cselekvés, sem azzal, amelyiknek a létrehozás a tárgya – a »jól« és a »rosszul« [gondolkodni] annyi, mint »igazat« és »hamisat« [gondolni] (mert minden gondolkodási tevékenységnek ez a funkciója). A cselekvésre vonatkozó gondolkodó lélek rész esetében viszont az igazság a helyes törekvéssel van összhangban (τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὁρέξει τῇ ὀρθῇ).” (1139a21–31) Arisztotelésznél a gyakorlat világához, közelebbről a lélek gondolkodásbéli erényeihez nagyon is kapcsolódik tudás és igazság. Ez nem az általános érvényű, bizonyításon alapuló elméleti tudás és igazság, hanem az egyedire vonatkozó, a tapasztalathoz és a megfontoláshoz kötődő igaz gyakorlati tudás.

2.3. Ellenvetések, következtetések és a további vizsgálódás irányai

2.3.1. *Praktikus nusz és jellem*

Nehamas és Miller szerint tehát a *philia* arisztotelészi koncepciója a tökéletes, jellemen alapuló barátság esetében – amikor a barátok „önmagukért” szeretik egymást – sem tartalmazza azt a mozzanatot, hogy a barátok mint egyedi jellemű, felcserélhetetlen egyének vesznek részt a barátságban, s hogy ez konstitutív eleme lenne kapcsolatuknak.

Csak hogy. A fentebb Nehamas és Miller nézeteihez fűzött rövid kritikai megjegyzéseken túl a kérdés megítéléséhez közelebbről is szemügyre kell venni egy további fontos tényezőt. Ez pedig az, hogy – amint már többször utaltam rá – a főszövegben hosszabban idézett helyeken (1166a10–23, 1168b29–1169a6) a *nusz* gyakorlati használatáról is szó van (a második helyen kizárólag erről van szó), s ez nem teszi lehetővé, hogy csupán az elméleti észhasználat sajátosságait vonatkoztassuk a barátság tárgyalásakor előkerülő *nuszra*.

Ami a *nusz* kétféle működését illeti, Suzanne Stern-Gillet okfejtése a személyes barátság szempontjából megvilágító. Ennek lényege az, hogy a gyakorlati észhasználat bizonyos mértékig mindig egyéni, miközben az ész elméleti használata csakis személytelen lehet.⁷² A cselekvésre irányuló észhasználatnak fontos feladata a lélek különböző részei működésének

⁷² Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 34.

ellenőrzése, s egymással és az értelemmel (*logosz*) összhangba hozása. Arisztotelész platonikus fölfogásában az egységes személy nem más, mint ezeknek a lelki működéseknek az összhangja, s az ezt az összhangot létrehozó és folyamatosan fenntartó vagy fenntartani igyekvő ész alkotja ennek a személyiségnek a középpontját (az ész, melynek engedelmeskedni kell).⁷³ Ennek alátámasztásaként elegendő itt újra fölidézni a korábban már idézett 1166a13–17 részt. Eszerint a tisztességes, derék ember „összhangban van önmagával, és egész lelkével ugyanazokra a dolgokra törekszik. Ezért aztán az ilyen ember jót akar saját magának – vagyis azt, ami neki jónak látszik –, és jót is cselekszik (a jó embernek sajátossága ugyanis az, hogy jó dolgokért fáradozik és azokat viszi végbe), mégpedig önmagáért (mármint a gondolkodó lélekrészért, ami véleményünk szerint minden embernek a lényegét alkotja).”

Az összhangot teremtő gondolkodó lélekrész (amelyről nem csak a most idézett első, hanem a másodikként elemzett helyen is szó van) és az elméleti igazságok kiindulópontjait megragadó *nusz* közötti, Nehamas és Miller értelmezéseiben elsikkadó különbség az emberi lény összetett jellegével is összefüggésben áll. A fentebb idézett két helyen Arisztotelész a következő fordulatokat használja: „Márpedig úgy fest, hogy az ember a gondolkodó résszel azonos, vagy a leginkább azzal (δόξειε δ' ὅτι τὸ νοοῦν ἑκαστος εἶναι ἢ μάλιστα: 1166a22–23)”; illetve: „Világos tehát, hogy minden ember ezzel azonos, vagy a leginkább ezzel (τοῦθ' ἑκαστός ἐστιν ἢ μάλιστα: 1169a2)”. Az ἢ μάλιστα, ez a mind formájában, mind tartalmában oly jellegzetesen óvatos és pedáns arisztotelészi szerkezet mindkét helyen arra utal, hogy természetesen az embernek vagy az emberi életnek az észen kívül más komponensei vagy aspektusai is vannak.

Közelebbről ez azt jelenti, hogy az isteni gondolkodás tiszta immanenciájával szemben az emberi léleknek a *nusz* mellett egyéb, alacsonyabb rendű lelki funkciói, képességei és működései is vannak (a táplálkozással kapcsolatos szereptől az észlelésen át a vágyig), melyek az összetett lény egzisztálásához nélkülözhetetlenek.⁷⁴ Az időben létező, testből és lélekből álló, és más, hozzá hasonlóan időben létező és összetett lényekkel együtt élő ember esetében a kontemplációt ezek a tényezők ezerféle módon módosítják és kényszerítik kompromisszumokra és közvetítésekre.⁷⁵ „Az összetett létező esetében továbbá – mondja Arisztotelész – ezek az erények [a *phronészisz* és a jellembéli erények – S. A.] az érzésekkel

⁷³ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 26–27.

⁷⁴ Vö. például még a legelső rendű lelki funkciónak, a táplálkozásnak is az akkurátus figyelembe vételét: „De a boldog embernek – azért, mert ember –, szüksége van a külső jólétre is, mivel természete nem elégséges önmagában az elmélkedéshez, hanem egészséges testtel, táplálékkal és egyéb ellátással is rendelkeznie kell” (1178b33–35).

⁷⁵ Miller: *Finding Oneself with Friends*, 344; Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 27–28.

(τοῖς πάθεσι) is összekapcsolódnak; ezen kívül az összetett létező erényei emberi erények, következésképpen a velük összhangban élt élet és boldogság is emberi. Az ész erénye ezzel szemben el van választva (ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη) – mármint hogy ez utóbbi a lélek többi részéhez, s egyáltalán az időbeli és változékony világhoz képest valami transzcendens. Fontos azonban, hogy Arisztotelész ezen a helyen nyilvánvalóan a megismerés princípiumainak megragadását végző elméleti észről beszél, nem pedig a cselekvés dolgaiban működő, gyakorlati észről (1178a19–22). Az ember számára a tiszta *noészisz* tevékenysége csupán részlegesen és időlegesen beváltható lehetőség.

Ha az emberi lényt mint komplexumot vesszük tekintetbe, akkor először is világos, hogy Arisztotelész *jellemen* – legalábbis explicit konceptuális szinten – nem az ember egyedi karaktervonásait érti, hanem a természet és a morálisan egységes közösség értékrendje által meghatározott típuszerű alakzatot. Ez azonban egyáltalán nem zárja ki azt, hogy – nem elsősorban a fogalmi elemzés, hanem inkább (de nemcsak – lásd később!) a fenomenológiai leírás szintjén – a különböző affektusoknak, vágyaknak, törekvéseknek a konstellációja az egyes embernek egyedi jellegzetessége legyen, és így az ész rájuk irányuló és hozzájuk bizonyos mértékig alkalmazkodó, de legfőképpen őket alkalmazkodásra készítető, összhangba hozó működése is bizonyos mértékig szükségképpen egyedi lesz.⁷⁶ Mivel a gyakorlati filozófia összefüggésében az egyes ember magvát – ahogyan erről Nehamas követve már volt szó – Arisztotelész felfogásában a jellem alkotja (mint az ember természetes képességeinek megvalósítása, vagyis az emberi lény *ergon*jának, funkciójának betöltése), és mivel az erény(es cselekedet) a jellem kifejeződése, ezért ha a barátunknak azon az alapon kívánunk jót, hogy erényes, akkor ő az emberi lényege, a „személyisége” alapján a barátunk.⁷⁷ Ez a „személyiség”, ahogyan erről már ugyancsak volt szó, Arisztotelész etikájának konceptuális rendjében nem jelenik meg a modern individuumhoz hasonló jelentésű, önálló fogalomként. Ez azonban nem jelenti azt, hogy semmiféle nyoma ne lenne a *Nikomakhoszi etikának* a barátság különféle jelenségeit leíró és elemző fogalmi összefüggéseiben, akár lényegi pontokon is.

Ez a tényező, a (mindig csak valamennyire) egyedi személy már az arisztotelészi cselekvésemélet általánosabb fogalmainak és összefüggéseinek kidolgozásakor is szerephez jut. Ilyen mindjárt a III. 2. azon szakasza, ahol Arisztotelész a tudatlanságból fakadóan (*di' agnoian*), illetve a nem tudva (*agnoón*) végrehajtott cselekedetek között – vagyis az általában

⁷⁶ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 29–30; Heller Ágnes: *Arisztotelész korai etikái*. In: Arisztotelész: *Eudemoszi etika. Nagy etika*. Fordítás és jegyzetek: Steiger Kornél. Utószó: Heller Ágnes, Gondolat, Budapest, 1975, 283–284.

⁷⁷ Nehamas: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?*, 226; Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 108.

vett morális érzéketlenség és tudatlanság, illetve aközött, amikor valamilyen releváns tényezőnek nem vagyunk a cselekvés során tudatában – tesz különbséget. (Ez a különbség az önszántunkból való és a nem önszántunkból való cselekedetek közötti különbségtételhez lesz fontos).⁷⁸ Az itt releváns tényezők, vagyis a körülmények egyes elemeinek felsorolása után (tehát hogy *ki, mit, mivel kapcsolatban* vagy *milyen területen, mivel*, például *milyen eszközzel*, azután *milyen célból*, végül hogy *hogyan* cselekszik) a következőt állapítja meg: „Olyan nincs, hogy mindezeket illetően tudatlanságban van valaki, hacsak nem zavarodott meg az illető elméje (οὐδεὶς ἄν ἀγνοήσῃ μὴ μαινόμενος), és az is világos, hogy a cselekvő vonatkozásában nem állhat fenn tudatlanság: hiszen hogyan ne tudna valaki önmagáról (δῆλον δ' ὡς οὐδὲ τὸν πράττοντα πῶς γὰρ ἑαυτὸν γέ;)” (1111a6–8) Arisztotelész az önismeret kérdését itt a cselekvéselméleti argumentációs összefüggésnek megfelelő egyszerűséggel intézi el, annyi azonban kiemelhető a megfogalmazásból, hogy a cselekvő személy önmagára vonatkozó tudása nélkülözhetetlen a helyes (sőt egyáltalán a „beszámítható”) cselekvéshez. Arisztotelész ezt az – egyébként igencsak súlyos – föltevést azért nem magyarázza különösebben, mert mintegy evidenciának veszi.

A cselekvő mint egyedi személy önismerete továbbá egy konkrétabb és az arisztotelészi elmélet velejéhez tartozó okfejtésben is kulcsmozzanatként jelenik meg. Az etikában döntő szerepet játszó közép (*to meszon, hé meszotész*) koncepciójára gondolok, melynek viszonylagos voltát Arisztotelész nagyon is a cselekvő személy viszonylag egyedi, akár individuálisnak is mondható karakterjegyei alapján fogalmazza meg: „Az erény tehát elhatározáson alapuló beállítódás, amely abban a hozzánk viszonyított középben áll (ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), melyet a meggondolás határoz meg, mégpedig úgy, ahogyan a gyakorlati okossággal rendelkező ember határozná meg” (1106b36–1107a2). A *prosz hémasz*, a „hozzánk viszonyított” kifejezés jelentését pedig a következő szakasz teszi világossá: „Valamely dolog közepén azt értem, ami egyenlő távolságra van a dolog mindkét végétől, ami tehát egy és ugyanaz mindenki számára. A hozzánk viszonyított közép viszont az, amely se nem túlságos, se nem hiányos. Ez azonban nem egy, és nem is ugyanaz mindenki számára (τοῦτο δ' οὐχ ἓν, οὐδὲ τὰ αὐτὸν πᾶσιν). Például ha a tíz sok, a kettő viszont kevés, akkor a dologhoz viszonyítva a hatot fogjuk középnek tekinteni, mivel ez ugyanannyival több az egyiknél, mint amennyivel

⁷⁸ Lásd főként 1110b24–31: „Különbözőnek látszik az az eset, amikor valaki tudatlanságból tesz valamit, attól, amikor valaki nem tudva tesz valamit (τὸ δ' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα). Mert aki részegen vagy haragjában tesz valamit, az, úgy tűnik, nem tudatlanságból cselekszik (οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν), hanem az említettek valamelyike folytán: úgy, hogy nincs tisztában azzal, amit tesz, hanem nem tudva teszi meg azt (οὐκ εἰδὼς δὲ ἄλλ' ἄγνοῶν). Valamennyi romlott erkölcsű ember tudatlanságban van (ἀγνοεῖ) afelől, hogy mit kell megtenni és mitől kell tartózkodni, s az emberek éppen az ilyen hiba miatt lesznek igazságtalanok és általában véve rosszak.” Az ἀγνοεῖ-t az utóbbi előfordulásban a δ' ἄγνοιαν használatával (és tehát nem az ἀγνοῶν-nal) egyenértékűként értve.

kevesebb a másikinál. Ez a matematikai arány szerinti közép. A hozzánk viszonyított középet azonban nem így kell meghatároznunk. Mert ha [valamilyen ételből] tíz minát enni sok, két minát enni viszont kevés, akkor az edző nem azt fogja előírni, hogy hat egységet együnk meg belőle, hiszen lehet, hogy ez is sok, vagy éppen kevés lesz annak, aki elfogyasztja. (Tudniillik Milónnak kevés, annak viszont, aki még csak most kezdte a sportot, sok.) Hasonló a helyzet a futással és a birkózással is. Ennélfogva mindenki, aki tudással rendelkezik, kerüli a túlzást és a hiányt, és a középet keresi és azt választja, mégpedig nem a dologhoz, hanem az őhozzá viszonyított középet (μέσων δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς).” (1106a29–b7)

Ez a szakasz Arisztotelész partikularista értelmezésének alapján magyarázható a legjobban.⁷⁹ Eszerint Arisztotelész etikai műve nem törekszik arra, hogy olyan morális princípiumokat találjon és fogalmazzon meg, melyek kivétel nélkül érvényesek. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ne lenne szisztematikus, megalapozó jellegű, normatív etika – csakhogy, eltérően a modern univerzalista etikáktól, Arisztotelész elmélete partikularista. Ekként alkalmas arra, hogy megmagyarázza egy cselekedet helyes voltát (*miért* helyes egy adott cselekedet), arra azonban nem, hogy megadja a helyes cselekedet minden helyzetben érvényes kritériumát. Az utóbbi, zsinórmértékszerű szerepet a nevelésnek, a habituációnak kell betöltenie – persze mindig csak hozzátétőlegesen, a helyes cselekvés iránti érzéket (*aiszthésisz*) vagy beállítódást (*hexisz*) kialakítva.

Arisztotelész ugyanígy nem akar megadni valamiféle algoritmust, amellyel, egy pontosan végrehajtott protokollt követve, helyes döntésre juthatnánk a cselekvés kérdésében, hanem erre a megfontolás (*bouleusisz*) mindig tévedéstől, hibától fenyegetett, és, mint rövidesen látni fogjuk, mindig az egyedivel egyszeri módon számoló folyamata szolgál (mivel a cselekvés területe mindig változékony és az egyedivel áll vonatkozásban, nem szolgálhat más). A megfontolás nem kalkulus, és nem olyasféle művelet, amely a betáplált adatokból mindig a helyes végeredményt állítaná elő. Az analitikus metaetika Arisztotelész-értelmezése ezen a ponton közel áll ahhoz, amit Gadamer a maga egzisztenciális hermeneutikai Arisztotelész-értelmezésében így fogalmazott meg: „Akinak erkölcsi döntéseket kell hoznia, az mindig tanult már valamit. Neveltetése és származása úgy határozza meg, hogy általánosságban tudja, mi a helyes. Az erkölcsi döntés feladata épp abban áll, hogy a konkrét szituációban a helyeset válassza, tehát azt, ami helyes, konkrétan beleláss a szituációba, és megragadja benne.”⁸⁰

⁷⁹ Ehhez lásd például Uri D. Leibowitz: *Particularism in Aristotle's Nicomachean Ethics*. *Journal of Moral Philosophy* 10. (2013), 121–147, itt: 121–126.

⁸⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, 224.

Ebből a horizontból tekintve most már a *prosz hémasz* értelmezésére, a következőket mondhatjuk. A hozzánk viszonyított közép „eltalálása” első lépésként a cselekvő egyedi jellegzetességeinek és a cselekvés egyedi körülményeinek *föltárását* jelenti, s azután az ezen föltárt jellegzetességek alapján elvégzett *értékelést*, az adott cselekvési helyzet és benne önmagunk *megértését*, majd a megfontolás révén elhatározásra jutást – nem pedig apodiktikus tudást, valamiféle objektív megismerést és az ez alapján elvégzett kalkulációt.⁸¹ Már csak azért sem beszélhetünk itt objektív ismeretről és programozható végeredményről, mert a cselekvő, illetve a cselekvésre készülő hozzátartozik magához a cselekvési szituációhoz: ő is „egyike a szituáció értékelése szempontjából releváns kritériumoknak. [...] Ahhoz, hogy a cselekedni készülő helyes elhatározásra jusson, nem nélkülözheti az ehhez szükséges helyes önértékelést. Mert a cselekvés helyes volta az individuális tulajdonságoktól, természetes adottságoktól és készségektől is függ [...]. Azok a tapasztalatok, melyeket az ember élete során megszerez, a kontingens események által meghatározott élettörténete, ilyen individuális tulajdonságokhoz juttatja hozzá, és módosíthatja is őket.”⁸²

Az is világos, hogy következőképpen nem is univerzális kritériumokról van itt szó, hanem partikuláris, a helyes cselekvés érdekében esetről esetre mérlegelés révén alkalmazandó mércéről, mely nem objektív, hanem az egyedi jellem sajátosságai (képességek, adottságok, tartós és pillanatnyi diszpozíciók) is meghatározzák.⁸³ Arisztotelész szavaival: „Ezért is nehéz derék embernek lenni. Mert mindenben nehéz a középet eltalálni: például a kör közepét eltalálni sem sikerül akárkinek, hanem csak annak, aki [megfelelő] tudással rendelkezik. Ugyanígy haragudni is mindenki tud, méghozzá igen könnyen, vagy mondjuk pénzt adni és elkölteni. De hogy *kinek, mennyit, mikor, miért és hogyan* – ezt már egyáltalán nem tudja mindenki, és nem

⁸¹ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 29–30; Aristotle: *Eudemian Ethics I, II and VIII*. Fordítás és jegyzetek: Michael Woods, Clarendon, Oxford, 1982, 111–112; Rosalind Hursthouse: *The Central Doctrine of the Mean*. In: Richard Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2006, 96–115, itt: 104–105.

⁸² Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 109.

⁸³ Richard Kraut: *Aristotle's Ethics*. In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>>. (Az 5., *The Doctrine of the Mean* című fejezetben.) Analógiaként érdemes itt utalni Arisztotelésznek egy hermeneutikai összefüggésben is fontos hasonlatára, egy másik *mércére*. Vagyis a nevezetes „leszboszi mérővessző” példájára, melynek bevezetése ugyan nem a *nusz*, hanem törvényesség és méltányosság politikai összefüggésében, de ugyancsak az egyedinek, az egyedi esetnek (például cselekedetnek) és személynek a körütekintő figyelembevételét írja elő, anélkül, hogy ezzel mindjárt a szubjektív önkényességnek tenne engedményt: „Ennélfogva [a méltányos] igazságos, sőt bizonyos fajta igazságosnál még jobb is, persze nem a megkülönböztetés nélküli értelemben vett igazságosnál jobb, hanem annál a hibánál, amely éppen a megkülönböztetés hiányának a következménye. És éppen ez a méltányosság természete: a törvény kiigazítása, amennyiben ez általánossága miatt hiányos. Ez az oka annak is, hogy nincs minden törvény által szabályozva: bizonyos esetekről nem lehet törvényt hozni, úgyhogy népgyűlési határozatra van szükség. Mert ami meghatározatlan, annak a mércéje is meghatározatlan, ahogyan a lesboszi építészetben az ólom mérővessző. Ez ugyanis nem marad meg [ugyanabban az alakban], hanem a kő formájához igazítják hozzá; a népgyűlési határozatot pedig az egyes ügyekhez.” (1137b24–33)

is könnyű ezt tudni. Éppen ezért ritka, dicséretre méltó és nemes dolog a helyes [cselekvés].” (1109a24–30; az én kiemelésem: S. A.)

Mi lesz a szerepe a cselekvésben működő *nusznak* ebben a partikularista értelmezésben? Arisztotelésznél a cselekvéshez szükséges ismeret az egyedinek, az egyes eseteknek, körülményeknek, vagyis a tényállások egyedi konstellációinak (*ta kath' hekaszta*) ismeretét jelenti. Ezeket nem következtető okoskodással, hanem közvetlen intuícióval (*nusszal*) ragadjuk meg.⁸⁴ A cselekvő egyedi körülmények között végrehajtandó egyedi cselekvésre határozza el magát. Az ehhez szükséges megismerés az erkölcsileg releváns tények megragadását jelenti – mind a külső körülmények, mind a cselekvő egyéni jellemzőinek felfogását –, melyek maguk is partikulárisak. S ez lesz a kiindulópontja annak a gyakorlati okoskodásnak, mely annak meghatározására irányul, hogy ezen adottságok közepette mi az ugyancsak szükségképpen partikuláris teendő.⁸⁵ A *nusz* szerepe tehát a közvetlen, nem diszkurzív jellegű megragadása az egyediségeknek, vagyis az egyedi cselekvési helyzet körülményeinek az egyedi cselekvő jellemzői egyediségeinek szempontjából, a gyakorlati deliberáció folyamatának kezdőpontján.⁸⁶

Itt megintcsak figyelemre méltó párhuzam mutatkozik a gadameri hermeneutika felfogásával. Gadamer a *nusz* működéséről ugyanis azt mondja, hogy ez olyan „tudás, mely úgyszólván nem érzéki látás. Mert ha látnunk is kell egy szituáción, hogy mit kíván tőlünk, ez a látás nem azt jelenti, hogy a szituációban láthatót mint olyat észleljük, hanem azt jelenti, hogy megtanuljuk cselekvésszituációként látni, s így annak a fényében látni, ami a helyes.”⁸⁷ Az erkölcsi mérce világítja meg, teszi láthatóvá egyáltalán a cselekvési helyzet „tényszerű” adottságait, s másfelől ezeket az adottságokat mindig az erkölcsi mércéhez, a „helyeshez” kell mérnünk, és „ennek fényében” cselekednünk. Ez a hermeneutikai kör (mely nem *circulus vitiosus*) erkölcsfilozófiai esete.

Összefoglalva a *nusz* gyakorlati használatából kinyerhető tanulságokat: az elméleti tudás kiinduló tételeinek intuitív megragadása mellett a *nusz* a cselekvés területén is működik. A *nusznak* ez az utóbbi működése személyes, pontosabban személyre szabott, de nem a szubjektív önkényesség értelmében, hanem hogy egyedi, csak az adott cselekvőre érvényes (ellentétben az elméleti *nusz* személytelenségével és általánosságával), s ezt Arisztotelész

⁸⁴ Robert B. Loudon: *Aristotle's Practical Particularism*. In: John P. Anton – Anthony Preus (szerk.): *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*. SUNY Press, Albany, 1991, 159–178. Itt: 159.

⁸⁵ Loudon: *Aristotle's Practical Particularism*, 166–167.

⁸⁶ Loudon: *Aristotle's Practical Particularism*, 172. A cselekvés egyedi jellemzőinek nem-diszkurzív megragadása mellett a gyakorlati *nusz* másik feladata a gyakorlati filozófia első princípiumainak – ugyancsak nem-diszkurzív – megragadása (173).

⁸⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, 227; Uő: *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI.*, 11, 13–14.

etikájának partikularista jellege magyarázza. A hozzánk viszonyított közép fogalma megköveteli a cselekvés egyedi körülményeinek és velük viszonyba állítva a cselekvő egyedi jellemvonásainak az ismeretét. A gyakorlati *nusz* elsődleges feladata ezeknek az egyediségeknek (*ta kath' hekasza*) a közvetlen, nem-diszkurzív megragadása, s ezzel veheti kezdetét a cselekvésre vonatkozó megfontolás, a gyakorlati deliberáció folyamata. Mindennek a barátságra vonatkozó következményeképpen – egyetértve Sarah Broadie lényeglátó megfogalmazásával – Arisztotelész koncepcióját hiba lenne úgy érteni, hogy a baráti érzelmnek kizárólag az elméleti ész lenne a tárgya a maga fenséges transzcendenciájában. A tapasztalatok által bizonyos mértékig mindig *egyedivé vált*,⁸⁸ 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 kezdetén.

Ha a gyakorlati *nuszt* is magában foglaló jellemnek (*éthosz*) ezt az egyediséghez közvetített fogalmát is bevonjuk – túllépve a *nusz* elméleti használatának általánosságán – a baráti kapcsolat közelebbi megértésébe, akkor még a következő fontos belátás adódik. Amennyiben az erényesek barátságában a felek ugyanúgy viszonyulnak egymáshoz, mint önmagukhoz (1170b5–7), annyiban a főntebb a cselekvés elméleti összefüggésében a cselekvő személy egyedi jellemvonásai figyelembe vételének szükségességéről mondtak érvényesek a *philia*-kapcsolatban állókra is: ők is mint egyedi jellemek, nem pedig mint típusok jönnek egymás számára számításba.⁸⁹ 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 játékteret az ezen belül létező egyedi személyek jellembéli különbségeinek megalkot(ód)ására és megélésre.⁹⁰

2.3.2. Idő, jellem, együttélés

⁸⁸ Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 60.

⁸⁹ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 111.

⁹⁰ Heller Ágnes megfogalmazása szerint Arisztotelésznél minden ember „*egyéniség* lehet, de mint *egyénség csak variáció ugyanarra a témára*. Arisztotelész »középtérték« elméletének szépsége abban áll, hogy a hangsúlyt legalább annyira a *variációra* helyezte, mint a *témára*” (*Arisztotelész korai etikái*, 284). Heller erre korábban, és éppen a középtérték-elmélet elemzése során, a „társadalmi individualitás” oxymoronját használta. Heller Ágnes: *Arisztotelész és az antik ethos*. Akadémiai, Budapest, 1966, 308.

Mindennek köszönhetően pedig, a szakirodalom nagyobb részében uralkodó állásponttal szemben, megvan annak a lehetősége, hogy a *kath' hautusz*, *di' hautusz* és *poioi tinesz* kifejezések sokkal konkrétabb, pontosabban szólva *egyedibb*, *egyéni*bb tartalommal is feltöltődjenek a barátságról szóló könyvek fejtegetéseiben; akkor is, ha ez nem foglalja magában ennek az egyediségnek mint individualitásnak a fogalmi tárgyalását. Ennek az állításnak a részletes alátámasztása előtt lássuk röviden a következőkben kibontandó érvelés főbb irányait.

A barátság egyedi jellegének igazolása szempontjából fontos lesz, hogy Arisztotelész mind a *Nikomakhoszi etikában*, mind az *Eudemoszi etikában* kiemeli az *idő* szerepét: egyrészt a barátság kialakulásához szükséges, egymás megismerését és a barátok jellemének egymáshoz hasonlóvá válását meghozó időét, másrészt a barátok együtt töltött, az „együttélésben” (*szüdzén*) megélt *életidejét* (*Eudemoszi etika* 1237b12–1238a16). Ez az együtt töltött, együtt megélt idő hozza létre és tartja fenn az elsődleges értelemben vett barátság számára nélkülözhetetlen szereteteli elköteleződést, amely immár nem kizárólag az ész vagy általában az erényesség, hanem kifejezetten *a másik, a konkrét, hús-vér ember egyedi jellemvonásai iránti elköteleződést* – mégpedig tartós és kockázatoknak (például a változással együttjáró kockázatoknak) kitett elköteleződést – is konstitutív elemként foglalja magában.⁹¹

Ezek az egyedi vonások tehát a *jellem* fogalmának is részét alkotják. Az *éthosz* ebben az összefüggésben már nem egyszerűen a „jó” vagy az „erény” megtestesülésének *személytelen helye*, hanem – ahogyan a magyar „jellem” szó is – a jellemzőre, jellegzetesre, az egyedire és egyénire is képes utalni. Az *éthosz* ebben az értelemben a *megszokott hely*, ahol valaki lakik, ahol rendszerint tartózkodik.⁹² Mégpedig nemcsak a *hozzánk viszonyított* közép már tárgyalt egyéni jellegének értelmében, hanem a barát mint egyedi személy sajátos karakterét, például érzelmi karakterét is jelölve. Egyetlen, később még részletesebben kibontandó példát megidézve: ahhoz, hogy valaki vigaszt tudjon nyújtani barátjának, ismernie kell annak jellemét, és azt, hogy mi okoz neki örömet és mi fájdalmat: „A barát ugyanis, ha tapintatos, vigaszt nyújt mind jelenlétével, mind szavaival, mert ismeri társa jellemét (οἶδε γὰρ τὸ ἦθος) és hogy mi okoz

⁹¹ Nancy Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*. Philosophy and Phenomenological Research 47. (1987), 4. 589–613. Itt: 602. A szeretet (love) tárgyról (szó szerint: *objektumáról*, nem pedig *szubjektumáról*) Platónnál kifejtett elméletet kritizálva Gregory Vlastos azt mondja, hogy Platón „kardinális hibát” követ el akkor, amikor a szeretetről alkotott elgondolásában nem veszi figyelembe az egyedi, hús-vér embert, s ez a „hiba” szerinte Arisztotelész figyelmét is elkerüli, és így, a fent általam mondottakkal ellentétben, az ő *philia*-elméletének hibájává is valami hasonló válik; lásd: *The Individual as an Object of Love in Plato*. In: Uő: *Platonic Studies*. Princeton University Press, Princeton, 1973, 3–42; itt: 31–34, Arisztotelészhez: 33, 100. j. A következő három fejezetben azt fogom megmutatni, hogy Vlastosnak Arisztotelészről illetően nincs igaza.

⁹² Ehhez lásd a 102. jegyzetben mondottakat.

neki élvezetet és mi fájdalmat” (1171b2–4). Itt nem az elméleti észnek a személyen túlnyúló általánossága, hanem a másik ember mint egyedi(en) érző lény a vonatkoztatási pont.

De nemcsak az érzésekhez való viszony, hanem egyáltalán az erényeknek a konkrét személyben megvalósuló egyedi együttállása is tekintetbe veendő itt. Arisztotelésznek a tökéletes barátságról alkotott elgondolása nem él azzal a feltételezéssel, hogy a barátok kivétel nélkül az erkölcs bajnokai.⁹³ Mivel egyetlen ember sem tökéletes, csakis részlegesen tudja megvalósítani – ráadásul esetről esetre meghozott, ilyen értelemben mindig kockázatos és korántsem mindig sikeres döntések és ezeknek mindig kockázatos és korántsem mindig sikeres végrehajtása eredményeképpen – cselekedeteivel a jót.⁹⁴ Arisztotelésznél nincs minden szempontból tökéletesen erényes ember, hanem mindannyian erények és hibák, helyes és helytelen attitűdök és cselekedetek egyedi „eredményei” vagyunk, mindannyian a magunk „idioszinkratikus módján”,⁹⁵ mint bizonyos jellemvonások egyedi együttállásai. Az arisztotelészi barátság-felfogás, miközben *fogalmilag* nem ad számot erről, nagyon is *számol* azzal, hogy az „erények példái” vagy „megtestesülései” egyszeri és konkrét személyek, akik „megtestesült történeti szubjektumokként”, „történeti és pszichológiai esetlegességek” eredményeként lesznek barátok.⁹⁶ Egymás karakterének mély és kölcsönös megismerése (*Eudemoszi etika* 1237a31)⁹⁷ a jellemen alapuló barátság esetében annak fölismerését, de még inkább annak egzisztenciális megtapasztalását jelenti, hogy a különböző személyiségű egyéneknél különböző erények dominálnak. Így a jellemen alapuló barátság résztvevői erény-konstellációjuk kifejeződését tekintve bizonyos mértékig mindig és szükségképpen komplementer viszonyban vannak egymással. Ez nincs ellentmondásban azzal, hogy egyszersmind (éppen mint erényes emberek) hasonlóak is egymáshoz.⁹⁸ Ez a komplementaritás egyszersmind azt is megalapozza, hogy a *philia* alkalmas legyen arra, hogy eltérő morális szinten álló barátok között is létrehozza és bizonyos ideig megőrizze a kapcsolatot, illetve hogy a kevésbé tökéletes morális ágens fejlődését előmozdítsa.⁹⁹

⁹³ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 305. Éppen ennek belátása vezeti Coopert arra, hogy a tökéletes barátság megnevezésére a *jellemen* alapuló barátság kifejezést használja (308).

⁹⁴ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 312.

⁹⁵ Jennifer Whiting: *Impersonal Friends*. *The Monist* 74. (1991), 1. 3–29. Itt: 23.

⁹⁶ Whiting: *Impersonal Friends*, 22–23; Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 236.

⁹⁷ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 46–47.

⁹⁸ Nancy Sherman: *The Fabric of Character*. Clarendon, Oxford, 1989, 141; Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 235–236.

⁹⁹ Az utóbbi években Andreas Vakirtzis több tanulmányban is emellett érvelt: *Aristotle's Philia and Moral Development*. *Philosophical Inquiry* 37. (2013), 1-2. 49–65; *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics*. *Rhizomata* 3. (2015), 2. 125–142. A 3.2-ben és 3.3-ban részletesebben is bemutatom a barátságnak ezeket a teljesítményeit.

A barátot tehát, legalábbis az elsődleges értelemben vett *philoszt* Arisztotelésznél nemcsak a „jó” vagy az „erény” pusztá megtestesüléseként vagy a jó és erényes tulajdonságok (különben arctalan) hordozójaként foghatjuk föl, hanem mint arccal, vagyis egyedi vonásokkal, egyedi jellemmel rendelkező társat is. A barátságnak ez az utóbbi vetülete, ahol már a személyes, és tehát a modern barátság fogalommal is párhuzamba állítható baráti viszonyról van szó, nem elsősorban az absztrakt elméleti összefüggések fogalmi megragadásának tárgya lesz a barátságról szóló kétkönyvnyi traktátusban. Sokkal inkább a való életből vett példák, vagyis az Arisztotelész által minden részletre kiterjedően, éleslátó deskriptív és analitikus figyelemmel állhatatosan elemzett korabeli görög élet sajátosságai rajzolják meg körvonalait és viszik föl egyéni színeiket felületére.

Azt a tételt, hogy Arisztotelésznél ezekben az elemzésekben megjelenik a személyes barátság fogalmi alakra nem hozott, de sok szempontból árnyaltan elemzett jelensége, mindenekelőtt a megelőző bekezdésekben kirajzolódó, egymással is összefüggő három tényező arisztotelészi elemzésének nyomon követésével igyekszem a következőkben alátámasztani. Az *idő*, az életidő, az egymással töltött idő, a *jellem* mint a sajátos jellemvonások mindenkor egyedi konstellációja, és végül az *együttélés*, együttes cselekvés hétköznapi gyakorlata fog előtérbe kerülni. Az első kettő szorosan össze is kapcsolódik, s mindkettőn végighúzódik a harmadik szál.

3. *Idő és barátság*

Idő és barátság összefüggéseit három szempontból fogom szemügyre venni. Az igazi barátság kialakulása, de legalábbis megszilárdulása az együtt töltött idő függvénye, amelynek során a barátok összeszoknak, megismerik egymás jellemét, és bizonyosságot szereznek a másik megbízhatóságáról. Arisztotelész ezeket a mozzanatokot legfőképpen a *szünétheia* fogalmában összpontosítja. Ez a fogalom a jelentőségéhez képest a szakirodalomban mindeddig kevés figyelmet kapott. A 3.1.1-ben ezt a fogalmat fogom közelebbről megvizsgálni, egyrészt az általa jelölt folyamat általános jellemzőinek bemutatásán keresztül (3.1.1.1), másrészt a testvérek és a *hetairoszok* példáján (3.1.1.2).

Ezt követi majd azoknak a helyeknek a vizsgálata, amelyek az *Eudémoszi etikában* a *szünétheia* szó középpontba állítása nélkül, de a fogalom jól felismerhető körvonalaihoz igazodva adnak számot a barátok egymást megismerésének sajátosságairól (3.1.2). Először megismerés és bizalom (3.1.2.1), azután megismerés és élvezet összekapcsolódását mutatom be a barátságban (3.1.2.2).

Az idő múlása persze nemcsak egymás megismerését és a jellemek egymáshoz idomulását eredményezheti, hanem éppenséggel a jellemek elhasonulását is, ami magától értődően hatással van a barátságra is. A *Nikomakhoszi etika* IX. 3-ban ezzel kapcsolatban olvasható fejtegetés egyértelműen jelzi az egyedi jellemvonások (tartósságának) fontosságát a barátság fenntarthatóságában, *a fortiori* kialakulásában és normál működésében (3.2).

Végül az idő múlása a barátok egymásra tett hatását is magában foglalja. Ezt a kérdést Arisztotelész röviden, de nagy súllyal tárgyalja. Ennek a szempontnak a fontosságát az adja, hogy a barátok egymásra tett jellemalakító hatásán alapul a barátság elsődleges-közvetlen értelemben vett jellemformáló-pedagógiai jelentősége (3.3). A barátok egymást alakító tevékenysége az interpretatív mimézis révén megy végbe (3.3.1), és szerepet játszhat benne a versengés is (3.3.2).

Ez a három mozzanat – összeszokás, elhasonulás és egymásra hatás – mindenesetre tehát elképzelhetetlen az idő dimenziója nélkül, ezek az erkölcsi tényezők és személyközi folyamatok csakis az idők során alakulnak ki és mennek végbe. Az idő előzetességét vagy pusztá közegszerűségét sugalló megfogalmazás azonban csak azzal a megszorítással használható itt, ha figyelembe vesszük, hogy jellem (erkölcs) és idő kapcsolata a barátság mint alakuló folyamat, keletkezésben levés során csakis egymást kölcsönösen meghatározó viszonyként fogható fel. A barátság ideje nem objektív: a baráti viszony szüntelen alakulása,

fordulatok, váratlan életesemények tagolják, ritmizálják és szabják meg tempóját, s az idő, a barátság ideje csakis ezeken keresztül nyeri el „értelmét”, sőt egyáltalán érzékelhető megjelenését. Ennyiben viszont a barátság ideje nem is szubjektív. A barátság idejéhez az idő olyan felfogásával célszerű közelíteni, amely azt a faktikus élet és a világonbelüli létező lehetőségfeltételeként fogja fel, mely a „világ feltárultságával” együtt adódik.¹⁰⁰ Az idő mint életidő, mint a történő barátság formaadó közege pedig egyszersmind a barátok jellemének egyedivé alakulását is megszabja. Közelebből azt, ahogyan a jellemük összetéveszthetetlen egyedisége a személyes élettörténetük esetlegességei vagy legalábbis előreláthatatlan eseményei során létrejön és kibontakozik, és kölcsönösen ismertté és elfogadottá, sőt kedveltté válik.

3.1. Egymás megismerése, összeszokás és bizalom

3.1.1. *Szünétheia*

3.1.1.1. Egymás megismerése és egymáshoz hasonulás

Ha Arisztotelész gyakorlati filozófiájában vizsgáljuk, akkor a *szünétheia* szóban, ha emberi kapcsolatokra vonatkozik, az ismerőség és az összeszokás kettős és egymással össze is függő jelentésmozzanata tapintható ki. A szóban ugyanakkor az *éthosz* rejlik benne, s ez arra utal, hogy az ismerőség és az összeszokás mindenekelőtt a jellemnek, a másik jellemének bensőséges ismeretét, és a kapcsolatban résztvevők jellemének egymáshoz idomulását, egymáshoz hasonlóvá válását jelenti (*szün-étheia*). Az ismerőséget, a másik bensőséges ismeretét magával hozó egymáshoz szokás tehát elsősorban a jellemvonásokra vonatkozik, és nyilvánvalóan nem egy csapásra, hanem csak az idő múlásával következik be.¹⁰¹ Ezen kívül a szó használatában halványan érzékelhető még az *éthosz*nak a „szokott hely” jelentése, amely arra a helyre utalt, ahol valaki lakik, ahol rendszerint tartózkodik.¹⁰² Az „együttélés”, a

¹⁰⁰ Lásd ehhez Heidegger: *Lét és idő*, 480.

¹⁰¹ Siemans: *Aristoteles über Freundschaft*, 170. Vö. LSJ s.v. συνήθεια, συνήθης.

¹⁰² Lásd LSJ ἥθος I, ahol még 5. századi attikai példák is adatolva vannak erre a jelentésre. Heidegger a *Humanizmus-levél*ben úgy fogalmaz, hogy „az ἥθος szó alapjelentésének megfelelően az etika megnevezés azt mondja, hogy az etika az ember tartózkodását veszi fontolóra” (Martin Heidegger: *Levél a „humanizmusról”*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 293–334, itt: 328). Hasonló jelentéskapcsolatok a (Heideggertől távolabb álló) latinitás nyelvi örökségében is megfigyelhetők. Gondoljunk a *habeo* (*habitus*), illetve

rendszeres, hosszú ideig tartó együttlét fontosságának, a fizikai értelemben is vett közelségnek a többszöri hangsúlyozása a barátság fenomenológiai elemzése során azt mutatja, hogy ez a jelentésmozzanat Arisztotelész számára sem merült még teljesen feledésbe.¹⁰³

A *Nikomakhoszi etika* VIII. könyvének 4. fejezetében a tökéletes barátságról szólva Arisztotelész a közösen eltöltött idő és az összeszokás fontosságát emeli ki: „az ilyen barátság még időt és összeszokást is igényel (προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας), mert ahogyan a közmondás tartja, nem ismerhetik meg egymást a barátok addig, míg azt a bizonyos zsák sót együtt el nem fogyasztják” (1156b25–27).¹⁰⁴ Egmás megismerése itt nem obszerváció-szerű kognitív folyamat eredményeként, hanem egy élet közös megélésének hétköznapi-gyakorlati menetében, éppen a hétköznapi-gyakorlati események közös megélésének eredményeképpen következik be. Ezt az életszerűséget, a valóságos, zajló életbe ágyazottságot emeli ki a megfelelő mennyiségű só közös elfogyasztására vonatkozó szólásmondás megidézése. Az együtt töltött idő és legfőképpen a *szünétheia* mint ami ennek az időnek a barátság szempontjából a maga sajátos értelmét megadja, eredményezi azt, hogy a barátok szeretnivaló volta egymás számára kölcsönösen megnyilvánul (ἐκάτερος ἐκατέρῳ φανῇ φιλητὸς), és hogy bizalom ébred bennük egymás iránt (πιστευθῇ, 1156b29).

Fontos, hogy maga a barát szeretetreméltósága is időben kibontakozó jellemző, pontosabban a barátok között, egymás folyamatos érzékelésével kialakuló viszony, amely nincs meg előzetes adottságként már a kapcsolat kezdetén. Egyáltalán a szó tényleges értelmében „barátnak lenni” sem lehetséges az összeszokással kialakuló bizalom nélkül:

„Nem is lehet addig valakit barátként elfogadni és a barátjának lenni (οὐδ' ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον οὐδ' εἶναι φίλους), míg egyik a másikat nem tartja szeretetreméltónak és olyannak, akiben megbízhat (πρὶν ἂν ἐκάτερος ἐκατέρῳ φανῇ φιλητὸς καὶ πιστευθῇ). Akikben gyorsan támad baráti érzés egymás iránt, azok azt kívánják ugyan, hogy barátok legyenek (βούλονται μὲν φίλοι εἶναι), de valójában még nem azok. Barátok csak akkor lesznek, ha [már valóban] szeretnivalók egymás szemében, és ennek tudatában is vannak (εἰ μὴ καὶ φιλητοί, καὶ τοῦτ' ἴσασιν). Mert

a belőle fejlődött *habito* jelentéskapcsolataira, ahol a morális értelem ugyancsak összekapcsolódik a valahol lakás jelentésmozzanatával (és nem is csak a *habeo* – *habito* kapcsolaton keresztül, hanem magának a *habeo*-nak az archaikus használatában is); és persze gondolhatunk az angol nyelv *habit*, *habitual* szavaira is, melyekben ma már elsősorban a „szokás” jelentésmozzanat dominál, de a *to habit* korábban *to inhabit*-et, valahol lakást, tartózkodást is jelentett.

¹⁰³ Lásd főként 1157b10–24, és vö. 1161b33–1162a1, 1162a7–14; mindhárom helyről szó lesz rövidesen részletesebben is.

¹⁰⁴ Vö. *Eudemoszi etika* 1238a2–3. A közösen elfogyasztott sóra tett szólás-szerű utaláshoz lásd Irwin: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 276.

a barátságra irányuló kívánság gyorsan megszületik ugyan, a barátság azonban nem (βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὐ).” (1156b28–32)¹⁰⁵

A későbbi barátok között már kezdetben is meglévő rokonszenven alapul a barátságra irányuló kívánság, az, hogy a két fél akarjon barát lenni. Ám ez önmagában csak a kiindulópontját jelenti a baráttá válás folyamatának. Ennek a folyamatnak lényeges eleme, hogy a barátok egymás számára szeretetreméltó, szeretnivaló voltának tudatosulnia kell bennük (εἰ μὴ καὶ φιλητοί, καὶ τοῦτ' ἴσασιν), s ez is időt vesz igénybe. Az *Eudemoszi etika* megfogalmazását idézve: „Barátunkká akkor válik valaki, ha szeretjük, és ő viszonzozza, és ez nem marad valamiképp rejtve előttünk (φίλος δὴ γίνεται ὅταν φιλούμενος ἀντιφιλή, καὶ τοῦτο μὴ λανθάνῃ πως αὐτοῦς)” (1236a14–15). Nemcsak a felismerés mozzanata, hanem a kölcsönösségre utaló *anti-prefixum* alakok (*antiphilein*, *antiproaireszisz*) is mindenütt fontosak lesznek a barátság taglalásakor.

Különös ez az időbeliség, a barátság időbelisége: hiszen miért is vannak együtt egyáltalán a (későbbi – de mikortól?) barátok, ha még nem szeretetreméltók egymás számára? Talán úgy gondolhatjuk el a barátságnak ezt a különös időbeliségét, hogy a hasonlóságon alapuló, már kezdetben is meglévő kölcsönös rokonszenv erősödik az idő – egymás megismerése és az összeszokás – során barátsággá, valamiféle rögzített határvonal pontosan beazonosítható átlépése nélkül; s aztán ez a barátság már tartósan fenn akarja tartani magát.¹⁰⁶

Addig nem lehet barátságról beszélni, nincsen addig barát (οὐδ' εἶναι φίλους), amíg a felek között nem alakul ki a kölcsönös szeretet és a bizalom. A barátok közötti bensőséges és szeretetteli viszony pedig az együtt időzés, egészen pontosan a közös időtöltés eredménye: azért szeretünk valakit, mert az együtt töltött idő során, a tapasztalataink alapján megismertük őt. Ismét a *Nikomakhoszi etikát* idézve: ahhoz, hogy a tökéletes barátság létrejöjjön, a későbbi barátoknak „tapasztalatot kell szerezniük (ἐμπειρίαν λαβεῖν) [egymásról], és arra van szükség, hogy összeszokjanak (καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι), ez pedig igen nehéz” (1158a14–15). (A másodikként megadott görög szerkezetben érdekes az ἐν συνηθείᾳ alaknak és a dinamikus létigének az együttes használata [kb. „hogy *szünétheiában* legyenek, annak során váljanak valamilyenné” – a barátság mint folyamat, keletkezés, dinamikus alakulás hangsúlyozása]).¹⁰⁷

¹⁰⁵ οὐδ' ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον οὐδ' εἶναι φίλους, πρὶν ἂν ἐκάτερος ἐκατέρῳ φανῇ φιλητὸς καὶ πιστευθῇ. οἱ δὲ ταχέως τὰ φιλικὰ πρὸς ἀλλήλους ποιοῦντες βούλονται μὲν φίλοι εἶναι, οὐκ εἰσὶ δέ, εἰ μὴ καὶ φιλητοί, καὶ τοῦτ' ἴσασιν· βούλησις μὲν γὰρ ταχεῖα φιλίας γίνεται, φιλία δ' οὐ.

¹⁰⁶ Pakaluk: Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Books VIII and IX, 77.

¹⁰⁷ Vö. *Eudemoszi etika* 1238a1–2: „Hiszen anélkül, hogy próbára tettük volna (ἄνευ πείρας), senki sem barátunk, de akkor sem, ha egy nap óta az (οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας). Ehhez időre van szükség (χρόνου δεῖ).” Az *Eudemoszi etika* kapcsán a fentebbi motívumokról, mindenekelőtt erről a próbatételről és tapasztalatszerzésről részletesebben is

Ugyanez vonatkozik, némileg triviálisabban, a bizalomra is, ami, ahogyan ez később kiderül, a barátság tartósságának feltétele lesz. Ezért mondhatja azt Arisztotelész, hogy nem lehetséges *gyorsan* (ταχέως) barátnak lenni. A gyorsan fölébredő rokonszenv még csak a barátságra mint működő, életalakító, sőt, mint később ugyancsak látni fogjuk, az életnek keretet vagy egyenesen közeget adó kapcsolatra irányuló kívánság (*bulésszisz*), és nem annak életszerű, az együttélésben megnyilvánuló valósága.¹⁰⁸

Ennek megfelelően a jellemen alapuló (tökéletes) barátságnak, amelyről itt szó van, a partnerek erényes volta csak szükséges, de nem elégséges feltétele. A jó emberek között megnyilvánuló, hasonlóságukon alapuló rokonszenv és jóindulat csupán a barátság lehetőségét foglalja magában (1167a7–10), ez csak a barátság kezdete lehet. A tényleges barátság kifejlődése ennél többet követel, közelséget és elégséges időt ahhoz, hogy teljesen ismerőssé és kedvelté váljon a másik ember jelleme. Ez pedig azt igényli, hogy a barátok (egészen pontosan azok, akik az együtt töltött idő során *barátokká válnak*) sok időt töltsenek együtt közös tevékenységeket végezve. Ezért az igazi barátság „ritka és nagy mértékben partikuláris.”¹⁰⁹ Siemens megfogalmazásában: a barátok csak akkor ismerhetik meg egymást, ha már sok időt együtt töltöttek, mert csakis ekkor nyernek bepillantást abba, „hogya mi a másik önmagában véve (*was der Andere an sich ist*)”.¹¹⁰ Az időnek, a másik emberről és – ami fontosabb – a másik emberrel *együtt* a közös tevékenységek során szerzett tapasztalatnak, egymás ilyen értelemben vett megismerésének a hangsúlyozása a barátságot egyértelműen a barátok mint egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyek viszonyának mutatja Arisztotelésznél.

Ennek a közös tevékenységnek és a barátok egyedi jellemén alapuló kapcsolatnak a fontossága mutatkozik meg a VIII. könyv 7. fejezetében is, ahol Arisztotelész a barátság mint pusztá beállítódás (*hexisz*) és a barátság mint tevékenység (*energeia*) között tesz különbséget. Az 5. fejezetben erről a különbségtevésről, illetve a barátságról mint együttélésben (*szüdzén*) megvalósuló tevékenységről (*energeia*) részletesen lesz szó. Ezért most csak annyit kell ezzel kapcsolatban jelezni, hogy az együttélésnek mint a barátság egyfajta kritériumának az említése a korábbi okfejtések felől nézve annyiban különös, hogy a VIII. könyv korábbi fejezeteiben a barátság kritériumaként az szerepelt, hogy a barátok jót akarnak és jót tesznek egymásnak, mégpedig a jellemen alapuló barátság esetében nem járulékosan, hanem „magáért a barátért”

lesz szó a 3.1.2.1-ben. A közös időtöltés kiemelésének indokoltságáról a pusztán együtt időzéssel szemben az 5. fejezetben fogok beszélni.

¹⁰⁸ Lásd még egyszer a fentebb idézett 1156b28–32-t, és vö. Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 222; Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 171.

¹⁰⁹ Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 232.

¹¹⁰ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 170.

(lásd például 1156b8–11).¹¹¹ Arisztotelész ezzel a súlypont-áthelyezéssel már előre mutat a IX. 9–12. fejezetekre, ahol ennek az együttélésnek mint tevékenységnek a részletes tárgyalására kerít sort.

Az együttélés mint közös helyen tartózkodás fontosságát – ami a korban értelemszerűen előfeltétele a közös tevékenységnek – Arisztotelész kifejezetten az idő szempontjából is kiemeli: „A[z eltérő tartózkodási] helyek ugyanis nem a megszorítás nélkül vett barátságot szüntetik meg, hanem a tevékenységet. Ha azonban a távollét hosszú ideig tart, akkor már – általános vélemény szerint – feledésbe mehet a barátság. Ezért a mondás: »Sok barátság bomlik fel a beszélgetés hiánya miatt.«” (1157b10–13) A szakasz utolsó mondatában jelzett „beszélgetés” fontosságáról a barátságban – ami itt a visszajáról kerül elő: ἀπροσηγορία, szó szerint a másik „megszólíthatatlansága/meg nem szólítása”, az, hogy nem lehet a másikhoz beszélni, a másikkal beszélgetni – részletesen lesz szó az 5. 3. alfejezetben. Ezen a ponton elég annak megállapítása, hogy ez a tevékenység, a baráti beszélgetés fölemlítése is nyilvánvalóvá teszi, hogy Arisztotelész nem egyszerűen az együtt töltött fizikai időmennyiség és a közös földrajzi-térbeli tartózkodási hely fontosságáról beszél, hanem a barátoknak ezen körülmények által lehetővé tett, egymást is alakító tevékenységéről, ennek konkrét, közös időben és térben zajló jellegéről.

A szakasz folytatása szerint a barátok tevékeny együttlétének elengedhetetlen része, sőt feltétele az a körülmény, hogy élvezetet leljenek egymásban. A közös cselekvésnek ahhoz, hogy választásra érdemes legyen, élvezetet kell jelentenie a cselekvők számára. Ez a követelmény bele van építve a közös tevékenység követelményébe,¹¹² amennyiben „senki sem tud olyan emberrel együtt időzni, aki fájdalmat idéz elő benne, sőt még olyannal sem, aki nem kellemes a számára. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a természet legfőképpen azt kerüli, ami fájdalmas, és arra törekszik, ami élvezetes.” (1157b15–17) Az élvezet (*hédoné*, *hédü*) említése itt nem arra az általános jellemzőre utal, hogy a jó emberek (sajátos, egyedi tulajdonságaiktól függetlenül) szükségképpen örömet lelnek egymás társaságában (mivel a jó egyben élvezetes is), hanem kifejezetten a barátok egyedi jellemvonásainak fontosságát hangsúlyozza. Az „öregek” és a „besavanyodott emberek” ellenpéldaként említése világosan mutatja ezt: „Sem az öregek, sem a besavanyodott emberek nem mutatkoznak barátságra alkalmasnak. Kevés élvezetet lelhetni ugyanis társaságukban” (1157b14–15).

Akiknek a barát valamilyen előnyt biztosít, azok magától értődően igénylik a barátjuk társaságát (de csak addig, amíg ez hasznos számukra), miközben „arra, hogy együtt éljenek,

¹¹¹ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 84–85.

¹¹² Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 85.

azok is törekednek, akik tökéletesen boldogok (συνημερεύειν δὲ καὶ οἱ μακάριοι), hiszen a magányos élet (μονώταις) hozzájuk illik legkevésbé” (1157b20–22). A *monótész* (magányos[ság], magányos élet) előfordulása itt a barátság antropológiai, egyben általános etikai alapzatának egyik sarkalatos tételét idézheti emlékezetünkbe. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében olvasható fejtegetés szerint a boldog ember *autarkiája* nem úgy értendő, hogy vele a magányos ember eszményét (τῷ ζῶντι βίον μονώτην) hirdetné Arisztotelész, hanem az önmagának elegendőség fogalmába az ember családi és politikai kapcsolatai, vagyis kifejezetten *philia*-kapcsolatai (ὅλως τοῖς φίλοις) is beleértendő, „mert az ember természettől fogva közösségalkotó élőlény (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος).”¹¹³

A *philia*-kapcsolatok Arisztotelész számára legfontosabb változatait ezen az általános antropológiai meghatározottságon túl affektív kötelék is egyben tartja. Az együttélés a barátság (a tökéletes, teljes értelemben vett barátság) legfőbb jellemzője, ez pedig nem lehetséges anélkül, hogy a barátok élvezetet találnának egymás társaságában. Arisztotelész a most tárgyalt passzus végén még egyszer megfogalmazza: „Az együttélés azonban (συνδιάγειν δὲ μετ’ ἀλλήλων) nem lehetséges anélkül, hogy a benne részt vevők ne lennének kellemes társaság egymás számára, és ne ugyanabban találnának örömet (οὐκ ἔστι μὴ ἡδεῖς ὄντας μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς), ami – úgy tűnik – a testi-lelki jóbarátság jellemzője (ὅπερ ἡ εταιρική δοκεῖ ἔχειν)” (1157b22–24).

Az élvezet (a kellemes társaság) és az együttlét örömei itt megintcsak nem általánosságokként veendő számításba.¹¹⁴ Ezt ezen a helyen a *hetairiké philia* említése igazolhatja. A *hetairiké philiát* többször „társak barátságaként”, közelebbről egyfajta bajtársi barátságként, az azonos korúak, azonos neveltetésben részesülő iskolatársak (és esetleg együtt is katonáskodók) közötti barátságként, bajtársias szövetségként lehet érteni (a szó jelölhette a *kizárólag* katonatársakként egymással kapcsolatba kerülők vagy az egy politikai csoporthoz tartozók társaságát is). Ám van néhány hely, mint például éppen a most idézett, ahol feltételezésem szerint emfatiszabb jelentésről van szó.¹¹⁵ Itt ugyanis Arisztotelész nem beszél a közös felnövekedés, a gyerekkorban kezdődő ismeretség és az így szinte folyamatosan együtt

¹¹³ 1097b8–11: „Az »önmagában elégséges« nem arra vonatkozik, ami az egymagában vett egyénnek elégséges, amikor valaki magányos életet él (τῷ ζῶντι βίον μονώτην), hanem arra, ami akkor elégséges, ha a szüleivel, gyermekeivel, feleségével és általában barátaival (ὅλως τοῖς φίλοις) és polgártársaival él együtt valaki, mert az ember természettől fogva közösségalkotó élőlény (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος).” Vö. *Politika* 1252b30–1253a3, 1253a7–18 és e könyv 8. fejezetét, ahol részletesen elemzem ezeket a helyeket a *Politikából*.

¹¹⁴ Vö. 1158a5–15, 1171a27–b4; ezeket a szövegrészeket a 4. fejezetben fogom tárgyalni.

¹¹⁵ A *hetairiké philia*, a *philosz* mint *hetairosz* előfordulásaira lásd 1161a25: bajtárs; b12: talán inkább „testi-lelki jóbarátság”, szembeállítva a rokoni barátsággal (*szüngeniké philia*); 35: valószínűbben „testi-lelki jóbarátság”, kifejezetten mint a *szünétheia* eredménye; 1162a10: bajtársak barátsága; 1171a14: a *philon szphodra*, az „igaz jóbarát” (nem szó szerinti előfordulás, de értelmében a testi-lelki jóbarátként értett *hetairoszhoz* hasonló) mint akiből kevés van, sőt kevés is lehet az embernek.

töltött idő, tehát a *hetairosz*-kapcsolat másutt hangsúlyozott jellemzőiről, hanem kifejezetten és csakis az együttéléshez szükséges örömről. Erről állítja, hogy éppen ez (ὅπερ) a *hetairiké philia* jellemzője. De akárhogy is, ha itt is csupán a *hetairosz*-kapcsolatnak a korabeli társas viszonyokban szokásos értelmét látjuk megjelenni, akkor is a barátok mint egyedi jellemek egymás számára örömet adó együtt időzése és összeszokása van a háttérben, ami csakis az élvezettel végzett közös tevékenységben valósulhat meg.

Arisztotelész a barátságot mint tevékenységet, aktivitást, működésben-létet (*energeia*) nemcsak az általában vett beállítódással (*hexisz*) állítja (részlegesen) szembe, hanem ennek a beállítódásnak azzal a konkrét, a barátságot szükséges, de nem elégséges feltételként meghatározó megjelenésével is, amelyet „jóakaratnak” (*eunoia*) nevez.¹¹⁶ Akik jóakarátúak egymással szemben, azok csupán jót akarnak (vagy kívánnak) egymásnak (βούλονται γὰρ μόνον τὰγαθὰ), de nem csinálnának velük együtt (συμπράξαιεν) semmit, és különösen nem vállalnának értük kellemetlenségeket (ὀχληθεῖεν) (1167a8–10). Arisztotelész így folytatja:

„Ezért átvitt értelemben mondhatjuk azt, hogy a jóakarati tettek nélküli barátság (ἀργὴν εἶναι φιλίαν), amelyből azonban bizonyos idő elteltével, hogyha bensőséges ismeretssé válik, [valódi] barátság lehet (χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν)” (1167a10–12).

A magyar fordítás érthetőbbé tétele kedvéért beszúrt „valódi” jelző a görög szövegben nem szerepel. Arisztotelész voltaképpen itt is azt az erősebb állítást fogalmazza meg, amelyre már korábban is láttunk példát, és a következő alfejezetben is látni fogunk. Nevezetesen azt, hogy a tettek, vagyis közös *energeia* nélküli, egymás iránt akár rokonszenvvel és jóindulattal viseltető emberek együtt időzése nem tekinthető a szó teljes értelmében vett barátságnak.

Az igazi barátság továbbá itt is folyamatként, kifejezetten időben – mégpedig tartalmas, közös cselekvéssel töltött időben – zajló kifejlésként mutatkozik meg. A *χρονιζομένην* alak kapcsán Dirlmeier megjegyzi, hogy a *χρονίζω* passzív alakjának használata költői, és csak itt szerepel a *Nikomakhoszi etikában*.¹¹⁷ Hozzáteszem: a TLG tanúsága szerint Arisztotelész valamennyi gyakorlati filozófiai művét számba véve is egyedül itt fordul elő. Ez a gyakorlati filozófia szóhasználatában egyedi előfordulás a barátság időbeliségének különös hangsúlyt ad, és a maga nyelvi alakjában is érzékelhetővé teszi azt, amiről korábban már volt szó: az idő nem egyszerűen semleges közege a barátságnak, hanem konstitutív mozzanata, amennyiben a

¹¹⁶ 1157b17–19, 1167a7–8.

¹¹⁷ Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 548.

barátság csakis mint keletkezés, létrejövés, és nem is feltétlenül folyamatos, hanem megszakításoktól, váratlan eseményektől tagolt időbeli végbemenés, bekövetkezés valósulhat meg.¹¹⁸

Az időhöz mint konstitutív tényezőhöz közvetlenül kapcsolódik az idézett mondatban a *szünétheia* is: εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην, ha a barátság *eljut* a *szünétheiához*. A bensőséges ismeretség és a jellemek összecsiszolódása egyaránt játékban lehet itt a fogalom jelentésében: a *szünétheia* szükséges ahhoz, hogy az *eunoia* ne felületes és pillanatnyi érzület, hanem a másik megismerésén alapuló tartós beállítódás legyen, és ez szükséges ahhoz, hogy a barátok jelleme összecsiszolódjon vagy összhangba kerüljön egymással. A *szünétheiának* mint a jellemek hasonlóságának–egymáshoz hasonulásának megértéséhez fontos megszorítás, hogy amennyiben a barátság mint tevékenység (*energeia*) nem lezárható folyamat (ha ugyanis lezárul, akkor maga a barátság is véget ér), annyiban a jellemek összhangja, pontosabban „összhangba kerülése” sőt „azonossá válása” („a barát mint másik én”) is csak mint soha véget nem érő folyamat gondolható el.¹¹⁹ Hozzáteve azt is, hogy a fentebb használt „a barátok összecsiszolódása” metaforát akkor értjük pontosan, ha tudjuk, hogy ennek az összecsiszolódásnak még a végeredménye sem jelent egyszerű, egymást fedő azonosságot, hanem a két fél „érintkező felületének” egymáshoz illeszkedését jelöli (vö. *Eudemoszi etika* 1245a29–35, részletes elemzését lásd a 3.3.1.1-ben).

A szakasz egésze továbbá a barátságot valami olyanként ragadja meg, ami a közös cselekvés (συμπράξαιεν) és a kellemetlenségek (ὀχληθεῖεν vö. ὄχλος: ügyes-bajos dolgok? másokkal való konfliktusok?) vállalásával, csakis ezen cselekvések és vállalások eredményeként jön létre (γίνεσθαι φιλίαν, barátsággá lehet vagy lesz – megint dinamikus létigével). Mindez tehát az egész folyamatnak az aktivitáshoz, a gyakorlati életben végbemenő cselekvéshez kötött, ennyiben esetleges és így egyedi jellegét hangsúlyozza.

3.1.1.2. Testvérek és hetairoszok

Idő, jellemek és barátság kapcsolatának szempontjából tanulságosak azok a helyek is, ahol Arisztotelész a testvérek és a *hetairoszok* közötti *philiát* veti össze. A testvérek közötti *philia-*

¹¹⁸ Magyarul adódhatna erre a „beérés” metafora használata, amely azonban alaposabb ránézésre félrevezetőnek bizonyul. Hiszen éppenséggel természeti-organikus folyamatnak mutatja azt, ami nagyon is esetleges, váratlan eseményeknek, fordulatoknak kitett megtörténés, bekövetkezés, tehát nem is feltétlenül valamilyen egységes és megszakítatlan folyamat, legfeljebb szerencsés esetben az.

¹¹⁹ Vö. Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 172–174.

kapcsolatban meghatározóak a természetes, családi, vérségi kötelékek.¹²⁰ Ezek azonban önmagukban nem alkotnak *szükségképpen* etikai viszonyrendszert (ugyanakkor, mint látni fogjuk, nem is zárják ki ennek kialakulását), ami pedig a tökéletes barátság szempontjából meghatározó.¹²¹ Hiszen a testvérek, például, nem feltétlenül jók, és ha jók is, nem feltétlenül a jellemen alapuló barátság módján kapcsolódnak egymáshoz.

A testvéri kapcsolatokban továbbá nem játszik szerepet a választás, Arisztotelész szóhasználatban: az elhatározás, *proaireszisz*, ami a barátságnak viszont konstitutív eleme: „A szeretet érzelemhez hasonlít (ἔοικε δ' ἡ μὲν φίλησις πάθει), a barátság viszont beállítódáshoz (ἡ δὲ φιλία ἔξει). A szeretet ugyanis éppen annyira irányulhat élettelen dolgokra is, míg a kölcsönös szeretet elhatározáshoz van kötve (ἀντιφιλοῦσι δὲ μετὰ προαιρέσεως), az elhatározásnak pedig a beállítódás az alapja (ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ' ἑξέως).” (1157b28–31) A *proaireszisz*en alapuló *antiphilészisz* a barátság nélkülözhetetlen fogalmi komponense.¹²² Nem mellékes összefüggés, hogy az *Eudemoszi etika* egy helyén éppen az elhatározásra – mégpedig itt is: kölcsönös elhatározásra – és az ehhez kapcsolódó – és ugyancsak kölcsönös – szeretetre alapozza Arisztotelész az elsődleges értelemben vett barátságra való képességet mint antropológiai differenciát: „Mindebből nyilvánvaló, hogy az elsődleges értelemben vett barátság a jó emberek kölcsönös szeretete és egymásra irányuló kölcsönös elhatározása (ἀντιφιλία καὶ ἀντιπροαίρεσις πρὸς ἀλλήλους). Mert aki valamit szeret, annak a számára kedves [baráti/szeretnivaló] az, amit szeret (φίλον μὲν γὰρ τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι), és a szeretett embernek is kedves [baráti/szeretnivaló] az, aki vizontszereti őt (φίλος δὲ τῷ φιλουμένῳ καὶ ἀντιφιλῶν). Mármost a barátságnak [szeretetnek] ez a fajtája csak emberek között létezik, mert csak az ő számukra tudatosul a másik ember elhatározása [irántuk] (μόνον γὰρ αἰσθάνεται προαιρέσεως). A barátság egyéb formái viszont megvannak az állatoknál is.” (1236b2–7, a fordítást módosítottam.) A felénk irányuló hajlandóság, választás/elhatározás (*proaireszisz*) „érzékelése” az, ami sajátosan emberi, ami nyilván nem független attól a még tágabb érvényű tételtől, hogy csak az ember rendelkezik *proaireszisszel*.

Ugyanakkor a testvéri és a *hetairoszok* közötti baráti kapcsolatok nagy mértékben hasonlítanak is egymáshoz:

¹²⁰ 1161b27–33: „A szülők tehát úgy szeretik gyermekeiket, mint saját magukat, hiszen akik belőlük származnak, azok úgyszólván az ő másik énjük, mivel belőlük váltak ki. A gyermekek pedig azért szeretik szüleiket, mert belőlük születtek, végül a testvérek azért szeretik egymást, mert ugyanazoktól a szülőtől születtek, és mivel az, hogy szüleikhez ugyanaz a viszony fűzi őket, ugyanazt eredményezi bennük. Ezért mondják, hogy »ugyanaz a vér«, »ugyanaz a gyökér« és hasonlókat: a testvérek valamiképpen azonosak, bár elkülönült lények.”

¹²¹ Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 531.

¹²² Erről lásd Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 411–412.

„Ebben a fajta barátságban [a gyerekek barátságában szüleik iránt – S. A.] annyival is nagyobb mértékben van jelen az élvezet és a haszon, mint az idegenek közötti barátságban, amennyivel az ilyen barátoknak nagyobb mértékben közös az élete is (ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστίν). A testvérek közötti barátságban is annyiban mindaz megvan, ami a bajtársak barátságában – s még inkább azokéban, akik tisztességes emberek (ἐν τοῖς ἐπιεικέσι), és általában véve azokéban, akik hasonlók egymáshoz –, amennyiben a testvérek szorosabban kötődnek egymáshoz (οἰκειότεροι), és születésüktől fogva megvan bennük az egymás iránti szeretet (ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσι στέργοντες ἀλλήλους), valamint amennyiben azoknak a jelleme, akik ugyanazoktól a szülőktől származnak (οἱ ἐκ τῶν αὐτῶν), együtt nőttek föl és hasonló nevelést kaptak (σύντροφοι καὶ παιδευθέντες ὁμοίως), nagyobb mértékben válik egymáséhoz hasonlóvá (ὁμοιόστεροι). Emellett az idő múlása is igen nagy és szilárd biztosítékot ad (ἢ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη καὶ βεβαιότης).” (1162a7–15)¹²³

A szakasz egyik szóhasználati, illetve ezzel összefüggő fogalmi sajátossága, hogy mind a családtagok közötti kapcsolatot (ide tartozik tehát a testvérek közötti viszony is), mind pedig a *hetairoszok* közötti viszonyt, a görög szóhasználatnak megfelelően, a *philia* szóval jelöli meg Arisztotelész. Ugyanakkor éppen ez a nehézség az – tehát hogy a szokásos szóhasználat az arisztotelészi okfejtés szempontjából differenciálatlan –, ami a filozófust arra készteti, hogy megpróbálja a kettő közötti különbséget kifejtő módon megragadni. Egyfelől különbség van a gyerekeknek a szüleik iránti *philiája*, és a gyerekeknek az egymás közötti *philiája* között (sőt a szülők gyermekeik iránti *philiája* is eltér a gyerekek szüleik iránti *philiájától*: 1161b16–30¹²⁴). Másfelől azonban a „nagyobb mértékben közös életre (κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς)” tett utalás nyilvánvalóan nemcsak a gyerekeknek szüleik iránti barátságát jellemzi, hanem a gyerekek, vagyis a testvérek egymás közötti barátságát is. Továbbá ez az elem az egymással semmiféle rokon kapcsolatban nem álló, ugyanakkor egymással szoros barátságot ápoló *hetairoszok* kapcsolatát is meghatározza: az együttélés, a közös aktivitással eltöltött tartalmas idő a jellemző alapuló barátságnak is kulcseleme.

¹²³ ἔχει δὲ καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ χρήσιμον ἢ τοιαύτη φιλία μᾶλλον τῶν ὀθνείων, ὅσῳ καὶ κοινότερος ὁ βίος αὐτοῖς ἐστίν. ἔστι δὲ καὶ ἐν τῇ ἀδελφικῇ ἅπερ καὶ ἐν τῇ ἐταιρικῇ καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς ἐπιεικέσι, καὶ ὅλως ἐν τοῖς ὁμοίοις, ὅσῳ οἰκειότεροι καὶ ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσι στέργοντες ἀλλήλους, καὶ ὅσῳ ὁμοιόστεροι οἱ ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ σύντροφοι καὶ παιδευθέντες ὁμοίως· καὶ ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη καὶ βεβαιότης.

¹²⁴ Ezt a szakaszt a 7.2. alfejezetben elemzem majd, más szempontból.

Az idézett részlet második mondatában azután Arisztotelész burkoltan továbbra is az idegenekkel fennálló barátsággal állítja szembe a testvérek közötti *philiát*, mégpedig úgy, hogy immár ez utóbbinak a *hetairoszok* közötti *philiával* fennálló hasonlóságait veszi számba. A tisztességes emberek említése (ἐν τοῖς ἐπιεικέσι) itt már egyértelműen etikai szempontot visz bele a testvérek közötti barátság elemzésébe is, amennyiben az erkölcsi kiválóság megléte a jó emberek (de nem, vagy nem feltétlenül testvérek) barátságában legfeljebb fokozati különbséget jelent a testvérek közötti barátsághoz képest (és ugyanez vonatkozik a jellemek hasonlóságának említésére is). Ráadásul olyan különbséget, amely nem feltétlenül képződik meg, hiszen a testvérek is lehetnek tisztességes emberek (noha nem szükségképpen azok), és nyilvánvalóan – közös származásuk és hasonló életkoruk révén – hasonlítanak is egymáshoz valamilyen mértékben.

Az érvelésnek ehhez a szálához tartozik a ὁμοιοθέστεροι kifejezés is, amely a jellemek nagyobb mérvű hasonlóságára utal. Mégpedig olyan módon, hogy ezen a ponton a testvérek és a *hetairoszok* hasonló jellege összekapcsolódik, s ezzel az érvelés két szála is határozottan összefonódik. Hiszen míg az ugyanazon szülőktől származás (οἱ ἐκ τῶν αὐτῶν), a születésüktől fogva fennálló kölcsönös szeretet (ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσι στέργοντες ἀλλήλους), és hogy (eleve) jobban ismerik egymást, közelebbiek egymásnak vagy nagyobb mértékben rokonok (οἰκειότεροι), csak a testvérek esetére lehet igaz, addig a közös felnövekedés és a hasonló neveltetés (σύντροφοι καὶ παιδευθέντες ὁμοίως) a testvérek mellett már azok esetében is relevánsnak mutatkozik, akik között nincs vérségi, csak, teszem azt, iskolatársi kötelék. És éppen ez az, ami az *adelphiké philia* és a *hetairiké philia* közötti kapcsolatot, részleges megfelelést – minden említett különbség ellenére – igazolja Arisztotelész szemében.

A testvérek és a barátok közötti kapcsolat hasonlóságának további alátámasztására érdemes még felidézni a néhány sorral korábban olvasható megfogalmazást: „A barátság szempontjából azonban fontos az együtt nevelkedés és az egykorúság (μέγα δὲ πρὸς φιλίαν καὶ τὸ σύντροπον καὶ τὸ καθ' ἡλικίαν): a kortársak vonzódnak egymáshoz (ἤλιξ γὰρ ἡλικία), és akik összeszoktak, azokból lesznek a testi-lelki jóbarátok (οἱ συνήθεις ἐταῖροι). Ezért is hasonlít a testvérek közötti barátság a bajtársak közötti barátsághoz (διὸ καὶ ἡ ἀδελφικὴ τῇ ἐταιρικῇ ὁμοιοῦται).” (1161b33–1162a1) A *szünétheia* itt kifejezetten a barátok *hetairosz*-minőségéhez kapcsolódik (ezért fordítottam az első előfordulásakor a pregnánsabb kifejezéssel „testi-lelki jóbarátoknak”). Emellett ebben a részben is előjön a közös felnövekedés, burkoltan az ezen idő alatt végzett közös cselekvés, ennek során egymás megismerése és az összeszokás, vagyis a *szünétheia*, valamint az életkori hasonlóság is. Végül pedig Arisztotelész itt kifejezetten is azt állítja, hogy éppen ezek azok a tényezők, amelyek a testvérek és a *hetairoszok* közötti *philia*

hasonlóságát megalapozzák. A két szakasz közötti erős párhuzam indokolttá teszi, hogy ezt a tanulságot a korábban idézett, de Arisztotelész gondolatmenetében későbbi helyre (1162a7–15) is vonatkoztassuk.

Mindezek alapján összefoglalólag megállapítható, hogy a testvérek és a tökéletes barátságban résztvevők esetében, jóllehet az érzelmi elköteleződés eredete (részben) eltérő, az elvárt attitűdök és cselekvések hasonlóan mutatkoznak.¹²⁵ Ennyiben pedig a testvérek *philiája* esetében is relevánsnak bizonyulhat az az etikai összefüggésrendszer, amely a jellemen alapuló baráti kapcsolat *szükségképpen* alkotóelemét, sőt voltaképpen alapját adja.¹²⁶ Arisztotelész elsődleges célja a fentebb idézett szakaszban (1162a7–15) ennek igazolása volt.

Miközben az eddig áttekintett érvelésben a hasonlóság többféle szempontból, hangsúlyosan előkerülő mozzanata valamelyest elfedni látszik a barátok egyediségének aspektusát, a szakasz végén olvasható állítás újra előtérbe állítja azt: „Emellett az idő múlása is igen nagy és szilárd biztosítékot ad (καὶ ἡ κατὰ τὸν χρόνον δοκιμασία πλείστη καὶ βεβαιωτάτη: 1162a14–15).” Az idő múlása ugyanis itt nem a nevelkedés együtt töltött idejére vonatkozik. Mivel a καὶ-jal bevezetett utolsó mondat kiegészíti, bővíti az eddig elősorolt tényezőket, így az itt szóba hozott „idő” csakis abban az értelemben adhat erős és szilárd *bizonyítékot* (*biztosíték* mellett ezt is jelenheti a δοκιμασία), nyilváníthat meg valamit erőteljesen, szemmel láthatóan (δοκιμασία vö. δοκέω), ha abba beleértődnek a valóságos élet váratlan eseményei, fordulatai, a közösen átélt nehéz, kockázatos vagy veszedelmes helyzetek. Egyszóval mindaz, ami az egyes ember életének összetéveszthetetlenül egyedi történetet és karaktert ad.

Ennek a sajátosságnak abból a szempontból is nagy jelentősége lesz, hogy a jó emberek jellemen alapuló barátságának tartóssága éppen azon a megbízhatóságon alapul, amelynek biztos tudata csakis hosszú közösen eltöltött idő során alakulhat ki bennük. Mégpedig azért, mert ez a megbízhatóság ezen együtt töltött idő alatt sokszor megnyilvánul, és így saját tapasztalaton alapuló meggyőződésként igazolódik (ὅφ' αὐτοῦ δεδοκιμασμένου; a δοκιμάζω, miként a δοκιμασία, ugyancsak a δοκέω-ból származik): „Ezen kívül egyedül a jó emberek barátsága olyan, amelyhez nem ér fel a rágalom, hiszen az olyan emberre vonatkozóan, akiről mi magunk hosszú idő próbája alapján alakítottuk ki véleményünket (περὶ τοῦ ἐν πολλῷ χρόνῳ ὅφ' αὐτοῦ δεδοκιμασμένου), nem adunk hitelt egykönnyen másnak.”¹²⁷

¹²⁵ Irwin: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 286.

¹²⁶ Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 531; Pakaluk: Aristotle: *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 131–132.

¹²⁷ 1157a20–22; vö. *Eudemoszi etika* 1237b17–23, idézve a 134. jegyzetnél a főszövegben.

3.1.2. Szilárdság és próba: az Eudémoszi etika tanulságai

3.1.2.1. Megismerés és bizalom

Az az idő, melyet a barátok közös tevékenységekbe merülve együtt töltenek, a másik jellemének megismerését és a jellemek összeecsiszolidását eredményezi, ez pedig létrehozza közöttük a bizalmat. A barátság mint keletkező, létesülő viszony leírása során hangsúlyt kap az az egyedítő hatás is, melyet e folyamat magával hoz. A közösen megélt, valóságos élet eseményei rajzolják ki és töltik meg életszerű, „hús-vér” tartalommal azt a körvonalat, melyet az egyes ember jellemének formájaként azonosíthatunk.

Ezen a ponton érdemes a *Nikomakhoszi etika* szöveghelyeiből eddig levont tanulságokat kiegészíteni az *Eudémoszi etika* egy terjedelmes szakaszának figyelembevételével. Az utóbbi mű ugyanis a barátságot tárgyaló hetedik könyvben a *Nikomakhoszi etikánál* kifejtettebben és koncentráltabban foglalkozik barátság és idő viszonyával (*Eudémoszi etika* 1237b7–1238a30). Ezen a helyen a *szünétheia* fogalom nem kerül elő, de az okfejtés háttérében – legalábbis ami a *szünétheia* kettős jelentésének „ismerősség” mozzanatát illeti – nyilvánvalóan ugyanaz az összefüggés áll, mint amelyet fentebb taglaltam: a közösen megélt, tartalmas idő során ismerik meg egymást igazán a barátok, s ez egyben a jellemek értéke és szilárdsága felőli kölcsönös megbizonyosodást is magában foglalja. Emellett szól az is, hogy a barátság és idő viszonyát taglaló szakaszt néhány sorral megelőzve (1237a25–26) viszont nagyon is hangsúlyos helyen és összefüggésben felbukkan a *szünétheia* fogalom. Itt a *szünétheia* a hasonló jelleműeknek az egymást megismerésére vonatkozik a közös tevékenység során (vagy annak felismerésére, hogy a barátunkkal hasonló jelleműek vagyunk: αἱ τῶν συνήθων ἀναγνωρίσεις), s e felismerés élvezetes voltára.

Mit tudhatunk meg az *Eudémoszi etikából* barátság és idő kapcsolatáról? Ehhez a következő szakaszt érdemes szemügyre vennünk: „Hiszen a barátság valami szilárd dolognak (βέβαιον...τι) tűnik, de csupán az említett [első értelemben vett, jellemén alapuló] barátság szilárd. Mert amiről ítéletet alkottunk, az szilárd (τὸ γὰρ κεκριμένον βέβαιον), s az ítéletet a nem gyorsan és nem egykönnyen változó dolgok teszik helyessé (τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μὴδὲ ῥαδίως [οὐ] ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν). Bizalom nélkül (ἄνευ πίστεως) nincs szilárd barátság, viszont a bizalom csak idővel jön meg (οὐκ ἄνευ χρόνου), hiszen ki kell állnia a próbát (δεῖ γὰρ πεῖραν λαβεῖν).” (*Eudémoszi etika* 1237b9–13; a fordítást enyhén módosítottam.) Eszerint a derék emberek jellemén alapuló barátsága (az „első értelemben” vett barátság) „valami szilárd

dolog (βεβαιον...τι)”. (Ez összevethető azzal, ahogyan a *Nikomakhoszi etika* fentebb idézett helyén a barátok közötti kapcsolat bizonyítékának szilárdságáról beszélt Arisztotelész: „az idő múlása is igen nagy és szilárd biztosítékot ad [δοκιμασία...βεβαιότητα]”, 1162a14–15.) Ezt a szilárdságot a megalapozott ítélet biztosítja, s helyes ítéletet, legalábbis a változékony és bonyolult emberi ügyekben, melyekben ráadásul érzelmileg is involválva vagyunk, akkor hozhatunk, ha nem gyorsan és könnyen változó tényezőkre alapozzuk azt (τὰ δὲ μὴ ταχὺ γινόμενα μηδὲ ῥαδίως [οὐ] ποιεῖ τὴν κρίσιν ὀρθήν). A bizalom, a *πισztisz* alapvető fontosságú a barátság szilárdsága-tartóssága szempontjából, s a bizalom csakis az idő múlásával alakulhat ki (οὐκ ἄνευ χρόνου).

Arisztotelész itt nem beszél a közös neveltetés és a többi, a *Nikomakhoszi etika* sajátos összefüggésében fontos tényezőről. (Amely összefüggés, mint láttuk, annyiban volt sajátos, amennyiben ott a testvérek közötti *philiá*val vetette össze a *hetairoszok* közöttit.) Annál jellemzőbb viszont az, hogy az élet fordulataiban a gyors kapcsolatteremtésnek az óvatos kezelése lesz a fontos számára: megalapozott ítéletet csak számos életesemény, számos élethelyzet közös megélése nyomán hozhatunk a barátunkról. Az előbb idézett szakasz folytatásában éppen arról olvasunk, hogy a különböző, közösen megélt életesemények *egyedi jellege* is számít, a bizalom nem válik egykönnyen általános érvényűvé, hanem *bizonyos* próbatételek nyomán csakis *bizonyos* várható viselkedésekre korlátozódik: „akik [pusztán beállítódásuk alapján] készek ugyan barátkozni, de nem próbálták ki egymást (ἄνευ πείρας), ily módon könnyen felülnek a rágalmaknak. Olyan dolgokon, amelyekre nézve már bizonytságot adtak egymásnak (πειραν δεδώκασιν ἀλλήλοις), nem vesznek össze, de amelyekre nézve még nem, azokra vonatkozóan elhiszik a rágalmakat, melyeket az őket összeveszíteni szándékozők mondanak.” (*Eudemoszi etika* 1237b23–27; a fordítást módosítottam.)¹²⁸

Az időtényező itt megintcsak konstitutívnak mutatkozik. Az együtt megélt, változatos közös tevékenységekkel eltöltött, változatos emberi helyzeteket konfiguráló idő nem egyszerűen kísérőjelensége a barátságnak, és még csak nem is pusztán közege, hanem az itteni megfogalmazás szerint is a tartós barátság kialakulásának feltétele. Ezt erősíti az is, hogy csakis az idő múlása garantálhatja, hogy a barátunk kiállta a próbát, egészen pontosan, hogy próbára tettük és ez alapján megbizonyosodtunk barátunk jellemének milyenségéről (1237b13: δεῖ γὰρ πειραν λαβεῖν; b25: πειραν δεδώκασιν ἀλλήλοις). A próba, kísérlet, tapasztalat (*peira*) többször előkerül az *Eudemoszi etika* most tárgyalt szakaszában, sőt azt is mondhatjuk, hogy a szilárdság

¹²⁸ De vö. az előző alfejezet végén idézett *Nikomakhoszi etika* 1157a20–22-t, ahol Arisztotelész nem teszi meg ezt a megszorítást, és a megszerzett bizalom általános érvényéről beszél, mégpedig azért, mert ott már eleve csak a jó emberek barátságáról állítja ezt.

(*bebaion*) fogalmi metaforája mellett ez a vezérmotívuma az itteni elemzésnek.¹²⁹ Nem véletlenül: Arisztotelész a barátok konkrét, faktikusan megélt közös életét, az abban bekövetkező, előálló (nem annyira „szerzett”, mint inkább „elszenvedett”, „megélt”) tapasztalatot, ennek emberi bizonyosságát hangsúlyozza általa.¹³⁰

A tapasztalat fontossága, az, hogy a barátunk „kipróbált”, hogy a barátságunk már sok „próbát kiállt”, lesz a fő szempont annak az arisztotelészi barátság-koncepció egésze felől nézve is fontos kérdésnek az eldöntésében is, hogy milyen megfontolásokat kövessünk, amikor barátot választunk. Pontosabban amikor fölmerül a lehetőség vagy dilemma, hogy a régi barátunkat lecseréljük egy újra. Arisztotelész a következőt javasolja:

„Aztán meg nem is lehet barátot ugyanúgy választani, mint köpenyt. Jóllehet minden embernél okosság jele, ha két dolog közül a jobbikat választja: és ha a rosszabbik darab már régóta van használatban, a jobbik meg még sose volt, ezt kell választani – de a régi barát helyett nem az újat kell választani, akiről nem tudjuk, ő-e a jobbik (ἀλλ' οὐκ ἀντὶ τοῦ πάλαι φίλου τὸν ἀγνώστα εἰ βελτίων). Hiszen anélkül, hogy próbára tettük volna, senki sem barát, de akkor sem, ha egy nap óta az (οὐ γάρ ἐστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μᾶς ἡμέρας ὁ φίλος). Ehhez időre van szükség (χρόνου δεῖ).” (*Eudemoszi etika* 1237b36–1238a2; a fordítást módosítottam.)¹³¹

A kabát és a barát kiválasztása vagy lecserélése szempontjainak különbsége a tárgy és az ember azon különbségére mutat vissza, hogy az ember „milyensége”, jellembéli tulajdonságai nem olvashatók le olyan könnyen, mint egy ruhadarab esetében. És az itt mondottak szerint nem egyszerűen azért nem, mert az ember komplexebb létező, hanem azért sem, mert az emberi lét *időbelisége* (ami nem azonos a tárgy *időnbélüliségével*) a maga alakuló, nyitott jellegével a másik ember megismerésének lehetőségét is kioldhatatlanul és megspórolhatatlanul az időbe ágyazza.¹³² A kabát minősége szakértő szem számára gyorsan és egykönnyen kiderül, viszont

¹²⁹ Aristoteles: *Eudemische Ethik*. Fordítás: Franz Dirlmeier, Akademie, Berlin, 1962, 400.

¹³⁰ A tapasztalat fontosságát emeli ki (az *Eudemoszi etika*-helyek elemzése nélkül) Cooper: *Aristotle on Friendship*, 323, s Arisztotelész vonatkozó nézeteiről összefoglalóan megállapítja, hogy „a szilárd én-koncepció társas alapjainak [...] és annak a szerepnek a felismerése, amelyet a [barátok közötti] bensőséges ismerősség játszik az ehhez a szilárd én-koncepcióhoz szükséges eszközök biztosításában, jelentős vívmány.”

¹³¹ οὐδὲ δὴ αἰρετέον ὁμοίως περὶ ἱματίου καὶ φίλου· καίτοι ἐν πᾶσι δοκεῖ τοῦ νοῦν ἔχοντος δυοῖν τὸ βέλτιον αἰρεῖσθαι, καὶ εἰ μὲν τῷ χεῖρονι πάλαι ἐχρήτο, τῷ βελτίονι δὲ μηδέπω, τοῦθ' αἰρετέον, ἀλλ' οὐκ ἀντὶ τοῦ πάλαι φίλου τὸν ἀγνώστα εἰ βελτίων· οὐ γάρ ἐστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ.

¹³² Időbeliség és időnbélüliség viszonyához Heidegger megkülönböztetését használom. Eszerint az időbeliség (*Zeitlichkeit*) az emberi létezés mint „gond” ontológiai értelme. Az időbeliség nem „van” a tárgyas meglét módján, hanem „létrejön [zeitigt], mégpedig a maga lehetséges módjain. Ezek teszik lehetővé a jelenvalólét létmódjainak sokféleségét” (*Lét és idő*, 380). Az időnbélüliség (*Innerzeitigkeit*) viszont a dolgoknak mint világon belüli

a jellem minőségének kifürkészése a változó élethelyzetek próbára tevő sorára van utalva. A potenciális új barátról nem *tudjuk* (τὸν ἀγνώστα), sőt, mint a következő mondatból kiderül, nem is *tudhatjuk*, hogy valóban jobb-e (εἰ βελτίων), ezért nem okos dolog előnyben részesíteni a régivel szemben (ἀντὶ τοῦ παλαι φίλου), ahol a „régí” annyit jelent: „kipróbált”. Ezért hangsúlyozza tehát megint Arisztotelész, *ex negativo*, a *peira*, a próbatétel fontosságát (ἄνευ πείρας), és ezért említi ugyanilyen módon az együtt töltött idő túlzott rövidegét mint a biztos ítéletet ellehetetlenítő másik tényezőt (οὐδὲ μᾶς ἡμέρας), s emeli ki végül még egyszer, hogy a másik megismerése időt igényel (χρόνου δεῖ).

De mi is az pontosan, ami itt időt igényel? Az eddigi magyarázatom abban a horizontban maradt, amely kizárólag a megismerés, a másik meg- vagy kiismerése felől mutatta a problémát (τὸν ἀγνώστα εἰ βελτίων, még nem *tudjuk* az új emberről, még nem *ismerjük* őt, hogy eldönthessük, jobb-e). Ebben a horizontban a barát, bármennyire is éppen *szembeállítódik* a ruhadarabbal (vagy éppen azért, mert egy *ruhadarabbal* állítódik szembe), valamelyest mégiscsak tárgyasul: a kabát megítélésének szempontja rávetül, hiszen meg- vagy kiismerhető létezőként kerül elénk, objektumként, amellyel nincs egzisztenciális kapcsolatunk. De ha jobban megnézzük, Arisztotelész nem ebben a horizontban tárgyalja a kérdést, és voltaképpen nem ezt mondja, hanem ennél valami sokkal radikálisabbat. Idézem még egyszer a szakasz végét: „Hiszen anélkül, hogy próbára tettük volna, senki sem barát(unk)/nincsen barát, de akkor sem, ha egy nap óta az. Ehhez időre van szükség (οὐ γὰρ ἐστὶν ἄνευ πείρας οὐδὲ μᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνου δεῖ).” *Nincsen barát anélkül, hogy, vagy nem barátunk az*, akit még nem tettünk próbára, és *akkor sem barát* valaki, ha csak egy nap óta a „barátunk”; mert ahhoz, hogy *(a) barát(unk) legyen*, vagy hogy az *ő barát* állítás igaz legyen rá, időre van szükség. Látható, hogy Arisztotelész egyáltalán nem kizárólag ismeretelméleti, hanem lételméleti horizontban érti, amit mond: a barátság ontológiájáról beszél (az ἐστὶν itt nem pusztán kopulatív, hanem egzisztenciális értelemben is veendő). Nem egyszerűen az ismeret episztemológiai, és még csak nem is a bizalom etikai közegében vagyunk: az idő, a próba, a másik jellemvonásainak életszerű megtapasztalása, kitapogatása egyáltalán a barátságnak (legalábbis az első értelemben vett, jellemén alapuló barátságnak) a feltétele. Ennek a gondolatnak a háttérében pedig az áll, hogy Arisztotelész magát a jellemet is olyasvalaminek tekinti, amit az idő múlása, illetve, megintcsak pontosabban vagy tartalmasabban, az idők során végrehajtott cselekedetek és mutatott viselkedésmódok határoznak meg, annak értelmében, ahogyan Gadamer magyarázza az

létezőknek az „időmeghatározottsága” (385). „A »nyilvános idő« annak az időnek bizonyul, »amelyben« kézhezálló és kéznéllevő a világon belül utunkba kerül. [...] ezt a nem-jelenvalólét-szerű létezőt *időnbélülinek* nevezzük” (472, kiemelések az eredetiben).

arisztotelészi *éthosz*-fogalmat: „az ember csak tettei és viselkedésének módja révén válik olyanná, mint aki így keletkezve, azaz: így létezve, meghatározott módon viselkedik.”¹³³

Ezt egyszerűbben úgy is mondhatjuk: Arisztotelésznél itt nem arról van szó, hogy van először a barátság (valamilyen szintje), s aztán megismerjük a barátunkat, és ennek köszönhetően a barátságunk szorosabbá válik. Hanem arról, hogy az elsődleges barátság értelmében csakis akkor beszélhetünk barátságról, ha már megtapasztaltuk a másik jellemének kiválóságát, ha próbára tettük őt és ki is állta a próbát. Addig legfeljebb a hasonlóságon alapuló hajlamról, rokonszenvről, jóindulatról, a barátságra irányuló kívánságról és ennek érdekében tett szívességekről beszélhetünk (tehát nem a barátságot jellemző közös tevékenységről). Egy másik, az előzőt is megvilágító helyet idézve: „Bizonyos idő eltelte nélkül nincsen barát (οὐδ' ἄνευ χρόνου φίλος), addig csak kívánják, hogy barátok legyenek, és ez a beállítódás az, amely, teljességgel félrevezetően, barátságnak mutatja magát (καὶ μάλιστα λανθάνει ἡ τοιαύτη ἔξις ὡς φιλία). Mikor ugyanis vágnak arra, hogy barátok legyenek, és ezért mindenféle baráti szolgálatot tesznek egymásnak, úgy gondolják, hogy nem csak kívánnak barátkozni, hanem már barátok is (οἶονται οὐ βούλεσθαι φίλοι, ἀλλ' εἶναι φίλοι). Úgy van ez a barátság esetében is, ahogyan egyéb dolgokban. Hiszen ha valaki egészséges akar lenni, attól még nem lesz az; ugyanígy, ha barátok akarnak lenni, nem lesznek máris azok (οὐδ' εἰ φίλοι βούλονται, ἤδη καὶ φίλοι εἰσίν).” (1237b17–23; a fordítást módosítottam).¹³⁴ Akarni barátnak lenni és barátnak lenni itt élesen elválik egymástól. A barátság számára konstitutív, annak létmódjához tartozik az együtt töltött idő, a *szünémereuein* és az együttélés, a *szüdzén* (ezt nevezi meg Arisztotelész másutt, a közös *cselekvés* mozzanatát is hangsúlyozva a *szümprattein*, *szünergein* szavakkal).

Az sem mindegy, hogy milyen ez a közös tevékenységgel töltött idő. A *peira* fontosságának többszöri hangsúlyozása már előre jelezhetette, amit Arisztotelész néhány sorral később kifejezetten is megfogalmaz: „És helyes az a megállapítás is, hogy az idő mutatja meg a barátot (χρόνος λέγεται δεικνύναι τὸν φιλούμενον), és hogy a viszontagságok inkább, mint a jó sors (καὶ αἱ ἀτυχίαι μᾶλλον τῶν εὐτυχιῶν)” (1238a14–16). A közvetlen szövegösszefüggés alapján ez egyrészt úgy értendő, hogy az idő a barát megbízhatóságát, jellemét mutatja meg; azt, hogy a másikat a barátja maga érdekli, nem pedig annak vagyona vagy valami hasonló,

¹³³ Gadamer: *Igazság és módszer*, 221.

¹³⁴ Ahogyan ezt a 3.1.1.1. alfejezetben láttuk, ez a gondolat pregnánsan van jelen a *Nikomakhoszi etika* elgondolásában is idő és barátság viszonyáról (1156b28–32; fentebb idéztem a szakaszt, az elejét érdemes még egyszer: „Nem is lehet addig valakit barátként elfogadni és a barátjának lenni [οὐδ' ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον οὐδ' εἶναι φίλους], míg egyik a másikat nem tartja szeretetreméltónak és olyanak, akiben megbízhat [πρὶν ἂν ἐκάτερος ἐκατέρῳ φανῇ φιλητὸς καὶ πιστευθῇ]”). Ide kapcsolható az is, amit ugyancsak a 3.1.1.1-ben barátság és jóakarat viszonyáról mondtam; ehhez az *Eudémioszi etikából* lásd: 1241a9–14 (a jóakarat mint a barátság kezdete), és később az 5.1.1.1-et.

amiből haszna lehet (1238a16–20). Másrészt viszont arra is gondolhatunk, az egész szakaszt tartva szem előtt, hogy a *peira*, a próbatétel egyáltalában véve is nyilván hatékonyabb, ha kockázatos döntéseket igénylő nehéz helyzetekben tanúsíthatják a barátok elkötelezettségüket egymás iránt. A próbatételek egyáltalán a döntő, az egész életet meghatározó, a személy önazonosságát és egyediségét megalkotó eseményeket jelentik, és magától értődő, hogy életünk vészterhes fordulatai a mellettünk álló másik számára is nagyobb kihívást jelentenek, s elkötelezettségének szilárdabb bizonyítékát adják, ha ezek során is igazi társként viselkedik.

Talán még határozottabban utal erre egy megfogalmazás, amelynek bizonyító erejét azért nem csökkenti, hogy az *Eudemoszi etika* barátság-könyvének dialektikus bevezetésében (VII. 1.) olvasható (vagyis Arisztotelész által referált véleményről van szó, mellyel nem, vagy nem feltétlenül és nem minden árnyalatában ért egyet a későbbiekben), mert, mint az előző bekezdésben idézett szövegrészben láttuk, Arisztotelész saját álláspontjának kifejtésekor ennek a nézetnek kifejezetten igazat ad („És helyes az a megállapítás is...”; 1238a14). Márpedig e vélemény szerint az *atükhia* bekövetkezése egyenesen felétele lesz a barát megismerésének, a megbizonyosodásnak arról, hogy igazi barátról van szó: „Továbbá némelyek úgy gondolják, könnyű barátot szerezni, mások meg úgy vélik, a legritkább dolog, hogy az ember megismer egy barátot és ez nem is lehetséges szerencsétlenség nélkül (σπανιώτατον γινῶναι, καὶ οὐκ ἐνδέχασθαι ἄνευ ἀτυχίας); hiszen amíg valakinek jól megy a sora, mindenki a barátjának akar látszani” (1235b6–9).

Ehhez tartozik még az is, hogy egyesek szerint (még mindig a dialektikus részben vagyunk) még a bajban mellettünk kitartó barátainkban sem lehetünk egészen bizonyosak, nem bízhatunk meg bennük (πιστεύειν) minden további nélkül, hiszen lehetnek közöttük olyanok is, akik csupán azért maradnak meg mellettünk a bajban, „hogy így szerezzék meg barátságunkat arra az időre, amikor megint jól megy a sorunk” (1235b9–12). Arisztotelész erre a bonyolult, számítóan színlelő magatartásra nem tér vissza később *expressis verbis*, de a barátság valódiságáról történő megbizonyosodás nehézségének ismételt hangsúlyozása, és egyáltalán az az óvatosság, amelyet a barátkozás során javasol és amellyel a jelenséget ő maga is kezeli, arra utal, hogy ezt ugyan lehetséges esetnek tartja, egyszersmind azonban olyannak, amely a próba, a megbizonyosodás és a balszerencse összekapcsolásában rejlő lényegét legfeljebb csak árnyalja-bővíti.

Hasonló szempont, a *peira* fontossága érvényesül abban a tekintetben is, hogy a barátok számát korlátoznunk kell, hiszen sok ember között nem jöhet létre az első értelemben vett barátság. Ennek is az az oka, hogy „sok embert kipróbálni nehéz (χαλεπὸν πολλῶν πεῖραν λαβεῖν). Ehhez ugyanis mindegyikükkel együtt kellene élni (ἐκάστω γὰρ ἂν ἔδει συζῆσαι).”

(1237b35–36) A tartós együttélésben, a *szüdzén*ben megvalósuló próbatétel(ek sorának) erős feltétele zárja ki, hogy egyidejűleg sok barátunk legyen.¹³⁵

3.1.2.2. Megismerés és élvezet

Az *Eudemoszi etika* idő és barátság szoros kapcsolatát elemző passzusáról szólva végezetül az is említést érdemel, hogy sem a barát jó volta, sem az általa nyújtott öröm vagy élvezet nem azonosítható egykönnyen. Arisztotelész az első értelemben vett barátságot úgy határozza meg, mint a feltétlenül (megszorítás nélkül, *haplós*) jó és élvezetes kölcsönös választását:

„Ha a tevékeny és élvezettel kísért szeretet az egymás megismerésére irányuló kölcsönös elhatározás (*ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως*), akkor nyilvánvaló, hogy az elsődleges értelemben vett barátság általában véve is a megszorítás nélkül vett jó és élvezetes dolgoknak a kölcsönös választása (ἡ πρώτη ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων), azért, mert ezek jók és élvezetesek” (1237a30–33; a fordítást módosítottam).¹³⁶

Először is egy fordítási nehézségről, amely, mint mindig, egyben a kifejtő értelmezések különbségeinek is sarokpontja lesz. Az *ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως* szerkezetet Steiger úgy fordítja: „az egymás megismerésén alapuló kölcsönös vonzalom”, ami grammatikailag éppen lehetséges, viszont a nyilvánvalóan terminusértékű *antiproairesisz*t nem terminusként érti, és ami a fontosabb, nem veszi figyelembe, hogy Arisztotelész a következő szakaszban (főként: 1238a1–29) éppen arról beszél, hogy a szó teljes értelemben csak akkor beszélhetünk barátról, ha hosszú idő elteltével megismertük a rokonszenvvel figyelt másikat. Ezért adtam az övétől eltérő fordítást.¹³⁷

¹³⁵ Vö. *Eudemoszi etika* 1238a8–10 és *Nikomakhoszi etika* 1170b33–1171a8; a 4. fejezetben kitérek az utóbbi szakaszra, az 5. fejezetet pedig teljes egészében a *szüdzén* kérdéskörének fogom szentelni.

¹³⁶ *εἰ δὲ τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως, ὁῦλον ὅτι καὶ ὅλως ἡ φιλία ἡ πρώτη ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα.*

¹³⁷ Vö. Dirlmeier: Aristoteles: *Eudemische Ethik*, 397 magyarázatát (és a fordítását: „das wechselseitige Wählen des Sich-einander-Erkennens”); Aristotle: *Eudemian Ethics*. Szerkesztés és fordítás: Brad Inwood és Raphael Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 2013 („a reciprocal decision about mutual recognition”); *The Eudemian Ethics of Aristotle*. Fordítás és magyarázó jegyzetek: Peter L. P. Simpson, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey), 2013 („a mutual choosing, with pleasure, of knowing each other”). Az *antiproairesisz* természetesen vonatkozhat a barátok egymást választására is, ahogyan ezt a 3.1.1.2-ben elemzett 1157b28–31 esetében láttuk.

A részletesebb kifejtés szempontjából ebben a szakaszban először is az igényel magyarázatot, hogy miért beszél itt Arisztotelész arról, hogy a barátság alapjaként szolgáló, tevékenységhez kötődő és élvezettel járó szeretet (τὸ κατ' ἐνέργειαν φιλεῖν μεθ' ἡδονῆς) arra irányuló kölcsönös elhatározás, hogy a barátok megismerjék egymást (ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως). Ez mégiscsak különös állítás. Hogy a barátságot a másik ember megismerésének vágya motiválná? Hogyan értsük ezt?

1. Fontos a szóhasználat által is jelzett terminológiai különbség: a φιλεῖν és a φιλία itt nem ugyanazt jelenti. A szeretet mint érzelmi vonzódás, attitűd még nem azonos a barátsággal, kivált nem a működésként vagy cselekvésként értett barátsággal, amennyiben a *philein* közel áll ugyan legalábbis a beállítódáshoz, *hexisz*hez, de természetesen még azzal sem azonosítható minden további nélkül, mert a *philein* inkább még csak *pathosz* (vö. 1157b28–31, idézve a 3.1.1.2-ben). Ha az idézett sorok közvetlen szövegkörnyezetét is bevonjuk az értelmezésbe, akkor úgy tűnik fel, mintha Arisztotelész a következőt mondaná: először van a hasonlóság keltette kellemes érzésen alapuló (1237a26–30) vonzalom, a szeretet (*philein*). Ez után következik a hasonló jelleműeknek az egymást megismerése a közös tevékenység során (vagy annak felismerése, hogy a barátunkkal hasonló jelleműek vagyunk: αἱ τῶν συνήθων ἀναγνωρίσεις), ami ugyancsak élvezetes (1237a23–26). És végül, csakis ennek a megismerésnek az eredményeképpen, jön létre egyáltalán a barátság, a *philia*. Nancy Sherman felhívja a figyelmet a folyamat leírásában a(z *anti*)*proaireszisz* fontosságára: a *proaireszisz* – itt az elhatározás mint az élet berendezésének képessége bizonyos célokra tekintettel – a barátunk kiválasztásánál is jelen van: a barátság helyes és szilárd ítéletet tükröz (1237b11–12), amely nem annyira előzetes (vagyis nem a kezdeti rokonszenven-vonzalmon, a hasonlóság még csak felületes érzésén alapul), hanem majd csak az idő és a bizalom szüli meg.¹³⁸

2. Ez a *philia* pedig, másodszor, a megszorítás nélkül jónak és *ennyiben* élvezetesnek a választása; ez a választás (elhatározás, *proaireszisz*) a barátság esetében tehát mindenekelőtt egymás megismerésére, s azután az erényesnek bizonyult barátra, illetve a vele élvezettel együtt töltött időre vonatkozik.¹³⁹ Ahhoz, hogy ezt a követelményt pontosan értsük, azt a különbséget kell figyelembe vennünk, amelyet Arisztotelész az *egyáltalán vett* (*haplósz*; a latinban *simpliciter*; a német terminológiában *schlechthin*) vagy (az újabb angol terminológiát [*without distinction/qualification*] követve) *megszorítás nélkül vett jó* és a *számunkra jó* között tesz meg

¹³⁸ Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 597 (19. és 20. j.), a fordítás kapcsán a főszövegben elősorolt érvekhez is.

¹³⁹ Vö. 1236b27–32, ahol a megszorítás nélkül vett jónak az a sajátossága, hogy önmagáért választjuk, összekapcsolódik az elsődleges értelemben vett barátságot meghatározó választással: a jót önmagáért választó barátot mi is önmagáért választjuk.

ebben az összefüggésben. A barátunk ugyanis nemcsak megszorítás nélkül jónak, hanem „számunkra is (ἀλλὰ καὶ σοί)” jónak kell lennie, „ha a barát a te barátod lesz” (1238a3–4).¹⁴⁰

Az *Eudemoszi etika* ide kapcsolható okfejtése nem tárja fel kifejtett módon az itt szereplő megkülönböztetés pontos fogalmi hátterét. A képzetalkotás (*phantasztia*) és a véleményalkotás (*doxa*) megkülönböztetése mindenestre – bár mind a *phantasztia*, mind a *doxa* lehet téves – a lélek *logosszal* nem rendelkező és *logosszal* rendelkező részének megkülönböztetésére utal (1235b25–29). Legvalószínűbben arról lehet szó, hogy a képzetalkotás önmagában is képes beindítani a törekvést és a kívánást (*orexisz* és *bulésszisz*), anélkül, hogy a törekvés és kívánás tárgyának valóságosan (megszorítás nélkül) jó voltát a *logosz* igazolná – ilyenkor a (csupán) „látszólagos” jó, pontosabban fogalmazva: a jó számunkra adódó (puszta) „megjelenése” adja a törekvés és kívánás tárgyát (1227a18–30, és hozzá 1236a7–10).¹⁴¹

Megkockáztatható, mivel az itt releváns fogalmi keret a két szövegben alapvetően megegyezik, hogy a *Nikomakhoszi etikából* ismert, a jó „megjelenése” kapcsán kifejtett megfontolás (III. 6–7) itt, az *Eudemoszi etika* közegében is érvényesíthető; vagy legalábbis hogy ennek segítségével Arisztotelész felfogásától nem teljesen idegen magyarázatot adhatunk a szóban forgó fenomenális tényállásra. Ezt az összekapcsolást alátámaszthatja az *Eudemoszi etikának* az a helye, ahol Arisztotelész amellet érvel, hogy a megszorítás nélkül jónak és élvezetesnek a választását kell az erény segítségével összhangba hoznunk a számunkra való jónak és élvezetesnek a választásával: „A megszorítás nélkül vett jó az, ami választásra érdemes, az egyes ember számára pedig az, ami az ő számára jó. Ezeknek összhangban kell lenniük, és ezt [az összhangba hozást] végzi el az erény.” (1236b39–1237a2; a fordítást módosítottam.)¹⁴²

Meglátásom szerint tehát ugyanezt mondja, ám morálpszichológiailag tagoltabb és kifejtettebb módon, a *Nikomakhoszi etika* is: eszerint a derék ember számára a valóban, megszorítás nélküli értelemben vett jó jelenik meg jóként, s a jónak ennek a helyes, a kettőt – az abszolútát és a relatívát – azonosságban látó „érzékelésére” kell törekednünk.¹⁴³

¹⁴⁰ Az ide vonatkoztatható általános érvényű megfogalmazás az *Eudemoszi etikából* így szól: „A javak közül egyesek megszorítás nélkül jók, mások meg valakinek a számára jók, de nem megszorítás nélkül azok. És a megszorítás nélkül jók, meg a megszorítás nélkül élvezetesek ugyanazok a dolgok” (1235b30–32); valamint: „az élvezetes egyrészt mint megszorítás nélkül élvezetes megszorítás nélkül jó is, másrészt mint valakinek a számára élvezetes olyan, ami [valakinek] jónak látszik” (1236a9–10, a fordítást módosítottam).

¹⁴¹ Itt Dirlmeier: Aristoteles: *Eudemische Ethik*, 377 magyarázatát követem.

¹⁴² Lásd ehhez még az ezt környező egész terjedelmes szövegrészt is: 1236b36–1237a18.

¹⁴³ Vö. *Nikomakhoszi etika* 1113a22–b1, a fontosabb részek kiemelésével: „Ha tehát ezekkel a véleményekkel nem értünk egyet, akkor ugye azt kell mondanunk, hogy ami megszorítás nélkül és valóban kívánatos, az a jó, viszont az egyes embereknek az [kívánatos], ami nekik jónak látszik? Tehát a derék embernek az, ami valóban kívánatos, a híválynak viszont bármilyen tetszőleges dolog. Ahogyan a testtel kapcsolatban is úgy van, hogy akik jó

Pontosabban, Arisztotelész nyelvhasználatához közelítve (aki itt nem beszél érzékelésről), az ezen a „megjelenésen” alapuló helyes „képzetalkotás” az, amire törekednünk kell, és amiért – Arisztotelész némileg meglepő, ám a maga összefüggéseiben teljességgel konzekvens állítása szerint – ugyanúgy felelősek vagyunk, mint a jellemünkért (a görögben a „megjelenés” és „képzetalkotás” közötti összefüggés a nyelvi kapcsolatnak köszönhetően még világosabb: a *phaineszthai*, *phainomenon*, *phantasztia* kapcsolatáról van szó).¹⁴⁴

Ennek fényében visszatérve az *Eudemoszi etikához*: a tökéletes barátságban a kétféle jó egybeesik vagy legalábbis összhangban van egymással (συμφωνήσῃ ταῦτ' ἄμφω), vagyis ami valaki számára jó, annak egyszersmind megszorítás nélkül is jónak kell lennie, és erre irányul a barátok (egymást) választása (1238a4–8). A barátság tényleges kialakulásának folyamatát tekintve persze a számunkra való jó megelőzi a megszorítás nélkül vett jót (éppen ellentétben az utóbbi ontológiai elsődlegességével).¹⁴⁵ Ezen a ponton egyszersmind nemcsak az eddigi módokon, vagyis az egyedi élethelyzetekben tanúsított egyedi viselkedésmódok, az együtt töltött életidő egyedítő hatásainak, egymás megismerésének és az összeccsiszolódásnak az értelmében, hanem közvetlenül is megmutatkozik a barátok egyediségének fontossága Arisztotelész számára. A barátságnak ugyanis a barát „számunkra jó” volta az előfeltétele. Ha a másik ember nem jó *kifejezetten* a mi számunkra, akkor nem lesz a barátunk – hiába jó (mint ember) megszorítás nélküli értelemben (1238a3–4).

3. Végül, harmadszor, ami a barát élvezetes voltát illeti, a következőket kell még Arisztotelésszel végiggondolnunk. Tegyük fel, hogy rokonszenvet érzünk valaki iránt, társasága élvezetes számunkra. Ez nyilván lehet egy barátság kezdete. Azt gondolhatnánk, hogy egyéb tényezőket illetően, például a barátunk igazi jellemére (jó voltára) vonatkozóan, tévedhetünk, de ez a kellemesség-érzés, az, hogy a barátunk jelenléte örömmel tölt el bennünket, nem csálhat meg, ebben nem tévedhetünk. Csakhogy a kezdetben kellemes

állapotban vannak, azoknak az az egészséges, ami valóban az, viszont akik betegek, azoknak valami más; és ugyanez vonatkozik a keserűre, az édesre, a melegre és a hidegre, és minden egyébre is. *A derék ember ugyanis mindenről helyesen ítél, és neki mindenben az tűnik fel igazként, ami valóban az. Minden beállítódás viszonylatában megvan a rá sajátosan jellemző nemes és élvezetes, és a derék embernek minden bizonnyal az a leginkább megkülönböztető vonása, hogy ő mindenben meglátja az igazat, mivel ő a dolgoknak mintegy szabálya és mértéke.* A sokaságot ellenben, úgy tűnik, az élvezet vezeti félre, mivel ez jónak látszik, miközben nem az.”

¹⁴⁴ 1114a31–b3, a fontosabb részek kiemelésével: „Ha valaki azt mondaná, hogy mindenki arra törekszik, ami neki jónak látszik, márpedig a képzetalkotás nincs a hatalmunkban, hanem kinek-kinek olyannak látszik a cél, amilyen ő maga is [akkor erre ezt válaszolhatjuk]: *ha valójában mindenki felelős valamiképpen a maga beállítódásáért* (εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἐαυτῷ τῆς ἑξέως ἐστὶ πῶς αἴτιος), *akkor valamiképpen a képzetalkotó tevékenységéért is ő lesz a felelős* (καὶ τῆς φαντασίας ἐστὶ πῶς αὐτὸς αἴτιος).” Vagyis azért is, hogy miképpen (helyesen vagy helytelenül) jelenik meg neki a „jó”.

¹⁴⁵ Dirlmeier: Aristoteles: *Eudemische Ethik*, 403–404.

társaságot nyújtó barátról idővel kiderülhet, hogy kellemetlen alak (*Eudemoszi etika* 1238a20–25).

Ennek magyarázataként megint a *megszorítás nélkül* vs. *számunkra* különbségét kell földeznünk: az utóbbira utal az élvezetesnek az a fajtája, amely *gyorsan* (ταχύ) megmutatkozik.¹⁴⁶ (Emlékezzünk rá: ez a [túlzott] gyorsaság, egyáltalán a sebességviszonyok, érthető módon, már korábban is fontosak voltak idő és barátság viszonyának tárgyalásában.) Itt azt a hibát követhetjük el, hogy a számunkra (pillanatnyilag, „gyorsan”) kellemest általános érvényűnek (megszorítás nélkülinek) vesszük, noha a kíváncsi az volna, ha az, ami számunkra kellemes, és az, ami megszorítás nélkül ilyen, egybeesne. Bizony még magát a *hédoné* mozzanatot is, a valódi, *haplósz hédü* elemet is, amely az első értelemben vett barátságnak is szükséges, a barátok jó voltával együtt járó fogalmi alkotóeleme, csak bizonyos idő elteltével tudjuk egy baráti kapcsolatban azonosítani.¹⁴⁷ „Azt ugyanis, hogy valami megszorítás nélkül élvezetes (τὸ ἀπλῶς ἡδὺν), a végén, vagyis valamennyi idő múltán kell meghatározni (τῷ τέλει ὁριστέον καὶ τῷ χρόνῳ)” (1238a25–26; a fordítást módosítottam). Mert az első benyomás nemcsak az általában vett, hanem a barátunk társasága nyújtotta élvezet esetében is képes megcsalni (ἐξαπατᾷ: 1238a29). Vagyis annak eldöntése is, hogy a baráttal való együttlét a valóban élvezetes dolgok közé tartozik-e, időt, türelmet és éberséget igényel.

3.2. Az idő és a jellem megváltozása

Az eddigiekben tárgyalt szöveghelyek egymás megismerésének és az összeszokásnak a jelentőségét mutatták meg a barátságban. Némileg egyoldalúan optimistán: miközben a barátok megválasztása Arisztotelész szerint óvatosságot és a próbatételek nyújtotta bizonyosság megszerzését igényli, a fenomenológiai elemzések során mégiscsak a tökéletes barátságra, a jó emberek jellemén alapuló kapcsolatára esett a hangsúly. A tökéletes barátságban „az egyik fél a másiktól minden tekintetben ugyanazt kapja, vagy valami hasonlót” (1156b34–35), s az ilyen barátsághoz nem érhet fel a rágalom, mert a másik jelleméről hosszú idő alatt kialakult meggyőződés, a másikba vetett bizalom ezt lehetetlenné teszi (1157a20–22). Az idő, az emberi élet ideje ugyanakkor nem csak az összeszokás és egymás megismerése szempontjából tehet szert jelentőségre, ami a barátság kialakulását és megerősödését eredményezi, hanem abból a szempontból is, hogy az idő múlásával az ember (jellemének) megváltozása vagy legalábbis e

¹⁴⁶ Dirlmeier: Aristoteles: *Eudemische Ethik*, 406.

¹⁴⁷ Dirlmeier: Aristoteles: *Eudemische Ethik*, 407. Előzményként lásd Platón: *Prótagorasz* 353c–354e.

változás lehetősége is adódik. Az idő és az általa lehetővé tett változás pedig bizonytalan kimenetelű folyamat: nemcsak erősítheti, hanem éppenséggel gyöngítheti is a barátságot.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* kilencedik könyvének harmadik *caput*jában taglalja az idő múlásával és a barát jellemének vagy egyáltalán „milyenségének” megváltozásával s így a barátság fennmaradásával vagy megszűnésével összefüggő kérdéseket. Szempontunkból itt most annyi a lényeges, hogy számba vesz olyan lehetőségeket is, amelyek egyértelműen a barátok egyedi személyiségjegyeinek megváltozására vonatkoznak.

„És ha egyikük megmarad olyannak, amilyen volt (εἰ δ' ὁ μὲν διαμένει), a másik viszont még tisztességesebb emberré válik (ὁ δ' ἐπιεικέστερος γίνοιτο), vagyis, ami az erényt illeti, nagyot változik (πολὺ διαλλάττοι τῇ ἀρετῇ), akkor vajon még mindig barátoknak kell-e tekinteniük egymást? Vagy ez már nem lehetséges? Ez akkor válik a legvilágosabbá, ha nagy az [időbeli] távolság, például a gyermekkorban kötött barátságoknál. Mert ha itt az egyik fél, tegyük fel, gyermeki gondolkodású marad (ὁ μὲν διαμένει τὴν διάνοιαν παῖς), a másik viszont kiemelkedő férfiúvá válik (ὁ δ' ἀνὴρ εἴη οἷος κράτιστος), akkor hogyan maradhatnak barátok, ha egyszer nem ugyanaz felel meg az igényeiknek, nem ugyanannak örülnek és nem ugyanaz okoz nekik fájdalmat (μήτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς μήτε χαίροντες καὶ λυπούμενοι)? Mert ekkor egymáshoz sem ugyanúgy fognak már viszonyulni (οὐδὲ γὰρ περὶ ἀλλήλους ταῦθ' ὑπάρξει αὐτοῖς), márpedig úgy vettük, hogy enélkül nem lehetnek barátok, mivel így nem lehetséges számukra az együttélés (συμβιοῦν γὰρ οὐχ οἷόν τε).” (1165b23–31)¹⁴⁸

A kérdés tehát az, hogy mi a teendő abban az esetben, ha a barátságot még gyermekkorban kötötték, s az egyik fél – ahogyan magyarul mondanánk – „nagy gyerek” maradt (ὁ μὲν διαμένει τὴν διάνοιαν παῖς), a másik viszont „igazi férfi” lett (ὁ δ' ἀνὴρ εἴη οἷος κράτιστος). Ekkor nehezen maradhat meg közöttük a barátság, hiszen már nem ugyanazok a dolgok tetszenek nekik, nem ugyanannak örülnek és nem ugyanazért bánkódnak (μήτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς μήτε χαίροντες καὶ λυπούμενοι). Egemáshoz sem ugyanúgy viszonyulnak, s ezért nem lehetnek barátok, mivel így már nem tudnak együtt élni (συμβιοῦν).

¹⁴⁸ εἰ δ' ὁ μὲν διαμένει ὁ δ' ἐπιεικέστερος γίνοιτο καὶ πολὺ διαλλάττοι τῇ ἀρετῇ, ἄρα χρηστέον φίλῳ; ἢ οὐκ ἐνδέχεται; ἐν μεγάλῃ δὲ διαστάσει μάλιστα δῆλον γίνεται, οἷον ἐν ταῖς παιδικαῖς φιλίαις· εἰ γὰρ ὁ μὲν διαμένει τὴν διάνοιαν παῖς ὁ δ' ἀνὴρ εἴη οἷος κράτιστος, πῶς ἂν εἶεν φίλοι μήτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς μήτε χαίροντες καὶ λυπούμενοι; οὐδὲ γὰρ περὶ ἀλλήλους ταῦθ' ὑπάρξει αὐτοῖς, ἄνευ δὲ τούτων οὐκ ἦν φίλους εἶναι· συμβιοῦν γὰρ οὐχ οἷόν τε.

Az együttélés mint az életmódok elhatározáson alapuló közössé tétele az egyéni választásnak, a barát megválasztásának és a közös élet választásának a fontosságát emeli ki. Ennek a választásnak egyik lényeges összetevője, hogy a barátok élvezetet találjanak egymás társaságában (vö. 1157b22–24). Az öröm és a fájdalom tekintetében a barátok közötti elkülönülés itt nem pusztán az erkölcsi értelemben vett jellem (a „tisztesség”) vagy az erény szempontjából (vagyis a jó és az élvezetes összekapcsolódásának egyetemes horizontjában) lesz lényeges (amire a szakasz eleje utal). Hanem abból a szempontból is, hogy ez az elkülönülés itt elsősorban – a gyermekkorban kötött barátság mint példa ezt világosan mutatja – az egyéni jellemnek a megformálódására vonatkozik a felnőtté válás során, s ebben fontos szerepet játszanak az egyénileg jellemző örömök és fájdalmak (vö. 1157b14–24). A fejlődő, kibontakozó jellemnek esetében, amelyekről itt vélhetőleg szó van, ez még nem a jó ember távolságát jelenti a gyöngébb jelleműtől, hanem a formálódó egyéniségek egyedi jellemvonásainak fokozatos kibontakozását.¹⁴⁹ Fontos, hogy Arisztotelész a két jellem leírásának különbségekor feltételes modalitást használ (διαμένοι, εἴη), s a két jellem eltérő irányú fejlődését olyan kifejezésekkel írja le, amelyeknek ugyan tulajdonítható morális jelentés, de elsődlegesen nem erre utalnak (τὴν διάνοιαν παῖς; οἷος κράτιστος).

Még inkább fogas kérdés az, hogy ha a (már felnőtt) barát megváltozik, föl kell-e bontanunk vele a barátságot. A haszon és az élvezet kedvéért kötött barátságok esetében semmi meglepő nincs abban, ha ekkor a barátságok fölbomlanak, hiszen a barátok itt nem egymásnak, hanem az egymás révén nyerhető haszonnak és élvezetnek voltak a barátai (1165a36–b4). Ugyancsak egyértelmű a helyzet akkor, ha valaki azt színleli, valóságos motívumait elleplezve, hogy jellemen alapuló barátságot kötött a partnerével, miközben csupán a barátságból kinyerhető haszon vagy élvezet vonzotta a másik felé. Ebben az esetben a félrevezetett fél „jogosan vádolja” azt, aki „félrevezette őt, sőt több joggal, mint hogyha pénzhamisítót vádolna, mert itt értékesebb dologgal kapcsolatban történt a visszaélés” (1165b4–12).

Az igazi nehézséget azonban nem ezek az esetek, hanem az jelenti, amikor arra az aporetikus fölvetésre kell választ adnunk, hogy mi a teendő akkor, ha valakit „mint jót” fogadtunk barátságunkba, ám ő hitvánnyá, romlott erkölcsűvé válik, és annak is mutatkozik (ἐὰν δ' ἀποδέχεται ὡς ἀγαθόν, γένηται δὲ μοχθηρὸς καὶ δοκῇ). Vajon még ekkor is kedvelnünk kell őt, továbbra is fönn kell tartanunk vele a baráti kapcsolatot (ἄρ' ἔτι φιλητέον)? Arisztotelész erre nemmel válaszol, mondván, hogy nem mindent, csak a jót kell kedvelnünk, s a rosszhoz nem szabad hasonlóná válnunk (οὐδ' ὁμοιοῦσθαι φαύλῳ). Ha mi jók maradtunk, akkor már nem

¹⁴⁹ Irwin: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 290.

is szabad a rosszat kedvelnünk (φιλοπόνηρον γὰρ οὐ χρὴ εἶναι), akkor nekünk nem is lehet kedves a rosszá vált barát, hiszen már nem hasonló hozzánk, márpedig „a hasonló [csakis] a hasonló számára szeretnivaló (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον)” (1165b13–17).

Föl kell-e tehát nyomban bontanunk ezt a barátságot? Az itt és a korábban arról mondottakból, hogy a tökéletes barátság a jellembéli kiválóságon, tehát a „jón” alapul, elsőre az a válasz adódnék, hogy igen. A jó ember számára csakis a jó lehet szeretnivaló, sőt voltaképpen őrizkednie kell attól, ami rossz, hiszen ha rosszat szeret, akkor a rosszhoz válik hasonlóvá. Megnyugtató azonban, hogy ez nem is egykönnyen következhet be, hiszen a jó számára a rossz eleve nem is *lehet* szeretnivaló, *philéton*, amennyiben a hasonlók egymáshoz vonzódásának törvénye értelmében „a hasonló [csakis] a hasonló számára szeretnivaló”, vagyis *philon*.

Arisztotelész azonban úgy fogalmaz, hogy csak a menthetetlenül vagy reménytelenül romlottak esetében (τοῖς ἀνιάτοις κατὰ τὴν μοχθηρίαν) kell a barátságot felbontanunk. „Hiszen ha a barátunk jelleme kijavítható (ἐπανόρθωσιν δ' ἔχουσι), akkor segítenünk kell neki, mégpedig a jellem tekintetében annyival inkább, mint a vagyon tekintetében, amennyivel ez a fajta segítség jobb és a barátságnak is inkább sajátja (μᾶλλον βοηθητέον εἰς τὸ ἥθος ἢ τὴν οὐσίαν, ὅσῳ βέλτιον καὶ τῆς φιλίας οἰκειότερον)” (1165b17–20). Itt sem bizonyul tehát minden egyebet fölülíró szempontnak a partnerek *puszta jó volta*. A barátság megszakításáról vagy folytatásáról hozandó döntéshez mérlegelnünk kell a barátunk egyedi jellemvonásait, „romlottságának”, vagy még inkább megromlásának mint folyamatnak az aktuális stádiumát, a barátunk egyedi, csakis az ő (korábbi) jelleméhez mérhető jelenbeli morális „állapotát”. S ha úgy találjuk, hogy nem menthetetlen a régi jó barát, akkor segítenünk kell neki, jellemének „megigazításával (ἐπανόρθωσιν)” helyrehozni azt, ami elromlott. Ez a fajta mérlegelés és segítség – melyeknek a barát mint változó személyiség sajátosságaihoz kell igazodniuk – lesz a barátság egyik kiemelt jellegzetessége (τῆς φιλίας οἰκειότερον). Vagyis a barátságban adott esetben a partner szigorúan vett jó voltánál fontosabb lehet a barátunk alapos ismeretén és az együtt töltött időn alapuló érzelmi kötelék (amelynek végső eredete persze a partner hajdani jó volta), a hűség és a jószándék, amely a megjavulás föltételezett lehetőségét célozza meg. Másfelől azonban, ha a barátunk a változása nyomán valóban menthetetlenné vált (ἀλλοιωθέντα οὖν ἀδυνατῶν ἀνασῶσαι), akkor meg kell szakítanunk vele a barátságot (1165b21–22). Az arisztotelészi barátság nem a keresztényi feltétlen szeretet.¹⁵⁰ Mindent megérteni nem jelenti azt: mindent megbocsátani.

¹⁵⁰ Lorraine Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 137–141.

3.3. Az idők során egymásra tett hatás

3.3.1. Az interpretatív miméziς

3.3.1.1. Lemintázás: azonosság és különbség

Ha jó esetben képesek lehetünk „kiigazítani” a barátunk elferdült jellemét (1165b17–20), akkor ez arról a lehetőségről tanúskodik, hogy a barátok hatással lehetnek egymás jellemére, mi több, akár tudatosan alakíthatják is azt. Sőt, a *Nikomakhoszi etika* barátság-könyveinek záró fejezetében, egy néhány soros szakaszban, Arisztotelész ennél többet is mond. Itt azt fogalmazza meg, hogy a barátság az élet közösen töltött ideje és a kölcsönös hatás révén maga is alakul, s a barátok jellege az együtt töltött idő és a közös tevékenységek, az együttélés során a kölcsönös egymásra hatás következtében formálódik:

„Így aztán a hitvány emberek barátsága romlottá válik (γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά), hiszen, nem lévén szilárd jelleműek, hitvány dolgokban vesznek részt közösen, s mivel egymáshoz hasonulnak, maguk is romlott emberekké válnak (μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις). A tisztességes emberek barátsága viszont maga is tisztességes (ἡ δὲ τῶν ἐπαικῶν ἐπαικὴς), s az együttlétek során még erősödik is (συναυξανόμενη ταῖς ὁμιλίαις). Sőt úgy látszik, hogy még jobbra is válnak tevékenységük és egymás kiigazítása révén (δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους), mivel magukban lemintázzák azt, amit egymásban kedvükre valónak találnak (ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται). (1172a8–13)¹⁵¹

A barátság alakulása eszerint azt jelenti, hogy hitványak barátsága esetében a barátság is romlott lesz (γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά; az ő barátságuk persze eleve nem is lehetett a teljes értelemben vett, „tökéletes” barátság), s ugyanúgy maguk a barátok is romlottak

¹⁵¹ γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά (κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες, καὶ μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις), ἡ δὲ τῶν ἐπαικῶν ἐπαικὴς, συναυξανόμενη ταῖς ὁμιλίαις· δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους· ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται.

lesznek, mivel hasonulnak egymáshoz (μοχθηροὶ δὲ γίνονται ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις). Viszont a tisztességes emberek barátsága maga is tisztességes lesz (ἢ δὲ τῶν ἐπαικῶν ἐπαικῆς), és az együttléttel együtt növekszik, erősödik a barátság is (συναυξανόμενη ταῖς ὁμιλίαις). Az ilyen emberek a közös cselekvés és egymás kölcsönös kiigazítása által még jobbá is válnak (δοκοῦσι δὲ καὶ βελτίους γίνεσθαι ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους), mégpedig azért, hogy „lemintázzák magukban azt, amit egymásban kedvükre valónak találnak (ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται)”.¹⁵²

Eszerint a barátságban magában és a barátok jellemében is dinamika mutatkozik: erre mutatnak a szakaszban a dinamikus létige alakjai (γίνεται, γίνονται: itt kifejezetten „keletkezés”, „valamivé válás” értelemben) és a *participium imperfectum*ok (ὁμοιούμενοι, συναυξανόμενη, ἐνεργοῦντες, διορθοῦντες. Ez a nyelvileg is jelzett dinamika azért érdemel figyelmet, mert Arisztotelész ezáltal a különben általában statikusan – *hexis*ekként, tartós állapotokként, beállítódásokként – szemlélt erényeket a barátság összefüggésében kifejezetten mint fejlődőket, mozgásban-keletkezésben lévőket veszi figyelembe.¹⁵² Ez a most tárgyalt (élet)idő, és a később sorra kerülő tevékenység-, aktivitás-mozzanat fontosságát emeli ki a barátságban mint szüntelen változásban lévő, dinamikus kapcsolatban, folyamatban (az idézett szakaszban kifejezetten is megjelenik az *energeia*: ἐνεργοῦντες). A barátság alakulásának iránya is lényeges, és Arisztotelész itt, szemben az előző alfejezetben tárgyalt „megjavítás” lehetőségével, csakis a kapcsolatban – a barátok jelleméből fakadóan – eleve meglévő tendenciák megerősödését konstatálja: a rosszak barátsága rosszabb lesz, ahogyan ők maguk is rosszabbak, a jóké viszont jobb, és ők maguk is jobbak. Nincsen szó fordulatról, megjavításról a szónak abban az értelmében, hogy a rossz emberek a barátság hatására jókká vagy jobbakká válnának. A kezdeti választás, az, hogy ki lett a barátunk, meghatározónak látszik: az együttlét csak a jellem eleve meglévő tulajonságait erősíti föl. Arisztotelészt itt nem a gyermekkorban kötött barátságok esetlegessége, s az ezáltal lehetővé váló, a barátok között az idők során végbemenő elhasonulás érdekli, hanem az az eset, amikor a barátok már érett emberként lépnek egymással kapcsolatba. Ebben az esetben pedig már ritkábbak a gyökeres fordulatok, bár a jellem alakulása-változása természetesen lehetséges.

Ez abból a szempontból érdekes, hogy világossá teszi: a jellem fejlődése nem áll meg a felnőtté válás végén, vagyis akkor, arisztotelészi nyelven fogalmazva, amikor a felnőtt ember

¹⁵² Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 561; vö. Gadamer: *Freundschaft und Solidarität*, 62–63; John Benson: *Making friends: Aristotle's doctrine of the friend as another self*. In: Andros Loizou – Harry Lesser (szerk.): *Polis and Politics. Essays in Greek moral and political philosophy*. Avebury, Aldershot, 1990, 50–68; itt: 59.

szert tesz a *phronészisz*re és megszilárdulnak, *hexisz*ekké válnak az erkölcsi erényei. Az egyén kiválósága, a gondolkodás és a jellem erényeinek megszerzése nem olyasféle eredmény, amely mintegy magától fennmarad, hanem folyamatos gyakorlásra, igazolásra, ellenőrzésre, és – mivel az erkölcsi személy sosem lehet tökéletes – fejlesztésre szorul.¹⁵³ Egy nem sokkal korábbi helyen Arisztotelész mintha azt a párhuzamot is észrevenné, amely a sportolók edzése (*aszkézisz*) és között állapítható meg, ahogyan a barátok fejlesztik, javítják egymást: „Talán az erény valamiféle gyakorlásában (ἄσκησις τις τῆς ἀρετῆς) is részünk lehet, ha jó emberekkel élünk együtt – ahogyan Theognisz is mondja” (1170a11–13; a τις mutatja a „gyakorlás”, „edzés” átvitt értelmű használatát).¹⁵⁴

Az eleve jó jellemnek ez a továbbfejlesztése a tevékenység – mégpedig, ahogyan ez az idézet közvetlen környezetéből kiderül, közös tevékenység (1171b35–1172a8) – és egymás kölcsönös kiigazítása révén történik (ἐνεργοῦντες καὶ διορθοῦντες ἀλλήλους). Ennek a formáját írja le azután közelebbről Arisztotelész az idézet utolsó mondatában használt metaforával: a barátok lemásolják, leutánozzák, megmintázzák magukban (ἀπομάττονται) egymás rokonszenves (jó emberek esetében: értékes, jó) tulajdonságait. Az ἀπομάσσω ige csak itt fordul elő Arisztotelésznél, és korábbról is mindössze két előfordulását ismerjük ebben a jelentésben (Arisztophanésznál: *Békák* 1040 és Platónnál: *Timaios* 50e8). Vagyis Arisztotelész idején is még viszonylag újkeletűnek számíthatott a szó metaforikus használata. A metafora alapja a mintavétel és ezután a minta valamilyen puha anyagba történő belenyomása volt.¹⁵⁵ Dirlmeier magyarázata szerint itt arról van szó, hogy miután A megállapítja, hogy B rendelkezik valamilyen szép tulajdonsággal, A lelke mint egy alakítható massa, leveszi és magába nyomja B szép tulajdonságának mintáját. Vagyis hogy a barátok együttléte bizonyos lelki formák kölcsönös átvételét jelenti egymástól.¹⁵⁶ Vakirtzis értelmezésében itt másról lehet szó: az Arisztotelész által a lélek kapcsán érzékelélméleti összefüggésben gyakran használt „befogad” (*endekhomai*) metafora alapján a képet úgy érthetjük, hogy az anyagi aspektus itt a barát egyedien végrehajtott cselekvése, amelynek a másik személy lelke befogadja a képét mint a cselekvés formáját, miként a viasz a pecsét vagy az íróvessző nyomát.¹⁵⁷ A két értelmezés

¹⁵³ Lásd 1180a1–4: „Másfelől viszont aligha elegendő, ha az emberek csupán ifjúkorukban részesülnek helyes nevelésben és kellő odafigyelésben, hanem felnőtté válásuk után is ezeket a szokásokat kell gyakorolniuk és ezeket a szabályokat megszokniuk, és ezek meghatározásához, sőt általában véve az élet minden területén is szükség van törvényekre.” Vö. Martha C. Nussbaum: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 347–348. Azokról a kérdésekről, hogy egyáltalán miért fejlődnek a barátok, miért kell fejleszteniük a morális állagukat, ha egyszer már jók, s hogy ebben milyen szerepet játszik maga a barátság, lásd Andreas Vakirtzis: *Aristotle's Philia and Moral Development*, 49–65.

¹⁵⁴ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 205.

¹⁵⁵ Hjalmar Frisk: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Winter, Heidelberg, 1960, 180–181, s.v. μάσσω.

¹⁵⁶ Dirlmeier: *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, 562.

¹⁵⁷ Vakirtzis: *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics*, 137 (28. j.).

mást tekint a másolat eredetijének: Dirlmeier a jellem egy tulajdonságát, Vakirtzis egy cselekedetet. Mindkettő lehetséges, Arisztotelész szövege alapján nem tudunk dönteni a kettő között.

De hogyan értelmezhető ez a mintavétel–megformálás (a saját lélekben) metafora a barátság mint együttélés (*szüdzén*) közegében?¹⁵⁸ A barátok keresik a másik jóváhagyását cselekedeteikhez (vagy akár közös cselekedetekben való részvételre buzdítják egymást), vagy pedig segítségét, tanácsát megfontolásaikhoz.¹⁵⁹ De nem csupán megerősítésről lehet itt szó. A „kiigazítás (*διορθοῦντες*)” arra utalhat, hogy a barátok elfogadják azt a véleményt is, hogy esetleg hibát követtek el, sőt akár az ezért kapott feddést is.¹⁶⁰ Ráadásul az igazi barátságot (itt: a tisztességes emberek barátságát) nemhogy gyengítené az ilyesféle korrekció, hanem megerősíti, „növeli” (*συνανξανομένη*). Ennek a folyamatnak a következménye az lesz, hogy a barátok „jobbá válnak”. (Erről a folyamatról, a „megértéssel” összefüggésben, a 6.2-ben is lesz még szó.)

Általánosabban szólva: az ennek a „lemintázásnak” a háttérében megragadható folyamatot talán úgy érthetjük – óvatos megfogalmazásra és tentatív megközelítésre vagyunk utalva, mert Arisztotelész nem fogalmazza meg ezeket a részleteket –, hogy az idők során ezek a hatások (mind a pozitív, mind a negatív mintázatok és meggondolások) bevésszük a habitusba, a barátok kölcsönösen összehangolódnak, asszimilálódnak az ízlésük.¹⁶¹ Arisztotelész az idézett szakaszban ugyan nem említi, de egyéb helyekről világos lehet, hogy itt nem egyszerűen intellektuális és morális komponensekről van szó, pontosabban az arisztotelészi koncepciónak megfelelően ezek mindig, szükségképpen összekapcsolódnak az élvezet és a fájdalom intenzív érzéseivel is (a barátok ugyanannak örülnek és ugyanazért éreznek fájdalmat).¹⁶²

Végző soron itt is az történik, hogy a barátok eleve meglévő „hasonlósága” (hiszen amennyiben jók, hasonlóak egymáshoz) konkrétabb, egyedi alakot nyer, ugyanakkor az „összezsizsolódás”, vagyis rokon jellemvonásaik asszimilációja révén közösségük is erősödik. A kölcsönös hatásnak kettős feltétele és eredménye van. Egyfelől, ahogyan erről a 2.3 alfejezet végén már volt, és a 4. fejezetben még lesz is szó, az erényes ember jellemét mint egészet partikuláris erények alkotják, a jónak, az erényesnek a különböző, egyedi karakter- és

¹⁵⁸ Az együttélést mint a barátság lényegi jellemzőjét Arisztotelész számos helyen hangsúlyozza a barátságról írott traktátusokban; lásd főként *Nikomakhoszi etika* IX. 12; és e könyv 5. fejezetét.

¹⁵⁹ Nussbaum: *The fragility of goodness*, 363.

¹⁶⁰ Miller: *Finding Oneself with Friends*, 332.

¹⁶¹ Irene Liu: *Love Life: Aristotle on Living Together with Friends*. Inquiry 53. (2010), 6. 579–601, itt: 592.

¹⁶² Lásd például 1157b22–24, 1165b27–29; a 4. fejezetben részletesen fogok szólni ennek fontosságáról.

cselekvésbeli megvalósulásai. Ennek megfelelően amikor a barátok a másik jellemét szeretik, akkor a másik jellemében föllelhető, bizonyos mértékig egyéni erényeknek az adott cselekvési szituációban megvalósuló partikuláris kifejeződését szeretik.¹⁶³ Ha ezt az idézetben leírt folyamat alapfeltételére vonatkoztatjuk, akkor azt mondhatjuk: az elsődleges barátság „a maga bensőséges voltával, állhatatosságával és kölcsönösségével az individuálissá vált morális erény első kézből való megismerését biztosítja a barátok számára.”¹⁶⁴

Másfelől azonban, a hasonlóság, hasonlóná válás mozzanata révén, illetve az „egy lélek – két test”, a „barát mint másik én” elgondolása értelmében¹⁶⁵ egymás kölcsönös alakítása révén a barátok bizonyos mértékig „közös jellemre” tesznek szert. A kölcsönös alakítás (közös cselekvés és egymás kiigazítása) mint folyamat ezt óhatatlanul magával hozza: lemintázom önmagamban a barátom „tetszéssel kísért” (ἀπομάττονται [...] οἷς ἀρέσκονται) jellemvonását és/vagy cselekedetét (cselekedetének a formáját), s azután már ez a megváltozott, gazdagodott, jobbá vált „önmagam” fogja, ha a helyzet úgy kívánja, mondjuk kiigazítani a barátomat. Tehát a korrektív tanácsban már benne lesz az a hatás is, amelyet a barátom korábban gyakorolt rám.¹⁶⁶ Csakhogy, miközben Anthony Carreras ezt a bonyolult folyamatot megvilágítóan elemzi, túlhangsúlyozza a folyamat „közös” oldalát. Az ő véleményével szemben én azt állítom, hogy a hatás *kölcsönösségének* most hangsúlyosan kiemelt mozzanata nem összeolvadást, nem a szó szoros értelmében vett „eggyé válást” jelent.¹⁶⁷ A következő, az *Eudemoszi etikából* vett példa ezt igazolni fogja. De elvileg sem jelentheti ezt, hiszen ezzel elveszne a másik megítéléséhez vagy a másik számára a minta felkínálásához szükséges távolság vagy különbség én és másik között. A barátom éppen és csakis azért tudja kifejteni engem alakító hatását, mert különbözik tőlem – ez akkor is így van, ha a hatás eredményeképpen közeledik, hasonlóná válik egymáshoz a jellemünk.

Ezt tehát nemcsak a józan észen alapuló okoskodás pertinencia-igénye és a jelenség fenomenológiai leírásának evidencia-igénye támasztja alá, hanem szöveges bizonyíték is.

¹⁶³ Mavis Biss: *Aristotle on Friendship and Self-Knowledge: The Friend Beyond the Mirror*. History of Philosophy Quarterly 28. (2011), 2. 125–140, itt: 127.

¹⁶⁴ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 52.

¹⁶⁵ Az egy lélek – két test toposz itt jelenik meg: 1168b7; *Eudemoszi etika* 1240b3; a szólásnak komoly utóélete van az antikvitásban, lásd például Horatius: *Énekek* I. 3. 8; Diogenész Laertiosz V. 20. 1; Augustinus: *Vallomások* IV, 6). Az *allosz autosz* szerkezet előfordulásaihoz lásd a 69. jegyzetet.

¹⁶⁶ Anthony Carreras: *Aristotle on Other-Selfhood and Reciprocal Shaping*. History of Philosophy Quarterly 29. (2012), 4. 319–336.

¹⁶⁷ Vö. Carreras: *Aristotle on Other-Selfhood and Reciprocal Shaping*, 329. A barátság mint „összeolvadás” Montaigne-nél és a romantikus barátság-felfogásban is érvényre jutó elképzelése ellen érvel John von Heyking: *Forms of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*. McGill-Queen's University Press, Montreal – Kingston, 2016, 42, 48 is.

Idézem röviden az *Eudémosz*i etika egy helyét, amely e mű barátság-könyvének az *autarkeia*-fejezetében található. Itt Arisztotelész a következőket mondja:

„a barát, mint a közmondás tartja, »második Héraklész« kíván lenni, barátjának másik énje (ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος αὐτός). Csakhogy el vannak választva [a tulajdonságaik] (διέσπασται δὲ), és ezeknek nehéz [egy személyben] egyesülniük (χαλεπὸν τὰ ἐφ' ἐνὸς γενέσθαι). Jóllehet természet szerint a legnagyobb mértékű rokonság [áll fenn a barátok között]¹⁶⁸, de az egyik esetben csak testre hasonlóak, a másik esetben csak lélekre, és előfordul, hogy a hasonlóság ezekben is részletekre terjed ki csupán. De az ember azért nem kívánja kevésbé azt, hogy barátjának mintegy második, elkülönült énjévé váljék (ὥσπερ αὐτὸς διαιρετὸς εἶναι ὁ φίλος).”
(*Eudémosz*i etika 1245a29–35, a fordítást módosítottam.)¹⁶⁹

A szakasz görög szövege nincs rendben. Az viszont bizonyos, hogy a Susemihl által διέσπασται δὲ καὶ χαλεπὸν τὰ ἐφ' ἐνὸς γενέσθαι alakban hozott szövegrésznek (a31) többesszámú, semlegesnemű az alanya. (Ezért nem fogadtam el Steiger fordítását, mely így szól: „De hát külön vannak, és ugyancsak nehéz, hogy egy személy legyenek.” Itt a többesszámú alany a „barátok” lenne.) Ezt mutatja a διέσπασται egyesszáma, ami csak ebben az esetben helyes grammatikailag és illeszthető be az összefüggésbe értelmileg; valamint ezt jelzi a második tagmondatban a χαλεπὸν-tól függő *nominativus cum infinitivo* alanya is: τὰ. Hogy mire vonatkozik ez a τὰ (amit nyelvtanilag a διέσπασται alanyával azonosítok), az kérdés. Lehetséges, hogy valamiféle általános megfogalmazás a dolgok állásáról (bár ez aligha valószínű). Lehetséges viszont az is, és ez már sokkal valószínűbb, hogy a barátok jellemvonásairól van szó. Ezt követi a fenti fordításba foglalt értelmezés.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Itt a megfogalmazás a tulajdonságoktól visszatér a barát(ok)hoz mint személy(ek)hez. Ezt az egyesszámú, hímnemű névmások mutatják.

¹⁶⁹ ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησίν, ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος αὐτός. διέσπασται δὲ καὶ χαλεπὸν τὰ ἐφ' ἐνὸς γενέσθαι· ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν φύσιν τὸ συγγενέστατον, κατὰ δὲ τὸ σῶμα ὁμοίος ἕτερος, ἄλλος δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ τούτων κατὰ μῆριν ἕτερος ἕτερον. ἀλλ' οὐθέν τε ἥττον βούλεται ὥσπερ αὐτὸς διαιρετὸς εἶναι ὁ φίλος.

¹⁷⁰ Ideírom néhány sztenderd fordítás megoldását, melyeknek felsorakoztatása persze, önmagában véve, merőben tekintélyi érv, és így nem perdöntő. Mindenesetre ezek az értelmezések inkább összhangban vannak a fent előadott nyelvi és a következő fenti bekezdésben előadandó tartalmi érvekkel (legalábbis annyiban, hogy nem személyekre vonatkoztatják az állítást – illetve Inwood és Woolf csak az első tagmondatban vonatkoztatja személyekre). Dirlmeier: „Aber da ist nun einmal das Auseinander und es ist schwer, daß Einheit entstehe.” (Ez valamiféle általánosságra utalna, vagy egyszerűen és jó okkal homályban hagyja, hogy miknek/kiknek az „Auseinander”-jéről van szó, és mik/kik között miféle „Einheit”-nak kellene létrejönnie.) Simpson: „However, things are split and it is hard for them to come to be in one individual, stb.” (Itt először *things* van, vagyis általánosság, aztán viszont ezeket a „dolgokat” egy *individual*hoz kapcsolja, tehát a *things* valamiféle jellemvonásokra utalhat.) Inwood – Woolf: „But they are sundered and it is hard for all features to occur in one individual.” (Itt a mondat első felének

Hogy itt a két *különböző* személy *különböző*, *őket egyeditő* tulajdonságairól lehet szó, valamint arról, hogy éppen mert ezek *különbözőek*, nem lehet őket egykönnyen *egy személyben* egyesíteni, azt először is a szöveg folytatása, a közvetlenül ezt követő mondat is megerősíti. Ez ugyanis éppen azt állítja, hogy miközben a barátok „természetüket”, vagyis lényegi jellemzőiket vagy meghatározottságaikat tekintve igen nagy mértékben „rokonok” (κατὰ μὲν τὴν φύσιν τὸ συγγενέστατον: ez a barátság-értelmezés közelség-, rokonság-, hasonlóság-motívuma), aközben ez a rokonság, hasonlóság (ὁμοιος ἕτερος) (csak) a testre vagy (csak) a lélekre vonatkozóan áll fenn, s még ezekben is mindig csak részlegesen (τούτων κατὰ μέρος). Tehát a hasonlóság vagy rokonság nem teljes, nem megy el az azonosságig, a tulajdonságok abszolút egybeeséséig, ahol a két személy megkülönböztetlenné válna egymástól.

Másodszor ezt az értelmezést erősíti az idézett szakasz végén olvasható ellentétező szintagma is: ὥσπερ αὐτὸς διαιρετὸς εἶναι ὁ φίλος. A barát mintegy, úgyszólván, egy másik, elválasztott, különálló én(je a barátjának). Amely én tehát szükségszerűen különbözik az első személy, a másik barát énjétől – miközben *metaforikusan*, *átvitt értelemben* (ὥσπερ), a *szólás idiómájában* (ὥσπερ ἡ παροιμία φησὶν [a30]) mondhatjuk *a mi másik énünknek, lelkünk másik felének* (a „két test – egy lélek” szólás értelmében). A hasonlóság, a részleges, de soha nem teljes azonosság, és a hatás szempontjából konstitutív különbség tehát együtt érvényesül.¹⁷¹

Harmadszor, az is az általam adott, az összeolvadás helyett a különbözők hasonlóságát állító értelmezés mellett szól, hogy néhány sorral az *Eudemoszi etika* idézett szakasza után Arisztotelész a barátok közös tevékenységei és általában közösségük (*koinónia*), vagyis az együttélés (*szüdzén*) közelebbi meghatározásáról szólva úgy fogalmaz: „mindegyikük abban szeretne együtt élni, amilyen célokat képes elérni (1245b7–8: ἕκαστος οὗ δύναται τυγχάνειν τέλους, ἐν τούτῳ βούλεται συζῆν).” Vagyis a közös tevékenységekben való részvételt is az határozza meg, hogy a barátok mint különálló személyek (ἕκαστος) milyen célokat követnek, s képességeik és lehetőségeik mit tesznek lehetővé a számukra.¹⁷² Ez is annak a fontosságát mutatja, hogy még ha közösek is a célok és az elérésükért folytatott tevékenységek, a barátok között fennmarad a kapcsolatuk szempontjából konstitutív különbség. Vagyis nincs szó arról,

alanya a *they*, ami a barátokra vonatkozik, a másodikban viszont vált és már *features*-ről beszél.) Sherman: „but the characteristics of a particular individual may be scattered, and it is difficult for all to be realized in one individual.” (Aristotle on Friendship and the Shared Life, 610; ez áll a legközelebb ahhoz, ahogyan én fordítom-értelmezem a mondatot.)

¹⁷¹ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 231–232; Mary Margaret McCabe: *With Mirrors or Without? Self-Perception in Eudemian Ethics VII. 12*. In: Fiona Leigh (szerk.): *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*. Brill, Leiden – Boston, 2012, 39–75; itt: 59 (68. j.).

¹⁷² Erről részletesebben lásd az 5.2. alfejezetet.

hogy itt valamiféle teljes eggyéolvadás, a két személy megkülönböztethetlenségéig menő azonosulása történne vagy kellene hogy történjen.

3.3.1.2. A barátság mint hermeneutikai folyamat

Maradjunk még mindig annál a kérdésnél, hogy miképpen értelmezhető az a metafora, hogy a barátunk jellemvonásait és/vagy cselekedeteit a róluk vett minta alapján a saját lelkünkben „lemásoljuk–leutánozzuk–újramegformáljuk” (ἀπομάρτυνται). De most már nem csupán a barátok lelkére vagy személyiségére – ezek nemcsak adottságként szükségszerűnek vett, hanem egyben posztulátumszerű különbségére és egyediségére – tekintettel, hanem a barátság mint közös élet, közös cselekvés aktív mozzanatát szem előtt tartva.

Andreas Vakirtzis *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics* című tanulmányában megpróbálja kidolgozni a mintaadás–mintavétel–utánzás folyamatának részletes elemző leírását. Ez a kísérlet, figyelembe véve azt a korábban már jelzett sajátosságot, hogy Arisztotelész ezt a folyamatot nem dolgozza ki részletekbe menően, spekulatívnak nevezhető. Ez azonban nem jelenti azt, hogy pusztán spekulatív vagy tentatív jellegéből fakadóan mindjárt implauzibilisnek vagy egyenesen érvénytelennek is lehetne nevezni.

Itt a következő módszertani megfontolásokat érdemes szem előtt tartanunk, nemcsak Vakirtzis szóban forgó okfejtésére, hanem bizonyos pontokon az általam ebben a könyvben előadottakra is vonatkoztatva. Arisztotelész szövegeit interpretálva gyakran vagyunk olyan értelmezői műveletekre utalva, melyeknek nincsen közvetlenül belátható, evidenciaként szolgáló szöveges alapjuk. Egy-egy hely értelmezéséhez gyakran ki kell lépnünk a közvetlen szövegösszefüggésből, s ugyanazon mű távolabbi helyeire, vagy akár más művek különböző helyeire, esetleg más szerzők nyelvhasználatára, fogalmi elemzéseire, vagy végső (és a leggyöngébb igazoló erőt képviselő) esetben a korabeli görög nyelvhasználatra (ennek ugyancsak hiányos nyomaira) kell hagyatkoznunk. Ez elkerülhetetlen és önmagában nem kárhóztatható – tekintetbe véve az arisztotelészi szövegek vázlatszerű, a szóbeli tanításhoz közvetlenül kapcsolódó, ezért a kifejtésben sokszor hiányos jellegét (a hiányzó elemeket, föltételezhetjük, az előadás vagy dialektikus vita keretében bőven pótolhatták). Stephen Halliwellnek a *Poétikával* kapcsolatban kifejtett gondolatai az *Etikára* is vonatkoztathatók: Arisztotelész szövegei általában véve eleven gondolkodásának nyomait őrzik; azt, ahogyan megrostálja anyagát, különbségeket tesz, összegyűjti a használható terminológiát, azonosítja a főbb kérdéseket, és feltárja a tárgyról korábban alkotott nézetek erőnyeit és fogyatkozásait.

„Művének minden dogmatikus olvasatát, akár támogatja, akár vitatja nézeteit, gyanúsak kell tartanunk.”¹⁷³

A kérdés ennek következtében mindig az, hogy az egyes, az elemzendő szövegrészhez képest különböző „távolságban” elhelyezkedő kontextusokhoz forduló értelmezői műveletek mennyire biztosak, vagyis elsősorban hogy mennyire kontrolláltak az értelmezendő hely szorosabb kontextusa és az arisztotelészi korpusz egésze szempontjából. Itt a *konformitás* lehet talán a legfontosabb kritérium: megfér-e egy adott értelmezés az arisztotelészi szövegek egyéb, viszonylag egyértelmű állításaival és fogalmi-elméleti összefüggéseivel? Ha nem, vagyis ha értelmezésünk nem konform az arisztotelészi elgondolások nagyobb biztonsággal rekonstruálható elemeivel, akkor az értelmezést el kell vetnünk. A másik kritérium pedig az lehet: az egyéb kontextusok bevonása mennyiben támogatja, valószínűsíti, erősíti meg az értelmezésünket? Mennyire teszi *plauzibilissé*? Ez a kritérium immár az előző, „negatív” kritériumhoz képest „pozitív” biztosítékot nyújthat.

Már ha itt lenne bármiféle biztosíték. De nincsen, legalábbis olyan nincsen – és talán egyedül ezt vehetjük biztosra –, amely minden konkrét esetben teljes bizonyossággal garantálná az értelmezés helyességét. Hiszen végső soron mindkét kritérium bizonytalan, nem egyértelműsíthető és nem érvényesíthető protokollszerűen, hanem az értelmezés eseményszerűségére van utalva. Nem arról van szó, hogy a kalkulatív racionalitás kiszámítható lépéseinek eredményeképpen megkapnánk valamilyen programozott és módszertanilag tökéletesen biztosított végeredményt; a szövegértelmezés műveleteire lefordítva: valamilyen hermeneutikai módszertan biztosított lépéseinek eredményeképpen előttünk állna a cáfolhatatlan értelmezés.

Hans-Georg Gadamer fő művének egyik kulcsfejezetében már fölhívta arra a figyelmet, hogy a *phronészisz* „arisztotelészi elemzése [...] a hermeneutikai feladatban rejlő problémák egyfajta modelljének bizonyul”.¹⁷⁴ Mégpedig abban az értelemben is, hogy Arisztotelész gyakorlati filozófiája értelmezési lehetőségeinek pertinenciáját mérlegelve érdemes szem előtt tartanunk, amit ő maga mond a gyakorlati filozófiának a tárgyából fakadó bizonytalanságairól és körütekintő értelmezésre utaltságáról: „Elegendő, ha előadásunk csupán annyira lesz világos, amennyire az előttünk fekvő tárgy jellege ezt megengedi. Nem várhatunk el ugyanis minden okfejtésben ugyanolyan fokú szabotosságot, ahogyan a kézműves alkotások esetében

¹⁷³ Stephen Halliwell: *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 220.

¹⁷⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, 228, kiemelés az eredetiben. Az *Arisztotelész hermeneutikai aktualitása* című fejezetről van szó (221–228), mely annak igazolását, hogy az applikáció kiiktathatatlan része magának az értelmezésnek, az arisztotelészi *phronészisz*-fogalom applikatív működésének applikatív elemzésével végzi el.

sem. A közügyekre vonatkozó tudás tárgyai, vagyis a nemes és az igazságos, oly nagy eltéréseket és bizonytalanságot mutatnak, hogy úgy gondolhatjuk, ezek csakis megállapodás révén, nem pedig természettől fogva léteznek. Ilyen fajta bizonytalanság jellemzi a jót is, hiszen sokaknak kára származott belőle: némelyeknek a gazdagság lett a veszte, másoknak pedig a bátorság. Kielégítő lesz tehát, ha ilyen kérdésekről szólva és ilyen premisszákból kiindulva csak nagyjából és vázlatosan mutatjuk meg az igazságot, és amikor olyasmikről beszélünk, amik csak *többnyire* vannak úgy, és ennek során csak *többnyire igaz* premisszákból indulunk ki, akkor a következtetéseink is ilyen jellegűek lesznek. Ezért aztán ugyanígy kell fogadni is azt, amit előadunk: a művelt embert ugyanis az jellemzi, hogy a tárgyalt kérdések neméhez igazodva csak olyan fokú szabatságot vár el, amelyet a tárgy természete megenged. Nagyjából ugyanolyan [hiba], ha egy matematikustól elfogadjuk a valószínűségi érveket, mint hogyha egy szónoktól bizonyításokat követelünk.” (1094b11–27) A tapasztalaton is alapuló phronétikus hermeneutikai érzéknek (arányérzéknek) itt fontos szerepe van.

Mindezek fényében Vakirtzis értelmezését összességében Arisztotelész egyéb elméleti tételeivel konformnak, s önmagában véve és más helyek által is támogatva plauzibilisnek tartom. A következőkben az általa „interpretatív mimézisnek” elnevezett folyamatról adott értelmezését azokra az elemekre összpontosítva mutatom be, amelyek a személyes barátság szempontjából is relevánsak. Ennek során fontosabb megállapításait összekapcsolom Hans-Georg Gadamernek az arisztotelészi *phronészis*ről adott értelmezésével, amely ebben az összefüggésben, vagyis a barátok egymást alakító hatásának kérdésében is relevánsnak mutatkozik. Ezt az összekapcsolást és kiegészítést módszertanilag az teheti elfogadhatóvá, sőt indokoltta, hogy Vakirtzis elképzelése időnként szinte szó szerinti közelségbe kerül Gadamer vonatkozó megfontolásaival (miközben egyszer sem hivatkozik a kontinentális filozófia fenomenológiai-hermeneutikai irányának meghatározó szerzőjére).

Ennek az interpretatív mimézis-elgondolásnak fontos eleme először is az, hogy amikor Arisztotelész a *phronészis*ről szólva kifejezetten hangsúlyozza a tapasztalat fontosságát, akkor ezzel hallgatólagosan a másik személy cselekvésének mint mintának az emlékezetben való megőrzését is előfeltételezi (vö. *Metafizika* 980b28–981a1). Arisztotelész a következőket mondja az *empeiriáról*, nem ismeretelméleti értelemben, hanem – és a barátság összefüggésében ez lesz fontos – amikor a *phronészis* működtetéséről, sőt egyáltalán megszerzéséről beszél: „Az elmondottakat bizonyítja az is, hogy fiatal emberek – akik ezeken a területeken hozzáértők – mértan- és számtantudósok lesznek, viszont úgy tűnik, hogy fiatal ember nem rendelkezhet a gyakorlati okossággal (φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι). Ennek pedig az az oka, hogy a gyakorlati okosság az egyes esetekre is vonatkozik (καὶ τῶν καθ' ἑκαστὰ ἐστιν

ἡ φρόνησις), márpedig ezeket a tapasztalat révén ismerhetjük meg (ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας), csakhogy tapasztalt fiatal ember nincsen, mivel a tapasztalat hosszú idő alatt alakul ki (νέος δ' ἐμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν).” (1142a12–16)¹⁷⁵

Miközben a matematika a változatlanról szóló, bizonyításon alapuló „elméleti” tudás, aközben a gyakorlati okosság (*phronészisz*) a cselekvésre vonatkozik, vagyis arra, ami másképpen is lehet, és ezért a rá vonatkozó tudás valószínűségeen alapul. Itt a tudás feladata nem lehet valami merőben elméleti: azt kell megszabnia, hogy mit tegyünk.¹⁷⁶ A barátság erkölcsi nevelő hatása nem redukálható tisztán intellektuális tudásra, hiszen itt *gyakorlati* tudásról, gyakorlaton alapuló és a gyakorlatban igazolható tudásról van szó, amelyet nem lehet valamiféle recept alapján, pusztán elméletileg elsajátítani, hanem mindig a tapasztalatra épül (egyéni tapasztalatra, közös tapasztalatra, vagy mások – velünk megosztott – tapasztalatára).¹⁷⁷ A mindig másként konstituálódó egyes esetek tapasztalaton alapuló ismeretére és emlékezetben való megőrzésére közelebből azért van szükség, mert csak ennek a révén – a tapasztalaton alapuló applikatív ügyesség megszerzésével – lehetünk képesek eligazodni és helyes elhatározásra jutni azokban az újabb, egyedi esetekben, amelyekben cselekednünk kell. A gyakorlati tudás mindig szituatív, életösszefüggésbe ágyazott, ilyen módon kevésbé formalizálható. Sőt azt mondhatjuk, hogy megnyilvánulási formája a mindig másként adódó cselekvési helyzethez kötődik, nincs meg valamiféle rendelkezésre álló előzetes ismeretként ettől elválasztva.

Ezért van az is (erre az összefüggésre Vakirtzis meglepő módon egyáltalán nem tér ki), hogy az *orthosz logosz*nak, a helyes meggondolásnak a *Nikomakhoszi etika* VI. könyvének elején „megígért” (?) meghatározását, ennek valamilyen univerzális szabályát nem kapjuk meg a gondolkodásbeli érények tárgyalása során. Egy ilyen meghatározás vagy szabály ugyanis Arisztotelész szerint elvileg is lehetetlen: „Márpedig a cselekvés és a hasznos dolgok területén nincs semmi, amit szilárdan rögzíteni lehetne, ahogyan az egészség területén sincs ilyen. Ha pedig az általánosságban mozgó okfejtés ilyen természetű, akkor az egyes esetekről szóló még kevésbé lehet szabatos, hiszen ez nem tartozik sem valamely szakismeret, sem valamely szabályrendszer fennhatósága alá, hanem mindig maguknak a cselekvőknek kell kikutatniuk,

¹⁷⁵ Hogy a másik cselekvése nemcsak mintaként szolgálhat, hanem a másik cselekvő – tematizált és velünk mondjuk egy baráti beszélgetés vagy egy színházi előadás során „megosztott” – tapasztalatai is gazdagíthatják a mi tapasztalatunkat, arról részletesebben lesz az 5.3. alfejezetben, valamint az erkölcsi megértés kapcsán a 6.2., és az esztétikai tapasztalat összefüggésében a 9.3. alfejezetben is (az utóbbi esetben természetesen fiktív cselekvőről van szó).

¹⁷⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*, 222.

¹⁷⁷ Nussbaum: *The fragility of goodness*, 364–365. Nussbaum azt is kiemeli, hogy ennek a nevelő hatásnak a *philia* első formájában szükségképpen benne rejlő bensőséges *érzelmi viszony*, az egymás iránt érzett *felelősség* és a közös cselekvés *öröme* is fontos mozzanata.

hogy mi felel meg a helyzetnek, ahogyan az orvoslás és a hajókormányzás esetében is.” (1104a4–10)¹⁷⁸

Az egyes esetek ismerete tehát mindig az egyes konkrét cselekvési helyzetekre vonatkozik, melyekben konkrét emberek vesznek részt (Vakirtzis elképzelésében, ahogyan erről már volt szó, az utánzás a cselekvésre vonatkozik, nem a jellemvonásokra). Vakirtzis elgondolásának következő lépése pedig az, hogy bár az ἀπομάττονται szó szerint mintavételen alapuló másolást, az eredetit követő utánzó megformálást jelent, a gyakorlati filozófia, tehát a cselekvés területén a másik (emlékezetünkben megőrzött, tapasztalattá váló) cselekvésének ez az imitációja óhatatlanul magában foglal egy értelmező mozzanatot. A másik cselekvése – és a barát esetében: ennek tapasztalattá váló megértése, feldolgozása – által adott mintát, példát soha nem tudjuk szolgai módon átvinni a saját mindenkori, a mintául vettől különböző elemekből összeálló, mindig egyszeri cselekvési helyzetünkre. Hiszen az itt alkalmazandó szituatív tudást az emberi cselekvés és élet történésszerű kontingenciájában kell *történő megértésként*¹⁷⁹ érvényre juttatnunk (vö. *Eudemoszi etika* 1222b41–1223a7). A barátunk cselekvéseit ennek során olyan mintákként használjuk, amelyeket majd mi magunk, a magunk módján és az adott helyzet igényeinek megfelelően tudunk alkalmazni. A cselekvőnek értelmeznie kell, vagyis szelektálnia, analógiákat és különbségeket meghatározni, s ennek révén applikatív módon hozzá kell igazítani az átvett az aktuális egyedi helyzet igényeihez és benne a maga lehetőségeihez.

Ebben az értelmezésben és alkalmazásban mindig szerepet játszanak az alkalmazva utánzó cselekvő saját morális érzékenysége, máshonnan szerzett tapasztalatai és készségei is. Vagyis a cselekvő olyan mimetikus mechanizmusok révén gazdagítja a saját morális (ön)megértését és mozdítja elő morális fejlődését, amelyek nem majmoló utánzást jelentenek, hanem az erkölcsi jónak az adott helyzetben releváns magas szintű megértését követelik meg.¹⁸⁰ Vakirtzis elgondolását itt megintcsak párhuzamba állíthatjuk a gadameri hermeneutika *phronészis*-értelmezésével: „az erkölcsi tudás feladata épp az, hogy a konkrét szituációról úgyszólván leolvassa, hogy mit követel az embertől, vagy másképpen kifejezve: a cselekvőnek a konkrét szituációt annak fényében kell látnia, ami általában követeltetik tőle.”¹⁸¹

¹⁷⁸ Az itt releváns összefüggéseket szépen mutatja be Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 358–360 (az 1138b18–34-hez írott magyarázatában).

¹⁷⁹ Kulcsár Szabó Ernő: *A megértés mint feladat és történés*. In: Uő: *A megértés alakzatai*. Csokonai, Debrecen, 1998, 7–19.

¹⁸⁰ Vakirtzis: *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics*, 126.

¹⁸¹ Gadamer: *Igazság és módszer*, 221.

Ennek a folyamatnak a során triviális módon adódik, hogy ez az átsajátító megértés mindig magában foglalja az értelmezés és a saját helyzetre és képességekre alkalmazás műveletét. Az alkalmazásnak ez a művelete bizonyos mértékig szükségképpen individuális, ugyanakkor nem szubjektív, hiszen már kiindulópontként is a *másik személy* minket alakító hatását előfeltételezi – távol az önmagának elégséges szubjektum elképzelésétől. A jellemen alapuló barátságban ugyanis a cselekvők erényesek, de – ahogyan erről a 2.3. alfejezetben már volt szó – nem ugyanolyan módon: itt kulcsszerepet szerepet kap az *egyediség*.¹⁸² Itt most főként abban az értelemben véve ezt az egyediséget, hogy például a bátorság erénye egészen mást jelent a csatamezőn és mondjuk egy népszerűtlen határozati javaslat előterjesztése során a népgyűlésben. Nem biztos, hogy aki az egyik helyzetben bátornak mutatkozik, az a másikban is ugyanígy képes föllépni.¹⁸³ Az erények (és nemcsak a jellem, hanem a gondolkodás erényei is) minden konkrét megvalósulásukban felmutatják magukon az egyediségnek ezt a lenyomatát.

Vakirtzis összefoglalólag azt állapítja meg, s értelmezését itt is meggyőzőnek és a saját, a személyes barátságot illető kérdésem szempontjából is lényegesnek tartom, hogy a különböző tapasztalatok ugyanazon erény különböző alkalmazásait igénylik. A cselekvők az erényüket a maguk egyedien sajátos módján juttatják érvényre, a maguk sajátos képességeinek megfelelően, még a mintául vettéhez hasonló, ám mindig, szükségképpen egyedi cselekvési helyzetekben is. Éppen ezt jelenti Vakirtzis tanulmányának középponti fogalma, az interpretatív mimézis: a magam sajátos módján tudom utánózni a barátom cselekvését, tehát nem vakon követem azt, hanem – Vakirtzis eleve hermeneutikusan hangolt formuláját közelítve a filozófiai hermeneutika nyelvéhez – *megértem, értelmezem és alkalmazom* cselekedeteinek valamely részét a mindig csak bizonyos szempont(ok)ból analógnak tekinthető esetben. Gadamernek a gyakorlati tudás applikatív jellegét hangsúlyozó megfogalmazását itt is relevánsnak kell tartanunk: „az öntudást [ez Gadamer egyik, Arisztotelészről átvett kifejezése a *phronészisz*re], melyről Arisztotelész beszél, épp az jellemzi, hogy a teljes applikációt magában foglalja, s az adott szituáció közvetlenségében felhasználja tudását.”¹⁸⁴ Ennek az alkalmazás során felhasznált tudásnak lehet a része a barátunk megértett és értelmezett, mintaként szolgáló cselekvése. Ugyanakkor ennek a szituatív-hermeneutikai tudásnak és még inkább (élet)praxisnak mindig a részlegesség is sajátja, hiszen – éppen a gyakorlati tudás és cselekvés szituációhoz kötöttsége következtében – soha nem vagyunk abban a helyzetben, hogy

¹⁸² Vakirtzis: *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics*, 135.

¹⁸³ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 47.

¹⁸⁴ Gadamer: *Igazság és módszer*, 227. Az öntudás vagy saját magunkra vonatkozó tudás Arisztotelésznél: τὸ αὐτῷ εἰδέναι (Nikomakhoszi etika 1141b34).

a másik jellemvonásait, magatartását és cselekvését a maga teljességében megértjük és „utánozzuk”, vagyis alkalmazni tudjuk a számunkra aktuálisan adódó cselekvési helyzetben.¹⁸⁵

Ezt az applikációt, visszatérve Vakirtzis okfejtéséhez, a maga részleteiben úgy foghatjuk fel, hogy ennek során a mintához hozzáadom, vele összevetem és megfelelően hozzáillesztem a számomra a jelenben adódó cselekvési helyzet jellemzőit, s ezzel együtt a saját jellemem személyes elemeit, sajátos képességeimet, tehetségemet, és végül ebből az összetett alakzathoz formálom meg a megfontolás eredményeképpen a cselekvési stratégiámat. Vagyis az értelmezés révén egyszerre mind a saját jellemem részévé teszem a másik cselekedetét, illetve az abban kifejeződő jellemet. (Vakirtzis itt a cselekvéstől már továbblép a jellem[vonások] kérdéséhez, de ez a lépése sem önkényes, mert azzal a jó arisztotelészi nézettel támasztható alá, hogy a jellem az ismétlődő cselekvések eredményeképpen formálódik valamilyenné.¹⁸⁶) Tehát a jellemek ebben az elgondolásban is hasonulnak, de mindig csak részlegesen hasonulnak egymáshoz. A jellem érettségét éppen az mutatja, hogy rendelkezik ezzel az interpretatív-applikatív *phronészisszel*, vagyis hogy már – eltérően a gyerekek tanulási módjától – nem egyszerűen utánózik, hanem képes önállóan értelmezni és alkalmazni a tanultakat. Az egyén számára ezeknek a tapasztalatoknak, vagyis a barát cselekvéséből tanultaknak az itt leírt értelmező műveleten keresztül végrehajtott utánzó alkalmazása nyit meg újabb, egyedi erényes cselekvési módokat és lehetőségeket.¹⁸⁷

A barátságban szerepet játszó egyediség, a barátok egyéni jellemének szempontjából mindennek az lesz a legfőbb jelentősége, hogy a barátok egymásra tett, kölcsönös formáló hatása ilyenformán egyszerre követeli meg a jellemek és nézőpontok részleges átfedését és különbségét is: azt, hogy miközben hasonlóvá válnak egymáshoz, mégiscsak különbözőek maradjanak, és ennek így is kell lennie, különben maga az egymásra hatás lehetősége veszne el.

3.3.2. Barátság és versengés

¹⁸⁵ Heyking: *Forms of Politics*, 53–54.

¹⁸⁶ Ehhez lásd főként: *Nikomakhoszi etika* II. 1, például 1103a31–b2: „az erényekre olyan módon teszünk szert, hogy előbb működtetjük őket, ahogyan a különféle szakismeretek területén is így van ez. Mert ha ahhoz, hogy valamit csináljunk, előzetesen meg kell azt tanulnunk, akkor úgy tanuljuk meg, hogy csináljuk: például azáltal válunk házépítővé, hogy házat építünk, és azáltal válunk kitharajátékoská, hogy kitharán játszunk. Tehát ennek megfelelően igazságosak is azáltal leszünk, hogy igazságosan cselekszünk, józanok azáltal, hogy józanul cselekszünk, bátrak pedig azáltal, hogy bátor tetteket hajtunk végre.”

¹⁸⁷ Vakirtzis: *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics*, 136–139.

3.3.2.1. A versengés jellemzői

Csak hogy ekkor az is fölmerül, hogy a konszenzus és a koordináció, a jellemeket különbözőségükben is mintegy részlegesen „közössé” formáló cselekvés mellett, éppen annak köszönhetően, hogy a barátok különböző fokon és különböző mértékben, s különböző módokon valósítják meg az egyes erényeket, a versengés vagy vetélkedés, a *dzélosz* mozzanata is bekapcsolódhat az együttműködésbe. Ezt a mozzanatot a *Nikomakhoszi etika* szövege az idézett helyen (1172a8–13) nem említi (bár az erények *aszkézisz*ének említett párhuzama a sportolói gyakorlás elemével kézenfekvő módon kapcsolja be a versengés képzetét is [1170a11–13]). Ugyanakkor a *dzélosz*, a *Rétorikában* részletesen, önálló *pathoszként* tárgyalt affektus az *Etikában* a II. könyv 4. fejezetében, a legfontosabb affektusok felsorolásakor szerepel (1105b23) – de csak itt. Valószínűleg ez az oka, hogy a barátságnak az egyén morális fejlődésében játszott szerepét tárgyaló szakirodalomban a versengés az indokoltnál kisebb súllyal van jelen. A kevés kivétel közül Nancy Sherman megfogalmazását lehetne idézni: „A jellem alapuló barátságban a felek, mint kiterjesztett, mégis különböző ének (*selves*), kiváltképpen alkalmasak arra, hogy a versengésben mintaként szolgáljanak” egymás számára.¹⁸⁸

Az egymásról vett mintának, egymás alakításának és egyáltalán a barátok egymásra tett hatásának elemzését, beleértve az interpretatív mimézis elképzelést is, érdemes tehát kiegészíteni a versengés mozzanatának közelebbi szemügyre vételével. Úgy gondolom, hogy Arisztotelésznek a barátok egymásra tett hatásáról alkotott elgondolásában az *imitatio* mellett az *aemulatio* is része a barátok jellemformáló közösségének. (Az antik gondolkodás szerint általában véve is a cselekvés gyakorlati-erkölcsi szférájában az *imitatio* egyben *aemulatiót* is jelent, az utánzandó példák mintaszerűsége egyben a velük való versengést is magában foglalja. Ugyanez vonatkozik egyébként a költészet területére, a költők utánzó-versengő viszonyára is.¹⁸⁹) Miközben ugyanis az *Etika* szövegében ez az affektus (az említett egyszeri előforduláson túl) nem játszik szerepet, Arisztotelész másik műve, a *Rétorika* világosan, szövegszerűen is

¹⁸⁸ Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 610; lásd még Nussbaum: *The fragility of goodness*, 363.

¹⁸⁹ Hogy ezt a versengő viszonyt vagy beállítódást ugyanakkor korántsem minden antik szerző látja pozitívnak, arról lásd a következő áttekintést: Christopher Gill: *Is Rivalry A Virtue Or A Vice?* In: David Konstan – Keith Rutter (szerk.): *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, 29–51. Gill szerint Arisztotelésznél „köztes álláspontot” figyelhetünk meg (a kompetitív affektusok lehetnek rosszak is és jók is), miközben Platón, valamint az epikureusok és a sztoikusok egyértelműen bírálják a „kívülről meghatározott”, versengő törekvést az erényre.

megmutatja, hogy a filozófus tisztában volt a versengésnek a barátságban betöltött fontos szerepével.

A *Rétorika* II. könyvének 11. fejezete (a *pathoszok* tárgyalásának záró része) a rivalizálás, vetélkedés, versengés, versenyszellem (*dzélosz*) jelenségével foglalkozik, s ezt megkülönbözteti az irigység (*phthonosz*) jelenségétől: az első a kiváló embereket, a második a hitványakat jellemzi. Mint oly gyakran az affektusok görög elnevezésének fordításakor, a *dzélosz* esetében is nehézséget jelent a megfelelő magyar terminus megtalálása. Ennek az oka – s ebben Angelos Chaniotistól David Konstanon át Douglas Cairnsig egyetértenek az antik érzelemtörténeti kutatások vezető tudósai –, hogy az affektusok nem történelem- és kultúrafölötti univerzális antropológiai jelenségek (legalábbis az itt tárgyaltak bizonyosan nem azok), hanem történetileg és kulturálisan feltételezett mentális állapotok és megnyilvánulási formák, és ennek függvényében a megjelölésükre a különböző kultúrákban és nyelvekben használt, akár ugyanazon vagy egymáshoz közelálló nyelvi kifejezések egészen különböző tartalmakat is magukban foglalhatnak. Sőt még az sem biztos, nagy történeti és kulturális távolságokat figyelembe véve, hogy egyáltalán ismerik vagy nyelvileg is önálló szóval jelölik meg a máskor és másutt (eltérő kulturális közegben) ismert affektív állapotokat.

A *dzélosz* lehetséges fordításai közül szóba jöhető „féltékenység” a magyarban szinte kizárólag szerelmi kapcsolathoz kötődő érzelm. Az „irigység” sem jó, mert Arisztotelész a főbb mozzanatokban éppen hogy szembeállítja a *dzéloszt* az irigységként fordítható *phthonosszal*. A vetélkedés, vetélkedő szellem jelentésárnyalatai már közelebb vannak az itt tárgyalt jelenséghez, ez ellen viszont a „vetélkedő” típusú televízió-műsorok nem egyszer szédítő ostobasága szólhat, mely a szó kiüresedése, ellaposodása felé hat. Talán a legjobb, ha (Adamik Tamásnak a *Rétorika* fordításában adott megoldását követve) a *verseny*, még inkább *versengés*, *versenyszellem* kifejezéseket használjuk a *dzélosz* „megfelelőjeként”. Persze itt el kell követnünk némi szemantikai erőszakot (de ebben a tekintetben a vetélkedéssel sem járnánk jobban): a versengésbe nem csupán egy aktust, hanem egy affektust is bele kell értenünk.¹⁹⁰

A *dzélosz* mint intenzív és tettekre sarkalló érzés végső magyarázatát nem a II. könyv 11. fejezetében kapjuk meg (ahol magának az affektusnak az elemzése található), hanem valamivel korábban (jóllehet Arisztotelész nem teszi explicitté a két hely közötti kapcsolatot). A *Rétorika* I. könyvének 11. *caputjában* (1370b32–1371a17) Arisztotelész az élvezet (*hédoné*) elemzése során beszél a győzelemmel (voltaképpen ennek csakis a versengés során adódó

¹⁹⁰ A német fordítás hasonló nehézségeiről lásd Aristoteles: *Rhetorik*. Fordítás és kommentár: Christof Rapp. 1-2., Akademie, Berlin, 2002, 2. 674–675; Rapp megoldása: *Eifer*, illetve *eifersüchtig* (de az utóbbit nem az *Eifersuchtra*, hanem közvetlenül az *Eiferre* vonatkoztatja vissza).

lehetőségével vagy reményével) kapcsolatos élvezetről. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a győzelem nyújtotta élvezet a fölénynek, fensőbbbségnek (*hüperokhé*) a bennünk kialakuló képzetén alapul (φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίγνεται). Fölényben lenni vagy fölénybe kerülni valaki mással szemben egyszersmind az önszeretet (*philautia*) megerősödését jelenti, s ez az önszeretet is élvezetes (1371b18–23).¹⁹¹

A győzelem lehetősége jelen van a küzdelmen alapuló játékokban (τὰς παιδιὰς [...] τὰς μαχητικὰς καὶ τὰς ἐριστικὰς), a vadászatban, de a vitatkozásban és a törvényszéki eljárás kompetitív eseményeiben is. A nyilvános elismerés (*timé*) és a jó hír (*eudoxia*) is ugyanezért élvezetes (rövidesen fogjuk látni, hogy itt a *dzélosszal* szoros kapcsolatban álló *philotimiáról* van szó). De ide kapcsolódik az uralkodás öröme is, s ehhez ráadásul olyan típusú gyakorlati erények tartoznak, a *szophia* és a *phronészisz* (a *szophia* itt nem a *Nikomakhoszi etika* beteljesült elméleti tudásának értelmében vett bölcsességgént, hanem a gyakorlati okosság szinonimájaként szerepel), amelyeneket Arisztotelész, látni fogjuk, majd a versengés elemzésekor is főlemlít (1371b25–28, vö. 1388b16–17). Összefoglalva: a játékokban, a háborúzásban, a mások irányításában megnyilvánuló élvezet mint a kompetitív affektusok forrása az önaffirmáció és a fölény érzésén, ennek az érzésnek a csábító lehetőségén alapul.¹⁹² A következőkben azt kell közelebbről megvizsgálni, hogy miként jelennek meg a kompetitív affektusok Arisztotelész elemzésében, s közülük is legfőképpen a versengés, amely majd a barátsággal is kapcsolatba fog kerülni.

A versengés, az ebben rejlő „kihívás” keltette érzésről, immár a *Rétorika* II. 11-ben, a következőket olvashatjuk:

¹⁹¹ Az önszeretet pozitív megítélését Arisztotelész a barátság összefüggésében fejti ki a legrészletesebben, lásd *Nikomakhoszi etika* IX. 8: a derék embernek önszeretőnek kell lennie, és ez helyes is, mivel benne megvan a jó, s ezt cselekvésével meg is valósítja (márpedig a jó szeretetre méltó), a hitvány embernek azonban nem szabad önszeretőnek lennie, s az ő esetében az önszeretet elítélendő, amennyiben az ő rossz jelleméből rossz cselekedetek fakadnak. Például: „Ezért aztán a jó embernek önszeretőnek kell lennie, mert nemes tettei által önmagának is hasznára van, és másokkal is jót tesz. Az erkölcsileg romlott embernek azonban nem szabad önszeretőnek lennie, mivel ő, alantas érzéseit követve, önmagának és környezetének is ártalmára lesz. A romlott ember esetében tehát nincs összhangban az, amit tennie kell, azzal, amit tesz, a tisztességes ember viszont azt teszi, amit kell. Az ész ugyanis mindenkor azt választja, ami neki a legjobb, a tisztességes ember pedig engedelmeskedik az észnek mint vezetőjének” (1169a11–18). A fölény (*hüperokhé*) érzete a *Rétorika* egy helyén a két szó között fennálló nyelvi kapcsolat révén összefüggésbe kerülhet akár a többlet, a bővelkedés (*hüperekhein*) képzetével is, mégpedig a később még számunkra is fontossá váló „jótett” élvezetes voltának kontextusában; lásd 1371a34–b4: „Jót tenni és jótettben részesülni szintén az élvezetes dolgok közé tartozik. Jótettben részesülni annyit tesz, mint elérni azt, ami után sóvárgunk; jót tenni pedig annyit jelent, hogy van valamink, bővelkedünk valamiben, s ez a kettő az, amire az emberek törekednek (τὸ δὲ εὖ ποιεῖν ἔχειν καὶ ὑπερέχειν, ὧν ἀμφοτέρων ἐφίενται). Mivel jót tenni élvezetes dolog, az is élvezetet nyújt, ha segítünk a hozzánk közel állókon, és pótoljuk, ami hiányzik nekik.”

¹⁹² Christina Viano: *Competitive Emotions and thumos in Aristotle's Rhetoric*. In: Konstan – Rutter (szerk.): *Envy, Spite and Jealousy*, 85–98; itt: 87.

„Ha a versengés (ζῆλος) becses és számunkra is hozzáférhető javak nyilvánvaló megléte fölött érzett olyan fájdalom (λύπη τις), melyet velünk természetből egyenlő emberekkel kapcsolatban érzünk, nem azért, mert e javak a másokéi, hanem azért, mert nem a miénk is (s ez az oka annak, hogy a versengés tisztességes emberek tisztességes érzése [ἐπιεικής ἐστὶν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν], az irigység pedig silány emberek silány érzése [τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων], mert az előbbiek a versengéssel arra törekszenek, hogy ők is megszerezzék a szóban forgó javakat, az utóbbiak pedig irigységből akadályozzák embertársaikat e javak birtoklásában), akkor szükségszerű, hogy azok versengenek, akik méltónak tartják magukat olyan javakra, melyeknek nincsenek birtokában” (*Rétorika* 1388a32–b1; a fordítást módosítottam).¹⁹³

Korábban gyakran gondolták úgy, hogy versengés és irigység ilyen határozott szembeállítására Arisztotelész sajátos fogalmi megkülönböztetéseinek egyike: a két szó jelentése között a köznyelvi vagy irodalmi-filozófiai használatban nem volt ilyen éles különbség.¹⁹⁴ Ed Sanders azonban nemrégiben megmutatta, hogy bár a két szó gazdag jelentéstartománya a határokon átfedésbe kerülhet, ám többnyire egymástól világosan elváló jelentésben használták őket. Tendenciaként azt lehet megállapítani, hogy az archaikus kort elhagyva a klasszikus korban egyre inkább erősödik a *dzélosz* pozitív, a nemes versengést-vetélkedést hangsúlyozó jelentése az irigykedő-destruktív konnotációval szemben.¹⁹⁵

Ami a két *pathosz* hasonlóságát illeti, Arisztotelész szerint közös elem az, hogy az irigység és a versengés viszonyában állók között hasonlóság vagy egyenlőség áll fenn, és az, hogy mindkét érzés fájdalmas.¹⁹⁶ Jellemző rájuk továbbá a reaktív jellegük, de úgy, hogy az irigység és a versengés nem egy konkrét személyes provokációra válaszol (miként a harag), hanem egy olyan helyzetre vagy állapotra, melyben a kompetitív reakciókat kiváltó másik személy értékesebbnek mutatkozik. Továbbá Arisztotelész példáiból megállapítható, hogy a rivalizálás alapvetően a társadalmi helyzet, a nyilvános elismerés területén működik (az irigység és a versengés tárgyainak ezen a nagyrészt közös terén belül mégis megmutatkozó

¹⁹³ εἰ γὰρ ἐστὶν ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων καὶ ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῇ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλω ἄλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἐστὶν (διὸ καὶ ἐπιεικής ἐστὶν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων· ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν παρασκευάζει διὰ τὸν ζῆλον τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν, ὁ δὲ τὸν πλησίον μὴ ἔχειν διὰ τὸν φθόνον), ἀνάγκη δὲ ζηλωτικοὺς μὲν εἶναι τοὺς ἀξιοῦντας αὐτοὺς ἀγαθῶν ὧν μὴ ἔχουσιν, <ἐνδεχομένων αὐτοῖς λαβεῖν>.

¹⁹⁴ Így például Rapp: *Aristoteles: Rhetorik*, 2. 675.

¹⁹⁵ Ed Sanders: *Envy and Jealousy in Classical Athens. A Socio-Psychological Approach*. Oxford University Press, Oxford, 2014, 33–58, a *dzélosz*hoz: 46–49.

¹⁹⁶ Edward Meredith Cope: *The Rhetoric of Aristotle*, I-II. Cambridge University Press, Cambridge, 1877, 131.

különbségéről rövidesen lesz szó).¹⁹⁷ Végül pedig ez a rivalizálás értelemszerűen olyan javakra irányul, melyek korlátozott mértékben vagy számban állnak az adott társadalom tagjainak rendelkezésére.¹⁹⁸

Ami mármost a *phthonosz* és a *dzélosz* közötti különbségeket, ezek jól megragadhatóságát illeti, érdemes azzal kezdeni, hogy itt egy ponton magánál Arisztotelésznél is megfigyelhető bizonyos ingadozás. A *Rétorika* II. könyvének 10. fejezetében, tehát nem a versengés, hanem az irigység elemzése során, egy a fentihez nagyon hasonló, a versengés-vetélkedés mozzanatát – igaz, más nómenklatura segítségével – előtérbe állító mondatban a rövidesen szóba kerülő *philotimia* mellett az irigység is fölbukkan a versengés elemzése közben. A mondat egy Hésziodosz híres „kettős Erisz”-elgondolására tett utalással zárul: „Mivel versenytársainkkal és szerelmi vetélytársainkkal, és általában véve azokkal, akik ugyanarra törekednek, mint mi, versengünk az elismerésért (πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστὰς καὶ ἀντεραστὰς καὶ ὅλως τοὺς τῶν αὐτῶν ἐφιεμένους φιλοτιμοῦνται), szükségszerű, hogy rájuk különösen is irigykedjünk (ἀνάγκη μάλιστα τούτοις φθονεῖν); ezért mondják, hogy [irigykedik] »fazekas a fazekasra«” (*Rétorika* 1388a14–17; a fordítást módosítottam; Hésziodosznál ezen a helyen [*Munkák és napok* 23–26], ahogyan másutt is a *Munkák és napokban*, a ζηλώω, κοτέω és φθονέω ige egymás szinonimájaként szerepel).

Irigység és versengés itteni, némileg homályos viszonyával szemben az viszont egyértelmű, hogy Arisztotelész a *Rétorika* következő fejezetében, tehát magának a *dzélosz*nak a részletes tárgyalása során a gazdag jelentésű szó pozitív tartalmait emeli ki. A versengés fent idézett meghatározása szerint (1388a32–b1) mindenesetre irigység és versengés bizonyosan különböznek egymástól¹⁹⁹ azok alapján a javak alapján, amelyekre irányulnak, jóllehet mindkettő elsősorban a társadalmilag elismert értékek területén működve fejti ki hatását. Irigységet a külsődleges javak, mint a gazdagság vagy a hatalom (vagy sokszor az ezeknél is esetlegesebb szerencsejavak) keltenek, miközben az erények nem (1387a8–16). A versengésre sarkalló *pathoszt* felébresztő javak közé viszont – s ez a mozzanat lesz a lényeges a későbbiekben – az erényeket is be kell számítanunk (például a bátorságot és a gyakorlati okosságot vagy a bölcsességet [a *szophia* itt alighanem, távol a *Nikomakhoszi etika* terminológiájától, inkább a gyakorlati okosság jelentésben áll, hasonlóan a már említett

¹⁹⁷ Viano: *Competitive Emotions and thumos in Aristotle's Rhetoric*, 91; Gill: *Is Rivalry A Virtue Or A Vice?*, 34 ennek okát a szónoklattani munka sajátos diszkurzív meghatározottságában látja (a *Rétorika* általában is közelebb van a kor konvencionális és népszerű erkölcsi felfogásmódjaihoz, mint például az etikai művek), amit kiegészíthetünk a rétorika azon kézenfekvő sajátosságával, hogy ez eredendően a nyilvánosságra irányul.

¹⁹⁸ Gill: *Is Rivalry A Virtue Or A Vice?*, 31.

¹⁹⁹ Rapp: Aristoteles: *Rhetorik*, 2. 675.

1371b25–28-hoz]), miközben a gazdagságot és a hatalmat sem kell kizárnunk közülük, de csak akkor nem, ha erény is kapcsolódik hozzájuk – innen származik ezeknek a javaknak a tiszteletreméltó volta: ἔντιμα ἀγαθὰ (1388b3–18).

A másik különbség a két érzés között az, hogy bár a versengés affektusa is egyfajta fájdalomból ered, mégpedig a frusztráció fájdalmából, hogy mások kiválóbbak, gazdagabbak, sikeresebbek (ez eddig még közös elem) – ám a *dzélosz*ból, a *phthonosszal* szemben, nem negatív, hanem pozitív energia fakad. Barátság és versengés kapcsolatának szempontjából ez a másik fontos különbség a két érzés között. A frusztráció csökkentését a versengő *pathosz* nem mások akadályozása révén igyekszik elérni, hanem az a célja, hogy mi magunk is szerezzük meg azokat a javakat, amelyekkel mások rendelkeznek, mi pedig nem, ám képesek és érdemesek vagyunk arra, hogy megszerezzük őket (és amelyek tehát vagy eleve tiszteletreméltó, erkölcsileg is értékes javak, például erények, vagy pedig olyan anyagi-státuszbeli előnyök, amelyek módot adnak a jótéteményekre, vagyis az erény gyakorlására).

Az, hogy képesek vagyunk megszerezni a szóban forgó javakat, fontos eleme az elgondolásnak. Ez ugyanis az előfeltétele annak, hogy a versengés középpontjában az aktivitás, a kezdeményezés, vagyis a cselekvés, mégpedig valaminek a megszerzésére irányuló cselekvés álljon, szemben az irigység tehetetlenségével, önmagában fortyogó passzivitásával, vagy csupán romboló, a másikat valamilyen javától megfosztani akaró törekvésével. Ha nem volnánk képesek a *dzéloszt* fölkeltő javak megszerzésére, akkor a frusztráció csak növekedne. A versengő affektus ezért – ahogyan ezt korábban már említettem a *szophia* és a *phronészisz* kapcsán (vö. 1371b25–28 és 1388b16–17) – józanságot, gyakorlati okosságot/bölcsességet is igényel, erőink reális fölmérését, s még egyszer és legfőképpen: cselekvésre, aktivitásra sarkall, nem a passzív vagy destruktív *ressentiment* működik benne.

3.3.2.2. A versengés a barátságban

Ennyit röviden a *Rétorika* II. könyvének 11. fejezetében a *dzélosz* elemzése során mondottakról. Ami pedig számunkra most kifejezetten is fontos, az az, hogy ugyanezen mű II. könyvének 4. fejezetében, a barátság (vagy szeretet, baráti érzelmek – itt *pathoszként* beszél Arisztotelész a *philiáról*, még inkább *phileinről*) tárgyalásakor Arisztotelész kifejezetten is összekapcsolja a

versengésre ösztönző és a baráti *pathoszt*.²⁰⁰ Először is megállapítja, hogy barátunkként gondolunk azokra, barátként szeretjük azokat (*philein*), akik úgy viszonyulnak hozzánk, mint derék és komoly emberekhez, „például csodálnak bennünket és derék embernek tartanak és örülnek nekünk (θαυμάζοντας αὐτοὺς καὶ σπουδαίους ὑπολαμβάνοντας καὶ χαίροντας αὐτοῖς). Különösen, ha olyan dolgok váltják ki belőlük ezeket, amelyek miatt a leginkább akarjuk, hogy csodáljanak, és derék és kellemes embernek tartsanak bennünket.” (1381b10–14; a fordítást módosítottam.) A „csodálatban” megnyilvánuló, adott esetben kölcsönös erkölcsi elismerés és a barát társaságában lelt élvezet (az, hogy örülünk a másinak mint kiváló embernek) a *Nikomakhoszi etika* barátság-felfogásának is fontos, sőt konstitutív eleme (főként: VIII. 7).²⁰¹ A csodálat mozzanata pedig előjön később a *Rétorikában*, magának a *dzélosznak* a tárgyalása során (1388b20–22), valamint az élvezet elemzésekor is.²⁰² Végül pedig ehhez társul még a *Rétorika* tárgyalásában a számunkra most legfontosabb mozzanat is, nevezetesen, hogy szeretjük azokat, barátai vagyunk vagy barátai szeretnénk lenni azoknak, „akikkel vetekedve törekszünk az elismerésre (καὶ πρὸς οὓς φιλοτιμοῦνται), vagy akiknek velünk való versengését fel akarjuk kelteni (ἢ ὅφ' ὦν ζηλοῦσθαι βούλονται), de nem irigységét (καὶ μὴ φθονεῖσθαι)” (1381b21–23; a fordítást módosítottam).

Az vitán felül áll, hogy itt a versengésnek, a *dzélosznak* pozitív értéktartalmai vannak. A mondat teljes horderejének megértéséhez azonban röviden ki kell térni arra, hogy mit is jelent itt a „vetekedve törekvés” (φιλοτιμοῦνται), ami ezen a helyen a *dzélosz* közeli rokonának látszik. A φιλοτιμοῦνται-hoz kapcsolódó fogalom, a *philotimia*, vagyis a nyilvános elismerésre törekvés („becsvág”) jelensége előkerül az erkölcsi erények tárgyalása során a *Nikomakhoszi etikában*, ahol igen nehezen megragadható jelenségcsoportnak mutatkozik. Ami bizonyos: ahogyan a *dzélosz* és a *phthonosz*, a *philotimia* is szorosan össze van kötve a fölény vagy fensőbbtség és az önszeretet (*hüperokhé* és *philautia*) érzésének arisztotelészi koncepciójával.²⁰³ A becsvágynak, a nyilvános elismerésre törekvésnek a mozgató elve is a saját magunk kiválóságának igazolása és elismertetése a nyilvános szférában.

²⁰⁰ Contra Gill: *Is Rivalry A Virtue Or A Vice?*, 33, aki érthetetlen módon a kétféle affektust nemcsak egymástól különbözőnek („distinct”), hanem egymást kizárónak tételezi („They [sc. the rivalrous emotions] are taken to be directed at people other than close friends”).

²⁰¹ Barátság és élvezet összefüggéseinek tárgyalását lásd főként a 4.1. alfejezetben.

²⁰² Az utóbbi helyet érdemes idézni a fentiek párhuzamaként: „az is élvezetes, ha szeretnek bennünket (τὸ φιλεῖσθαι), mert itt is jelen van az az elképzelés, hogy megvan bennünk a jó, amire mindenki vágyakozik, aki észreveszi [bennünk]. Ha szeretnek bennünket, az annyit jelent, hogy önmagunkért tartanak becsben és vonzódnak hozzánk (τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν). Ha pedig csodálnak bennünket, az ugyanazért jelent élvezetet, mint az, ha tisztelnek (καὶ τὸ θαυμάζεσθαι ἡδὺ διὰ <τὸ> αὐτὸ τῷ τιμᾶσθαι). A hízélgés és a hízélgő is élvezetet okoz, mert a hízélgő azt a látszatot kelti, hogy [igazi] csodálónk és barátunk.” (1371a17–24; a fordítást módosítottam.)

²⁰³ Viano: *Competitive Emotions and thumos in Aristotle's Rhetoric*, 92.

Mit tudunk a *philotimiáról*, ami itt a *dzélosz* közeli rokonának látszik, a *Nikomakhoszi etika* alapján? A *philotimiában* a *timére* törekvésről van szó, s ezt a régi, jó homéroszi szót is nagyon nehéz magyarul visszaadni – miközben az archaikus és klasszikus kori gondolkodás egyik kulcsszava. De nemcsak a fordító-értelmező van itt nehéz helyzetben. Magának a jelenségnek, tehát a szóban forgó jellemvonásnak (ha a középet találja el, akkor: erénynek) a pontos megnevezése, s a hiánytól és túlzástól történő akkurátus elhatárolása Arisztotelész számára is gondot okoz. Mégpedig azért, mert „a középnek itt nincsen saját neve” (ez persze korántsem egyedi eset az etikák erénykatalógusaiban), ennél fogva a két szélsőséget jelölő szavakat vagyunk kénytelenek használni, esetről esetre váltogatva őket, a közép megnevezésére is. Ez nyilván zavart okoz, hiszen például ugyanaz a szó, a *philotimosz* fogja jelölni azt is, amikor valaki túlzottan törekszik az elismerésre, és azt is, amikor úgy, ahogyan azt kell, ahogyan helyes: „itt a szélsőségek maguknak igénylik a középső területet (ὅθεν ἐπιδικάζονται οἱ ἄκροι τῆς μέσης χώρας): van, amikor a becsvágyót mondjuk a középben állónak, és van, amikor azt, aki közömbös az elismeréssel szemben (καὶ ἡμεῖς δὲ ἔστι μὲν ὅτε τὸν μέσον φιλότιμον καλοῦμεν ἔστι δ' ὅτε ἀφιλότιμον); van, amikor a becsvágyót dicsérjük, és van, amikor az elismeréssel szemben közömbös embert (καὶ ἔστι μὲν ὅτε ἐπαινοῦμεν τὸν φιλότιμον ἔστι δ' ὅτε τὸν ἀφιλότιμον)” (1107b31–1108a1). Illetve: „Ez a közép a becsvágyhoz viszonyítva a becsvágy hiányának, a becsvágy hiányához viszonyítva becsvágynak mutatkozik, valahogyan mindig a másikként viszonyul az egyikhez (φαίνεται δὲ πρὸς μὲν τὴν φιλοτιμίαν ἀφιλοτιμία, πρὸς δὲ τὴν ἀφιλοτιμίαν φιλοτιμία, πρὸς ἀμφοτέρα δὲ ἀμφοτέρᾳ πως; 1125b21–23).”²⁰⁴

²⁰⁴ Lásd hosszabban a vonatkozó szövegrészeket: *Nikomakhoszi etika* 1107b24–1108a1: „Amiként a nagyvonalúságról (τὴν ἐλευθεριότητα) azt mondtuk, hogy az a különbség közte és a bőkezűség (πρὸς τὴν μεγαλοπρέπειαν) között, hogy az előbbi kis dolgokra vonatkozik, úgy viszonyul egy bizonyos [másik beállítódás] a lelki nagysághoz (πρὸς τὴν μεγαλοψυχίαν) is, amely a nagy elismerésre irányul (περὶ τιμὴν οὖσαν μεγάλην), ez a másik viszont a kis elismerésre. Az elismerésre ugyanis lehet úgy törekedni, ahogyan az helyénvaló, de lehet hevesebben, és lehet a kelleténél kevésbé is (ἔστι γὰρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἥττον). Aki túlzottan törekszik az elismerésre, azt [túlzottan] becsvágyónak nevezzük (λέγεται δ' ὁ μὲν υπερβάλλον ταῖς ὀρέξεσι φιλότιμος), aki pedig ebben hiányosságot mutat, arról azt mondjuk, hogy közömbös az elismeréssel szemben (ὁ δ' ἐλλείπων ἀφιλότιμος). A középértéket képviselőnek itt nincsen külön elnevezése (ὁ δὲ μέσος ἀνώνυμος). Maguknak az attitűdöknek sincsen saját nevük, kivéve a [túlzottan] becsvágyót: ez a [túlzott] becsvágy (ἀνώνυμοι δὲ καὶ αἱ διαθέσεις, πλὴν ἢ τοῦ φιλοτίμου φιλοτιμία). Ezért itt a szélsőségek maguknak igénylik a középső területet (ὅθεν ἐπιδικάζονται οἱ ἄκροι τῆς μέσης χώρας): van, amikor a becsvágyót mondjuk a középben állónak, és van, amikor azt, aki közömbös az elismeréssel szemben (καὶ ἡμεῖς δὲ ἔστι μὲν ὅτε τὸν μέσον φιλότιμον καλοῦμεν ἔστι δ' ὅτε ἀφιλότιμον); van, amikor a becsvágyót dicsérjük, és van, amikor az elismeréssel szemben közömbös embert (καὶ ἔστι μὲν ὅτε ἐπαινοῦμεν τὸν φιλότιμον ἔστι δ' ὅτε τὸν ἀφιλότιμον).” 1125b8–23: „Mivel a becsvágyót (φιλότιμον) is megrójuk azért, mert a kelleténél jobban törekszik a megbecsülésre, és olyanoktól akarja elnyerni, akiktől nem szabad (ὡς μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ὅθεν οὐ δεῖ τῆς τιμῆς ἐφίεμενον), ahogyan azt is, aki közömbös az elismeréssel szemben (ἀφιλότιμον), megrójuk azért, mert elhatározása nem irányul arra, hogy nemes tettei miatt tiszteljék. Előfordul azonban az is, hogy a becsvágyó embert mint férfiast és a nemeset kedvelőt dicsérjük; aki pedig közömbös az elismeréssel szemben, azt mint józan és mérsékelt embert – ahogyan ezt munkánk bevezetőjében is mondtuk. Világos ugyanakkor, hogy mivel az »ennek meg ennek a kedvelője« kifejezést többféle értelemben használjuk (δῆλον δ' ὅτι πλεοναχῶς τοῦ φιλοτοιοῦτου λεγομένου), nem mindig ugyanarra vonatkoztatjuk a »becsvágyó« szót [οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ φέρομεν αἰεὶ τὸ φιλότιμον – a »megbecsülés kedvelője« szót,

Visszatérve a *Rétorika* szövegéhez (1381b21–23), annyi bizonyosnak látszik, hogy ennek a „becsvágnak”, a *philotimiának* mint a megbecsülésre, nyilvános elismerésre törekvésnek a szónoklattani munka idézett mondatában nagyon közel áll a jelentése a versengéshez, a *dzéloszhoz* („akkikkel vetekedve törekszünk az elismerésre, vagy akiknek velünk való versengését fel akarjuk kelteni [πρὸς οὓς φιλοτιμοῦνται, ἢ ὅφ' ὧν ζηλοῦσθαι βούλονται]”). A barátság esetében mindkét kifejezés egyértelműen pozitív csengésű: Arisztotelész fontosnak tartja, sőt nagyra értékeli a barátok egymással folytatott versengését – amennyiben nem keveredik bele irigység (καὶ μὴ φθονεῖσθαι). A nyilvános elismerésre törekvésben versengeni ugyanis az erény területén zajló versengés egy formáját jelenti. Barátság és versengés nem hogy nem zárja ki egymást, hanem a barátok erényességének előmozdításában a versengés nagyon is fontos szerepet játszik.

Ha pedig ezt összekötjük a „lemintázásnak” az előzőekben elemzett folyamatával, akkor azt mondhatjuk, hogy a baráti kapcsolatban a versengés esetében beszélhetünk a másik jellemvonásainak vagy cselekedeteinek az „utánzásáról”, az irigység esetében azonban nem. Ha a barátok irigykednek egymásra, akkor ez az affektus a maga destruktív mozgásával kizárja az imitáció és az asszimiláció lehetőségét. Ezen kívül irigység csakis a hitványak hitvány barátságában léphet föl, és ez még hitványabbá teszi őket és kapcsolatukat, miközben a versengés esetében igaz lehet az, hogy általa a tisztességes emberek tisztességes barátsága „az együttlétek során még erősödik is. Sőt úgy látszik, hogy még jobba is válnak tevékenységük és egymás kiigazítása révén.” (*Nikomakhoszi etika* 1172a10–12)

Végül érdemes még az elmondottakhoz röviden földézni a *Nikomakhoszi etika* IX. 8. zárlatának egy sajátos, témánk szempontjából is releváns gondolatmenetét. Arisztotelész itt először arról beszél, hogy a derék ember szívesen lemond a vagyonról, a nyilvános elismerésről és „egyáltalán azokról a javakról, amelyekért a többiek küzdenek (ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθὰ), miközben az erkölcsi nemességet (τὸ καλόν) magának szerzi meg” (1169a20–22). Ez a „lemondás” értelemszerűen a barátok javára történik meg a legtöbbször (1169a19, 27–28, 30, 33–34). A gondolatmenet megértéséhez fontos világossá tennünk két implicit megszorítást.

τὸ φιλότιμον]. Ha dicsérőleg mondjuk, akkor arra utal, hogy az illető az átlagembernél jobban vágyik a megbecsülésre (ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί), ha pedig megrovóan, akkor arra, hogy a kelletténél jobban (ψέγοντες δ' ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ). Mivel azonban a középnek itt nincsen saját neve (ἀνωνόμου δ' οὐσης τῆς μεσότητος), úgy tűnik, hogy a szélsőségek – mintha a közép üres hely lenne – küzdenek egymással érte (ὥς ἐρήμης οἶκεν ἀμφισβητεῖν τὰ ἄκρα). De ahol van túlzás és hiány, ott közép is van. Hiszen vannak, akik a kelletténél jobban törekednek a megbecsülésre, és vannak, akik a kelletténél kevésbé. Akkor viszont van olyan is, hogy úgy, »ahogyan kell«. Ez érdemel tehát dicséretet, mivel ez az – önálló névvel nem rendelkező – közép a megbecsülésre vonatkozóan. Ez a közép a becsvágyhoz viszonyítva a becsvágy hiányának, a becsvágy hiányához viszonyítva becsvágnak mutatkozik, valahogyan mindig a másikként viszonyul az egyikhez (φαίνεται δὲ πρὸς μὲν τὴν φιλοτιμίαν ἀφιλοτιμία, πρὸς δὲ τὴν ἀφιλοτιμίαν φιλοτιμία, πρὸς ἀμφοτέρα δὲ ἀμφοτέρᾳ πῶς).”

Egyrészt, hogy itt egyidejűleg kétféle jóról van szó: arról a jóról, amit A-tól kap B, és arról a jóról, amit önmagában az jelent, hogy A valami jót ad B-nek; az adomány és az adományozás mint – egymástól különböző – jók. Másrészt, hogy Arisztotelész kimondatlan előfeltevése szerint valamilyen jó adása nagyobb jó, mint ugyanennek a jónak a birtoklása (magától értődik, hogy ez csak tranzitív, átruházható vagy közvetíthető javakra vonatkozik).²⁰⁵

Az említett, „küzdelmet”, „harcot”, vagyis versengést vagy vetélkedést kiváltó javak (τὰ περιμάχητα ἀγαθὰ) felsorolása során azután Arisztotelész világosan szembeállítja a külsődleges javakat (például a pénzt) az erkölcsi nemességgel mint intrinzikus jóval, és itt is megállapít egy hierarchikus vagy akár versengő viszonyt: akik a barátjuk érdekében lemondanak a pénzről, azok „a nagyobb jót önmaguknak adják” (1169a28–29). A következő mondat szerint ez a paradoxon, a versengésről lemondó versengés paradoxona még erősebben jelenik meg a nyilvánosságban betöltött szerepek területén (a *Rétorika* elsősorban, de mint láttuk, nem kizárólag, ezekre összpontosít): „Ugyanígy tesznek a nyilvános elismerések és vezető tisztségek terén is: barátaiknak engedik át őket, mert ez nemességükről árulkodik és dicséretre méltó” (a29–31). A tisztségek és a *timék* helyett a kiváló jellemű barátok olyan belső értéket választanak (a *kalont*), amely természetesen ugyanakkor maga is a nyilvánosság által is elismert (tehát ebből a szempontból versengésre is érdemes) érték.

Végül pedig, egészen kiélezve a paradoxont, Arisztotelész odáig megy, hogy adott esetben még az is előfordulhat, hogy valaki „bizonyos tetteket átenged a barátjának (ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλῳ προῖσθαι), és az, hogy ekkor a kiváltó ok szerepét tölti be, erkölcsileg nemesebb, mint hogyha ő maga hajtaná végre a szóban forgó cselekedeteket (καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πράξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι)” (1169a33–34). Arisztotelész tehát azt állítja, hogy ha bizonyos cselekedeteket – nyilván: kiváló cselekedeteket – bizonyos esetekben átengedünk a barátunknak, az ugyancsak a nagylelkű átengedő fölényét eredményezi (főltéve, hogy a szóban forgó cselekedetnek a barátunk általi végrehajtása valamilyen oknál fogva nem értékesebb annál, mint ha mi hajtánánk végre ugyanazt a cselekedetet).²⁰⁶

Ennek lehetséges magyarázatként a következő szolgálhat: ilyen módon a cselekedetet átengedő, pontosabban, és ez fontos, azt „kiváltó” (τὸ αἴτιον) – vagyis a cselekedetet valamilyen módon, például rábeszéléssel vagy korábbi mintaadással kezdeményező – barát egyszerre kétféle jót cselekszik. Egyrészt közreműködésével (a cselekedet kiváltójaként) előidézi egy

²⁰⁵ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 195.

²⁰⁶ Az érv rekonstrukcióját és a lehetséges ellenvetésekkel szembeni védelmezését adja Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 198–202. A következőkben egy olyan mozzanatot hozok elő, amelyre Pakaluk nem tér ki, ugyanakkor Arisztotelész gondolatmenete szempontjából döntő.

erkölcsileg nemes cselekedet végrehajtását; másrészt és éppen ezáltal barátját hozzásegíti egy erkölcsileg nemes cselekedet végrehajtásához, ezzel pedig ugyancsak jót tesz: előmozdítja a másik kiválóságát. A helyzet paradoxonában potenciálisan benne rejlő cinikus viselkedést (mondjuk egy kockázatos vagy nagy áldozatot kívánó tett számító átengedését) Arisztotelész jó előre elhárítja: itt eleve kiváló emberek barátságáról van szó, akiktől az ilyen típusú számítás eredendően idegen, s akik éppenséggel versengenek a nemes cselekedetek végrehajtásában és végrehajtásáért.²⁰⁷ Az ebben a példában megjelenő *philautia* a derék emberek önszeretete, mely esetükben, mivel az erény előmozdítására irányul és azt valósítja meg, nem az „átlagemberek” önzését jelenti, hanem a nemes cselekedetekben megjelenő törekvést a kiválóság elérésére, vagyis a bennünk lévő legjobb résznek, a *nusznak* a szeretetét, s ez jó és dicséretes.²⁰⁸ Ilyen módon tehát még az az első pillantásra meglepő, vagy akár megütköztető állítás is értelmet nyerhet, hogy a barátok közötti versengés egy jócselekedet átengedéseként vagy még inkább „előidézéseként” is megnyilvánulhat.

3.4. A fejezet összefoglalása

Idő és barátság viszonyának tárgyalásában 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 eseményszerű fordulataiba ágyazott folyamatát, s ennek egyedítő hatásait (3.1). Az idők során, közelebről a barátok közös tevékenységei során szerzett tapasztalat, a másik megismerése a jellemre alapuló barátságot a barátok mint jelentős részben individuális egyének viszonyának mutatja Arisztotelésznel (3.1.1.1). Ennek egyik jele az, hogy a barátok élvezetet lelnek egymás társaságában, s nem egyszerűen mint „jó emberek”, akiknek társasága már pusztán jó voltuknál fogva természetes örömmel tölti el a másik felet, hanem mint egyedi jellemvonásokkal rendelkező egyéniségek. A testvérek és a *hetairoszok* közötti barátság rokon vonásai a barátok jellemének hasonlóságán túl a jellemek egyediségét is előtérbe állítják (3.1.1.2). A barát megbízhatóságát a közösen eltöltött idő, a közösen megélt élet fordulatai igazolhatják, s ezek az életesemények a jellem sajátos, egyedi karakterét is megadják. A *Nikomakhoszi etika* mellett

²⁰⁷ De vajon annak a kétségkívül bohózszerű, de azért némi rosszmájúsággal elképzelhető jelenetnek az elhárítása is megtörténik, melyben a két barát kölcsönösen és előzékenyen a végtelenségig ismételve egymásnak engedi át valamely nemes cselekedet végrehajtásának lehetőségét?

²⁰⁸ Lásd 1168b28–1169a6; 1169a34–b2, és vö. 191. jegyzet.

az *Eudemoszi etika* elemzése is relevánsnak bizonyultak barátság és idő kapcsolatának megértéséhez (3.1.2). Bár a *szüinétheia* fogalom itt csak egyszer fordul elő, ám a *próba* és a barátság *szilárdsága* nagy hangsúlyt kap az elemzésekben. 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 biztosíthatja és egyben tanúsíthatja a barátság szilárdságát. Az életesemények közül a balszerencsés fordulatok, szerencsétlenségek azok, amelyek erősebb kihívás elé állítják a barátságot mint folytonosan létesülő kapcsolatot, s így a barát jellemét a maguk próbatételszerűsége révén igazán feltárják (3.1.2.1). Sőt, 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, ahogyan a másik ember számunkra és megszorítás nélkül vett kellemes voltának megtapasztalása is időt vesz igénybe (3.1.2.2). Mindez egyszersmind azt is jelenti, hogy a barátságba (az igazi, elsődleges, jellemén alapuló barátságba) itt is beleértődik a másik mint jelentős részben egyedített személy elképzelése.

Az idő, az emberi élet ideje ugyanakkor nem csak az összeszokás és egymás megismerése szempontjából tehet szert jelentőségre, ami a barátság kialakulását és megerősödését eredményezi, hanem abból a szempontból is, hogy az idő múlásával az ember (jellemének) megváltozása vagy legalábbis e változás lehetősége is adódik (3.2). Az idő és az általa lehetővé tett változás pedig bizonytalan kimenetelű folyamat: nemcsak erősítheti, hanem akár gyöngítheti is a barátságot. Fontos tanulásként adódott, hogy a barátságban adott esetben a partner szigorúan vett jó voltánál fontosabb lehet a barátunk alapos ismeretén és az együtt töltött időn alapuló érzelmi kötelék (amelynek végső eredete persze a partner hajdani jó volta), a hűség és a jószándék, amely az időközben romlott erkölcsűvé vált barát megjavulásának föltételezett lehetőségét célozza meg. Másfelől azonban, ha a barátunk a változása nyomán valóban menthetetlenné vált, akkor meg kell szakítanunk vele a barátságot.

A *Nikomakhoszi etika* 3.3 elején idézett szakaszának (1172a8–13) elemzése alapján azt mondhatjuk, hogy a barátok együttműködésük során egymást alakítják, egymásról mintát vesznek, s a másik kedvező tulajdonságait vagy cselekvési mintáit – az interpretatív mimézis révén – értelmező-applikatív utánzással a saját jellemükben vagy a saját cselekvésükben megvalósítják. Ez az egymást alakítás éppúgy tartalmazza a hasonlóság, egymáshoz idomulás, sőt részleges eggyé válás, mint a különbözős konstitutív mozzanatát (3.3.1). A kölcsönös egymásra hatásnak ez a folyamata pedig a barátok különböző személyiségén és az egyik kompetitív affektus, a *dzélosz* pozitív hajtóerején alapuló versengés mozzanatát is magában foglalhatja (3.3.2). Másikuk kiválósága a barátokat arra ösztönzi, hogy tökéletesebbé fejlesszék

önmagukat. Ha a barát egy olyan személyben látja megtestesülni azokat az elismerésre, sőt csodálatra méltó minőségeket, amelyek őbenne magában nincsenek tökéletesen megvalósítva, akit (éppen ezért is) nagyra becsül és szeret, akkor könnyebben elfogadja a becsben tartott másiktól az esetleges kritikát, s egyáltalán könnyebben tekint a másokra mint a saját viselkedésének és cselekvésének értelmezve imitálendő modelljére. Arisztotelész elgondolása szerint a barátok között is helye van a versengésnek – az erények területén.

4. Jellem és barátság

Jellem és barátság összefüggései, különböző szempontokból, már többször szóba kerültek. Az előző fejezetben tárgyaltak mellett most különösen a 2.3. alfejezetben ezzel kapcsolatban mondottakat érdemes föleleveníteni.

Először is világos, hogy Arisztotelész a számunkra most releváns összefüggésben *jellemen* – legalábbis explicit konceptuális szinten – nem az egyén individuális karaktervonásait érti, hanem a természet és a morálisan egységes közösség értékrendje által meghatározott típuszerű alakzatot. Ez azonban egyáltalán nem zárja ki azt, hogy – nem elsősorban a fogalmi elemzés, hanem inkább a fenomenológiai leírás szintjén – a különböző affektusoknak, vágyaknak, törekvéseknek a konstellációja az egyes embernek egyedi jellegzetessége legyen, és így a gyakorlati ész rájuk irányuló és hozzájuk bizonyos mértékig alkalmazkodó, őket összhangba hozó működése is szükségképpen egyedi lesz.²⁰⁹ Megállapítható, hogy 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 Arisztotelész etikai elgondolásáról beszélve. Az *éthosz* ebben az összefüggésben már nem egyszerűen az etikailag releváns lelki képességek és tartós tulajdonságok (*hexiszek*, beállítódások) megtestesülésének és a cselekvésre irányuló elhatározás egyik forrásának személytelen *helye* (a másik a gyakorlati okossághoz kapcsolódó megfontolás), hanem – ahogyan a magyar „jellem” szó is – mindezekon keresztül a jellemzőre, jellegzetesre, az egyedire és egyénire is képes utalni. Idézem újra Gadamer iránymutató meghatározását: „az ember csak tettei és viselkedésének módja révén válik olyanná, mint aki így keletkezve, azaz: így létezve, meghatározott módon viselkedik.”²¹⁰

Ha itt most az arisztotelészi jellemnek, az *éthosz*nak ebben a típuszerű és az egyedi által meghatározott kettősségében az egyediség mozzanatát szeretném erőteljesebben kidolgozni, annak érdekében, hogy a *jellemen alapuló* barátságnak az egyik meghatározó tényezője világosabban állhasson elő, akkor újra fölmerül egy olyan értelmezési nehézség, amelybe már többször beleütköztünk (2.3.1: a gyakorlati *nusz* személyes jellege; 3.3.1.2: a „lemintázás” mint interpretatív mimézis, az utóbbihoz lásd az ott kifejtett módszertani észrevételeket is). Nevezetesen az, hogy itt olyasvalaminek a nyomait kell szisztematikusan föltárni, ami fogalmilag kifejtett alakban nincsen jelen Arisztotelész szövegeiben. Ugyanakkor

²⁰⁹ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 29–30; Heller: *Arisztotelész korai etikái*, 283–284.

²¹⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*, 221.

– remélhetőleg sikerül ezt megmutatni – elemzéseinek mellékszálain, mellékesnek ható megjegyzésekben, de olykor akár a végigvitt analízis szempontrendszerét a háttérből meghatározva fejt ki nagyon is jól érzékelhető hatását.

Arisztotelész gyakorlati filozófiájának olvasása számos példával szolgálhat erre a jelenségre. Hogy ez a sajátos szöveg- és gondolati működés, a fogalmilag nem artikuláltnak az érzékelhető hatása egyáltalán lehetséges, az (az *Etika* szövege vázlagszerűségének esetlegességén túl) annak köszönhető, hogy Arisztotelész gondolkodása elsősorban a jelenségek, a faktikus élet bemutatásában és megértésében érdekelt, s az elvontabb, metasztintű fogalmi szisztematizálás igénye – itt a szelf, az individuum vagy a személyiség fogalmának kidolgozása – ehhez képest másodlagos a számára. Arisztotelész gondolkodásmódjának („módszerének”) azt a sajátosságát, hogy a megfigyelést és az ennek révén előálló „tényeket” tünteti ki az absztrakt föltevések és érvek helyett, kutatása „alapvető módszertani elvének” tekinthetjük.²¹¹ A *Nikomakhoszi etika* X. könyvének záró fejezetében megfogalmazottak ide is vonatkoztathatók: „Úgy tűnik tehát, hogy a bölcsek nézetei is összhangban vannak okfejtésünkkel. És bár ezeknek a véleményeknek is van valamelyes hitele, a cselekvés terén az igazságot mégis a tények és az élet alapján ítéljük meg, mert a döntő mozzanat ezekben rejlik (τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτικοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον). Ezért a korábban mondottakat is úgy kell mérlegre tennünk, hogy a tényekre és az életre vonatkoztatjuk őket, és ami a tényekkel összhangban van, azt fogadjuk el, ami viszont nincsen, azt vegyük üres beszédnek (σκοπεῖν δὴ τὰ προειρημένα χρή ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον φέροντας, καὶ συναδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον)”. Ez a gondolkodás így képes olyasmiről is tudósítani a maga gazdag tapasztalaton alapuló, a jelenségek sokféleségével lelkiismeretesen számot vető elkötelezettségével, ami elvontabb szinten fogalmilag nem vagy nem kielégítően van megragadva benne és általa.

A praktikus *nuszt*ról és az erényekről a 2.3-ban mondottak után itt most jellem és barátság összefüggéseinek azokat az aspektusait fogom kiemelni, amelyek az affektivitás, az érzések (*pathoszok*) felől mutatkoznak meg.

4.1. Tapintat és együtt-érzés

²¹¹ Malcolm Heath: *Aristotle on the Best Kind of Tragic Plot: Re-reading Poetics 13–14*. In: William Wians és Ron Polansky (szerk.): *Reading Aristotle: argument and exposition*. Brill, Leiden, 2017, 334–351; itt: 347. Vö. *Állattani kutatások* 491a7–14; *Az állatok keletkezése* 760b27–33; *Az égbolt* 306a5–17.

Életidő, barátság és egyéni jellemvonások szoros összefüggése már a 3. fejezetben tárgyalt példák és elemzések alapján is világosan megmutatkozott. Nézzünk meg most egy olyan szöveghelyet, ahol barátság és jellem kifejezetten is összekapcsolódik.

„Hiszen a barátoknak már a pusztá jelenléte is kellemes, jó- és balszerencse idején egyaránt, mert akiket balszerencse ért, azoknak enyhülést nyújt, ha barátaik osztoznak fájdalmukban (συναλγούντων τῶν φίλων). Ezért meg lehetne vizsgálni azt az aporiát is, hogy ez vajon azért van-e, mert ilyenkor a barátok átveszik tőlünk a terheket, vagy nem ezért, hanem mert a barátok jelenléte kellemes, és annak tudata, hogy együtt éreznek velünk, enyhíti a fájdalmunkat. Hogy ténylegesen emiatt, vagy valami egyéb okból érzünk ilyenkor megkönnyebbülést, most hagyjuk; az mindenesetre nyilvánvaló, hogy az történik, amit mondtunk. Úgy tűnik azonban, hogy a barátok jelenléte kevert jellegű. Mert egyfelől már maga a barátok látása is élvezet – főként annak, akit balszerencse ért –, és bizonyos segítséget jelent a fájdalom megszüntetésében. A barát ugyanis, ha tapintatos (ἐὰν ᾗ ἐπιδέξιος), vigaszt nyújt mind jelenlétével, mind szavaival (παραμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος καὶ τῇ ὄψει καὶ τῷ λόγῳ), mert ismeri társa jellemét és hogy mi okoz neki élvezetet és mi fájdalmat (οἶδε γὰρ τὸ ἥθος καὶ ἐφ' οἷς ἡδεται καὶ λυπεῖται).” (1171a27–b4)²¹²

A barátok jelenléte jó- és balszerencse idején egyaránt kellemes. Ha a barátunk együttérez velünk fájdalmunkban (συναλγούντων τῶν φίλων), akkor könnyebbé válik a gyötrelmek elviselése. A barát vigaszt nyújt nekünk, mind egyszerűen a közvetlen jelenlétével (erre utal a παρουσία háromszori előfordulása, valamint a τὸ ὁρᾶν és a τῇ ὄψει, „látványával” kifejezés), mind szavaival (καὶ τῷ λόγῳ), föltéve, hogy kellő érzelmi intelligenciával rendelkezik (ἐπιδέξιος: ügyes, okos, tapintatos, s ezáltal „jó hatással van”). A barát megértő és tapintatos viselkedése pedig azon alapul, hogy ismeri barátja jellemét (οἶδε γὰρ τὸ ἥθος), de nem egyszerűen abban az értelemben, hogy tisztában van azzal, hogy a másik „jó” vagy „erényes”, hanem hogy tudja, „mi okoz neki örömet és mi fájdalmat (ἐφ' οἷς ἡδεται καὶ λυπεῖται).”

²¹² ἔστι γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτῆς τῶν φίλων ἡδεῖα καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις. κουφίζονται γὰρ οἱ λυπούμενοι συναλγούντων τῶν φίλων. διὸ καὶ ἀπορήσειεν τις πότερον ὥσπερ βάρους μεταλαμβάνουσιν, ἢ τοῦτο μὲν οὐ, ἢ παρουσία δ' αὐτῶν ἡδεῖα οὕσα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ συναλγεῖν ἐλάττω τὴν λύπην ποιεῖ. εἰ μὲν οὖν διὰ ταῦτα ἢ δι' ἄλλο τι κουφίζονται, ἀφείσθω· συμβαίνειν δ' οὖν φαίνεται τὸ λεχθέν. ἔοικε δ' ἡ παρουσία μικτὴ τις αὐτῶν εἶναι. αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ὁρᾶν τοὺς φίλους ἡδύ, ἄλλως τε καὶ ἀτυχοῦντι, καὶ γίνεται τις ἐπικουρία πρὸς τὸ μὴ λυπεῖσθαι (παραμυθητικὸν γὰρ ὁ φίλος καὶ τῇ ὄψει καὶ τῷ λόγῳ, ἐὰν ᾗ ἐπιδέξιος· οἶδε γὰρ τὸ ἥθος καὶ ἐφ' οἷς ἡδεται καὶ λυπεῖται).

Első közelítésben persze azt is mondhatnánk, hogy mivel a jellembeli erény a *pathoszokhoz* való helyes viszonyulást jelenti, az erényes, derék emberek, akik összhangban vannak önmagukkal és nincsenek alávetve hajlamaik és affektusaik hatalmának, meghatározott körülmények között meghatározott *pathoszokhoz* mindig ugyanúgy fognak viszonyulni. Az ilyen ember mindig ugyanazt a jót választja, és ebben örömét is leli; és mivel ugyanez vonatkozik az ő erényes barátjára is, ezért mint barátok is ugyanabban fognak (mindig a „helyes módon”, „ahogyan kell”) örömet lelteni, és ugyanazt érzik majd kellemetlennek. Fölmerül azonban a kérdés: ha ez a „viszonyulás”, tehát a megfelelő affektív válasz megszületése valamiféle kiszámítható és gépies egyöntetűségben menne végbe valamennyi derék emberben, akkor miért tartja Arisztotelész a szakasz végén szükségesnek a „tapintatosságnak” és ugyanígy annak hangsúlyozását, hogy a hatékony vigasztaláshoz elengedhetetlen a jellemnek, valamint azoknak a motívumoknak az ismerete, amelyek az örömet (élvezetet) és a fájdalmat az adott személyre jellemző módon váltják ki? Mert ha figyelembe vesszük a tapintatról és az együttérzésről máshol mondottak mindjárt kifejtendő tanulságát, akkor Arisztotelész szavait ezen a módon kell értenünk.

Ezt támasztja alá az is, hogy Arisztotelész az idézett szakaszban kiemeli a barát aktivitásának fontosságát: egy megfontolt szó, egy baráti gesztus sokat jelenthet a vigasztalás és az együttérzés kifejezésre juttatásában, és éppen ehhez szükséges a vigasztalásra szoruló másik jellemének ismerete.²¹³ Ráadásul nem akármilyen üres vigasztaló szólamokat, hanem a *megfelelő* szavakat kell ilyen helyzetben mondani, s ehhez arra van szükség, hogy ismerjük a körülményeket és a bennük involvált személy érzéseit,²¹⁴ továbbá hogy megfelelő érzelmi és kommunikatív intelligenciával rendelkezünk.

Mindennek elméleti alapja pedig az, ahogyan erről a 2.3.1. alfejezetben már volt szó, hogy a különböző emberek, akik egyként jónak, erényesnek számítanak, saját adottságaik (például pszichológiai adottságaik) függvényében fognak viszonyulni az affektusokhoz (mást és mást fog jelenteni számukra a „közép” eltalálása). Előre bocsátva ennek a fejezetnek a tételét azt mondhatjuk, hogy emiatt az egyedi viszonyulásmód miatt van szükség a barát jellemének és affektív fogékonyságának egyedi ismeretére. Ennek igazolásához, főként tapintat és együttérzés működésének pontosabb megértése kedvéért, először a *Rétorika* és az *Eudemoszi etika*

²¹³ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 221. Ez azzal együtt fontos észrevétel, hogy az idézett szövegrészben Arisztotelész nem dönti el, hogy maga a barát (puszta) jelenléte, vagy aktív, cselekvő magatartása az, ami a másik fájdalmát enyhíti („Hogy ténylegesen emiatt, vagy valami egyéb okból érzünk ilyenkor megkönnyebbülést, most hagyjuk stb.”).

²¹⁴ Irwin: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 300.

szövegéhez kell fordulnunk. Ezután térhetünk vissza az imént idézett *Nikomakhoszi etika*-szakaszhoz.

Arisztotelész a fenti részletben is szereplő tapintatos ember (*epidexiosz*) kapcsán a *Rétorikában* éppen az egyediségnek és az érzelmi intelligenciának a mozzanatát emeli ki, bár éppen nem a fájdalom, hanem az öröm, a tréfálkozás kapcsán. A szónoklattani munka második könyvének negyedik fejezetében a barátságról szólva azt hangsúlyozza, hogy azok is szeretetreméltók (azokkal is szívesen barátkozunk), akik tapintatosak (*epidexioszok*) a tréfálkozás során, akkor is, ha ők tréfálkoznak, és akkor is, ha velük. Ez ugyanis annak a jele, hogy mindkét részről ugyanarra törekednek (tehát nem ellenséges a viccelődés, hanem a közös derűt szolgálja), s a tréfát illendő, megfelelő módon (*ἐμμελῶς*) viszonyozzák (1381a32–35).²¹⁵

A tapintat, az érzelmi intelligencia, az empátia képességének fontosságát a *Rétorika* ugyanezen fejezetében már korábban hangsúlyozta Arisztotelész, mégpedig a fentebb az *Etikából* idézethez nagyon hasonló összefüggésben: „szükségképpen barát az, aki együtt örül a másikkal, ha azt jó dolgok érik, és együtt szomorkodik vele, ha fájdalmasak (*τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς*), mégpedig nem más ok, mint éppen a barátja miatt (*μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον*). Mert annak mindenki örül, ha megvalósul, amit kíván, az ellenkezője miatt pedig bánkodik, úgyhogy a bánat és az öröm a kívánság jele (*ὥστε τῆς βουλῆσεως σημεῖον αἱ λῦπαι καὶ αἱ ἡδοναί*).” (1381a3–7; a fordítást módosítottam.) A *bulésszisz* itt egyaránt vonatkozhat a barátunk kívánságára (ennek beteljesülésére vagy beteljesületlenségére), illetve a mi kívánságunkra, hogy a barátunk kívánsága beteljesüljön. A kívánság ugyanakkor a *Nikomakhoszi etika* barátság-meghatározásának is fontos eleme: a barátunknak jót kívánunk, mégpedig magának a barátnak a kedvéért. Ami számunkra most mindkét megfogalmazásban fontos, az egyrészt az érdekmentesség (legalábbis a barátunk – persze számunkra is fontos – jólétén kívüli *egyéb* érdekektől való mentesség), másrészt az együttérzésnek a kiemelése, ami itt nem a részvét értelmében vett együttérzésre, hanem egyáltalán a *közös* involválódásra, az *együtt-érzésre* vonatkozik valamilyen affektusban.

Az együtt-érzés képessége – a közös részesülés képessége valamilyen *pathos*ban – tehát a barátságnak nélkülözhetetlen feltétele. Ennek a közös részesülésnek valamilyen *pathos*ban az *Eudemoszi etika* egy helye talán még pregnánsabb megfogalmazását adja: „Továbbá az is [a barátság jellemzője], ha részt veszünk a másik fájdalmában anélkül, hogy erre egyéb okunk volna (*τὸ ἀλγοῦντι συναλγεῖν μὴ δι' ἕτερόν τι*). Mert például amikor a szolgálk

²¹⁵ De vö. a *Nikomakhoszi etika* IV. könyvének azt a szakaszát, ahol a tapintat inkább az általános viselkedéskultúrára vonatkozik: „A tapintatos ember jellemzője az, hogy olyan dolgokat mond és hallgat meg, amilyenek a tisztességes és szabad emberhez illenek” (1128a17–19).

így viszonyulnak az urukhoz, akkor azt nem az uruk miatt teszik, hanem azért, mert ha az úrnak fájdalma van, akkor annak ők isszák meg a levét. [Ezzel ellentétes az,] ahogyan az anyák együttéreznek gyermekükkel, vagy a madarak együttéreznek [párjukkal a tojásrakás során²¹⁶]. Hiszen a barát azt kívánja a leginkább, hogy ne csak együttérezzen a barátjával annak fájdalmában, hanem hogy ugyanazt a fájdalmat érezze (βούλεται γὰρ μάλιστα γε οὐ μόνον συλλυπεῖσθαι ὁ φίλος τῷ φίλῳ, ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτὴν λύπην), mondjuk ha a másik szomjazik, akkor szomjazzon együtt vele, ha ez lehetséges; ha [pedig nem, akkor] a lehető leghasonlóbbat [érezze] (οἷον διψῶντι συνδιψῇν, εἰ ἐνεδέχετο, ὅτι [μὴ] ἐγγύτατα). Ugyanez az érvelés vonatkozik az öröme is. Mert a barátság jellemzője, ha valaki nem valami más miatt, hanem azért örül, mert a másik örül (<τὸ γὰρ χαίρειν> μὴ δι' ἑτερόν τι, ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον, ὅτι χαίρει, φιλικόν).” (Eudémosz *etika* 1240a33–b1)²¹⁷

A barátok közötti együttérzés az anya gyermekével való, pusztán az anyai szeretet által motivált együttérzéséhez, és az állatvilágban is hasonlóképpen megfigyelhető intenzív érzelmi elköteleződéshez hasonló. Itt az együttérzés kiváltó oka kizárólag a másik személy (vagy a galamb párja), semmi egyéb. Ráadásul, az olvasottak szerint, az érzelmi közösség vágya vagy igénye odáig is elmehet, hogy az együttérző barát nem is egyszerűen hasonló, hanem *ugyanazt a fájdalmat* (τὴν αὐτὴν λύπην) akarja érezni, mint amit a barátja érez, vagy ha ez nem lehetséges, akkor a lehető legközelebbit ahhoz (ἐγγύτατα). Az öröme mint a fájdalommal *részben* analóg esetnek az említése a szakasz végén talán még megvilágítóbb – noha éppen nem a két eset Arisztotelész által hangsúlyozott hasonlósága, hanem a különbségük miatt. Itt ugyanis Arisztotelész azt mondja, hogy az együtt-érző partner öröme nem az öröm valamiféle közös tárgyából (kiváltójából) származik (például hogy ugyanazt a jó vagy élvezetes eseményt élték át), hanem *kizárólag magának a másinak az öröméből*: „a barátság jellemzője, ha valaki nem valami más miatt, hanem azért örül, mert a másik örül (<τὸ γὰρ χαίρειν> μὴ δι' ἑτερόν τι, ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον, ὅτι χαίρει).”²¹⁸ Tehát itt nemcsak az állati és az anyai ösztön világán lép túl Arisztotelész, hanem azt is világossá teszi, hogy a barátok esetében az *együtt-érzéshez* nincs szükség az affektusok kiváltójának (például valamilyen eseménynek) a közös megélésére, hanem ehhez elegendő csupán a *másik* affektív állapotának az intenzív átélése, valamiféle tiszta és kifinomult empátikus képesség.

²¹⁶ Vö. *Állattani kutatások* 612b34–613a2 arról, ahogyan a hím galamb a fészekbe tereli a megrémült és szenvedő nőtényt a tojásrakás idején.

²¹⁷ A szakasz szövege erősen romlott; Dirlmeier: *Aristoteles: Eudemische Ethik*, 425 rekonstrukcióját követtem.

²¹⁸ Ebből a szempontból, úgy gondolom, Arisztotelész megfogalmazása, mely szerint az öröm esetére *ugyanaz* az okfejtés vonatkozna, mint a fájdaloméra (ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ χαίρειν), nem stimmel.

Most pedig már visszatérhetünk a fentebb a *Nikomakhoszi etikából* idézett szakasz végéhez: „A barát ugyanis, ha tapintatos, vigaszt nyújt mind jelenlétével, mind szavaival, mert ismeri társa jellemét és hogy mi okoz neki élvezetet és mi fájdalmat (οἶδε γὰρ τὸ ἥθος καὶ ἐφ' οἷς ἡδεται καὶ λυπεῖται).” Ha a *Rétorika* és az *Eudémoszi etika* helyeiből nyert tanulságokat visszavonatoztatjuk erre a szűkszavú megfogalmazásra, akkor most már a következőt mondhatjuk. A barát jellemének ismerete nem egyszerűen annak jó, erényes voltára – és az ezzel összefüggő, a jó és erényes embert jellemző *tipikus* öröm- és fájdalomérzésekre – vonatkozik ezek általánosságában, mégcsak nem is, mint a *hetairosz*- és a testvéri kapcsolatok esetében, az életkori hasonlóságon alapuló hasonló érzelmi viszonyulásmódokra,²¹⁹ hanem az *egyedi jellemzők és helyzetek ismeretére is*. Ráadásul ez az ismeret nem valamilyen objektíváló kogníció eredménye, hanem az affektív együttmozgást, a másik érzéseinek érzékeny és finom átélését jelenti, akár abban az esetben is, ha magát az őket kiváltó eseményt nem éltük át vele. Ha pedig az „együttélés”, az 5. fejezetben majd részletesen elemzendő *szüdzén* során még az affektív állapotot előidéző eseményt is közösen éljük meg, akkor ez az affektív összekapcsolódás csak még erősebb lehet. Hiszen ekkor az affektivitás területén is megvalósul a barátok „közös élete mint egymássalét (*als Miteinander eines geteilten Lebens*)”.²²⁰ S egyáltalán a másiknak az itt igényelt bensőséges affektív megismerése is az együtt töltött idő, az együttélés eredménye lehet.

Ez az együtt-érzés ennyiben „valóság és fikció”,²²¹ helyesebben talán valóság és *affektív imagináció* eredménye. Közelebbről pedig azon alapulhat, hogy ha bensőségesen ismerem a barátomat, akkor el tudom képzelni, hogyan érezhet ő az adott helyzetben. Vagy tudva, hogyan éreznék vagy éreztem én magam egy olyan helyzetben, amelyben most a barátom van, valamint annak tudatában, hogy a barátom hasonló hozzám, el tudom képzelni, hogyan érezhet ő. Nincs tehát szükség arra, hogy ténylegesen és pontosan ugyanazt érezzem, mint amit a barátom.²²² Az empátia alapjául szolgáló affektív imagináció és a másik helyzetének megértésére való

²¹⁹ Vö. 1161a25–27: „A testvérek közötti barátság a bajtársak közötti barátsághoz hasonlít. Itt ugyanis a felek egyenlők és egykorúak, s az ilyenek általában hasonlóan éreznek és hasonló jellemvonásaik vannak (ἴσοι γὰρ καὶ ἡλικιωται, οἱ τοιοῦτοι δ' ὁμοπαθεῖς καὶ ὁμοῖθεις ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ).”

²²⁰ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 204.

²²¹ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 194.

²²² Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 599–600. Sherman ezen a ponton joggal teremt kapcsolatot a tragédia hatásának arisztotelészi felfogásával is, ahol ugyanez immár teljesen imaginatív módon történik, s ugyanúgy fontos szerepet játszik benne az önmagunkra vonatkoztatás empatikus képessége (vö. *Rétorika* 1385b13–19, *Poétika* 1453a4–6). A megértés (*szüneszisz*) esztétikai működéséről szólva a 9.2. és 9.4. alfejezetben érinteni fogom ezt a témát, és korábban részletesen is írtam róla: *Dünamisz és katharszisz. Az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről*. In: Uő: *Az örök feladat. Antik tanulmányok*, Csokonai, Debrecen, 2002, 9–50, főként: 41.

képesség (a *szüneszisz*) teszi lehetővé az Arisztotelész által leírt és igényelt finom érzelmi viszonyulást és a megfelelő vigasztaló gesztusokat és szavakat.

Ezen a ponton két korábbi értelmezéshez is tudok kapcsolódni. Stern-Gillet szerint Arisztotelész nagyon is tekintetbe veszi a barátok partikuláris személyiségét, s ennek lesz a következménye, hogy a barátokat összefűző érzelmi kötelék individualizált személyeket kapcsol össze. „Az elsődleges értelemben vett barátok nemcsak hogy egymás jelenlegi nézeteit, érdekeit, céljait, szomorúságait és sikereit ismerik, hanem olyan helyzetben vannak, hogy empátiásként megértsék (*empathetically to understand*), hogy az említettek hogyan alakultak ki korábbi hatások, teljesítmények, traumák, nehézségek, ambíciók stb. eredményeképpen.”²²³ Hasonlóan igaza lehet Siemensnek is, aki ebben az összefüggésben képviselhetőnek tartja azt a fent is előterjesztett nézetet, hogy „a jellemen alapuló barátok önmagukhoz és barátaikhoz individuumokként, nem pedig típusokként viszonyulnak”,²²⁴ és a jellemeknek ebben az individuális felfogásában véli megtalálni annak a végső magyarázatát is Arisztotelésznél, hogy miért éppen *egy bizonyos* erényes ember lesz a barátom, s nem egy ugyancsak erényes másik: „jóllehet minden erényes ember a másokban *eunoiát* vált ki, csak azok lesznek barátok, akik személyiségük individuális tulajdonságait tekintve is összhangban vannak.”²²⁵

Úgy gondolom tehát, hogy a jellem ismerete (οἶδε γὰρ τὸ ἥθος) nem arra utal, hogy a barátok jellemük jó voltából fakadóan, mintegy személytelen módon „tudják”, hogy a másik hogyan, milyen affektív modalitással viszonyul bizonyos helyzetekhez vagy eseményekhez, hanem a kifejezés a kiemelt szakaszban erre a bensőséges és egyedített ismeretre vonatkozik.

A *Nikomakhoszi etika* idézett szövegrészének (1171a27–b4) egy pontján Arisztotelész a barátok jelenlétét kevert jellegűnek (μικτή τις) mondja. Eddig ennek a kételemű keveréknek az egyik eleméről volt szó: a barát jótékonyan vigasztaló hatásáról. A szakasz folytatásából az is kiderül, mit kell ennek a „kevert jellegnek” a másik összetevőjén értenünk:

„Másfelől azonban annak érzékelése, hogy a barátunknak fájdalmat okoz a mi balszerencsénk, maga is fájdalmas; hiszen mindenki kerüli azt, hogy barátjának fájdalmat okozzon. Ezért van az, hogy a férfias természetűek igyekeznek elejét venni annak, hogy barátjuknak osztoznia kelljen fájdalmukban. Mert hacsak az ilyen ember nem teljesen érzéketlen a fájdalommal szemben, nem bírja elviselni,

²²³ Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 47.

²²⁴ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 202.

²²⁵ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 203.

ha barátját fájdalom éri, és általában véve sem engedi, hogy együtt siránkozzanak vele, mert ő maga sem siránkozó természetű.” (1171b4–10)²²⁶

Eszerint a barát jelenlétének, tapintatos-vigasztaló viselkedésének kedvező hatását adott esetben maga az a tudat csökkenti, hogy a fájdalomunkban *osztózó*, vagyis velünk együtt fájdalmat érző barátnak *éppen ezáltal* fájdalmat okozunk. Arisztotelész elemzésének finomságát és értékrendjének nemességét mutatja, hogy a nem teljesen nyíltan, de azért világosan láthatóan *normatív* tónusú leírásában a vigasztalásra szoruló barát akkor jár el *helyesen*, ha minél inkább egyedül igyekszik megbirkózni fájdalmával, nem siránkozik és kivált nem követeli ki, sőt lehetőleg elkerülni igyekszik, hogy a vigasztalás együtt siránkozást jelentsen.

A tapintatnak ilyen komplexitású és érzékenységű megnyilvánulása újra csak arra mutat, hogy itt nem egyszerűen arról van szó, hogy a nemes jellemű ember, minden egyéb egyedi szemponttól függetlenül, minden helyzetben igyekszik méltóságteljesen és fegyelmezetten viselkedni (ez általános jellemző volna). Hanem az ilyen magatartás fő motívuma a bensőséges barátságban az, hogy kifejezetten azt kell elkerülni, hogy az irántunk részvétet tanúsító barátnak fájdalmat okozunk („hacsak az ilyen ember nem teljesen érzéketlen a fájdalommal szemben, nem bírja elviselni, ha barátját fájdalom éri [κᾶν μὴ ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυσίᾳ, τὴν ἐκεῖνοις γινομένην λύπην οὐχ ὑπομένει]”). Ez a fajta kifinomult tapintat nemcsak erős érzelmi involválódást jelez, hanem annak az igénynek a meglétét is, hogy intenzív érzelmi állapotunkban is figyelniünk kell a másik egyedi, és éppen általunk, a mi fájdalomunk által keltett érzelmeire.

Ebben az érzelmi oda-vissza játékban, az affektusok dinamikus kölcsönhatásában (a fájdalomunk fájdalmat okoz a barátnak, s ennek észlelése vagy tudatosulása újra csak a mi fájdalomunkat növeli [τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθάνεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις λυπηρόν]) a másik *egyedi érzelmi állapotait* kell akkurátusan és (immár *a mi részünkről* is) fokozott tapintattal figyelniünk és viselkedésünket ehhez igazítanunk. Erre nyilvánvalóan csak a barátja iránt szeretetteli módon elkötelezett, s főként: magas érzelmi intelligenciával és a másik igazán bensőséges ismeretével rendelkező személy képes, aki a barátja minden rezdülését ismeri és észleli, s ezeket a jelzéseket legalább annyira, sőt adott esetben akár még jobban is szem előtt

²²⁶ τὸ δὲ λυπούμενον αἰσθάνεσθαι ἐπὶ ταῖς αὐτοῦ ἀτυχίαις λυπηρόν· πᾶς γὰρ φεύγει λύπης αἴτιος εἶναι τοῖς φίλοις. διόπερ οἱ μὲν ἀνδρώδεις τὴν φύσιν εὐλαβοῦνται συλλυπεῖν τοὺς φίλους αὐτοῖς, κᾶν μὴ ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυσίᾳ, τὴν ἐκεῖνοις γινομένην λύπην οὐχ ὑπομένει, ὅλως τε συνθρήνους οὐ προσίεται διὰ τὸ μὴδ' αὐτὸς εἶναι θρηνητικός·

tartja, mint a saját fájdalom „kiélésének” parancsoló szükségét. Az egész szóban forgó helyzet (affektív dinamika) paradox. Hiszen paradoxnak kell tartanunk, hogy az együttérzésből vigaszt kellene nyernünk, miközben az együttérzés – a barátunk okozott fájdalom észlelésének közbejöttével – maga fokozza a fájdalmunkat. Ezt a paradoxont enyhítendő azt lehetne mondani, hogy a másik aggályos tekintetbe vétele egyrészt eltereli a figyelmet a saját fájdalomról, másrészt hogy a közép eltalálását itt sem lehet általános érvénnyel, kalkulatív akribiával meghatározni. Arisztotelész itt is felnőtt, érett, érzelmi intelligenciával és önuralommal rendelkező emberrel számol, aki ebben a komplikált dinamikában is képes eltalálni a középet a saját érzelmek szabadjára engedése (a barát együttérzésének kiváltása) és az önuralom (az együttérzésre hajló barát kímélete) között.

Néhány sorral lejjebb ugyancsak a tapintat rendkívüli megnyilvánulásainak követelményét (itt már nyíltan normatív módon) fogalmazza meg Arisztotelész (1171b20–28). Mind azokhoz, akiket balszerencse ért, mind azokhoz, akiknek kedvez a szerencse, sietve kell mennie a barátunk. Az előbbiekhöz azért, hogy segítségükre lehessen, az utóbbiakhoz pedig – vélhetőleg – azért, hogy együtt örüljön velük és hogy segítse őket a kedvező helyzet által lehetővé tett jócselekedetek végrehajtásában (az utóbbit nem fejti ki Arisztotelész, de a fejezet egyéb megfogalmazásaiból erre következtethetünk²²⁷). Persze itt nem neki, a barátjához siető barátunk kedvező jócselekedetéről van szó, hiszen „nem vall nemességre azon buzgólkodni, hogy mások hasznunkra legyenek.” A szakasz vége megintcsak a tökéletes barátságban résztvevők magas fokú érzelmi és viselkedésbeli intelligenciájára utal: „Arra azonban ügyeljünk, hogy ha visszautasítunk egy baráti jócselekedetet, ne keletkezhessen az a látszat, hogy kellemetlen nekünk a dolog (mert néha ez is előfordul).”

A tapintatnak tehát még arra az esetre is ki kell terjednie, amikor visszautasítjuk a barátunk velünk szembeni jócselekedetét. Ezt úgy kell megtennünk, hogy a visszautasítás vagy talán még inkább: udvarias elhárítás még véletlenül se legyen kellemetlen vagy sértő a jószándékú, segítőkész és nagyvonalú barátunknak. A viselkedéskultúrának ezek az elvárt finomságai megintcsak egyértelműen azt igénylik, hogy a barátok érzékenyen vegyék figyelembe a másik egyedi érzelmeinek, habitusának és a konkrét, egyedi helyzet pszichológiai dinamikájának a sajátosságait, s magatartásukat ezekhez igazítsák.

Mindehhez még, Nancy Sherman nyomán,²²⁸ hozzátehetjük, hogy éppen mivel a baráti segítségnyújtás egy partikuláris személy érdekében történik, és mivel pontosan ez a bizonyos személy az, aki segítséget szenved és akinek az érdekében cselekszünk, ezért az ilyen esetben

²²⁷ Lásd például: 1171a23–24, 26–27, b12–16.

²²⁸ Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 601.

az, amit megtehetünk és készek is vagyunk megtenni, és aminek megtételében mások számítanak ránk, gyakorta nagyobb horderejű tett annál, mint amilyenekről olyan esetekben van szó, amikor ismeretlen személyekkel szembeni kötelességünknek teszünk eleget. Arisztotelész ezzel kapcsolatban egy helyen annak megfogalmazásáig is elmegy, hogy a derék ember adott esetben az életét adja a barátjáért (1169a18–20).

A barátok jellemének megváltozásáról, az így keletkező különbségről, és ennek lehetséges hatásairól beszél Arisztotelész a kilencedik könyv harmadik fejezetében (1165b23–31). Erről a szakaszcsoportról már volt szó az idő és a jellem megváltozásának kapcsolatát tárgyaló 3.2. alfejezetben (a szöveget lásd a 148. jegyzetszámnál a főszövegben). A jellem megváltozása itt nemcsak az erény elvontabb-személytelenebb szempontjából nyer jelentőséget, hanem abból a szempontból is, hogy mi az, ami az egyes feleknek tetszésére van, ami kielégíti őket (ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς), s ami ugyanazokat az alapvető affektusokat (örömet és fájdalmat) váltja ki belőlük (χαίροντες καὶ λυπούμενοι). Mindez pedig nem elsősorban a jellem elvont fogalma felől válik fontossá, hanem azért, mert a személy(iség)eknek ezek nélkül az egyezései nélkül, melyek az időben (a felnőtté válás során) fejlenek ki, s teljességgel hétköznapiak és egyedi-kontingensek, „nem lehetséges számukra az együttélés.”

Végül pedig az is említést érdemel, hogy egy helyen, ahol a barátságban megmutatkozó egyenlőségi viszonyokat tárgyalja Arisztotelész, egy olyan esetről is beszél, amikor a barátok között az idők során az erény vagy a hitványság vagy „a jó mód vagy más egyéb terén nagy különbség keletkezik (πολὸν διάστημα γένηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τινος ἄλλου). Ekkor ugyanis nem is lesznek tovább barátai egymásnak, de nem is tartanak ezt jónak. [...] Az ilyen esetekben annak, hogy a felek meddig maradnak barátok, nincsen szabatos meghatározása, hiszen van úgy, hogy a barátság akkor is megmarad, ha az egyik fél sok mindent elveszít, ha azonban túl nagy a távolság, mint például az isten [és az ember] esetében, akkor már nem.” (1158b33–1159a5) Ez a passzus most abból a szempontból érdekes számunkra, hogy a sikeresség, a jó mód (*euporia*), miközben a külső javakhoz tartozik, tehát a jellemhez képest külsődleges és esetleges tényező, eszerint mégis képes (a felhozott példában kedvezőtlenül) befolyásolni az összetartozást, és ezt a sajátosságot Arisztotelész minden további magyarázat nélkül tudomásul veszi. Az efféle esetlegességek is befolyásolják, vagy akár meg is szüntethetik a barátságot, függetlenül attól, hogy az annak lényegét jelentő jellembéli hasonlóságot nem érintik, viszont az életnek a maga ténylegességében nagyon is fontos tényezői.

Ezek a példák, vagyis a tapintatos viselkedésnek, a másik érzései aggályos és érzékeny tiszteletben tartásának, s az idő múlásával előálló változásnak (a jellem vagy az élethelyzet megváltozásának) a most elősorolt és röviden bemutatott példái is egyértelműen abba az

irányba mutatnak, amit fentebb az 1171a27–b4 szakasz értelmezésekor mint a barát egyedi jellemvonásainak figyelembevételét, a hozzá mint egyedi személyhez való tapintatos és empatikus, megértő viszonyulást jellemeztem.

4.2. Az együttlét örömei

Arisztotelész a jellemen alapuló barátságról szólva gyakran említi, hogy az ilyen kapcsolat a haszon (*khreszimon*) mozzanata nélkül ugyan kialakulhat, ám az élvezet (*hédoné, to hédü*) jelenléte nélkül nem. Azoknak a körében, akik számára a társas együttlét kevés örömet jelent, akik nem lelnek örömet egymásban, mint például „a besavanyodott és öreg emberek”, ritkábban jön létre barátság, a fiatal emberek ezzel szemben gyorsan összebarátkoznak.²²⁹ A döntő mozzanat itt az együttlét öröme (*ταῖς ὀμιλίαις χαίρουσιν*), mert „úgy tűnik, hogy ez a barátságra leginkább jellemző és azt elsősorban létrehozó tényező” (1158a1–6). Akik számára nem jelent örömet a másikkal való együttlét, azok is lehetnek jóindulatúak egymással szemben, akarhatnak jót egymásnak, sőt segíthetik is egymást – tehát a barátság beállítódásszerű előfeltételei megvannak esetükben. „Viszont aligha barátok, mivel nem töltik együtt napjaikat és nem találnak örömet egymásban (*διὰ τὸ μὴ συνημερεῦν μηδὲ χαίρειν ἀλλήλοις*), márpedig, úgy tűnik, ezek a barátság legfőbb jellemzői” (1158a7–10). A jellemnek az efféle attitűd vagy kedély jellegű meghatározói, sőt egyáltalán két embernek a megmagyarázhatatlan rokonszenve, mintegy előzetes, spontán egymásra hangoltsága, a közöttük már az első pillanatban érezhető öröme, melynek semmi más oka nincs, csupán az, hogy a másik jelen van – mindezek a tényezők is lényegi szerepet játszanak az igazi barátságban. A kedély, az affektív-érületi hangoltság, ezek az egyedi és kiszámíthatatlan komponensek alapozzák meg azt, hogy a

²²⁹ A „besavanyodott és öreg emberek” háromszori említése (1157b14, 1158a2, 4–6) olyanokként, mint akik kevésbé alkalmasak a barátságra, a savanyú, besavanyodott (*στυφνός*) esetében alighanem úgy értendő, hogy az ilyen ember nem tökéletesen „jó”, éppen azért, mert sem az önmagához való, sem társas viszonyaiban nem tudja eltalálni a kiegyensúlyozott „középet”. Az „öregesek” itteni differenciálatlan említése pedig talán inkább a jellemrajzoknak és az életkorok ábrázolásának a szokásos tipizálásából fakadó torzítás (fontos lehet, hogy az 1158a2-ben csak *πρεσβυτικοί*-t, vagyis „öregesek”-et, „akik olyanok, mint az öregek”-et mond Arisztotelész), semmint komolyan képviselt tézis. Vagyis szívesen érteném úgy: „sok öreg” vagy, legyen, „az öregek nagy része” ilyen – de semmiképpen sem szigorú általánosításként. Más összefüggésekben ugyanis Arisztotelész mindig tisztelettel szól az idősebbekről, lásd például *Politika* 1259b3, 21; *Metafizika* 983b3, ahol épp az öregek és az öregség iránti tisztelet nyer megfogalmazást; valamint *Politika* 1329a13–16, ahol arról van szó, hogy a politikai irányítást azért kell az idősebbekre bízni, mert ők rendelkeznek a *phronészisszel*, míg a fiataloknak inkább tettejük van (*dünamis*). Persze ezek a helyek nem opponálják, legfeljebb árnyalják az öregek habituális-érületi sajátosságáról (mogorvaság) alkotott sztereotípiát.

barátságban, a jellemen vagy jón alapuló barátságban is, kulcsszerepet játszó öröm és élvezet két ember kapcsolatában feltámadhasson.

Az, hogy a barátok közösen töltsék napjaikat (συνημερεύειν), hogy együtt éljenek (συζῆν), a tökéletes barátság fontos követelménye (erről részletesen lesz szó az 5. fejezetben). Annak, hogy ez a folyamatos, vagy legalábbis hosszú időn át tartó együttlét egyáltalán lehetséges legyen, nélkülözhetetlen előfeltétele, hogy a barátunk társasága kellemes legyen a számunkra. Hiszen az emberek „a kellemetlenséget [...] csak rövid ideig viselik el (τὸ δὲ λυπηρὸν ὀλίγον μὲν χρόνον φέρουσιν); senki nem is viselne el folyamatosan olyasmit, ami kellemetlenséget okoz neki (συνεχῶς δ' οὐδεὶς ἂν ὑπομείναι, [...] εἰ λυπηρὸν αὐτῷ εἴη), akkor sem, ha ez maga a jó volna (οὐδ' αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). Ezért keresnek olyan barátokat, akik kellemesek a számukra (τοὺς φίλους ἡδεῖς ζητοῦσιν).” (1158a22–26) Ha a másik emberrel való együttlét kellemetlen, fájdalmas (λυπηρὸν) volna, akkor ezt a társaságot senki nem viselné el folyamatosan (συνεχῶς, ez nem töltelékszó, hanem fontos jelzése annak, hogy itt kifejezetten a hosszú ideig tartó folyamatos együttlétről, együttélésről van szó).²³⁰ És ezután következik egy furcsa megkötés: *még akkor sem, ha maga a jó volna az, ami ilyen hatású* (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). Ez az utóbbi feltétel (szemben azzal a lehetőséggel, hogy valaki kellemetlen nekünk) persze lehetetlen feltétel: a jó nem lehet fájdalmas.

Ha jól értem, Arisztotelész itt voltaképpen arra céloz, hogy a jó jelenléte a barátságban szükséges, de nem elégséges feltétele a bensőséges érzelmi viszony kialakulásának: ehhez arra van szükség, hogy a barátok a másik személyiségében a ténylegesen és közösen megélt élet során örömeiket leljék. Hiszen még a hasznon és az élvezeten alapuló barátság között is éppen az alapján tesz különbséget Arisztotelész, hogy az utóbbi a szimmetriára és a kölcsönös öröme – az egymásban vagy ugyanazokban a dolgokban lelt öröme – épül: „Közülük az élvezeten alapuló kapcsolat hasonlít inkább a barátsághoz [nyilván: az igazi, elsődleges értelemben vett, jellemen alapuló barátsághoz], mivel itt mindkét fél ugyanazt adja a másiknak (ταὐτὰ ἀπ' ἀμφοῖν γίνηται), és örömet lelnek egymásban (χαίρωσιν ἀλλήλοις), vagy ugyanazokban a dolgokban (ἢ τοῖς αὐτοῖς)” (1158a18–20). Ugyanakkor a jóra vonatkozó fenti, némiképp furcsának ható megfogalmazás nem mond ellent a korábbi meghatározásnak (tudniillik hogy ez a barátság a jón alapul), hiszen készpénznek veszi, hogy a barátságban a jó jelen van, és a jó jelenléte *együtt kell hogy járjon* azzal, hogy a barátok jelenléte örömet is okoz. Az idézet

²³⁰ Ugyanerről, ugyanebben az összefüggésben, a természetire hivatkozó érv formájában: „senki nem tud olyan emberrel együtt időzni, aki fájdalmat idéz elő benne, sőt még olyannal sem, aki nem kellemes a számára. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a természet legfőképpen azt kerüli, ami fájdalmas, és arra törekszik, ami élvezetes” (1157b15–17).

ugyanis így folytatódik: „És ezeknek a barátoknak minden bizonnyal még jóknak is kell lenniük (δεῖ δ' ἴσως καὶ ἀγαθοὺς τοιοῦτους ὄντας), mégpedig a barátaik számára is (καὶ ἔτι αὐτοῖς), mert így lesz az övük mindaz, amiben a barátoknak részük kell hogy legyen (οὕτω γὰρ ὑπάρξει αὐτοῖς ὅσα δεῖ τοῖς φίλοις)” (1158a26–27). Valójában persze, a sztenderd elmélet és formula szerint itt arról van szó, hogy *a jó jelenléte* és ennek érzékelése *az, ami* élvezetet vagy örömet okoz: mind a saját jó voltunknak, mind pedig annak az érzékelése, hogy a barátunk is ilyen.²³¹ Arisztotelész itt éppen azért fordítja meg a szokásos sorrendet, hogy az élvezet vagy öröm meghatározó szerepét hangsúlyozza. A tökéletes barátság szükséges alkotóeleme tehát a jó és az élvezetes is (vagyis sem a pusztán jó, sem a pusztán élvezetes mivolt önmagában nem lenne elégséges), ráadásul a καὶ ἔτι αὐτοῖς szerkezet azt a követelményt is megfogalmazza, hogy a barát jó voltán itt nem a megszorítás nélküli (*haplós*) jó voltát kell értenünk, hanem hogy ez egyszersmind *a barátja számára is jó* kell hogy legyen (a megkülönböztetéshez lásd a 3.1.2.2-t). Ez a megfogalmazás újra csak hangsúlyt helyez arra, hogy a barátok mint egyedi személyiségek vesznek részt a kapcsolatban.

A fiúszerelem és a barátság kapcsolatára vonatkozó egyik megjegyzés is ugyanezt erősíti meg (1157a6–12). Itt Arisztotelész arról beszél, hogy a fiatal fiú és idősebb szeretője közötti kapcsolat nem szimmetrikus, mivel a felek mást akarnak egymástól: az idősebb fél abban leli örömét, ha látja a másikat (értsd: ha a másik társaságában lehet), az ifjabb pedig abban, „hogy férfiszeretője kedveskedik neki.” Az idő előrehaladtával (a fiatal fiú ifjává serdülésével) azonban általában a kapcsolatnak is vége szakad, mert már nem találják meg a maguk örömét az együttletben. Arisztotelész azonban azzal zárja a fejtegetést: „De sokan mégis barátok maradnak, hogyha az együttletből fakadóan – hasonló jelleműek lévén – megszerették egymás jellemét (ἐὰν ἐκ τῆς συνηθείας τὰ ἥθη στέρξωσιν, ὁμοήθεις ὄντες).” A *szünétheia* fogalom felbukkanása jelzi, hogy itt is a 3.1.1-ben részletesen taglalt jelenségről van szó. A másik jellemének a megismerése az együttlet során, a két jellem hasonlóságának – vagy annak, hogy a közösen eltöltött idő során hasonlóná váltak – a felismerése, vezet ahhoz, hogy a szeretőkből barátok lesznek – a viszonyuk erotikus kapcsolatból jellemen alapuló barátsággá válik –, mivel ekkor már egymás jellemét szeretik (τὰ ἥθη στέρξωσιν). (A hasonlóná válás lehetőségét ebben az esetben azért is hangsúlyozhatja Arisztotelész, mert a fiúszerelem társadalmi praxisának az egyik feladata éppenséggel a serdülő évei elején járó fiú nevelése, szocializálása volt.) Itt a kapcsolat jellegének megváltozása, a megváltozott érzelmi viszony a

²³¹ Legjellemzőbben: 1170a13–b19; erről a szakaszcól az 5.1.1.2-ben részletesebben is fogok szólni.

másik jellemének megismerésén (és esetleg korábbi alakításán), a másiknak mint önmagáért valóan jó és kellemes társnak, barátnak a fel- és elismerésén alapul.

A barát egyéni jellemvonásai által az együttlét során előidézett kölcsönös öröm egyénhez kötött jellege magyarázza azt is, amikor Arisztotelész jószerével kizárja (az οὐ ῥάδιον szokásos alulfogalmazás nála) annak a lehetőségét, hogy valakinek egyidejűleg sok ember legyen nagyon kedvére való, s ugyanígy az sem valószínű, vagy még kevésbé valószínű, hogy ezek az emberek egyszersmind jók is legyenek (1158a13–14).

De ez már átvezet ennek a fejezetnek a harmadik témájához: a barátok számának kérdéséhez, ami Arisztotelészt erősen foglalkoztatta.

4.3. Miért nem lehet egyszerre sok barátunk?

A barát egyediségére és a baráti kapcsolat bizalmas és személyes jellegére utalnak azok az észrevételek, amelyeket Arisztotelész annak kapcsán tesz, hogy nem lehetséges egyidejűleg sok emberrel baráti viszonyt fenntartani – legalábbis tökéletes barátságot nem:

„Sok embernek nem lehetünk barátai a tökéletes barátság értelmében, ahogyan az sem lehetséges, hogy egyidejűleg sok emberbe legyünk szerelmesek (ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα); ez ugyanis túlzáshoz hasonlít (ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ), s az ilyesminek az a természete, hogy egyetlen emberre irányul (πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι). Az sem könnyen fordul elő, hogy ugyanazon személynek sok ember legyen egyidejűleg nagyon kedvére való (πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ῥάδιον), és bizonyára az sem, hogy ezek mind jók legyenek. Ehhez ugyanis tapasztalatot kell szerezniük [egymásról] (δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν), és arra van szükség, hogy összeszokjanak (ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι), ez pedig igen nehéz.” (1158a10–15)²³²

Ebből a szakaszból három mozzanatot érdemes kiemelni.

1. Először is barátság és szerelem analógiáját. Arisztotelész annak a fontos sajátosságnak a magyarázataként, hogy miért nem lehetséges barátság egyidejűleg sok ember

²³² πολλοῖς δ' εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐρᾶν πολλῶν ἅμα (ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι)· πολλοὺς δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν σφόδρα οὐ ῥάδιον, ἴσως δ' οὐδ' ἀγαθοὺς εἶναι. δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι, ὃ παγχάλεπον.

között, a szerelmi szenvedély (ἐρᾶν) példáját hozza analógiás magyarázatként. A szerelemnek fontos jellemzője, ami egyben az analógiának is a magyarázó erejét biztosító lényegi eleme lesz, hogy „egyetlen személyre” (πρὸς ἓνα) irányul. A szerelemnek ez a jellegzetessége egyfajta túlzás (ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ); itt a „túlzás” nyilván nem terminusként, mint a „középhez” viszonyított minőség szerepel, hanem egyszerűen az érzelm intenzitására utal. Ez a túlzás ugyanakkor a barátságban, legalábbis a tökéletes barátságban is érvényesül, vagyis a hiperbolikus jelleg a barátságra is vonatkozik, és éppen abban a mozzanatában, hogy korlátozott számú emberre irányul.²³³ A szerelem ebből a szempontból nem képvisel a barátságtól eltérő minőséget, csak „még nagyobb” túlzást jelent.

Bár Arisztotelész nem ad erre világos magyarázatot, de talán ez az intenzitásbeli különbség indokolhatja azt a mennyiségi különbséget, hogy míg a szerelemről kifejezetten azt állítja, hogy egyetlen emberre irányul, addig a barátságról többnyire csak annyit mond, hogy nem sok vagy kevés ember között jön létre (ugyanakkor, ahogyan ezt rövidesen és az 5.1. alfejezetben is látni fogjuk, kifejezetten két ember közötti barátságról is beszél). Másutt Arisztotelész nyíltan is megfogalmazza, hogy a szerelem a barátság túlzó formája: „Tehát minden bizonnyal az a helyes, ha nem törekszünk arra, hogy a lehető legtöbb barátunk legyen, hanem csak annyi, amennyi az együttéléshez (εἰς τὸ συζῆν) elegendő; amúgy sem látszik lehetségesnek, hogy sok embernek igazi jó barátai legyünk (πολλοῖς εἶναι φίλον σφόδρα). Ugyanezért az sem lehetséges, hogy sok emberrel tartsunk fenn szerelmi viszonyt; a szerelem ugyanis a barátság túlzó formája (ὑπερβολὴ γὰρ τις εἶναι βούλεται φιλίας), s csupán egyetlen emberre korlátozódik (τοῦτο δὲ πρὸς ἓνα); így aztán az igazán jó barátság (τὸ σφόδρα) is csak kevés emberrel lehetséges.” (1171a8–13) A túlzás mozzanata itt is megjelenik a barátság jellemzőjeként is: a σφόδρα adverbium („nagyon”) valaminek a rendkívüli, nagy(on valamilyen), túlzó voltára utal. (Amit az utolsó sorban „az igazán jó barátság” alakban fordítottam, az a görögben már csupán az adverbium főnevesített alakja: τὸ σφόδρα. Arisztotelész, kedvelt fogalmi tömörítésével, ebben összpontosítja a barátságnak ezt a „túlzó” jellegzetességét.) Az előző helyen szereplő „túlzáshoz” (1158a11–13) pedig azt mondhatjuk, hogy ha itt a *hüperbolét* nem a középtől való eltérés hibájaként, hanem arra irányuló tendenciaként értjük, hogy x-et (a szerelmet vagy a barátságot) „amennyire csak lehetséges”, megvalósítsuk, akkor ez lényeges adalékot kínál a barátság megértéséhez. A következő szempontból: ha valakinek a társaságában élvezetet nyerünk, akkor „amennyire csak lehetséges”, annak a valakinek a társaságában akarunk lenni, minél több időt és minél

²³³ Irwin: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 278–279.

intenzívebben akarunk tölteni vele, valamilyen közös tevékenységbe merülve. Ez pedig behatárolja lehetőségeinket és csökkenti hajlamunkat arra, hogy egyidejűleg másokkal is hasonló aktivitást fejtsünk ki.²³⁴ Másfelől pedig ismét csak az intenzitáskülönbség (és persze a társadalmi szokások és gyakorlatok) indokolhatják, hogy akkor viszont miért nem akarunk a barátságban is csupán egyetlen személyre korlátozódni.

Pakaluk az utóbbi hely végéhez (1171a11–13) azt a magyarázatot fűzi, hogy ha a szerelem a barátság túlzó foka, akkor a két érzelemnek meg kell egyezniük a lényegi tulajdonságaikban. Vagyis ha a szerelem egy emberre irányul, akkor a tökéletes barátság sem irányulhat sok emberre, mert különben értelmetlen volna azt mondani, hogy ennek a túlzó foka viszont csak egy emberre irányul.²³⁵ Hiszen a sok kézenfekvőbben a kevéssel állna szemben, annak megfelelően, ahogyan itt az egy a (föltehetőleg) kevéssel. Vagyis a lényeg mindkét esetben a korlátozott, mégpedig erősen korlátozott szám: a szerelemben ez kizárólagosan egyet, a barátságban néhányat, keveset jelent. A különbséget, ahogyan már említettem, az intenzitásbeli különbség magyarázhatja. (Ehhez persze föl kell tennünk, hogy a barátságnak és a szerelemnek is lényegi tulajdonsága, hogy hány emberre irányul. Ez már csak azért is indokolt föltételezés, mert Arisztotelész hosszan inzisztál ennek a magyarázatán, s rövidesen tartalmilag is kiderül, miért olyan fontos ez a számára.)

Ehhez tartozik még, hogy a „sok” és az „egy” szembeállítása a szerelem és a barátság fenti összefüggésében nemcsak, vagy talán nem is elsősorban a számszerűség miatt fontos (Arisztotelész természetesen nem mondja meg, pontosan *hány barátunk* is lehet). Legalább annyira lényeges az is, hogy az „egyben” vagy még inkább „egyetlenben” itt az „egyedit” is hallanunk kell. Ezt megerősíti a εἷς, μίᾱ, ἓν (egy, egyetlen) számnévnek az indoeurópai *sem-s tőből levezetett etimológiája is, amely az „egyediséget”, az „együtt” vagy „egyszerre” jelentésmozzanatát, és a „hasonlóságot” is magában foglalja (ὁμός [ὁμο- előtagként is]: egy és ugyanaz, közös, hasonló; ὅμοι: ugyanakkor, valamivel együtt, egy időben; vö. lat. *semel*, *singulus*, *similis*).²³⁶ Ez az érv a barátságra vonatkozóan szorosan véve persze csak arra az esetre vonatkozik, amikor kifejezetten egy barátról (a „legjobb barátról”) van szó. De a tendencia ugyanaz a szerelem és a barátság esetében. Nemcsak az idézett szakasz hátralévő része, hanem a mindjárt elemzendő 1170b33–1171a8 rész is Arisztotelész teoretikus kifejtésében és a másutt általa mondottakkal egybehangzóan igazolja ezt a nyelvi-etimológiai alapú értelmezési javaslatot.

²³⁴ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 89–90.

²³⁵ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 220.

²³⁶ Frisk: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 471–472.

2. Lássuk is mindjárt, és ez a második lépés, az idézett szakasz (1158a10–15) középső mondatát: „Az sem könnyen fordul elő, hogy ugyanazon személynek sok ember legyen egyidejűleg nagyon kedvére való (ἅμα τῷ αὐτῷ ἀρέσκειν), és bizonyára az sem, hogy ezek mind jók legyenek (οὐδ' ἀγαθοὺς εἶναι).” Az ἀρέσκειν és az ἀγαθοὺς mutatja, hogy itt az előző alfejezetben közelebbről is megvizsgált konceptuális hálózatban vagyunk. Az *areszkein* jelentése ebben az összefüggésben közel van a *khairein* és a *hédoné* jelentéséhez; idézzük még egyszer a 3.2. alfejezetben, a jellem(ek) megváltozása kapcsán részletesen elemzett szakasz egy mondatát: „Mert ha az egyik fél, tegyük fel, gyermeki gondolkodású marad, a másik viszont kiemelkedő férfivá válik, akkor hogyan maradhatnak barátok, ha egyszer nem ugyanaz felel meg az igényeiknek (μήτ' ἀρεσκόμενοι τοῖς αὐτοῖς), nem ugyanannak örülnek és nem ugyanaz okoz nekik fájdalmat (μήτε χαίροντες καὶ λυπούμενοι [sc. τοῖς αὐτοῖς])?” (1165b27–29)²³⁷ Vagyis itt is barátság és élvezet/öröm kapcsolatának Arisztotelész által többször és részletesen vizsgált sajátosságáról van szó: a barátoknak élvezetet kell találniuk egymás társaságában, és ez az öröm összefügg a barátok erényes voltával is, mégpedig, ahogyan a 4.1-ben láttuk, nem a jóval szükségképpen együttjáró öröm valamilyen általánosságában, hanem a barátok egyedi jellemének megfelelő differenciáltságban.

Erre mutat az 1171a8–20 szakasznak több megfogalmazása is (a szakasz elejét [a8–13] fentebb már idéztem). Az „igazán jó barát/ra/barátság/ra (φίλον σφόδρα/τὸ σφόδρα)” és az itt ezzel azonos jelentésűnek látszó *hetairiké philiára* („testi-lelki jó barátságok [κατὰ τὴν ἑταιρικὴν φιλίαν]”) vonatkozóan ezt olvassuk: „A testi-lelki jó barátságok nem sok ember között alakulnak ki, azokról a barátságokról pedig, amelyeket dicsőítve megénekeltek, azt mondják, hogy két ember között szövődtek” (1171a14–15). Itt talán az Akhilleusz – Patroklosz, Oresztész – Püladész, Thészeusz – Peirithoosz-kapcsolatra gondolhatunk mint a barátság legendás példáira.²³⁸ Mindenesetre a megelőző sorban szereplő, a „tényekre (ἐπὶ τῶν πραγμάτων)” hivatkozással együtt ezáltal – hiszen itt kifejezetten két személy közötti kapcsolatokról van szó – különös súly helyeződik az itteni szereplők egyedi jellemére, mely a (láthatólag történeti anyagként, „tényként”, „valóságként” felfogott) mítoszból, elsősorban az irodalmi alkotások által egyedivé és emlékezetessé formált alakjában öröklődött ránk. A szöveg

²³⁷ Lásd még ehhez a X. könyvből az élvezet (*hédoné*) elemzésének azt a részletét, ahol a *hédüsz/hédoné*, a *khairein* és az *areszkein* szoros kapcsolata világosan látható: „Ugyanez történik más esetekben is, amikor valaki egyszerre kétféle működést fejt ki: a nagyobb élvezettel járó kiszorítja a másikat (ἢ γὰρ ἡδίων τὴν ἑτέραν ἐκκρούει), mégpedig minél nagyobb a különbség az élvezetek között (κατὰ τὴν ἡδονήν), annál inkább; úgyhogy végül a másik működés abba is marad. Ezért van az, hogy ha valami nagy örömet okoz (χαίροντες ὀψοῦν σφόδρα), akkor eközben nem nagyon csinálunk mást, viszont ha valami csak kevésbé tetszik (ἄλλοις ἡρέμα ἀρεσκόμενοι), akkor másvalamit kezdünk csinálni: például akiknek szokásuk, hogy a nézőtérén édességet eszegetnek, főként akkor teszik ezt, ha a színészek rosszak.” (1175b6–13)

²³⁸ Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 558–559 (epheszoszi Mikhaél nyomán).

folytatása az „akinek sok barátja van, annak egyetlen barátja sincs” bölcsességét is újrafogalmazza immár a maga sajátos arisztotelészi fogalmi összefüggésébe helyezve (οἱ δὲ πολύφιλοι [...] οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι; 1171a15–16), a szakasz utolsó mondata pedig így szól: „Viszont az erényen és a partnerek személyiségén alapuló (δι' ἀρετὴν δὲ καὶ δι' αὐτοὺς) barátságot nem köthetünk sok emberrel, sőt már annak is örülhetünk, ha néhány ilyen barátot találunk” (a19–20). Az itt „személyiségnek” fordított δι' αὐτοὺς szerkezet értelmezéséről részletesen volt szó a 2. fejezetben, ahol (szó szerintibb módon) „önmagukért” alakban igyekeztem visszaadni a fordulatot, s igazolni azt, hogy ez a fogalom nem zárja ki az „önmagának” az individuális értelmezhetőségét, vagyis hogy itt voltaképpen arról van szó, amit mi egyéniségnek, személyiségnek nevezünk, és elsősorban az egyediség képzetét társítjuk hozzá.

3. Végül a harmadik észrevétel a kiemelt idézet (1158a10–15) utolsó mondatára vonatkozik: „Ehhez ugyanis tapasztalatot kell szerezniük [egymásról], és arra van szükség, hogy összeszokjanak (δεῖ δὲ καὶ ἐμπειρίαν λαβεῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ γενέσθαι), ez pedig igen nehéz.” A *szünétheiáról* és a barátunk jellemének „kitapasztalásáról” a 3.1. alfejezetben mondottaknak megfelelően az itteni gondolatmenetben ezt a mondatot a következőképpen érthetjük: ahhoz, hogy megbizonyosodjunk a barátunk jó voltáról és arról, hogy kellemes társaságot jelent számunkra, arra van szükség, hogy bensőségesen megismerjük őt és hogy jellemünk „összecsiszolódjon” az övével, s ugyanígy arra is, hogy az együtt töltött idő, a közösen megélt élet kontingens fordulatai során bizonyosságot és tapasztalatot szerezzünk a másik jelleméről.

A fentebb idézett 1171a8–13 részben már előkerült az a szempont, amelyet e fejezet lezárásaként, egyszersmind a következő fejezet előkészítéseként most közelebbről is szemügyre kell vennünk. Ez pedig az együttélésnek, a *szüdzénnek* a szempontja: annyi barátunk legyen, amennyi az együttéléshez elegendő vagy megfelelő (ὅσοι εἰς τὸ συζῆν ἱκανοί; 1171a9–10). Ennek az első pillantásra merőben pragmatikusnak látszó korlátozásnak az együttélés praktikus (mondjuk kényelmi) lehetőségeinek figyelembevételén túl lényegi szerepe van az arisztotelészi barátság-elképzelésben. Ezt közvetlenül megelőzően ugyanis a filozófus úgy fogalmaz, hogy annyi barátunk legyen, amennyivel még lehetséges az együttélés, *mivel ez a barátság legfontosabb jellemzője*. Lássuk a teljes szóban forgó szövegrészt.

„Mármost a barátok számának is van egy határa, mégpedig alighanem az, hogy annyan legyenek, amennyivel még lehetséges az együttélés (οἱ πλεῖστοι μεθ' ὧν ἂν δύναιτο τις συζῆν), hiszen ezt találtuk a barátságot leginkább meghatározó

tényezőnek (φιλικώτατον). Az teljesen világos, hogy sok emberrel nem tudunk együtt élni (οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν), és nem tudjuk magunkat közöttük megosztani (διανέμειν ἑαυτόν). Azután még arra is szükség van, hogy a barátaink egymásnak is barátai legyenek, ha egyszer mindannyian együtt akarják tölteni a napjaikat (εἰ μέλλουσι πάντες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν), márpedig ez nehezen valósítható meg sok ember között. Az is nehézséget jelent, hogy sok emberrel bensőségesen osszuk meg örömüket és fájdalmukat (τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς), mert valószínűleg elő fog fordulni olyan egybeesés, hogy az egyikkel együtt kellene örülnöd, a másikkal meg együtt kellene bánkódnod ugyanabban az időben (ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι).” (1170b33–1171a8)²³⁹

Az együttélés szempontjának előtérbe helyezését akkor értjük helyesen, ha figyelembe vesszük, hogy Arisztotelész együttélésen (*szüdzén*), a nap közös eltöltésén (*szünémereuein*) nem valamiféle egymás mellett zajló tétlen időtöltést, hanem kifejezetten együttes cselekvést, közös tevékenységet (*szümprattein*, *szünergein*) ért, ahol mindkét komponens, az *együtt* és a *cselekvés-tevékenység* is hangsúlyos. Az 5. fejezetben együttélés és együttes cselekvés lényegi összetartozását részletesen be fogom mutatni. Most csupán egyetlen helyet idézek föl ennek alátámasztására, ahol Arisztotelész a jóakarát (*eunoia*) és a teljes értelemben fölfogott barátság között azt a megkülönböztetést teszi, hogy az előbbi csupán „tettek nélküli barátság (ἀργὴν εἶναι φιλίαν)”, amiből akkor lesz a szó teljes értelmében vett barátság, hogyha a felek közösen cselekednek (συμπράττειν), s a közös cselekvés során, az együtt töltött idő múlásával kialakul közöttük a bensőséges ismeretség, és jellemük összehangolódik (εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην) (1167a7–14).²⁴⁰ Innen érthető meg tehát az, hogy a barátok számának tárgyalásakor a fenti okfejtésben miért esik ilyen nagy hangsúly a barátságot leginkább jellemző (φιλικώτατον) együttélés kivihetőségére (οἱ πλεῖστοι μεθ' ὧν ἂν δύναιτο τις συζῆν és οὐχ οἷόν τε πολλοῖς

²³⁹ καὶ φίλων δὴ ἐστὶ πλεῖθος ὠρισμένον, καὶ ἴσως οἱ πλεῖστοι μεθ' ὧν ἂν δύναιτο τις συζῆν (τοῦτο γὰρ ἐδόκει φιλικώτατον εἶναι)· ὅτι δ' οὐχ οἷόν τε πολλοῖς συζῆν καὶ διανέμειν ἑαυτόν, οὐκ ἄδηλον. ἔτι δὲ κάκεῖνους δεῖ ἀλλήλοις φίλους εἶναι, εἰ μέλλουσι πάντες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν· τοῦτο δ' ἐργῶδες ἐν πολλοῖς ὑπάρχειν. χαλεπὸν δὲ γίνεται καὶ τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς· εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι.

²⁴⁰ Egy hasonló megfogalmazás a barátságot is jellemző bensőséges szereteteli viszony, egymás kölcsönös megismerése, valamint a közös cselekvés szoros kapcsolatához, megkülönböztetve ezeket a jóakarattól és attól az esettől, amikor (mondjuk szurkolóként) egyszerűen mi is azt szeretnénk, amit a „kedvencünk”, de nem cselekszünk vele együtt: „A szeretet továbbá bensőséges ismeretiséggel kapcsolódik össze (ἡ μὲν φίλησις μετὰ συνηθείας), míg a jóakarát egy csapásra is fölébredhet (ἡ δ' εὖνοια καὶ ἐκ προσπαίου), ahogyan ez a versenyzőkkel kapcsolatban történni szokott, amikor jóakarattal vagyunk irántuk, és mi is azt akarjuk, amit ők (εὖνοι γὰρ αὐτοῖς γίνονται καὶ συνθέλουσιν), viszont cselekedni nem cselekszünk velük együtt (συμπράττειν δ' ἂν οὐδέν) (1166b34–1167a2).

συζητῆν), valamint arra, hogy az ember nem tudja magát sok ember között megosztani (διανέμειν ἑαυτὸν), továbbá hogy miért jelent nehézséget sok barát esetén a barátok hálózatosodása, vagyis hogy a barátaink barátai is a mi barátaink, ekkor viszont velük is együtt kellene élnünk (és ugyanígy nekik is velünk és a mi barátainkkal, mindenkinek mindenkivel: μέλλουσι πάντες μετ' ἀλλήλων συνημερεύειν).

Ahogy erről korábban már volt szó (3.1.2.), a barátság mint együttes tevékenység, mint a közös és aktív élet folyamánya és folyamatos gyakorlata teszi lehetővé az egymás megismeréséhez szükséges próbatételt és tapasztalatszerzést is. Márpedig ez ugyancsak akadálya annak, hogy egyidejűleg sok emberrel tartsunk fenn barátságot: „Tehát sok ember között nem is jön létre az első értelemben vett barátság, hiszen sok embert próbára tenni nehéz (χαλεπὸν πολλῶν πεῖραν λαβεῖν). Ehhez ugyanis mindegyikükkel együtt kellene élni (ἐκάστω γὰρ ἂν ἔδει συζητῆσαι).” (*Eudémosz* *etika* 1237b34–36) És éppen a sok emberrel együtt vagy sok ember érdekében egyidejűleg végzendő közös tevékenység lehetetlensége az, ami ennek a végső magyarázatát megadja: „Ám azt, hogy az ember egyidejűleg sokaknak legyen a barátja, már a szeretet [természete] (τὸ φιλεῖν) is akadályozza: hiszen nem lehet egyidejűleg sok emberre vonatkozó tevékenységet kifejteni (πρὸς πολλοὺς ἐνεργεῖν)” (*Eudémosz* *etika* 1238a8–10). Ezt az emfatikusan értett közös tevékenységet konkretizálva Anthony Carreras joggal utal arra, hogy a barátok száma egyebek mellett annak is függvénye, hogy hány ember vonatkozásában tudjuk elvégezni azt a kölcsönös jellemformáló-kiigazító és a jellemeket (legalábbis a jó tulajdonságokat) egymáshoz alakító munkát, melyet Arisztotelész a barátság egyik ugyancsak lényegi feladatának tart (1172a8–13).²⁴¹ Ennek az egymást formáló hatásnak – melynek Vakirtzis nyomán az interpretatív mimézis fogalommal próbáltam megragadni a lényegét – a jelentőségét korábban megmutattam (3.3.1).

A fentebb kiemelt szakasz (1170b33–1171a8) ezzel a mondattal zárul: „Az is nehézséget jelent, hogy sok emberrel bensőségesen osszuk meg örömeinket és fájdalmunkat (τὸ συγχαίρειν καὶ τὸ συναλγεῖν οἰκείως πολλοῖς), mert valószínűleg elő fog fordulni olyan egybeesés, hogy az egyikkel együtt kellene örülnöd, a másikkal meg együtt kellene bánkódnod ugyanabban az időben (εἰκὸς γὰρ συμπίπτειν ἅμα τῷ μὲν συνήδεσθαι τῷ δὲ συνάχθεσθαι).” Fentebb, a 4.1. alfejezetben részletesen bemutattam, hogy Arisztotelész barátsággal (közelebbről a barátok jellemével) kapcsolatos okfejtései a tapintatnak és az együtt-érzésnek egy kifinomult készségével számolnak, mely a másik egyedi karaktervonásainak ismeretét, érzelmi intelligenciát, és a másik mindenkori affektív hangoltsága iránti empátiát igényel. Az

²⁴¹ Carreras: *Aristotle on Other-Selfhood and Reciprocal Shaping*, 330.

is világossá vált, hogy erre csak az igazán jó barátok képesek. Az affektív együttmozgás csak akkor lehetséges, ha a barátok egyedi személyiségekként tekintenek egymásra, és ha bensőséges kapcsolat fűzi őket egymáshoz. Kézenfekvő, hogy ez a barátok számának korlátozását igényli, hiszen ilyesfajta bensőséges kapcsolat nehezen jöhet létre sok ember között (láttuk, hogy kiemelt példaként Arisztotelész kifejezetten két ember közötti barátságokat említ).

De nemcsak ezek az általános megfontolások, hanem az is az elsődleges értelemben vett barátok számának alacsony száma mellett szól, hogy az élet magával hozhat olyan helyzeteket, amikor az egyik baráttal annak örömeiben, a másikkal annak fájdalmában kellene osztoznunk (az eset ilyen értelmű véletlenszerűségét, életszerű kontingenciáját emeli ki az utolsó mondatban a συμπίπτειν). Márpedig erre, legalábbis Arisztotelész környező és főtebb tárgyalt elemzéseiből erre következtethetünk, nem képesek a mégoly együtt-érző barátok sem. (Ennek nyilván antropológiai-pszichológiai okai vannak a lélek affektív ökonómiájában – azonban ezekkel Arisztotelész nem foglalkozik.)

Michael Pakaluk egy elgondolkodtató fölvetése szerint az erre az affektív önmegosztásra való képtelenségnek vonatkoznia kellene *egyetlen* barát esetére is: lehet, hogy éppen szomorú vagy, amikor együtt kellene örülnöd a barátoddal, és *vice versa*.²⁴² Ez kétségkívül nehézséget jelent, de abból a szempontból nem látom döntő ellenérvnek, hogy a fenti idézetben Arisztotelész hangsúlyozza: a nagy számú (πολλοῖς) baráttal való egyidejű, ráadásul kellő mértékű, igazi, bensőséges (οἰκείως) együtt-érzés lehetetlenségéről van szó; márpedig ez különbözik attól, mint amikor egyetlen baráttal kell együttérezned. Hiszen az első esetben az empátikus készség kifejezetten *ellentétes irányú* működtetéséről van szó (τὸ συγχαίρειν vs. τὸ συναλγεῖν), nem *magának az empátiának* (a görögben inkább: *szün-patheíának*) a lehetetlenségéről. Arisztotelész sehol sem említi, hogy ha éppen más a hangulatod, akkor nem tudsz együttérezni az *egyetlen* igazán jó barátoddal. (És azért lehet egynél több, de csak néhány testi-lelki jóbarátod, mert ekkor kisebb a valószínűsége azon eset bekövetkezésének [vö. εἰκὸς... συμπίπτειν], hogy ez a néhány barát éppen egymással ellentétes hangulatban legyen.) A fegyelmezett és erényes (összerendezett, kiegyensúlyozott, harmonikus) személyiség – nem kétséges, hogy bizonyos korlátok között – ilyen esetben is képes a másikkal történő affektív együttmozgásra, amennyiben itt arról van szó, hogy a saját érzések és a másik érzéseivel való együtt-érzés között kell valamiképpen közvetíteni, nem pedig arról a nyilvánvaló képtelenségről, hogy egyidejűleg többekkel, adott esetben ellentétes

²⁴² Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 219.

affektusokat éljük át. *Végső* és *a fortiori* érvként azt is főlemlíthetjük, amikor Arisztotelész arról beszél, hogy a barát – még az életét is képes föláldozni a barátjáért (1169a18–20). Mi ehhez képes a saját érzések háttérbe szorítása? (Vagy, talán pontosabban, de nem arisztotelészi felfogás szerint kifejezve: ezek energiájának a barát *pathoszaival* egyező irányba terelése?)

Az, hogy erényes barátból sem lehet akármennyi, annak is a következménye, hogy Arisztotelész nagyon is számol a barátok egyéni jellemvonásainak, affektív hajlamainak és pillanatnyi érzelmi hangoltságának szerepével és kölcsönös figyelembevételével az együttélés affektív (és nemcsak affektív) dinamikájában. Ha sok barátunk lenne, akkor a különböző, és olykor egymást kizáró vagy egymásnak ellentmondó affektív állapotokkal kellene időről időre összhangba kerülnünk, sőt azokban átéléssel részt vennünk. Ekkor azonban, Siemens gondolatát idézve, az erényes embert jellemző belső egység, kiegyensúlyozottság, az affektusok közötti, valamint az ész és az affektusok közötti összhang nem lenne fenntartható, hiszen ekkor az egyén elkezdene egymásnak ellentmondó, de számára ugyanolyan fontos érzések felé irányulni. Ha a kiteljesedett baráti kapcsolat az érzésekre is vonatkozó bizonyos mértékű közösséget jelent, és ennek az együtt-érzés kölcsönössége a tényleges megvalósulása, akkor az ellentétes affektív késztetések miatt előálló szétszakítottságban éppen az kezdené az egyén erényes és kiegyensúlyozott állapotát destabilizálni, aminek újra és újra meg kellene azt szilárdítania.²⁴³

4.4. A fejezet összefoglalása

Miközben 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 „individuais jellemvonások” kifejezések értelmes használatának is az *éthoszról* szólva. Az egyén affektív meghatározottságai és a változékony élethelyzetek által kiváltott affektusok a baráti kapcsolatnak is lényegi dimenzióját alkotják. A jellemen alapuló barátság résztvevői jók és erényesek, ugyanakkor egyéni adottságaik függvényében viszonyulnak az affektusokhoz (a különböző helyzetekben mást és mást fog jelenteni számukra a „közép” eltalálása). Emiatt az egyedi viszonyulásmód miatt a barátság mint affektív viszony folyamatában egyfelől szükség

²⁴³ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 207.

van a barát jellemének és affektív fogékonyságának egyedi ismeretére is. Másfelől pedig – az érzéseknek a mindenkori konkrét szituációhoz kötöttsége miatt – arra is, hogy a barát tapintatos (*epidexiosz*) legyen, mert csakis így lesz képes az együtt-érzésre, ami itt nem a részvétre, hanem a részvételre, a közös részesülés képességére vonatkozik valamilyen *pathos*ban. Ez a barátságnak nélkülözhetetlen feltétele. Fontos eredménye volt az ide kapcsolható elemzéseknek, hogy 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 intenzív és empatikus átélése. A tapintat és az együtt-érzés kifinomult felfogását mutatja, hogy Arisztotelész a barátságban mint dinamikus oda-vissza mozgásban megvalósuló affektív viszonyban olyan felnőtt, érett, érzelmi intelligenciával és önuralommal rendelkező partnerekkel számol, akik ebben a komplikált dinamikában is képesek eltalálni a középet a saját érzelmek szabadjára engedése (a barát együttérzésének kiváltása) és az önuralom (az együttérzésre hajló barát kímélete) között (4.1).

Annak, hogy a barátok folyamatos együttléte lehetséges legyen, nélkülözhetetlen előfeltétele, hogy a barátunk társasága kellemes legyen a számunkra. 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. A bensőséges érzelmi viszony kialakulásához pedig arra is szükség van, hogy a barátok a másik személyiségében a ténylegesen és közösen megélt élet során örömeiket leljék (4.2).

A barát egyediségének és a baráti kapcsolat bizalmas és személyes jellegének Arisztotelész által belátott és hangsúlyozott fontosságát mutatja az is, hogy nem lehetséges egyidejűleg sok emberrel jellemen alapuló, tökéletes barátságot fönntartani (4.3). Ennek legfőbb oka az, hogy nem lehet egyidejűleg sok emberrel együttélni (*szüdzén*), legalábbis azon a módon nem, ahogyan a tökéletes barátság ezt megköveteli. Az ember nem tudja magát sok ember között életmódszerűen a megfelelő intenzitással – ide értve az affektív intenzitást is – 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. Végül az, hogy erényes barátból sem lehet akármennyi, annak is a következménye, hogy Arisztotelész nemcsak a barátok egyéni jellemvonásaival és affektív hajlamaival számol, hanem a konkrét érzelmi hangoltságuk szerepével és ennek kölcsönös figyelembevételével az együttélés affektív (és nemcsak affektív) dinamikájában. Ha sok barátunk lenne, akkor a különböző, és olykor egymást kizáró vagy egymásnak ellentmondó affektív állapotokkal kellene időről időre összhangba kerülnünk, sőt

azokban átéléssel részt vennünk – ez viszont ész és érzés kiegyensúlyozott viszonyát, vagyis a barátok mint egyének erényes voltát fenyegetné.

5. Együttélés

5.1. A barátság mint közös tevékenység

Arisztotelész szerint a közös időtöltés (*szünémereuein*), vagy egyenesen az „együttélés” (*szüdzén*, *szümbiun*) a lényege a közösségnek (*koinónia*, *koinónein*), amely minden barátság legfőbb mozzanata, gyakorlati megvalósulása. Semmi sem jellemző „annyira a barátokra, mint éppen az együttélés (τὸ συζῆν)” (1157b19). Ennek konkrét formája a közös cselekvés (*szümprattein*, *szünergein*).

Ennek a fejezetnek a középponti fogalmáról, az „együttélésről” (*szüdzén*) fontos tudni, hogy Arisztotelésznél ebben az összefüggésben azt jelenti: valakivel együtt tölteni az időt, nap mint nap találkozni vele (például a barátunkkal), s nem jelenti (feltétlenül) azt, hogy az illetők együtt laknak, a szó szoros értelmében „együtt élnek”;²⁴⁴ amit könnyen érthetővé tesz, hogy a lakóház a görög férfiak számára egyáltalán nem volt az élet középponti helye.²⁴⁵ A szó szerinti magyar fordítást az indokolhatja mégis, hogy maga Arisztotelész is látja a szó ilyen használatának a megszokottól eltérő voltát: „[a barátnak] azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik, ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg; az emberekre vonatkoztatva ugyanis, úgy vélem, ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« szót (οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι), nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti” (1170b12–13). A megkülönböztetés itt ugyan az emberek és a (legelésző) állatok között húz határt, de emellett az is kiderül a megfogalmazásból, hogy az emberekre vonatkozóan sem a szó szoros értelmében vett együttélésre kell itt gondolnunk (ami a szó köznapi, a *szüinoikiá*val szinonim jelentése volt), hanem a beszélgetésre és a közös gondolkodásra.

A *szüdzén* eszerint egyfelől kevesebbet foglal magában, mint a mi „együttélés” szavunk, nem jelenti (feltétlenül) a közös háztartásban élést, a közös életvitelt. Másfelől viszont – s ez fontosabb, mint az előző, pusztán verbális-nyelvszokásbéli különbség – többet foglal magában, mint a mi számunkra ismerős, modern baráti viszony, amely az esetek nagy részében az Arisztotelész által leírtnál lazább kapcsolatot jelent, legalábbis ami a napi rendszerességű (de nem feltétlenül egész napos) együttlétet illeti (ugyanakkor ez nem jelenti szükségképpen azt,

²⁴⁴ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 84 (1157b7–8-hoz); Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 169.

²⁴⁵ Irwin: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 278.

hogy emiatt a barátság intenzitása, a barátok egymás iránti elköteleződése is gyöngébb volna a mai vagy egyáltalán a modern barátságban). Arisztotelész leírásaiból világos, hogy nála a barátok szabályos, napi rendszerességű kapcsolatba lépnek egymással a közös cselekvés és a beszéd vagy beszélgetés során. Martha Nussbaum megfogalmazását idézve: a barátság esetében az „ideál a mindenre kiterjedő és megszorítás nélküli közös részvétel *mindazon* cselekvésekben, amelyekről az emberek úgy tartják, hogy lényegesen hozzájárulnak emberi jó életükhöz.” Ilyen lehet minden olyan aktivitás, amely összhangban van a jellembéli kiválósággal: a közös étkezés, közös ivás (a *szümpozion*okon való részvétel), az anyagi eszközök barátokhoz méltó megosztása, összejövetelek tartása, az illendő és szórakoztató társasági élet, közös gondolkodás, törvényhozás, politikai aktivitás, veszélyes vállalkozásokban való közös részvétel.²⁴⁶

Ahhoz, hogy a későbbiekben az együttélés fogalmának a személyes barátság szempontjából vett jelentősége világosan megmutatkozzon, első lépésként (5.1) bemutatom azt a fogalmi keretet, amelyben együttélés, életforma és jellem szoros összefüggése (5.2), valamint az együttélés mint a beszélgetés és a gondolkodás közössége (5.3) elhelyezhetővé válik. Ennek a keretnek a kidolgozásához mindenekelőtt a barátság mint tevékenység, működés (*energeia*) sajátosan arisztotelészi felfogásának megértésére van szükség.

Itt két magyarázatot kell szétválasztanunk. Először a fogalmilag kidolgozottabb, Arisztotelész által „természettudományosabbnak” (vagy „természetfilozófiaibbnak”, *phüszikóteron*) nevezett magyarázatot fogom tárgyalni (1170a13–1170b19). Mivel azonban ez a szakasz Arisztotelész érvelésének horizontja itt meglehetősen általános vagy elvont, csakis az okfejtésnek a mi szempontunkból legfontosabb összefüggéseit mutatom be (5.1.1). A másik, rövidebb és kevésbé bonyolult, „dialektikusabbnak” nevezhető magyarázatot (1169b28–1170a11), amely ugyanakkor a barátság egy fontos hermeneutikai és pszichológiai komponensét tárja föl, és amelyet az értelmezők eddig viszonylag kevesebb figyelemben részesítettek, részletesebben is megvizsgálom (5.1.2).

5.1.1. A „természettudományosabb” érv

²⁴⁶ Nussbaum: *The fragility of goodness*, 358–359. Hogy az említett politikai tevékenységek is a jellemen alapuló barátság körébe sorolhatók-e, az számomra inkább kérdéses. Legfeljebb abban az értelemben lehet szó erről, hogy a barátok – elsősorban *magánemberként* – támogathatják egymást politikai tevékenységükben. A *philia* mint politikai szövetség (mert a szó valóban jelentheti ezt is) nem a tökéletes barátság körébe tartozik, hiszen a közös hasznon alapul. Elképzelhető persze, hogy a politikai szövetségesek a szó teljes értelmében is barátok (ahogyan megfordítva is), de a politikai cselekvés során ez járulékos mozzanatnak kell hogy minősüljön (ahogyan megfordítva is).

5.1.1.1. A barátság mint *energeia*

Először is azt kell röviden tisztázni, hogyan és milyen jelentésben kerül elő a barátság tárgyalása során az *energeia* fogalma. A szó ugyanis minjárt a IX. 9-ben olvasható, a különböző *endoxonok* bemutatását követő pozitív fejtegetés elején felbukkan: „Vizsgálódásunk legelején azt mondtuk, hogy a boldogság valamiféle tevékenység (ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν), márpedig világos, hogy a tevékenység valami olyasmi, ami létrejön, nem pedig úgy van meg, mint valamiféle birtokunkban lévő dolog (ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτήμᾳ τι)” (1169b28–30). Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* első könyvében valóban többször hangsúlyozza, hogy a boldogság a léleknek az erénnyel összhangban lévő *tevékenysége* (*energeiája*).²⁴⁷ Az itt tevékenységként fordított szó, az *energeia*, Arisztotelész metafizikai és természetfilozófiai elméletében is kulcsszerepet játszik mint „megvalósulás”, ténylegesség, működésben lét, aktualitás, szembeállítva a *dünamisszal*, ami a képességet, lehetőséget, potencialitást jelenti (a fogalompárról a legrészletesebben a *Metafizika* IX. könyvében olvashatunk).

Az *energeia* a gyakorlati filozófia kontextusában leggyakrabban persze nem, vagy nem közvetlenül ebben a jelentésben szerepel, hanem valamiféle (ember által végzett) tevékenységre, cselekvésre (*praxiszra*) vagy működésre utal, anélkül azonban, hogy metafizikai háttérétől teljesen elszakadna.²⁴⁸ Arisztotelész egy ízben a *Nikomakhoszi etika* IX. 9-ben, tehát a barátság tárgyalása során is megfogalmazza a vonatkozó alaptételt, amikor az életet mint tevékenységet az ember esetében az érzékelés és a gondolkodás működésével azonosítja: „A képességet a tevékenységre vezetjük vissza, vagyis a meghatározó mozzanat a tevékenységben van” (1170a17–18).²⁴⁹ Ez összhangban van azzal a tétellel, hogy a potencialitás mindig az aktualitás felé irányul, az utóbbi mozzanat a meghatározó (akkor is, ha időben későbbi, mint a potencialitás).²⁵⁰

²⁴⁷ Lásd például: 1098a7–18, 1098b31–1099a7, 1100a14, 1100b10, 1100b13, 1100b19–20, 1100b30, 1101a14–15.

²⁴⁸ Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 411.

²⁴⁹ Két további hely, ahol a gyakorlati filozófia összefüggésében is megjelenik a metafizikai és természetfilozófiai jelentés: „a létezés mindenki számára választásra érdemes és kedves, létezni pedig azért létezőnk – azaz élünk és cselekszünk –, hogy működésben vagyunk (ἔσμεν δ' ἐνέργειᾳ [τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν])” (1168a5–7); miközben a „jelenben a valamit megvalósító működés kelt kellemes érzést, a jövőre nézve ennek reménye, a múltra nézve pedig az emléke. A legélvezetesebb azonban – és ugyanennyire szeretnivaló is – a működés élménye (ἡδιστον δὲ τὸ κατὰ τὴν ἐνέργειαν, καὶ φιλητὸν ὁμοίως)” (1168a13–15).

²⁵⁰ *Metafizika* 1050a7–10, 1051a29–33; *A lélek* 417a22–417b1; *Nikomakhoszi etika* 1098a5–7; *Protreptikosz* 83.

De magának a barátságnak a vonatkozásában is alapelveként emeli ki Arisztotelész, hogy a baráti szeretet (mint aktivitás) inkább jellemzője a barátságnak, mint az, hogy minket szeretnek, vagyis a szeretet passzív átélése.²⁵¹ A közelebbi fogalmi elemzés pedig azt mutatja meg, hogy a jóakarat (*eunoia*), melynek a barátságban kölcsönösnek kell lennie és e kölcsönösségnek mindkét fél tudatában kell hogy legyen (1155b27–1156a5), szükséges, de nem elégséges feltétele a barátság kialakulásának. Ehhez ugyanis arra van szükség, hogy a jóakarat formát öltjön, megnyilvánuljon, vagyis cselekvésben, tevékenységben valósuljon meg, akár olyan helyzetekben is, amikor ez áldozatot követel a cselekvőtől: „Így tehát jóakarat nélkül (μη εὔνους γενομένου) senki sem lehet a barátja valakinek, miközben azok, akik jóakarattal vannak egymás iránt, még nem szeretik egymást barátokként. Ők ugyanis csupán jót kívánnak annak, akivel szemben jóakarattal (βούλονται γὰρ μόνον τὰγαθὰ οἷς εἰσιν εὔνοι), viszont semmit sem csinálnának velük együtt (συμπράττειν δ' ἂν οὐδέν), és nem vállalnának értük kellemetlenségeket. Ezért átvitt értelemben mondhatjuk azt, hogy a jóakarat tettek nélküli barátság (ἀργὴν²⁵² εἶναι φιλίαν), amelyből azonban bizonyos idő elteltével, hogyha bensőséges ismeretsséggé válik, barátság lehet (χρονιζομένην δὲ καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην γίνεσθαι φιλίαν), mégpedig nem olyan, amely a hasznon vagy az élvezeten alapul, hiszen jóakarat nem ezek miatt ébred bennünk.” (1167a7–14)²⁵³

Arisztotelész tehát mindig gondosan hangsúlyozza a gyakorlati és aktív mozzanatot a *philia*-viszonyokban.²⁵⁴ Hasonlóan ahhoz, ahogyan a boldogság nem redukálható a beállítódásként (*hexis*ként, *habitus*ként) értett érényre, hanem cselekvő módon meg kell nyilvánulnia, tevékenységgé kell válnia, ugyanígy a baráti viszonyulás (melynek az *eunoia* az egyik fogalmilag konkrétabb alakja) mint beállítódás sem elegendő, hanem cselekvésben kell megvalósulnia. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a barátság mint [puszta] beállítódás értéktelen vagy irreleváns volna, és bizonyos ideig akkor is fennmaradhat a barátság, ha a barátok el vannak választva egymástól – a hosszú ideig tartó távollét azonban mégis felszámolja a habituális értelemben vett barátságot is [1157b5–12]). A *philia* különböző formái ennek

²⁵¹ 1159a27–28, 33–35; ugyanígy az *Eudemoszi etikában* is, például 1237a34–40, 1239a30–35.

²⁵² Az ἀργὴν (tettek nélküli, nem tevékeny) szó az *erg-* töből (mely ugyanaz, mint amit az *energeiában*, *ergonban* stb. látunk) és egy *alpha privativumból* van összerakva.

²⁵³ Néhány további hely barátság és tevékenység viszonyához: 1157b11–13, 17–22, 1166a2–8 (később elfogadott *endoxonként*), 1166b30–1167a12; *Eudemoszi etika* 1237b17–23; *Rétorika* 1380b36–1381a2.

²⁵⁴ Akár még a barátság-elemzésnek az az eleme is ide kapcsolható, hogy Arisztotelész a baráti viszonyban (is) a jócselekedet véghezvivőjét emeli ki azzal szemben, akinek javára a jócselekedet történik: „És ha a barátira inkább az a jellemző, hogy ő tesz jót, és nem az, hogy vele tesznek jót, továbbá ha a jó embernek és az érénynek jellemző sajátossága a jócselekedet (τὸ εὖεργετεῖν), végül pedig ha nemesebb dolog, ha barátainkkal teszünk jót (εὖ ποιεῖν), mint hogyha idegenekkel, akkor a derék embernek szüksége lesz olyanokra, akikkel jót tehet” (1169b10–13).

értelmében csupán különböző gyakorlati (cselekvési) kontextusokként és körülményekként foghatók fel, amelyek közepette a barátságra jellemző kölcsönös *jótett* megvalósulhat.²⁵⁵

Míg azonban az egyén erényes cselekvése esetében maga a cselekvés elvileg akár magányosan is végbemehet (de csak elvileg, hiszen az etikailag releváns cselekvés mindig társadalmi kontextusban megy végbe, legfőljebb egyes esetekben ez nem közvetlenül nyilvánvaló, egyszerűen szólva: nincs[enek] jelen a másik[ak]), a barátság esetében ez már fogalmilag is kizárt. A *barátság mint tevékenység* ugyanis éppen azt jelenti, hogy a valódi barátság nem csupán az egyes, magukban vett személyek erényén és az ebből származó erényes cselekvéseken alapul, hanem kifejezetten a baráttal *közös* cselekvéseken mint az erényes jellemű alapuló barátság *megvalósulásán, végbemenésén*. A barátok cselekvését megalapozó értékorientáció alapja az *areté* (az erény mint az egyes személyek beállítódása), de a barátságot nem lehet erre redukálni. Egyrészt azért nem, mert cselekvést kell magában foglalnia, másrészt pedig azért nem – és ez már közvetlenül érintkezik az egyediség vagy az individuális barátság témájával –, mert a jellemű alapuló barátság a közös értékeken és cselekvéseken alapuló érzelmi elköteleződést jelent *egy bizonyos* személy iránt – miközben az erény mint olyan hatóköre soha sincsen egy meghatározott személyre korlátozva.²⁵⁶

A személyesség kérdésével kapcsolatban John Cooper is hangsúlyozza, hogy itt nem tetszőleges személyek közös cselekvéséről van szó, hanem kifejezetten barátokról, mégpedig azért, mert az ismerősség, a másik jellemének, hajlamainak, elhatározásainak ismerete szükséges a közös cselekvés könnyebbé, élvezetesebbé és folytonosabbá tételéhez.²⁵⁷ A barátságnak mint közös tevékenységnek lényegi feltétele, hogy tudjuk, a barátunk osztozik elköteleződéseinkben, és az ehhez szükséges kölcsönös, bensőséges ismeret csak a jellemű alapuló barátságban válik lehetségessé.²⁵⁸ Cooper egyediség és ismerősség kérdését – mint a barátok közös cselekvésének feltételét – nem köti össze kifejezetten a *szünétheia* fogalmával, de korábban, a 3.1. alfejezetben láttuk, hogy itt ez a fogalom áll a háttérben. A tökéletes, vagyis a jellemű alapuló barátságnak mint közös tevékenységnek tehát konstitutív fogalmi eleme mind a cselekvés, mind ennek a cselekvésnek a közös volta, mind pedig az, hogy ebben a cselekvésben egyedi jellemek vesznek részt.

²⁵⁵ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 302.

²⁵⁶ Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 222.

²⁵⁷ Erről részletesebben is szó lesz a következő, 5.1.2 alfejezetben és az 5.3-ban.

²⁵⁸ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 330.

5.1.1.2. A barát mint másik én

Az ide kapcsolható, a kilencedik könyv kilencedik fejezetében olvasható, „rendkívül homályos”²⁵⁹ érvelés annak a kérdésnek a megválaszolása során fogalmazódik meg, hogy a boldog embernek, ha egyszer önmagában vagy önmagának elégséges (*autarkész*), szüksége lesz-e barátokra.²⁶⁰ A kérdés megválaszolásának nehézsége abból fakad, hogy egyrészt a barátokat joggal soroljuk a legnagyobb javaink közé: nélkülük az élet hiányos volna, tehát nem lehetne boldog. Másrészt viszont, ha a boldog embernek szüksége van barátokra, az annak a jele, hogy a szóban forgó személy nem autark, ebben az esetben pedig mégsem lehet boldog. Arisztotelész arra fog jutni, hogy a boldog embernek szüksége van barátokra.²⁶¹

Az ezt a konklúziót alátámasztó érvelés második, *phüszikóteron*nak, vagyis a természet kutatásához közelebb állónak mondott része így szól: „Ha pedig inkább a természet kutatásában szokásos módon vizsgáljuk meg ezt a kérdést, akkor azt kell valószínűnek tartanunk, hogy egy derék embernek természettől fogva egy másik derék ember érdemes választásra barátként. Hiszen azt már elmondtuk, hogy ami természettől fogva jó, az a derék ember számára önmagánál fogva jó és élvezetes. Az életet az állatok esetében az érzékelés képességével határozzuk meg, az emberek esetében pedig az érzékelés és a gondolkodás képességével (ἀνθρώποις δ' αἰσθήσεως ἢ νοήσεως). A képességet a tevékenységre vezetjük vissza, vagyis a meghatározó mozzanat a tevékenységben van (ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνέργειᾳ); úgy látszik tehát, hogy az élet tulajdonképpen értelemben érzékelés és gondolkodás (εἰκοι δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν). Mármint az élet az önmaguknál fogva jó és élvezetes dolgok közé tartozik (τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων): az élet ugyanis valami meghatározott, s mint ilyen, a jó természetes rendjének része (ὠρισμένον γάρ, τὸ δ' ὠρισμένον τῆς τὰγαθοῦ φύσεως). Ami pedig természettől fogva jó, az a tisztességes ember számára is jó, ennél fogva pedig, úgy tűnik, mindenkinek élvezetes. Persze itt nem szabad az erkölcsileg romlott ember tönkrement életére gondolnunk példaként, és fájdalmak közepette töltött életre sem. Az ilyen élet ugyanis nem meghatározott, amennyiben

²⁵⁹ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 209. Ezzel együtt az érvelés legvilágosabb rekonstrukciója és a hiányzó premisszák legakkurátusabb fölvétele is Pakaluknál olvasható (208–217).

²⁶⁰ Autarkia és boldogság összefüggéséhez lásd 1097b14–16: „Most viszont az »önmagában elégségest« határozzuk meg olyan formán, hogy ez az, ami önmagában választásra érdemessé és olyanná teszi az életet, amelyből nem hiányzik semmi. Úgy gondoljuk, hogy a boldogság ilyen.”

²⁶¹ Ezt a konklúziót már előrevetíti az első könyv korábban, a *szünétheia* fogalom tárgyalásakor már idézett megfogalmazása: „Az »önmagában elégséges« nem arra vonatkozik, ami az egymagában vett egyénnek elégséges, amikor valaki magányos életet él (τῷ ζῶντι βίον μονώτην), hanem arra, ami akkor elégséges, ha a szüleivel, gyermekeivel, feleségével és általában barátaival (ὅλως τοῖς φίλοις) és polgártársaival él együtt valaki, mert az ember természettől fogva közösségalkotó élőlény (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος)” (1097b8–11). Rövid, megvilágító magyarázata: Irwin: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 182.

alkotóelemei sem azok. De ez jobban kiviláglik majd abból, amit a fájdalomról fogok mondani. Mármost ha az élet önmagában véve jó és élvezetes (és ez valószínűnek látszik már abból is, hogy mindenki törekszik rá, mégpedig leginkább a tisztességes és tökéletesen boldog emberek, mivel nekik az élet a legnagyobb mértékben választásra érdemes, és az ő életük a legtökéletesebben boldog); továbbá ha az, aki lát, érzékeli azt, hogy lát, és aki hall, azt, hogy hall, és aki jár, érzékeli azt, hogy jár, és minden egyéb esetben is ugyanígy van valami, ami érzékeli azt, hogy tevékenységben vagyunk, úgyhogy ha érzékelünk, akkor [érezkeljük] azt, hogy érzékelünk, és ha gondolkodunk, akkor azt, hogy gondolkodunk; ha pedig érzékeljük azt, hogy érzékelünk vagy gondolkodunk, ez azt jelenti, hogy érzékeljük azt, hogy létezőnk (mivel a létezőt azonosnak tételeztük az érzékeléssel vagy a gondolkodással); viszont ha annak az érzékelése, hogy élünk, önmagánál fogva élvezetes (mivel az élet természettől fogva jó, s az önmagunkban meglévő jót érzékelni élvezetes), és az élet kiváltképpen a jó embereknek választásra érdemes, mert a létezés nekik jó és élvezetes (mivel a létezéssel együtt az önmagában vett jót is érzékelik, és ez élvezettel tölti el őket); továbbá ha a derék ember úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához (ὥς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον) (lévén a barátja az ő másik énje [ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν]) – akkor tehát, ahogyan a saját létezése minden embernek választásra érdemes, ugyanúgy a barátja létezése is; vagy majdnem ugyanannyira. Mármost a létezőt azért mondtuk választásra érdemesnek, mert a jó ember érzékeli azt, hogy ő jó, ennek érzékelése pedig önmagában véve élvezetes. Ezzel együtt azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik (συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν), ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg (τοῦτο δὲ γίνονται ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας); az emberekre vonatkoztatva ugyanis, úgy vélem, ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« szót, nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti. Ha tehát a tökéletesen boldog embernek a létezés önmagánál fogva választásra érdemes, amennyiben ez a létezés természettől fogva jó és élvezetes, és majdnem ugyanannyira jó és élvezetes neki a barátja létezése is, akkor a barátot is azok közé kell sorolnunk, amik választásra érdemesek. Ami pedig az ilyen ember számára választásra érdemes, azzal rendelkeznie is kell, különben valamilyen szempontból hiányt szenvedne. Tehát ahhoz, hogy boldog legyen, szüksége van derék barátokra.” (1170a13–b19)

Ezt a terjedelmes és rendkívül összetett okfejtést a következőképpen lehet összefoglalni – hangsúlyozva, hogy az érvelés részleteibe nem bocsátkozom bele, hanem kifejezetten csak a

mostani gondolatmenet szempontjából fontos összefüggéseit emelem ki.²⁶² A szakasz bevezető részében Arisztotelész leírja az erényes ember viszonyát saját magához: a jó ember fölismeri saját jó voltát, ez a felismerés élvezetet okoz neki, és ezért örül az életnek (1170a13-b5). Ennek háttérében az áll, hogy az erényes ember kiegyensúlyozott, „jóban van” és „szívesen tölti az időt” önmagával, hiszen ésszerű és erényes választásaihoz ragaszkodva soha nem bánja meg tetteit, s ezért emlékei és reményei kellemesek (1166a13–29).²⁶³ Ezután az erényes embernek ezt az önmagához való viszonyát Arisztotelész részlegesen megfelelteti az erényes ember és barátja viszonyának: a derék ember úgy viszonyul a barátjához is, mint önmagához, vagyis tartósan örömet leli abban, hogy együtt van a barátjával, mivel önmagához való viszonyának jellemzői legalább részben átvihetők a barátjához fűződő viszonyára is; barátjával is együtt akar lenni és ebben örömet talál (1166a29–32), s ebben nem pusztán a rendszeres találkozás vágya, hanem az egész élet megosztásának, közösségtételének igénye is megjelenik.²⁶⁴ Ha „tehát a tökéletesen boldog embernek a létezés önmagánál fogva választásra érdemes, amennyiben ez a létezés természettől fogva jó és élvezetes, és majdnem ugyanennyire jó és élvezetes neki a barátja létezése is, akkor a barátot is azok közé kell sorolnunk, amik választásra érdemesek. Ami pedig az ilyen ember számára választásra érdemes, azzal rendelkeznie is kell, különben valamilyen szempontból hiányt szenvedne. Tehát ahhoz, hogy boldog legyen, szüksége van derék barátokra.” (1170b14–19)

Az ezt igazoló érvelésnek az egyik fordulópontja az, amikor Arisztotelész a boldog ember önmagához való viszonyát összekapcsolja a barátjához való viszonyával:

„a derék ember továbbá úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához (lévén a barátja az ő másik énje) – akkor tehát, ahogyan a saját létezése minden embernek

²⁶² A szakaszt részletesebben (bár ugyancsak nem kimerítően) tárgyaltam korábban: *Barátság és önmegértés Arisztotelésznél*. In: Uő: *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában*, Ráció, Budapest, 2009, 111–133. Ez a passzus az arisztotelészi barátság-értelmezés talán legfrekvenciáltabb helye. A vonatkozó, több kötetre rúgó értelmezésből csak a legfrissebbet említem itt, amely a fontosabb szakirodalmi tételekről is eligazítást ad: Mika Perälä: *A Friend Being Good and One's Own in Nicomachean Ethics 9.9*. *Phronesis* 61. (2016), 307–336.

²⁶³ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 200. „Ezzel szemben a romlott erkölcsű emberek barátságában nincsen semmi szilárd, mert ők nem maradnak hasonlók még önmagukhoz sem: csak rövid időre lesznek barátok, mivel egymás romlottságában lelnek örömet” (1159b7–10). Az *Eudemoszi etika* megvilágító formuláját idézve: „a hitvány ember nem egy, hanem sok; és egyazon napon is más és más, vagyis ingatag” (1240b16–17).

²⁶⁴ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 200. Arisztotelész a baráthoz és az önmagunkhoz való viszonyt hol ugyanolyannak (ὡς δὲ... καὶ; καθάπερ... οὕτω), hol – pontosabb megfogalmazásban – majdnem ugyanolyannak (παρὰ πλείους; παρὰ πλείον) mondja.

választásra érdemes, ugyanúgy a barátja létezése is; vagy majdnem ugyanannyira”
(1170b5–8).²⁶⁵

A számos probléma közül, amelyet nemcsak a teljes szakasz, hanem az utoljára idézett rövid részlet is fölvet, elsőként azzal kell foglalkoznunk, hogy milyen értelemben tekinthető a barát „másik énné” (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν). Ugyanis ez alapozza meg azt az állítást, hogy a jó ember úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához (ὥς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον). Arisztotelész állításának háttérében itt egy görög mondást lehet azonosítani, melyet az *Eudemoszi etikában* idéz is: „a barát, mint a közmondás tartja, »második Héraklész« kíván lenni, barátjának másik énje [másik önmag(áj)a] (ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος αὐτός)”.²⁶⁶ Ám az állításnak a gondolatmenetben betöltött kulcsszerepe aligha teszi valószínűvé, hogy Arisztotelész itt pusztán e népi bölcsesség igazoló erejére hagyatkozna. Arról nem is szólva, hogy a mondás eredetileg valószínűleg csupán a közös vállalkozásban részt vevő barátok erőinek megkétszerezésére utalhatott, a filozófus tehát jelentősen át is értelmezi a közmondást.²⁶⁷ Sokkal inkább arra kell gondolnunk, hogy Arisztotelész egyenesen a barátok közötti viszony lényegét pillantja meg ebben a sajátos szerkezetben. Milyen értelemben vagy milyen körülmények között lehet az önmagunkhoz való viszony mintájára, annak szoros analógiájára elgondolnunk a barátunkhoz való viszonyunkat? Mi a feltétele annak, hogy a barát (közelebről a barát jó voltának) érzékelése strukturálisan azonos vagy legalábbis nagyon hasonló („majdnem ugyanannyira [παραπλησίως]”) legyen az önérzékelésünkhöz (1170a16–19, 29–b11)?

Az emberi életnek az az elgondolása, amely ezt mint az érzékelés és a gondolkodás működését, „tevékenységét” fogja fel, itt iránymutató. A gondolatmenet három állítását kell szem előtt tartanunk.

1. Az ember élete az érzékeléssel és a gondolkodással azonosítható: „Az életet az állatok esetében az érzékelés képességével határozzuk meg, az emberek esetében pedig az érzékelés és a gondolkodás képességével. A képességet a tevékenységre vezetjük vissza, vagyis a

²⁶⁵ ὥς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν)· καθάπερ οὖν τὸ αὐτὸν εἶναι αἰρετόν ἐστιν ἐκάστω, οὕτω καὶ τὸ τὸν φίλον, ἢ παραπλησίως.

²⁶⁶ 1245a29–30; vö. *Nagy etika* 1213a11–13. A részlettel már foglalkoztam a 3.3.1.1-ben. A mondás Héraklésznek valamelyik közös vállalkozására utalhat, melyet egy barátjával együttműködve visz véghez. Talán a lernai Hüdra megölésének kalandjára, ahol Iolaosz segítette a hőst? Lásd: McCabe: *With Mirrors or Without?*, 46 (13. j.) és 59 (68. j.).

²⁶⁷ Lásd a filológiai háttérhez Dirlmeiernek a *Nagy etika*-helyhez fűzött magyarázatát: Aristoteles: *Magna Moralia*. Fordítás és magyarázat: Franz Dirlmeier. Akademie, Berlin, 1966, 470–471.

meghatározó mozzanat a tevékenységben van; úgy látszik tehát, hogy az élet tulajdonképpeni értelemben érzékelés és gondolkodás.” (1170a16–19)

2. Fontos kiemelni először is azt, amit részben (arisztotelészi megfogalmazásban) már az előző pont is tartalmazott, vagyis hogy az ember *(ön)érezékelése az érzékelés és a gondolkodás működtetésében*, vagyis ezeknek a különféle képességeknek a „tevékenységében” (nem egyszerűen a képességben) van megalapozva. Másodszor pedig azt, hogy ezek a tevékenységek *más tevékenységekhez kapcsolódnak*, azok a „tárgyaik”: „ha az, aki lát, érzékeli azt, hogy lát, és aki hall, azt, hogy hall, és aki jár, érzékeli azt, hogy jár, és minden egyéb esetben is ugyanígy van valami, ami érzékeli azt, hogy tevékenységben vagyunk, úgyszólván ha érzékelünk, akkor [érezkeljük] azt, hogy érzékelünk, és ha gondolkodunk, akkor azt, hogy gondolkodunk; ha pedig érzékeljük azt, hogy érzékelünk vagy gondolkodunk, ez azt jelenti, hogy érzékeljük azt, hogy létezőnk (mivel a létezőt azonosnak tételeztük az érzékeléssel vagy a gondolkodással)” (1170a29–b1). Ehhez két megjegyzés. Először is ez egyrészt összhangban van a sztenderd arisztotelészi elmélettel, amely szerint az élet egy sajátos aktivitás (*energeia*), amely az élőlények nemeiként különböző.²⁶⁸ Így a gondolkodás, a fotoszintézis és a repülés nem egyszerűen az élőlények különböző cselekvései, hanem ezek *létmódok*: az eleven létezés, az életben lét különböző módjai.²⁶⁹ Tehát itt az érzékelés és főként a gondolkodás (hiszen az érzékelés, legalábbis az *aiszthészisz* alapjelentésében, még közös bennünk az állatokkal) az ember specifikus létmódját határozza meg. Másodszor: az *aiszthészisz* itteni jelentése nemcsak érzékelésként, hanem a „tudatában lenni valaminek” értelmében is veendő. Az *aiszthészisz*nek ez a kettős jelentése Arisztotelésznél egyáltalán nem egyedi, sőt még csak nem is egyedi arisztotelészi.²⁷⁰ Vagyis a saját tevékenység mint saját létezés érzékelése ennek a tevékenységnek és létezésnek a tudatosságával, végső soron a tudatos létezéssel egyenlő (legalábbis az idézett szakaszban az utóbbiról is szó lehet).

3. Az előbbi idézet arra is rávilágít, hogy az érzékelés és a gondolkodás képességének *nem önreflexív* működtetéséről van itt szó: „és aki jár, érzékeli azt, hogy jár, és minden egyéb esetben is ugyanígy van valami, ami érzékeli azt, hogy tevékenységben vagyunk” (1170a30–31). Itt nem az érzékelést érzékeljük, hanem az elsődleges tevékenységet (a járást vagy ehhez

²⁶⁸ Pakaluk: Aristotle: *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 210; lásd például: 1097b33–1089a5; 1169b28–30, 1170a16–19; *A lélek* 414b25–415a13.

²⁶⁹ *A lélek* 413a20–25, vö. 415b8–14; lásd ehhez Liu: *Love Life*, 583.

²⁷⁰ Érzékelés és tudatosság kérdéséhez lásd Charles Kahn: *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*. Archiv für Geschichte der Philosophie 48. (1966), 1–3. 43–81, a fenti helyhez: 78–80; Louis Aryeh Kosman: *Perceiving That We Perceive. On the Soul III. 2*. Philosophical Review 83. (1975), 499–519. A legfontosabb vonatkozó helyek Arisztotelésznél: *A lélek* 425b12–25; *Az alvás és az ébrenlét* 455a12–22. A probléma platóni eredetű: *Kharmidész* 167a–169a.

hasonló egyéb tevékenységet) érzékeljük az érzékeléssel mint (ebből a szempontból) másodlagos tevékenységgel (működéssel). Vagyis nem két, önálló megismerő képességről van szó, melyek közül az egyik, mint valamiféle apperceptív fakultás, a másikra, az elsődleges percepcióra irányulna. Inkább maga a percepció folyamata fogható föl úgy, mint a tudatosság egy működési módja. A látás mint „látás útján érzékelni” vagy „látásban megvalósuló *aisthésis*” (τὸ τῇ ὁψει αἰσθάνεσθαι ἐστὶν ὁρᾶν: *A lélek* 425b 18) annyit jelent: „a látás módján tudatosnak lenni (*to be aware sightfully*)”.²⁷¹ *Mutatis mutandis* ugyanez érvényes a gondolkodásra is: gondolkodás közben azt is érzékeljük, hogy *valamit* gondolunk el, hogy a gondolkodásunk valamilyen tárgyra irányul, vagyis intencionális.

Összevonva a fenti pontokat: ha az ember élete az érzékeléssel és a gondolkodással azonosítható (1.), továbbá ha az ember (ön)érezékelése az érzékelés és a gondolkodás működtetésében, vagyis ezeknek a képességeknek a „tevékenységében” van megalapozva, s ha ezek a tevékenységek a tudatosság módjai és egyben létmódok is (2.), végül ha az érzékelés és a gondolkodás képessége itt nem pusztán önreflexív módon működik, hanem valamilyen önmagán kívüli tárgyra is irányul (3.), akkor joggal föltételezhetjük, hogy a barát érzékelése és a róla való gondolkodás (valamint a vele való közös érzékelés és gondolkodás) is valamilyen „elsődleges” tevékenységhez fog kötődni, mely az érzékelés (és/vagy a róla való gondolkodás) révén tudatosul a számunkra, s adott esetben ez jelentheti az érzékelő és gondolkodó ember számára az érzékelésben és gondolkodásban megvalósuló életét magát. Vagyis azt, amit tudatos létezőként önmaga viszonylatában is átél, ha egyedül van. Gadamer megfogalmazásában: „Az az *energeia*, amely az *eudaimoniát* és a *philiát* alkotja, nem abban az értelemben vett tevékenység, amely egy *ergonra* irányul, hanem inkább *magának a saját eleven létezésnek a végbemenésére (auf den Vollzug der eigenen Lebendigkeit selbst)*.”²⁷²

Ez a *philiát* megvalósító-végbevivő tevékenység pedig – és valójában ez alkotja Arisztotelész azon manőverének kontextusát, mellyel az önmaga és a másik között ilyen szoros kapcsolatot teremt – itt valamiféle közös tevékenység, a *saját* létezés végbemenésének *közös* formája lesz.²⁷³ Ezt a közös tevékenységet, amely a barát létezésének (tevékenységének) is az egész együttélés (*szüdzén*) lényegét kifejező módon „bizonyítékát adja”, Arisztotelész a

²⁷¹ Kosman: *Perceiving That We Perceive*, 518; úgy Peter Schulz: *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*. Karl Alber, Freiburg/München, 2000, 300–302.

²⁷² Hans-Georg Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 396–406. Itt: 403. Kiemelés tőlem.

²⁷³ Aryeh Kosman: *Aristotle on the Desirability of Friends*. *Ancient Philosophy* 24. (2004), 1. 135–154; itt: 151–152 e viszonyt a dialógushoz hasonlítja, s az ebben az összefüggésben Arisztotelésznel rendre előforduló συν-előtaggal képzett alakokat nem egyszerűen párhuzamos, egymás mellett lejátszódó, hanem közös, megosztott cselekvésre vonatkoztatja. (Ennek a későbbiekben még lesz jelentősége.) A *szüinaiszthésisz* esetében ez valamiféle „közös szubjektivitást” jelentene (148–151), megint csak a *toposz*-jellegű „két test – egy lélek” értelmében (ez utóbbihoz lásd újra a 3.3.1.1-ben mondottakat).

következőképpen ragadja meg: „Ezzel együtt azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik (συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν), ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg (τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας); az emberekre vonatkoztatva ugyanis, úgy vélem, ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« (τὸ συζῆν) szót” (1170b10–13). Ennek a megfogalmazásnak a konkrét tartalmáról és közvetlen környezetéről később (5.3) részletesen is lesz szó. Most csupán annak megmutatására van szükség, hogy egyrészt a párbeszédnek, a gondolatok kicserélésének ez a hangsúlyos jelzése alkotja a döntő pontját a barát mint „másik én”, „másik önmaga(m)” szükségességéről szóló érvelésnek, másrészt hogy mit is jelent ez a dialogikus mozzanat az együttélésre mint tevékenységre, s a barátok mint egyének ebben játszott szerepére nézve.

Arisztotelész egyértelműen fogalmaz: az az érzékelés, amely a barát létezésének igazolását, s ezáltal az ebben nyert örömet biztosítja (végső soron tehát azt is megalapozza, hogy a barátra szüksége van a boldog embernek is), „az együttélésben [...] valósulhat meg (τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν; 1170b11)”.²⁷⁴ Arisztotelész itt nem állítja kifejezetten, hogy csakis „az együttélésben”, de amit korábban a tevékenységről mint az önérzékelés és egyáltalán a boldogság feltételéről, sőt megvalósulásáról mond – vagyis hogy a barát érzékelésének feltétele a barát tevékenysége – az itt is érvényes kell hogy legyen (lásd az 5.1. elején erről mondottakat). Triviális módon az együttélés mint a másik jelenlétében zajló cselekvés (és kiváltképpen is a *közös* cselekvés) teszi egyáltalán lehetővé a barát cselekedeteinek és mindenféle megnyilvánulásainak közvetlen megtapasztalását.²⁷⁵ Ami viszont kevésbé triviális, az az, hogy Arisztotelész itt nem akármilyen közös tevékenységről beszél, hanem az együttélés *mint* közös tevékenység értelmében vett *közös* cselekvésről. Ezt a közös cselekvést azonosítja a beszéd és a gondolkodás dialogikus működésével vagy eseményével, az ebben testet öltő közösséggel (κοινωνεῖν). Ellentétben a másik cselekvésének pusztá megfigyelésével (1169b28–1170a4), amit korábban tárgyalt és rövidesen szó lesz róla (5.1.2.1.), itt kifejezetten a nyelvi közvetítés dialogikus folyamatát jelöli meg akként, mint ami a másik *érzékelését* (és nyilván „elgondolását” is) lehetővé teszi és felkínálja.

A gondolatok beszélgetésben történő megosztása lesz tehát az az elsődleges mód, ahogyan érzékeljük vagy tudatában leszünk a másik létezésének.²⁷⁶ Ezt a dialogikus viszonyt

²⁷⁴ Az *auterkeia*-aporia megoldását az érzékelés és a közös érzékelés szempontjából részletesen bemutatja Aryeh Kosman: *Aristotle on the Desirability of Friends*. *Ancient Philosophy* 24. (2004), 1. 135–154.

²⁷⁵ Broadie: *Ethics with Aristotle*, 425.

²⁷⁶ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 13.

érti közelebből Arisztotelész azon, hogy az egyén a barátságban úgy viszonyul a másikhoz, mint önmagához, és hogy a barátja az ő „másik énje”. Az együttélést és a közösséget mint meghatározó kontextusokat szem előtt tartva azt mondhatjuk, hogy a barátunk mint „másik önmagunk” érzékelése (a másik mint hozzánk hasonló egyén létének a tudatossá válása a számunkra) nem is annyira hasonló vagy analóg lesz az önérzékeléssel és az öntudattal. Vagyis nem arról van szó, hogy az önérzékelésben és öntudatban megvalósuló „reflexív” ön-viszonyt az obszerváció közvetítésével mintegy „kiterjesztjük” a másakra, és annak megfigyelt megnyilvánulásai alapján arra *következtetünk*, hogy a másoknak a miénkhez hasonló vagy azzal analóg mentális működései vannak. Ehelyett a jellegzetesen szubjektum-központú (a másikat pedig objektumként felfogó) és mesterkélt modell helyett Arisztotelésznél közös, megosztott vagy kollaboratív érzékelésről és tudatosságról van szó, amely közös, sőt kifejezetten kollaboratív aktivitáshoz kapcsolódik, és nemigen képzelhető el ezen kívül.²⁷⁷

Ennek alátámasztására a most vizsgált 1170b5–14-en kívül érdemes itt beidézni az 5.2-ben majd részletesen tárgyalandó szakasz elejét is, amelyből ez az összefüggés (terminológiailag is) talán még világosabban kiderül: „Akkor tehát, amiként a szerelmeseknek a látás a legkedvesebb, és más érzékelési módokkal szemben inkább ezt választják – mert a szerelem főként a látás révén jön létre és azáltal is marad meg –, úgy a barátoknak is az együttélés a leginkább választásra érdemes (τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν)? A barátság ugyanis közösség (κοινωνία γὰρ ἡ φιλία), s ahogyan az ember önmagához viszonyul, úgy viszonyul a barátjához is (ὥς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον). Ha pedig önmagára vonatkozóan annak érzékelése, hogy létezik, választásra érdemes, akkor ugyanez a barátjára vonatkozóan is választásra érdemes. Ez az érzékelés mint működés pedig az együttélésben valósul meg (ἢ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆν), ezért ésszerű, ha ezt akarják elérni” (1171b29–1172a1). A látással jelzett közvetlen, érzékelhető jelenlét követelménye, az együttélés mint közösség hangsúlyozása, az ön-viszony és a baráthoz való viszony párhuzamossága, végül és legfőképpen pedig az, hogy az érzékelés (az *autész* az *aiszthészisz* genitivusát helyettesíti) mint *energeia* az együttélésben valósul meg (még egyszer előjön a *szüdzén*): mind amellet szól, hogy Arisztotelész a barát érzékelését a közösséggént, kivált pedig közös cselekvésként megvalósuló együttélés közegében látja megvalósulni.

Zena Hitz összefoglaló gondolatmenetét követve: az életünket konstituáló tevékenységek kíváncsok és élvezetesek, és mivel Arisztotelész számára az élőlények a maguk jellegzetes tevékenységei által vannak meghatározva, ezek a tevékenységek egyben

²⁷⁷ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 15. A „kollaboráció” Hitz találó szava a jelenség leírására.

azok is, amik mi magunk vagyunk. Ennek megfelelően azonosulunk tevékenységeinkkel és azok eredményeivel, úgy fogjuk fel őket, mint önmagunk kiterjesztéseit. Hasonlóan értékeljük azokat, akikkel megosztjuk tevékenységeinket, s főként azokat, akik osztoznak céljainkban és segítenek elérni őket: az életünk szempontjából kíváncsiaknak és élvezetesnek találjuk őket amiatt a szerep miatt, amelyet a tevékenységeinkben játszanak. A másik személyt mint barátot az teszi „másik énünké”, hogy integráljuk őt tevékenységeinkbe.²⁷⁸ Még pontosabban: nem az én tevékenységeimről van itt már szó, és nem is a másikéiról, hanem hangsúlyosan közös, megosztott, kollaboratív tevékenységekről. 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*.

Ezen a ponton megint érdemes Gadamerhez fordulni, aki az egzisztenciális hermeneutika felől adta pregnáns megfogalmazását a fenti összefüggéseknek, mégpedig *a másikon keresztül önmegértés* alakzatában. E megfogalmazás szerint az ember „a másikon keresztül vezető úton” kerül önmagán belülre, jut önmaga tudatába (*wird seiner selbst... inne*). Gadamer felhívja a figyelmet arra, hogy én és másik viszonyában a barátságban (mint az együttélésben megvalósuló közös tevékenységben) ennek a másikon keresztül végbemenő önmegértésnek a során nem is annyira a másik tükör-szerepe az elsődleges fontosságú (ezt a némiképp félrevezető, mert a másikat eltárgyasító képet, melyre Gadamer itt utal, a *Nagy etika* vonatkozó helyén [1213a20–23], tehát vélhetőleg nem Arisztotelész szó szerinti megfogalmazásában olvashatjuk).²⁷⁹ Hanem annak a *kölcsönösségnek* az értelmében kell ezt a

²⁷⁸ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 14. A fenti okfejtésben használt „önmagunk kiterjesztése” kifejezés magyarázatot igényel. A tevékenység és annak eredménye mint „önmagunk kiterjesztése” a költők példáján látható: „Pontosan ez történik az alkotó mesterekkel is, amennyiben mindegyik jobban szereti a művét annál, mint amennyire a műve szeretné őt, ha életre kelne. Ez talán a költőkre a legjellemzőbb, ők ugyanis módfelett szeretik a maguk költeményeit: mintha a gyermekeik volnának. Ehhez hasonló a jötevők esete is: az ő művük ugyanis maga a jótétemény, amit jobban szeretnek, mint amennyire a mű szereti alkotóját. Ennek pedig az az oka, hogy a létezés mindenki számára választásra érdemes és kedves, létezni pedig azáltal létezünk – azaz élünk és cselekszünk –, hogy működésben vagyunk. A létrehozott mű valamiképpen az alkotó működésben-léte. Az alkotó tehát szereti művét, mert a saját létezését is szereti. Ez pedig természetes, mivel azt, ami az alkotó lehetőség szerinti léte, a mű megvalósulásként mutatja meg.” (1167b33–1168a9) De ugyanez figyelhető meg a szülők esetében is: „A szülők tehát úgy szeretik gyermekeiket, mint saját magukat, hiszen akik belőlük származnak, azok úgyszólván másik énjük, mivel belőlük váltak ki” (1161b27–29). Közülük is legfőképpen az anyákra igaz ez: „Továbbá mindenki jobban szereti azt, amiért fáradsággal megdolgozott: például akik maguk szerezték a vagyonukat, azok jobban megbecsülik, mint azok, akik örökségként jutottak hozzá; márpedig úgy tűnik, hogy jócselekedetben részesülni nem igényel fáradságot, jót cselekedni viszont igen. Ez az oka annak is, hogy az anyák jobban szeretik gyermekeiket: a szülés ugyanis fájdalmasabb és fáradságosabb, és így az anyák jobban tudják, hogy gyermekeik az övékéi. És vélhetőleg ugyanez érvényes a jötevőkre is.” (1168a21–27) Vö. 1159a28–33, a szeretet tevékeny voltának és az anyai szeretet viszonzatlanul is működő voltának összekapcsolására.

²⁷⁹ McCabe elemezte, főként a tükör- és az érzékelés-motívumon keresztül, azt a szerepet, amelyet a barát mint másik én betölt a három etika *autarkeia*-fejezetében; míg a *Nagy etika* a barát instrumentális, a *Nikomakhoszi etika* pedig az analógia-szerepét dolgozza ki, addig az *Eudemoszi etikában* kapjuk a legkomplexebb képet (legalábbis a közös érzékelés vonatkozásában) a barátok mint „másik én”-ek *energeia*-szerű együttlétének egzisztenciális jelentőségéről (összefoglalóan: McCabe: *With Mirrors or Without?*, 72–73). A tükör-motívumnak az arisztotelészi

másikon keresztüli önmegértést vennünk, „amely a barátok között van játékban úgy, hogy egyik a másikban a mintaképszerűt látja meg; ami azt jelenti, hogy önmagát a közösre tekintettel érti meg, és így a másikkal közös érzékeléshez jut. A barátság az egyéni élet érzésének fokozásához és a saját önmegértés megerősítéséhez vezet”, így szolgálja az egyén erényessé válását is.²⁸⁰

Az elmondottak alkalmasak néhány pont további, pontosító vagy bővítő kifejtésére, részben vissza, részben előre utalva a korábbi és a későbbi elemzésekre.

1. Az egyik pontosítás az lehet, hogy ebben az arisztotelészi modellben nincsen szó a két én, a két személy misztikus összeolvadásáról. A 3.3 alfejezetben, az *Eudemoszi etika* 1245a29–35 elemzése során, éppen a barátok egymást kiigazító tevékenységéről szólva láttuk, hogy ezt a sajátosságot, tehát a barátok megszüntethetetlen különállását és különbözőségét az *Eudemoszi etika* a dialogikus önmegértés kifejezetten konstitutív elemeként hangsúlyozza. Az *allosz autosz* kifejezés inkább arra utal, hogy a barátok osztoznak az aktivitások azon formáiban, amelyek az emberi élet és így az „önmaga” számára konstitutívak.²⁸¹ Ezzel kapcsolatban újra visszautalok az 1170b8 megfogalmazására is arról, hogy a barát létezése csak *majdnem* ugyanannyira kívánatos, mint a saját létezésünk. Ez nemcsak Arisztotelész jellegzetesen fegyelmezett gondolkodásmódjának jele,²⁸² bár kétségtelenül annak is, hanem fogalmi és strukturális kényszer. Ha nem lenne két elkülönült én, nem lehetne *együttélés*, nem lehetne *közös* cselekvés.

2. Egy további pontosítás, melyet a tevékenységbe ágyazott önérzékelés vagy öntudat és a közös tevékenység mint a másik érzékelése és a másik létezésének (örömteli) tudata kapcsán levonható, az lehet, hogy Arisztotelész a fentebb idézett szakaszban (főként: 1170a29–b10) nem pusztán öntudatról (szubjektumfilozófiai nyelvezetet használva: nem az öntudatról mint a szubjektum belső struktúrájáról) beszél.²⁸³ Inkább olyan öntudatról van itt szó, amely különböző élet-tevékenységekbe van integrálva, kioldhatatlan és általuk feltételezett része azoknak (lásd az 5.2-ben mindjárt részletesen elemzendő aktivitásokat, melyek a IX. 12-ből a IX. 9. most tárgyalt „tevékenységeire” is visszavonakoztatandók, mindenekelőtt pedig a beszélgetés és a gondolatok imént tárgyalt közösségét az 1170b10–12-ben, melyről az 5.3-ban

elgondolásban játszott szerepéhez fontosak még Cooper megjegyzései, főként: *Aristotle on Friendship*, 322, 333 és 339. Az önmegismerés apollóni (és Szókratész által is követett) parancsa és az önmagunk szemlélésében segítségünkre jövő tükör motívuma is platóni elgondolást visszhangoz: *Első Alkibiadész* 132c–133a, *Phaidrosz* 255d.

²⁸⁰ Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 404; hasonlóan (a hermeneutikai szókincs nélkül): Stephen J. Salkever: *Taking Friendship Seriously. Aristotle on the Place(s) of Philia in Human Life*. In: John von Heyking – Richard Avramenko (szerk.): *Friendship and Politics. Essays in Political Thought*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, 53–83; itt: 69–70. Barátság és *areté* összefüggését a 3.3-ban elemeztem.

²⁸¹ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 17.

²⁸² Dirlmeier: *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, 558.

²⁸³ Lásd Broadie megvilágító (kontrasztív) összevetését Descartes-tal: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 428.

részletesen fogok szólni). A barátok közös tevékenységük során élvezetet fognak lelteni egymás társaságában, mégpedig a magában a cselekvésben rejlő élvezet és amiatt a segítség miatt, amelyet egymás számára jelentenek a közös tevékenység során (erről részletesebben lesz szó az 5.1.2.2. alfejezetben). Ilyen módon az idézett szakaszban tárgyalt „élet” tudata és emez élet jó voltának tudata (1170a25–b5) a legteljesebb értelemben – tehát nemcsak biológiai értelemben vagy a puszta meglét, fennállás tárgyiasító értelmében – vett élet, *a megélt emberi élet* tudatát foglalja magában, nem a puszta ön-tudatot.²⁸⁴

3. A harmadik pontosítás az 1170b10-ben olvasható συναισθάνεσθαι ígére vonatkozik. Idézem még egyszer a szűkebb szövegkörnyezetet: „Mármost a létezést azért mondtuk választásra érdemesnek, mert a jó ember érzékeli azt, hogy ő jó, ennek érzékelése pedig önmagában véve élvezetes. Ezzel együtt azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik (συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν), ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg” (1170b9–12). A fordításban a *szünaiszthészisz* megfelelőjeként a „valamivel együtt (másvalamit is) érzékel” szerkezetet adtam meg. Lehetséges azonban más értelmezésen nyugvó fordítás is. Pakaluk hosszan érvel amellett, hogy itt a barátok egyéni, reflexív érzékelése a közöttük fennálló hasonlósági viszony következtében – egyfajta khiasztikus elrendeződésben – voltaképpen közös, megosztott érzékeléssé (*shared perception, sharing in perception*) változik.²⁸⁵ Hogy ezen a helyen ez milyen erővel van implikálva, az vitatható. Az viszont feltétlenül igaz, hogy Arisztotelésznél a barátságban megnyilvánuló *szünaiszthészisz*nek másutt nyilvánvalóbb módon is ez lehet a jelentése.

A *szünaiszthészisz*nek ez az értelme világosabban megmutatkozik az *Eudémózi etika* fejtegetéseiben az együttélésről és ezzel összefüggésben a barátok kíváncsúságáról: „Ami azt illeti, hogy keressük és kívánjuk a módját annak, hogy sok barátunk legyen, egyszersmind pedig azt mondjuk, hogy egyetlen barátja sincs annak, akinek sok a barátja – nos, ez mindkettő helyes. Mert ha lehetséges, hogy az ember sokakkal éljen együtt (πολλοῖς συζῆν), és a lehető legtöbbel tegyen szert közös élményekre²⁸⁶ (συναισθάνεσθαι ὡς πλείστοις), akkor ez a legkíváncsúsabb dolog. Csakhogy ez rendkívül nehéz, ennél fogva kénytelenek vagyunk a közös

²⁸⁴ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 15; Liu: *Love Life*, 585 úgy fogalmaz, hogy az 1170a32–1170b1-ben olvasható ὅτι ἐσμεν és ὅτι ζῆ szerkezeteket („ha pedig érzékeljük azt, hogy érzékelünk vagy gondolkodunk, ez azt jelenti, hogy érzékeljük azt, hogy létezőnk [mivel a létezést azonosnak tételeztük az érzékeléssel vagy a gondolkodással]; viszont ha annak az érzékelése, hogy élünk, önmagánál fogva élvezetes stb.”) úgy érthetjük, mint olyasvalakinek az öntudatát, aki éppen megéli (s nem csupán reflektálja) az életét.

²⁸⁵ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 213–215.

²⁸⁶ Itt megtartottam Steiger találó, a lényegét jobban kifejező fordítását, bár ez eltér a korábban általam adottól (amely a szószerintiség értelmében közelebb van az eredetihez).

élményszerzés tevékenységét²⁸⁷ kevesekre korlátozni (ἐν ἐλάττωσιν ἀνάγκη τὴν ἐνέργειαν τῆς συναισθήσεως εἶναι).” (1245b20–24, a fordítást enyhén módosítottam.) Itt egészen nyilvánvaló, hogy a *szünaiszthészisz* közös érzékelést (a fordításban: közös élményszerzést) jelent. A *szünaiszthészisz* közös érzékelésként vagy közös tudatként („közös élményként”) értelmezése pedig döntő fontosságú a *Nikomakhoszi etika* érvelésének sikere szempontjából is, hiszen ha „elfogadjuk, hogy a közös érzékelés analóg a reflexív érzékeléssel [...], és ha azt állítjuk, teljességgel plauzibilisen, hogy ha két dolog hasonló, és az egyik választásra érdemes, mégpedig hasonló okokból, mint a másik, akkor Arisztotelész konklúziója minden nehézség nélkül következik: a barát létezése a közös érzékelésben választásra érdemes, ugyanúgy, ahogyan a saját létezésünk választásra érdemes számunkra a reflexív érzékelésben.”²⁸⁸

Emellett szól továbbá magának az érzékelésnek az Arisztotelész által jelzett közege és egyszersmind tárgya is: a gondolatok megosztása a beszélgetésben (1170b11–12) együtt jár a barátok tudatának bizonyos mértékű asszimilációjával. Ha ketten érzékeljük ugyanazt, és emellett azt is, hogy a partnerünk is ugyanazt érzékeli – amiről a beszélgetés révén szerezhethünk tanúbizonyságot –, akkor ez nem egyszerűen két párhuzamos, de egymástól független érzékelés pusztá összeadódását jelenti, hanem azzal az eredménnyel jár, hogy a két érzékelés (tudatosság) és gondolkodás összefonódik, ennek köszönhetően pedig mindkettőnk érzékelése intenzívebbé válik, és ezzel az érzékelt tevékenység keltette élvezet is növekszik. A másik érzékelése és gondolkodása erősíti és intenzívebbé teszi a mi érzékelésünket a mi cselekvésünkről és létezésünkről, és ez kellemes érzéssel tölt el bennünket. „Az ilyen közös érzékelésben és közös gondolkodásban a két ember tapasztalatai, ugyanazon tárgyon konvergálva, a lehető legközelebb kerülnek egy tökéletes egységhez.”²⁸⁹

4. Negyedikként azt lehet megemlíteni, hogy az élvezet (*hédoné*) nemcsak az elemzett szakasznak, hanem egyáltalán az együttélésnek mint közös cselekvésnek is az egyik

²⁸⁷ Fontos a korábban tárgyalt *energeia*-mozzanat is a *szünaiszthészisz* kapcsán: Arisztotelész itt kifejezetten hangsúlyozza a közös élményszerzés, közös érzékelés, közös tudat tevékenység/működés-jellegét.

²⁸⁸ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 215. Míg Pakaluk értelmezését összességében elfogadom, sőt megvilágítónak tartom (legalábbis barátság és *szünaiszthészisz* egész kapcsolatrendszerének összefüggésében, tehát nem kifejezetten az 1170b10-re vonatkoztatva), érdemes itt Gadamer kritikáját is megfontolni az érzékelés érzékelésének állítólagos reflexivitását illetően (és vö. a 2. pontban az öntudatról általam mondottakkal is). Ennek értelmében Arisztotelész itt az ént és a megismerést nem teszi reflexió folyamat tárgyává, hanem egyfajta önmagunkkal való együttlét jelentéstartományára utal (*die Bedeutungsdimension des Mitseins mit sich selbst*), „amely minden érzékeléshez és gondolkodáshoz hozzátartozik, és amely a *philia* alakjában a másik emberrel való együttlét bővül” (Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 405). Lásd ehhez még újra a filozófiatörténeti kutatásból a 270. lábjegyzetben említett tételeket, továbbá McCabe: *With Mirrors or Without?*, 59–65.

²⁸⁹ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 190; hasonlóan Broadie: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 428. Pangle ebben az összefüggésben idézi Grant kommentárjának találó fordulatát is az öntudatok ilyen összekapcsolódásának megnevezésére: „sympathetic consciousness” (Alexander Grant: *The Ethics of Aristotle I-II*. Longmans, Green and Co., London, 1885 [4., javított kiadás]; II. 305).

folyamatosan hangsúlyozott mozzanata (ahogyan a 4. fejezetben a barátok jellemének összefüggéseiben is láttuk ugyanezt). Arisztotelész ezzel kapcsolatban világossá teszi, hogy az élvezet általában véve intenzívebbé teszi azt a tevékenységet, amelyet kísér,²⁹⁰ és így segítségünkre van abban, hogy ily módon szívesebben és hatékonyabban végezzük azt (bár a kísérő élvezet nélkül is a helyeset kell tennünk). Ugyanez vonatkozik a közös cselekvésre is, melynek során az az élvezet, amelyet a cselekvők a maguk cselekvése nyomán éreznek, nem egyszerűen összeadódik, hanem minőségileg is megváltozik: az együttműködés elhárít bizonyos akadályokat a cselekvések útjából, ezzel egészében véve javítja minőségüket, és ezáltal élvezetesebbé teszi őket. Az ilyen élvezet pedig maga fokozza a tevékenységünket, azáltal, hogy neki köszönhetően intenzívebben és folyamatosabban végezzük az adott cselekvést.²⁹¹ Erről az összefüggésről az 5.1.2.2-ben részletesebben is lesz szó.

5. Végül, ötödik pontként, mások mellett Zena Hitz meggyőző okfejtésére támaszkodva, mód nyílik egy távlatosabb következtetés levonására is.²⁹² Hitz hangsúlyozza, hogy a barát nem egyszerűen a külső, additív javak közé tartozik, hanem ún. „integrált jó”. Ez azt jelenti, hogy a barát életének jó és örömet adó volta bensőleg van összekötve az egyén saját életének jó és örömet adó voltával. Arisztotelész a barátokat nem azért tartja szükségesnek a boldog élet szempontjából, hogy a pusztán túléléshez szükséges dolgokat biztosítsák a számunkra, hanem hogy teljesebb értelemben lehessünk aktívak, tevékenyek. A barátok értéke eszerint abban áll, hogy részt vesznek a kollaboratív cselekvésben, és így segítik aktualizálni az egyén sohasem tökéletes aktivitását.²⁹³ Az emberi lény korlátozott, nem tökéletes, önmaga teljes aktualizálására képtelen volta, vagyis lényegében istenhez mint „tökéletes egzisztenciához” mért végessége az, ami a barátokat akkor is szükségessé teszi, ha minden egyéb jóval rendelkezünk az életben.²⁹⁴

Így lehetséges az, hogy az autark személynek is szüksége van barátokra, s miközben ez nem cáfolja *emberi* autarkiaját, közelebb viszi a számára mindig is elérhetetlen *isteni* boldogsághoz. „Az ember valódi lényege az istenihez hasonulásban rejlik. Ez az isteni léthez

²⁹⁰ Általános érvénnyel: X. 4–5; a barátság összefüggésében: 1169b32, 1170a1, 4, 9, 1170a20, 26, 1170b1–5, 10, 15.

²⁹¹ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 14.

²⁹² A barát szükséges voltát illetően Hitzéhez hasonló állásponton van az ezt a szükségletet az egyén pszichológiai gyöngeségével magyarázó John Cooper, a jó élet magányosan kivitelezhetetlen voltát hangsúlyozó Nancy Sherman, a barát szükségességét az emberi természet társas volta alapján megindokoló Irene Liu, valamint Gadamer is, aki az istenhez hasonulás platóni-arisztotelészi követelményéhez kapcsolja ezt hozzá.

²⁹³ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 22–25.

²⁹⁴ Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 403. Nemcsak a fenti tárgyi összefüggések megvilágítása, hanem Arisztotelész sajátos (és oly megkapó) észjárását érzékeltetendő is érdemes megjegyezni, hogy mindennek következtében, a „másik oldalon”, szerinte istennek nincs szüksége barátokra (*Eudemoszi etika* 1245b14–15; *Nagy etika* 1212b33–37), amiből, figyelembe véve az istenség abszolút *autarkeiá*ját (mindennel és csakis azzal rendelkezik, amire szüksége van), az is következik, hogy nincs, sőt hogy nem is lehet neki barátja.

hasonulás is csupán azért jön itt játékba, hogy megalapozza a barátoknak az emberi önmegértésben játszott lényegi szerepét. Azokkal a barátainkkal való érintkezés [*Austausch*, *csere*, sőt akár *eszmecsere*] révén, akik osztoznak nézeteinkben és céljainkban, s ugyanakkor ki tudják őket igazítani vagy meg tudják őket erősíteni, közelebb jutunk az istenihez, vagyis az ideális egzisztenciához. Közelebb jutunk a folyamatos jelenlétéhez. Mert a barát a helyünkbe lép [*tritt für uns ein, föllép értünk*]. Így lehetségessé válik az, ami egyébként mint emberektől megtagadtatott tőlünk. Az isteni létmód abban áll, hogy tartósan az, ami számunkra, emberek számára csak megszakítással lehetséges: jelen, ébrenlét, önprezencia a »szellemben«. Mi emberek természeti lényekként az alvás által, szellemi lényekként pedig a felejtés által újra és újra el vagyunk választva magunktól. De a barátunk ébren lehet és gondolkodhat helyettünk és értünk.”²⁹⁵

5.1.2. A „*dialektikusabb*” érv

5.1.2.1. Mi a saját?

Vegyük most már szemügyre az első érvmenetet, melyet a *phüszikóteronnal* (1170a13) való szembeállítás alapján „*dialektikusabbnak*” nevezhetünk. Az itteni érvelésben a gyakorlati filozófia és a pszichológia (e helyen meglehetősen specifikált, és kevésbé általános érvényű és sokak által elfogadott megfigyeléseken nyugvó) fogalmainak körében mozgunk, de nem *endoxá*ból kiindulva, hanem korábban megadott definíciókra alapozott következtetésekkel jutunk előre.²⁹⁶

Az érv első része (1169b28–1170a4) az 5.1.1-ben bemutatott szakaszhoz képest eltérő módon támasztja alá azt az állítást, hogy a barát szükséges a boldog élethez:

„Vizsgálódásunk legelején azt mondtuk, hogy a boldogság valamiféle tevékenység (ή εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν), márpedig világos, hogy a tevékenység valami olyasmi, ami létrejön, nem pedig úgy van meg, mint valamiféle birtokunkban lévő dolog (ή δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτήμα τι). Ha tehát

²⁹⁵ Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 405.

²⁹⁶ A fentiek értelmében, szemben Dirlmeier véleményével (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 536), itt nem a dialektikus érvelés klasszikus esetéről van szó; az utóbbi meghatározásához lásd Naomi Kubota: *dialektiké / Dialektik*. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles-Lexikon*. Alfred Kröner, Stuttgart, 2005, 116–120.

boldognak lenni azt jelenti, hogy élünk és tevékenykedünk (εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν), a jó ember tevékenysége pedig – ahogyan az elején mondtuk – erkölcsileg értékes és önmagában véve élvezetes; továbbá ha az, ami a sajátunk, az élvezetes dolgok közé tartozik (ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡδέων); ugyanakkor a hozzánk közel állókat és az ő tetteiket jobban tudjuk szemlélni, mint saját magunkat és a saját tetteinket (θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας); és ha az erkölcsileg értékes tettek, amennyiben a barátunkéi, élvezetet jelentenek a jó emberek számára (mivel a természettől fogva élvezetes dolgok mindkét tulajdonsága megvan bennük) – nos, akkor a tökéletesen boldog embernek szüksége lesz ilyen barátokra, ha elhatározása valóban arra irányul, hogy tisztességes és ugyanakkor saját[jának tekintett] tetteken elmélkedjen (εἵπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικείς καὶ οἰκείας), és a jó ember tettei, ha ez a jó ember a barátunk, ilyenek.” (1169b28–1170a4)²⁹⁷

A boldogság itt, az első könyv definícióihoz visszanyúlva,²⁹⁸ tevékenységként határozódik meg (ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν), a tevékenység kapcsán pedig az kap hangsúlyt, hogy ezt nem valamiféle meglévő birtokként, tárgyként kell felfognunk (οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι), hanem olyasmiként, aminek lényegi ontológiai jellemzője, hogy létrejön (γίνεται), folyamatosan keletkezésben van. A boldogság mint a jó ember élete és tevékenysége önmagában véve jó és élvezetes (σπουδαία καὶ ἡδέια καθ' αὐτήν; vö. 1099a7–21), ahogyan a saját is az élvezetes dolgok közé tartozik (ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡδέων).²⁹⁹ Majd ezen a ponton lép be az

²⁹⁷ ἐν ἀρχῇ γὰρ εἴρηται ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τις ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι. εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδέια καθ' αὐτήν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡδέων, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας, αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδέϊαι τοῖς ἀγαθοῖς (ἅμω γὰρ ἔχουσι τὰ τῇ φύσει ἡδέα)· ὁ μακάριος δὲ φίλων τοιούτων δεήσειται, εἵπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικείς καὶ οἰκείας, τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος.

²⁹⁸ Lásd 1098a7–18, 1098b31–1099a7.

²⁹⁹ Itt érdemes hosszabban idézni a *Rétorika* vonatkozó passzusát (1371b12–25), mert több olyan motívum is megjelenik benne, amely erősen emlékeztet a barátságról szóló értekezések fejtegetéseire (a „természetesség” és az önszeretet mozzanatától a hasonlóság kiemelésén át a gyermekek mint saját „alkotások” szeretetéig): „És mivel mindaz kellemes, ami összhangban van a természettel, a rokon dolgok pedig egymás számára természetesek, ezért többnyire mindaz kellemes, ami rokon és hasonló (πάντα τὰ συγγενῇ καὶ ὅμοια ἡδέα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), mint ember az embernek, ló a lónak, fiatal a fiatalnak. Innen származnak ezek a közmondások is: »az egykorúak örülnek egymásnak«, »hasonló a hasonlóhoz«, »a vadállat fölismeri a vadállatot«, »csóka a csókához« és más ilyen mondások. Mivel a rokon és hasonló dolgok mindig kedvesek egymásnak, és mindenki a legjobban önmagával kapcsolatban van így, szükségképpen minden ember többé-kevésbé önmagát szerető (ἀνάγκη πάντας φιλαυτοὺς εἶναι ἢ μᾶλλον ἢ ἥττον), mert e rokon és hasonló vonásokat mindennekelőtt önmagában találja meg mindenki. Minthogy tehát minden ember szereti önmagát, minden ember szükségképpen a sajátjában leli örömet, saját tetteiben és szavaiban (τὰ αὐτῶν ἀνάγκη ἡδέα εἶναι πᾶσιν, οἷον ἔργα καὶ λόγους). Ezért szeretjük hízelgőinket, szeretőinket, tisztelőinket és gyermekeinket, hiszen gyermekeink saját alkotásaink (αὐτῶν γὰρ ἔργον τὰ τέκνα).” (A fordítást enyhén módosítottam.)

okfejtésbe a barát, pontosabban egyelőre általában a másik ember iránti igény. A hozzánk közel álló embereket és az ő tetteiket jobban meg tudjuk figyelni (θεωρεῖν, nem a kontempláció terminusaként, hanem a köznyelvihez közelítő jelentésben értve), mint magunkat és a saját tetteinket (τὰς οἰκείας, sc. πράξεις), ugyanakkor (és itt már előjön a *philosz* szó is) a kiváló barátok tettei a derék emberek számára élvezetesek (αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδεῖται τοῖς ἀγαθοῖς), mivel az említett két tulajdonság megvan bennük. Ezt a két tulajdonságot a közvetlenül utána következő megfogalmazás – „ha elhatározása valóban arra irányul, hogy tisztességes és ugyanakkor saját[jának tekintett] tetteken elmélkedjen” – alapján úgy értem: az egyik az, hogy a kiváló barátok tettei magukban véve jó (és tehát a végrehajtójuk számára élvezetes) tettek, valamint hogy *oikeia*ként, sajátként vagy ismerősként tudunk rájuk tekinteni.³⁰⁰ Ha pedig így áll a dolog a barátunk tetteivel, és a tökéletesen vagy az emberit már-már meghaladóan boldog ember (ὁ μακάριος) elhatározása az ilyen tettek megfigyelésére irányul, akkor az ilyen embernek szüksége lesz barátokra.

Az idézett szövegrészből először is annyit kell kiemelni, hogy a tevékenység mint folyamat, keletkezésben lét – amit Arisztotelész itt a dinamikus létige használatával és a pusztán dologszerű „megléttel” való szembeállítással hangsúlyoz – a barátságot is mint folyamatot, szüntelen alakulásban lévő, jellegzetesen időbeli minőséget állítja elénk, ami a barátság jellemalakító erejével, az őt alkotó lényegileg dinamikus folyamatokkal is összefügg (így az idő korábban tárgyalt szerepével, a jellemek korábban ugyancsak tárgyalt alakulásával, vagy az 5.1.1-ben érintett aktív mozzanatokkal).

Másodszor fölmerülhet a kérdés, hogy mennyiben jelent élvezetet számunkra az, ha megfigyelünk egy helyes cselekedetet, amelyben, értelemszerűen, ekkor nem veszünk részt? (Vagy legalábbis nem *minden* lépésében veszünk részt.) Ehhez azt kell emlékezetünkbe idéznünk, amit Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* első könyvében mond az erény és így a boldogság tartósságáról, szilárdságáról. Ebben az összefüggésben beszél arról, hogy a „boldog emberben meglesz tehát az, amit most kutatunk, s ő egész életében megmarad olyannak, amilyennek mondtuk. Mert aki valóban jó, tökéletesen szilárd és kifogástalan jellemű, az mindig vagy legalábbis minden egyébnél inkább erényes tetteket fog végrehajtani és ezeket fogja vizsgálni (ἀεὶ γὰρ ἡ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετὴν), a szerencse fordulatait pedig a legnemesebb módon és önmagával minden körülmények között tökéletes harmóniában fogja elviselni.” (1100b18–22)

³⁰⁰ Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 556.

Ezen a helyen a boldogsághoz tartozóként jelenik meg az erényes cselekedetek szemlélése, megfigyelése, vizsgálata is (az összefüggésből egyértelmű, hogy a θεωρήσει itt sem a kontempláció szűkebben vett terminusaként szerepel). Ez azért lehetséges, mert Arisztotelész itt a *theóriát* mint vizsgálatot, szemügyre vételt is a cselekvés egy módjaként fogja föl. Mivel az erények és így a boldogság is az egyén egész életével állnak vonatkozásban (tehát nemcsak azokkal az alkalmakkal, amikor a szó szoros, fizikai értelmében cselekszik), így annak minden mozzanatában több-kevesebb intenzitással jelen vannak, többé vagy kevésbé láthatóan és érezhetően megnyilvánulnak. Terence Irwin a helyhez írott jegyzetében kapcsolatot is teremt a folyamatos – tágan, de jó arisztotelészi értelemben vett – aktivitás és a barátság között: „[Az erénynek e]zt a folyamatos gyakorlását támogatja a barátság” – s ezzel mindenekelőtt arra az 1170a4–11 szakaszra utal, ahol arról van szó, hogy a barátok együttműködése folyamatosabbá teszi az egyén cselekvését.³⁰¹ Ezt a szakaszt ennek az alfejezetnek a második felében fogom tárgyalni.

Harmadszor az a kérdés is fölmerülhet, hogy miért tudjuk jobban megfigyelni a barátunk cselekedeteit, mint a magunkéit? Richard Kraut erre vonatkozó magyarázata némi kiegészítéssel és pontosítással meggyőzőnek látszik.³⁰² Eszerint Arisztotelész arra gondolhat, hogy a cselekvés végrehajtása során a túlzott öntudatosság (*self-consciousness*), vagyis – talán így lehetne pontosítani Kraut szóhasználatát – a saját cselekvésünkre mint olyanra irányuló (túlzott) *reflexió* aláássa a siker lehetőségét, amennyiben éppen magától a cselekvéstől vonja el a szükséges szellemi energiát (legfőképpen talán a magához az adott cselekvéshez szükséges összpontosítás megszűnésére vagy fogyatkozására gondolhatunk itt). Ahhoz, hogy egy gyakorlati feladat megoldásában, vagyis egy cselekvés végrehajtásában alkalmazni tudjuk képességeinket, magára a cselekvésre kell összpontosítanunk, és nem ezekre a képességekre reflektálnunk (itt már maga Kraut is a *reflect* szót használja). Ugyanezen megfontolás alapján egyszersmind azt a lehetőséget is elvethetjük, hogy a szakaszban arról lenne szó, hogy *közös* cselekvés során figyelnénk meg a *barátunk* cselekvését.³⁰³

Ami tehát, végül, az 5.1.1.2. alfejezetben tárgyalt 1170a13–b19 részhez képest itt eltérést jelent, az az, hogy ebben a passzusban nem – vagy nem közvetlenül – *közös* cselekvésről van szó. Itt a barát nézi, megfigyeli (θεωρεῖν) a másik ember (a szakasz végére: a barát) cselekvését. Ezek a cselekvések ebben az értelemben nem is lehetnek közvetlenül sajátak

³⁰¹ Irwin: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 189.

³⁰² Vö. Kraut: *Aristotle on the Human Good*, 143.

³⁰³ Ahogyan Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 10 és 12 érti; ezzel szemben helyesen Broadie: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 426.

(*oikeiai*). Az 1169b35-ben éppenséggel szembe is állítódik a saját és az idegen cselekvés, és éppen ez a különbség lesz a másik cselekvő (mint barát) szükségességének az alapja: az idegen cselekvést jobban meg tudjuk figyelni, mint a sajátot (θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας). Másfelől viszont a szakasz végén azt olvassuk, hogy a barátunk derék tettei élvezetesek a számunkra (feltéve, hogy mi is jó emberek vagyunk), mégpedig azért, mert ezek a tettek az élvezetes dolgok mindkét tulajdonságával rendelkeznek. Ezen a két tulajdonságon a kontextus alapján aligha érthetünk mást, mint hogy a szóban forgó tettek egyfelől jók, másfelől pedig (valamilyen értelemben) a mieink. Az utolsó mondatban Arisztotelész ezt meg is fogalmazza: „a tökéletesen boldog embernek szüksége lesz ilyen barátokra, ha elhatározása valóban arra irányul, hogy *tisztességes és ugyanakkor saját[jának tekintett]* tetteken elmélkedjen, és a jó ember tettei, ha ez a jó ember a barátunk, ilyenek (εἴπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπικειῖς καὶ οἰκείας, τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος)” (1170a2–4).

Világos, hogy itt az *oikeiai* (*praxeisz*) jelentése eltér az 1169b35-ben olvashatótól: nem közvetlenül, a szó szoros értelmében saját cselekvésekről van szó. De mégis olyanokról, amelyek nemcsak hogy ismerősek és ismertek a számunkra, hanem *valamiképpen sajátak*, a fordításban használt óvatosabb megfogalmazással: *a sajátunknak tekinthetők*. Az eltérés tehát abban a tekintetben is fennáll, hogy míg az 1169b35-ben az *οἰκείας* a sajátot mint a másik ember cselekvésével szembeállított sajátot (saját cselekvést) jelentette, itt Arisztotelész éppen a másik ember cselekvését tekinti a mi sajátunknak, *oikeiának*.³⁰⁴

De miért kell a megfigyelt cselekvésnek *oikeiának*, sajátnak, vagy legalábbis sajátként felfogottnak lennie? Egyrészt azért, mert ahhoz, hogy ez a megfigyelés élvezetes lehessen, sőt egyáltalán ahhoz, hogy a cselekvés jó voltát felfoghassuk, a cselekvésnek megérthetőnek kell lennie, és ehhez arra van szükség, hogy a cselekvést a maga mélységében és komplexitásában felfogjuk, amihez pedig nemcsak a cselekedetet kell ismernünk, hanem a cselekvő bensőséges ismeretére is szükség van.³⁰⁵ Másrészt pedig a sajátnak amiatt az ontológiai és episztemológiai kitüntetettsége miatt, amelyet látványosan mutat meg a 299. jegyzetben idézett *Rétorika-*

³⁰⁴ Irwin: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 298; nem értek egyet Hitz-cel, aki ezzel kapcsolatban „something like »similar«”-ról és „collaborative” cselekvésről beszél (*Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 10), nyílt ellentmondásban a szöveg által közvetlenül mondottakkal; sem pedig Pakaluk (*Aristotle's Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 206–208) konfúz megoldásával, aki az *oikeiosz* megfelelő alakjának első előfordulását (1169b33) *familiárnak*, a másodikat (b35) *our ownnak*, a harmadikat (1170a2) *his ownnak* érti. Ha az első helyen pusztán *ismerősségről* volna szó, akkor mi indokolja, hogy a harmadik előfordulásnál *sajátot* értsen Arisztotelész az *oikeián*?

³⁰⁵ Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 426. Erről részletesebben is lesz szó az 5.3-ban és a 6.2-ben is.

szakasz (1371b12–25), és amely Arisztotelész metafizikájának és ismeretelméletének is lényeges eleme.

Ekkor viszont még mindig fennmarad egy kérdés: mi biztosítja, hogy a barát tettei ilyenek legyenek? Ehhez érdemes azt a helyet megnézni a III. könyvből, ahol Arisztotelész arról beszél, hogy ha a cselekvéshez szükséges anyagi erőforrások nem állnak rendelkezésünkre, akkor sem leszünk mindjárt eszköztelenek, hanem még mindig módunkban van valamit tenni. Az erre következő tömör megfogalmazás talán úgy oldható föl, hogy ilyenkor a barátunkhoz kell segítségért fordulnunk, s ekkor a cselekvés lehetséges lesz *számunkra*, ugyanis a barát cselekvése *valamilyen értelemben a sajátunk*: „ami ugyanis a barátaink által [valósítható meg], az bizonyos értelemben általunk [valósítható meg], mert a [cselekvés] kiindulópontja bennünk van (τὰ γὰρ διὰ τῶν φίλων δι' ἡμῶν πως ἐστίν· ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν)” (1112b27–28). Első pillantásra úgy tűnhet, hogy itt Arisztotelész egyszerűen instrumentalizálja a barátot: ha képességeink és erőforrásaink nem elégségesek egy adott cselekvés kivitelezéséhez, a barátunkhoz fordulunk segítségért: közreműködésért vagy egyenesen azért, hogy a kíváncs cselekedetet ő egyedül hajtsa végre. A barátunk lenne az a lépés, amely a rövid kardunkat megtoldja. De nem egészen erről van szó. Hiszen ebben az esetben akárkihez fordulhatnánk támogatásért, és ez valóban merő instrumentalizálása volna a segítséget nyújtónak. Arisztotelész szerint azonban *nem akárkitől*, hanem éppenséggel egy *philosztól* kell segítséget kérnünk, s ez itt hangsúlyos. Ebben az esetben ugyanis a cselekvés „valamiképpen”, „bizonyos értelemben” (πως) a mi cselekvésünk lesz, vagyis olyan, amelynek mi vagyunk a kiindulópontja, vagyis arkhéja (ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν). Márpedig az *arkhénak* ez a használata az arisztotelészi cselekvéseméletben terminusértékű, a cselekvés szigorúan vett kiindulópontját, elindítóját jelöli.

Milyen alapon beszélhetünk arról, hogy a barátunk cselekedete ekkor a miénk, vagy legalábbis *bizonyos értelemben* a miénk? (Arisztotelész ezzel az elbizonytalanító-megszorító πως szócskával kvalifikálja az állítást.) Visszakötve a barátság-értekezésből idézett szakasz (1169b28–1170a4) kapcsán föltett kérdéshez: milyen alapon beszélhetünk arról, hogy a barátunk cselekedete a *saját[unknak tekinthető]*? (Ahol az *oikeiai* ilyen fordításával én próbálom érzékeltetni a kvalifikált értelmet.) Itt alighanem arra kell gondolnunk, hogy a barát olyasvalaki, akinek együttlétünk hosszú ideje alatt segítségére voltunk jellemének megformálásában, ezért bármi olyat tesz, amiben kifejeződik a jelleme, annak kiindulópontja *legalábbis részben/bizonyos értelemben* bennünk van. Amit a barátom tesz, az valamiképpen az én tettem is, mivel cselekvése a jelleméből fakad, melyet én befolyásoltam-alakítottam.

Természetesen a barátom erényes cselekedeteinek nem az én lelkem aktivitása a közvetlen forrása, mégis, ebben a kiterjesztett értelemben, ezek a saját cselekedeteimnek tekinthetők.³⁰⁶

Ez a konkrét és hétköznapi példa tehát csak egy esete, mindazonáltal releváns esete lehet annak, amire Arisztotelész a barátságról szóló értekezéseiben többször utal. Arra a sajátosságra ugyanis, hogy a barátok önállóan végrehajtott cselekedetei is olyanok, amelyekben valamiképpen „részt vesz” a másik is, éppen mint „másik én” – akkor is, ha, mint az itteni példában, a konkrét cselekvésnél csak „megfigyelőként” van jelen. Az *oikeios*znak ezzel az ismerősséget, közelséget, sajátot vagy kvázi-sajátot magában foglaló jelentésével megragadott jellegzetesség közelebbről nézve azt is magában foglalja, hogy a barát egyedi jellemének, a cselekvés háttérében rejlő megfontolásának és elhatározásának a mély és bensőséges ismeretére van szükség, és ugyanígy a cselekvés körülményeivel is pontosan tisztában kell lennünk ahhoz, hogy a barátunk cselekvésének jó voltát megítéljük és értékeljük, és hogy ez a jó mivolt ezért élvezetes legyen a számunkra. A másik ember, a barát cselekvése megértésének feltételeit Arisztotelész majd a fejezet másik, „természettudományosabban” kidolgozott érvelésének egy pontján adja elő (1170b8–14); erről a részről az 5.1.1.2-ben már volt, az 5.3. alfejezetben pedig még téziselesebben is lesz szó.

5.1.2.2. Egyedül nem megy

Ez után, a „dialektikusabb” érvmenet második részeként merül föl egy további érv, melyben egy empirikusnak nevezhető szempont játszik döntő szerepet. Itt az érv nem a barátunk sajátként felfogott cselekvésére, hanem már valóban közös tevékenységre alapoz. A szakasz a következő:

„Úgy gondolják továbbá, hogy a boldog ember életének élvezetesnek kell lennie. Csakhogy a magányos élet nehéz (μονῶτι μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος), hiszen nem könnyű folyamatosan egyedül tevékenykednünk (οὐ γὰρ ῥᾴδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς), ellenben másokkal közösen és másokkal valamilyen viszonyban könnyebb (μεθ' ἐτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾴον). Tehát az ilyen tevékenység nagyobb mértékben lesz folyamatos (ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα), miközben már önmagában is élvezetes, ahogyan ennek a tökéletesen boldog ember esetében

³⁰⁶ Kraut: *Aristotle on the Human Good*, 143.

lennie kell. A derék embert ugyanis, éppen amennyiben derék, örömmel töltik el az erényes cselekedetek, viszont a hitványságból fakadóakat nehezen viseli, ahogyan a zeneértő embert a szép és nemes dallamok gyönyörködtetik, viszont a hitványak fájdalmas érzést keltenek benne.” (1170a4–11)³⁰⁷

Az „úgy gondolják (οἴονται)” bevezetés egyfelől önmagában is jelzi, hogy továbbra is a dialektikus érvelés közegében vagyunk; másfelől azt is, hogy itt már valóban olyan *endoxon*-jellegű állításról van szó, amelyet Arisztotelész a rá következő okfejtés tanúsága szerint maga is elfogad. Ez a szakasz tehát a dialektikus érvelésnek az előzőnél tipikusabb példájának tekinthető. A magányos élet nehézsége (μονότη μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος) mellett, ugyancsak a dialektikus érvelésnek megfelelően, itt nem az ember társas természetére hivatkozó érvet találunk (bár a fejezet bevezetésében, a különböző, egymással szembenálló vélemények elősorolásakor még felbukkant ez az Arisztotelész által amúgy elfogadott és több helyen képviselt antropológiai érv is),³⁰⁸ hanem az emberi cselekvés egy pszichológiai sajátosságára alapozót. Azt ugyanis, hogy a tevékenység mindig könnyebben végezhető másokkal együtt, mint egyedül (οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἐτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον). Az előzményekből is ide érthető, s egy *participiumos* szerkezet magában az idézett szakaszban is utal arra, hogy ez a derék embernek azokra a tevékenységeire is vonatkozik, amelyek akkor is élvezetesek számára, ha egyedül végzi őket (ἡδεῖα οὕσα καθ' αὐτήν).

Az érv annak a jelenségnek a megfigyelésén alapul, hogy bármennyire jó és kellemes is egy adott tevékenység, hajlamosak vagyunk ellankadni a cselekvés során, s ilyenkor nagy segítséget jelent, ha egy derék barát további tevékenységre serkent bennünket. Hiszen az ő energiája és lelkesedése új erőt adhat, teljesítménye versengésre hívhat, jóváhagyása megerősíthet tetteink vagy gondolataink helyességében, vagy éppen kiigazításaival helyesebb irányba terelheti működésünket (ezeknek a fontosságát a barátságban a 3.3 alfejezetben láttuk).³⁰⁹ Ami a lényeg: jó és kellemes cselekvések esetében a nagyobb mértékű folyamatosság (ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα) értelemszerűen érték, márpedig másokkal együtt, közösen, velük

³⁰⁷ οἴονται τε δεῖν ἡδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα. μονότη μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἐτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδεῖα οὕσα καθ' αὐτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι· ὁ γὰρ σπουδαῖος, ἢ σπουδαῖος, ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἡδεται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται.

³⁰⁸ „De alighanem különös is lenne, ha a tökéletesen boldog embert magányosságra kárhoztatnánk (τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον), hiszen senki sem választaná azt, hogy minden jóval egymagában rendelkezzen, mivel az ember természettől fogva közösségi lény és másokkal való együttélésre született (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός)” (1169b16–19). Vö. az *autarkeia* kapcsán korábban (113. és 261. jegyzet) már idézett 1097b8–11-et is.

³⁰⁹ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 187–188.

valamilyen viszonyban könnyebb „folyamatosan” tevékenykednünk. (A tevékenységre vonatkozó „másokkal közösen és másokkal valamilyen viszonyban” szerkezetben a πρὸς ἄλλους úgy is érthető lenne, hogy „másokért”, de véleményem szerint Arisztotelész itt nemcsak az önfeláldozó cselekedetekre utal, hanem az erkölcsileg jó és következőképpen élvezetes tettek szélesebb körére; ezen kívül a *meta* közvetlensége mellett a *prosz* nem feltétlenül csak együttes cselekvésre utalhat, hanem például szóbeli buzdításra is, vagy egyáltalán annak tudatára, hogy a működésünk *valamilyen hatással van* valaki másra.)

Az észrevétel hátterében persze nemcsak a konkrét tapasztalati megfigyelés áll, hanem Arisztotelésznek az a teoretikusan is kidolgozott (s persze a tapasztalattal is összhangban lévő) meggyőződése is, hogy az emberi lény, szemben az istenséggel, nem képes folyamatos tevékenységre. Aktív időszakait, „komoly” tevékenységeit összetett lény voltából fakadóan időről időre kénytelen megszakítani a regenerálódás időszakaival: szórakoznia, pihennie, aludnia és táplálkoznia kell.³¹⁰ Arisztotelész az idézett szakaszban nem hivatkozik a barátokra mint ösztönző-megerősítő társra (nyilván az érvelés általános érvényét erősítendő), de nemcsak a tágabb, hanem a közvetlen kontextusból is világos, hogy elsősorban a barátok együttműködésére utal itt. Hiszen a tevékenység során olykor beálló közömbösségen, az érdeklődés elvesztésén nem akárhiknek a buzdítása vagy cselekvő részvétele révén leszünk úrrá. Hanem ekkor azoknak a támogatása lesz különösen fontos, akiket szeretünk és megbecsülünk, s akik azért tudnak igazán ösztönözni minket, mert tudjuk róluk: osztoznak céljainkban és érdeklődésünkben.³¹¹

Ez a támogatás pedig Arisztotelész szerint nem is valamiféle megfoghatatlan általánosságban válik hatékonnyá (amire magyarul például a többnyire semmit nem jelentő, pontosabban a *semmit* jelentő „erkölcsi támogatásával” kifejezéssel szoktunk utalni), hanem hangsúlyosan a *cselekvés közös* jellege az, ami itt számít: olyan cselekvésről van szó, amit „másokkal közösen és másokkal valamilyen viszonyban (μεθ' ἐτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους)” végez az ember. Vállalkozásaink és céljaink visszaigazolása, ami oly fontos az ember számára, nehezebben érhető el a közös cselekvés kontextusán kívül. Ahogyan John Cooper többször is hangsúlyozza: az emberi lény csakis úgy kerekedhet felül az érdeklődését – pszichológiai konstitúciója esendőségének következményeként – jellemző „inherens törekénységen”, ha belemerül a másokkal közös cselekvésbe.³¹²

³¹⁰ 1176a33–1177a1, 1177b21–22, 26–29, 1178b33–35.

³¹¹ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 325.

³¹² Cooper: *Aristotle on Friendship*, 327, 329, 331; vö. a Hitz által (*Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 22, 23, 25–26) a közös cselekvésről mint az emberek, az emberi természet nem tökéletes voltának („defective

Az is lényeges, hogy a közös cselekvés során egységes közösséget, csoportot alkotunk, ami egészen addig elmehet, hogy a cselekvés szubjektumának már nem a különálló egyének, hanem a csoport lesz tekinthető. Cselekvésünknek ekkor nem esetleges, hanem konstitutív jellemzője az, hogy *közös*: ilyenkor maga a csoport az elsődleges cselekvő, és mi a csoportban (a csoport cselekvésében) *résztvevők* vagyunk a magunk *hozzájárulása* révén. A participációnak és az egyének nem önálló, hanem kontributív cselekvésének köszönhetően az egyén öröme és érdeklődése az iránt, amit tesz, nem korlátozódik közvetlenül és csupán arra, amit ő maga ténylegesen csinál.³¹³ Ennek megvilágítására a kamarazene példáját lehetne felhozni. A kamarazene esetében nem pusztán arról van szó, hogy a zenészek egyazon időben és térben a maguk hangszerén a saját szólamukat játsszák, hanem a játék során figyelnek egymásra, sőt interakcióban vannak, válaszolnak egymásnak, és közösen olyan művet hoznak létre, amely másként nem állhatna elő. (A külön-külön eljátszott szólamok egymásra másolásával sem.) Vagy gondoljunk egy összeszokott és kreatív összjátékra képes futbalcsapat működésére. Egyik esetben sem az egyéni teljesítmények mechanikus addíciója eredményezi a lenyűgöző hatást, hanem valami, ami csakis a szó szoros értelmében vett *együtt-működés* eredménye lehet.

Mindez pedig, ahogyan erre Irene Liu fölhívja a figyelmet,³¹⁴ szorosan beleilleszkedik a barátságról és a barátokról másutt megfogalmazott és az előzőekben már részletesen végigvett megállapítások sorába. Mivel azok lesznek barátok, akiknek közös az érdeklődésük, értékrendjük, ízlésük, a barátok emez egyéni vonásokon alapuló megválogatásának eredményeképpen ugyanazokat a dolgokat élvezik, közösek az örömeik és fájdalmaik.³¹⁵ A hasonló beállítódáson nyugvó közös cselekvés ahhoz is nélkülözhetetlen, amit korábban (3.3) a barátok egymáshoz hasonulásaként és egymás kölcsönös alakításaként tárgyaltam. A most idézett passzus alapján pedig az is megmutatkozhat, hogy az ott tárgyalt „lemintázás”, a barátok jellemalakító hatása az interpretatív mimézis folyamatában a leghatékonyabban nem a verbális befolyásolás (buzdítás vagy eltántorítás) révén nyilvánulhat meg, hanem az egyes tevékenységekben való közös részvétellel. A cselekvő közösség kellemesebbé és fenntarthatóbbá teszi a tevékenységeket, s egy idő után ezek a hatások bevésődnek a habitusokba: a barátok kölcsönösen összehangolódnak, és az élvezet és fájdalom iránti érzékenységük még inkább hasonul egymáshoz.³¹⁶

animals”) egyfajta kompenzációjáról mondottakkal (tudniillik hogy ennek révén nagyobb mértékben tudjuk aktualizálni értékes képességeinket).

³¹³ Cooper: *Aristotle on Friendship*, 327.

³¹⁴ Liu: *Love Life*, 592.

³¹⁵ 1157b19–24, 1165b29; erről részletesebben volt szó a 4. fejezetben.

³¹⁶ 1172a8–14; vö. 1170a11–12.

Ebben a folyamatban pedig döntő szerepe van a barátoknak mint egyedi jellemeknek. Hiszen a barátok közös tevékenysége mint az élet intenzitásának fokozása csakis addig ésszerű, amíg „emlékszünk arra, hogy kik vagyunk, és hogy csakis halandó és végső soron elkülönült individuumokként vagyunk képesek a boldogságra”.³¹⁷ Az ebben az alfejezetben tárgyalt egész folyamat csakis a jellemvonásoknak, hajlamoknak, érdeklődésnek és ízlésnek azokon az egyedi konstellációin alapulhat, amelyek a *közös* cselekvést az egészében vett, értelmes egységként megélt *egyedi* élet részeként teszik értelmezhetővé. De milyen konkrét formákat ölt egyedinek és közösnek ez a cselekvésben és életformákban megnyilvánuló összetett viszonyrendje Arisztotelésznél? A következő két alfejezetben ezt vizsgálom meg.

5.2. Együttélés, életforma és jellem

A 4. fejezetben már volt arról szó, hogy a jellemen alapuló barátságban a barátok (jellemük egymáshoz hasonulása, sőt részleges azonossága alapján) nem egyszerűen azért érzik ugyanazt az örömet és fájdalmat, mert mindketten „jó”, sőt, másfelől, nem is pusztán azért, mert ugyanabban a szituációban vannak, és ennek részeseként „egymás mellett” ugyanazt érzik, hanem kifejezetten részt vesznek a másik ember érzelmeiben: *együtt-éreznek* a barátjukkal. „Ezáltal a barátok együttélése nem úgy formálódik, mint két élet pusztán egymásmellettiisége (*als bloßes Nebeneinander*), hanem mint egy közös élet egymássalléte (*als Miteinander eines geteilten Lebens*), az affektivitás területre vonatkozóan is.”³¹⁸ Ugyanakkor az a jelenség, amelyet kölcsönös bevonódásnak nevezhetünk egy közösen megélt életbe, nemcsak affektív dimenzióval rendelkezik. Hogyan mutatkoznak meg a megosztott élet mint együttélés praktikus és egzisztenciális jellemzői Arisztotelész barátság-elemzéseiben (az egzisztenciális jellemzők közé természetesen odaértve az affektivitást is, de nem redukálva erre az élet egészének egzisztenciális mozzanatait)?

Az ide kapcsolható legjellemzőbb szakasz a barátságról szóló értekezés utolsó fejezetében olvasható:

„Akkor tehát, amiként a szerelmeseknek a látás a legkedvesebb, és más érzékelési módokkal szemben inkább ezt választják – mert a szerelem főként a látás révén jön létre és azáltal is marad meg –, úgy a barátoknak is az együttélés a leginkább

³¹⁷ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 191.

³¹⁸ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 204.

választásra érdemes (οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν)? A barátság ugyanis közösség (κοινωνία γὰρ ἢ φιλία), s ahogyan az ember önmagához viszonyul, úgy viszonyul a barátjához is (ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον). Ha pedig önmagára vonatkozóan annak érzékelése, hogy létezik, választásra érdemes, akkor ugyanez a barátjára vonatkozóan is választásra érdemes (περὶ αὐτὸν δ' ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή, καὶ περὶ τὸν φίλον δὴ). Ez az érzékelés mint működés pedig az együttélésben valósul meg (ἢ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆν), ezért ésszerű, ha ezt akarják elérni. Ami pedig kinek-kinek a létezését jelenti, vagy ami miatt az életet választják (ὅ ποτ' ἐστὶν ἐκάστοις τὸ εἶναι ἢ οὐ χάριν αἰροῦνται τὸ ζῆν), azzal [a tevékenységgel] kívánják tölteni az időt barátaik társaságában (ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φίλων βούλονται διάγειν). Ezért aztán vannak, akik együtt isznak, mások együtt kockáznak, megint mások együtt tornáznak és közösen vadásznak, vagy éppen együtt filozofálnak; mindenki azzal tölti a napjait, amit a legjobban szeret az életben (ἕκαστοι ἐν τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τι περ μάλιστ' ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ). Minthogy együtt kívánnak élni barátaikkal (συζῆν γὰρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων), azt csinálják és abban vesznek részt közösen, amiről úgy gondolják, hogy az jelenti az együttélést (ταῦτα ποιοῦσι καὶ τούτων κοινωνοῦσιν οἷς οἴονται συζῆν).” (1171b29–1172a8)³¹⁹

A másik érzékelése az együttélésben valósul meg, ezért törekednek a barátok az együttélésre (τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν). Itt Arisztotelész a IX. 9-ben kifejtett elméletre utal vissza: ha a barátunk a mi „másik énünk”, akkor az ő létezése is választásra érdemes számunkra, ennek érzékelése pedig élvezetet jelent (1170b1–17). A barát létezésének „kíváncsús tudatosulása” pedig a közösségként felfogott barátságban (κοινωνία γὰρ ἢ φιλία), közelebbről az ennek konkrét megvalósulásaként értett együttélésben (ἐν τῷ συζῆν) valósul meg.³²⁰ De nem akármilyen együttélésben: ami az egyén számára az élete lényegét és értelmét adja, annak akarja szentelni az idejét a barátaik társaságában is. Ennek megfelelő változatosságot mutatnak a közösen végzett tevékenységek is a társasági élet és a testmozgás különböző formáitól a közös

³¹⁹ Ἄρ' οὖν, ὥσπερ τοῖς ἔρῳσι τὸ ὁρᾶν ἀγαπητότατόν ἐστι καὶ μᾶλλον αἰροῦνται ταύτην τὴν αἴσθησιν ἢ τὰς λοιπὰς ὡς κατὰ ταύτην μάλιστα τοῦ ἔρωτος ὄντος καὶ γινομένου, οὕτω καὶ τοῖς φίλοις αἰρετώτατόν ἐστι τὸ συζῆν; κοινωνία γὰρ ἢ φιλία, καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ἔχει, οὕτω καὶ πρὸς τὸν φίλον· περὶ αὐτὸν δ' ἡ αἴσθησις ὅτι ἔστιν αἰρετή, καὶ περὶ τὸν φίλον δὴ· ἢ δ' ἐνέργεια γίνεται αὐτῆς ἐν τῷ συζῆν, ὥστ' εἰκότως τούτου ἐφίενται. καὶ ὅ ποτ' ἐστὶν ἐκάστοις τὸ εἶναι ἢ οὐ χάριν αἰροῦνται τὸ ζῆν, ἐν τούτῳ μετὰ τῶν φίλων βούλονται διάγειν· διόπερ οἱ μὲν συμπίνουσιν, οἱ δὲ συγκυβεύουσιν, ἄλλοι δὲ συγγυμνάζονται καὶ συγκυνηγοῦσιν ἢ συμφιλοσοφοῦσιν, ἕκαστοι ἐν τούτῳ συνημερεύοντες ὅ τι περ μάλιστ' ἀγαπῶσι τῶν ἐν τῷ βίῳ· συζῆν γὰρ βουλόμενοι μετὰ τῶν φίλων, ταῦτα ποιοῦσι καὶ τούτων κοινωνοῦσιν οἷς οἴονται συζῆν.

³²⁰ Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 429.

filozofálásig. A lényeg, hogy a rendelkezésükre álló *szkholét* mindannyian azzal töltik, amit a legjobban szeretnek csinálni az életben.

Fontos, hogy Arisztotelész, ellentétben Platónnal, többféle tevékenységet nevez meg olyanként, ami értelmet adhat az életnek. Ugyanakkor ezek a tevékenységek nyilvánvalóan nem egyenrangúak: az együtt ivás és a kockázás alighanem az élvezetre irányuló, vagyis nem a legmagasabbrendű életforma megtestesítője.³²¹ A testgyakorlás és a vadászat fontos elemei a hagyományos arisztokratikus testkultúrának: növelik az erőt és az ügyességet, s ezekre szükség lehet a harcban, és bizonyos esetekben a morálisan helyes (például bátor) cselekedet előfeltételét jelenthetik. Ezek a tevékenységek azonban túlzottan is a társadalmi elismerést állítják előtérbe, s nem a lélek erényére irányulnak: ezért csak korlátozottan nevezhetők az erényen (a jellemen) alapuló barátság szerves részének.³²² És persze Arisztotelésznél is van egy „legjobb” tevékenység: az együtt filozofálás, ami a teoretikus életmódra mint az Arisztotelész szemében legmagasabbrendű *bioszra* utal előre.³²³

Más szempontból ezek a tevékenységi formák az „együttélésnek” is különböző fokozatait jelzik: a közös ivás legalábbis elképzelhető aktív együttműködés, például beszélgetés nélkül (bár a *szümpozionokat*, mint mondtam, nem ez jellemezte).³²⁴ A kockázás és a testgyakorlás során az együttműködés a versengésre korlátozódik. Igazi együttműködés, ahol valóban közös célok és ténylegesen kooperatív cselekvés történik, a vadászatban és az együtt-filozofálásban valósul meg. Ennek során a barátok közös tevékenysége új minőséget ad az éppenséggel egyedül is végezhető cselekvéseknek: gazdagítja és intenzívebbé teszi őket.³²⁵

A felsoroltak egy arisztokrata családból származó athéni ifjú életének teljes vázlatát adják: a *szümpozion*, a tornacsarnok és a vadászat közös terében zajló életét.³²⁶ Ezek sorában utoljára következik az, ami Arisztotelész szerint voltaképpen a legfontosabb: a közös elmélkedés. Az ennek megjelölésére használt szó, a *συμφιλοσοφεῖν* Arisztotelész

³²¹ Azért csak „alighanem”, mert a *szümpozion* – nevének ellenére – nem csak a közös ivászatról szól, hanem a szkolionok énekléséről és a beszélgetésről is (Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 562). Mindazonáltal nem egyértelmű, hogy itt is erre a vonatkozásra gondolna Arisztotelész. A szakasz fölépítése valószínűbbé teszi a fokozatosság föltételezését, akkor pedig a fent előadott értelmezés látszik plauzibilisebbnek.

³²² Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 230.

³²³ Vö. 1170b11–12 és X. 7–8; Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 558.

³²⁴ Hogy ez Arisztotelész számára nagyon is releváns és alighanem ezen a ponton is szem előtt tartott különbség volt, ahhoz lásd a következő aporetikus szakaszt az *Eudemoszi etikából*: „Nos, bizonyos szempontból vizsgálva a dolgot, úgy tűnik, hogy az együttélést (συζῆν) kívánatosnak tartani: ostobaság. Elsősorban azoknak a dolgoknak az esetében, amelyekben a többi élőlénnel közösek vagyunk, például az együttes evésben és ivásban (τοῦ συνεσθῆναι ἢ τοῦ συμπίνειν). Hiszen mi a különbség a között, hogy ez valaki társaságában vagy anélkül történik, ha elhagyod a beszélgetést (ἂν ἀφ᾽ ἑλῃς τὸν λόγον)?” (*Eudemoszi etika* 1245a11–14)

³²⁵ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 12.

³²⁶ A kockázás is a tornacsarnok tevékenységeihez tartozik, vö. Platon: *Lüszisz* 206e (Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 561).

szóalkotása,³²⁷ mely arra szolgál, hogy az életmódok legkiválóbbikát, a filozofáló, teoretikus életet bevezethesse a barátság közegébe is: a barátok együttélésének legtökéletesebb formája éppen a közös elmélkedés tevékenysége lesz (vö. 1170b10–14, melynek elemzésére a következő alfejezetben kerül sor).³²⁸ Másfelől pedig ezzel a teoretikus életnek is megteremtődik, fogalmilag is, a valós közege, hiszen bármennyire magányos is az „elmélkedés” mint *lelki tevékenység* (1177a32–b1), e tevékenység *életközege és előkészítése* – amennyiben a boldog élet megvalósulásáról van szó – mindenképpen társas (X. 7–8. és IX. 9. összekapcsolásával).³²⁹ Az egyes ember csak korlátozottan képes az elmélkedésre, amennyiben – ellentétben az istenséggel – nem tudja folyamatosan ennek aktualitásában tartani magát. Az elmélkedésben együttműködő barát révén az egyes embernek ez az ember voltából fakadó gyöngesége kap segítséget. „Az emberi lények nem tiszta tevékenységek. Mindig lehetséges az aktualizálás magasabb foka: mindig lehetséges, hogy amit tesznek, jobban, gyakrabban vagy külső javaktól nagyobb mértékben függetlenül tegyék.”³³⁰ Az elmélkedés fokozottabb és tartósabb aktualizálását, intenzívebbé és élvezetesebbé tevését segíti a barát aktív, beszélgetésben megnyilvánuló jelenléte.

A személyes barátság kérdésének szempontjából a szakaszból azt kell kiemelni, hogy az itt felsorolt egyes tevékenységek az egyéni ízlés, hajlamok, kedvtelések szerinti változatosságot mutatnak. Az, hogy melyik tevékenység képviseli szinekdochikusan a cselekvést végző számára az életet, hogy „min keresztül” „nézi az életet” mint egészet, vagyis hogy miben áll számára az élet értelme, annak a függvénye lesz, hogy milyenek az „egyéni körülményei, a személyisége és ami még ezekhez tartozik.”³³¹ A barátok közös tevékenységét és vállalkozásait „individuális kontingens tényezők” határozzák meg.³³² Ahogyan az előző

³²⁷ Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 561. Az idézett szakaszban tíz alkalommal fordul elő *szün*-prefixummal képzett szó (ebből a *szüdzén* négyszer), ami a cselekvések együttes, közös jellegét nyelviileg is hangsúlyozza. Ehhez hasonlóan a *szün*-prefixummal képzett szavak szövik át az *Eudemoszi etika* VII. 12-t is, ahol az itteni okfejtések párhuzamai találhatók. Lásd McCabe: *With Mirrors or Without?*, 45 (10. j.).

³²⁸ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 225. Ebből a szempontból nincs eltérés az itteni fejtegetés és az *Eudemoszi etika* párhuzamos helye között (1245a18–22), ahol a tevékenységek – felfogásom szerint a kiválóságban ugyancsak fokozást mutató – felsorolásának végén (csúcsán), a testi élvezet és a „műzsai dolgok”, vagyis a művészeti alkotások szemlélése után, ugyancsak a filozófia áll. Arisztotelésznél a filozófiai és tudományos vizsgálódás, az elmélkedés (*theória*) az objektíve legértékesebb tevékenység (X. 7–8, vö. VI. 7 és 1145a6–11 is, *phronészisz* és *szophia* rangsoráról), ezért van az, hogy a közös filozófiai és tudományos tevékenység az objektíve legjobb módja a barátság ideálja megélésének (Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 226).

³²⁹ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 226–227. Arisztotelész az 1177a32–b1-ben, a bölcs, vagyis az átfogó tudáshoz vagy belátáshoz eljutott ember (*szophosz*) elmélkedő tevékenységéről (*theória*) szólva is megjegyzi: „Igaz, talán jobb, ha vannak mások is, akikkel közösen végezheti ezt a tevékenységet (συνεργουὺς ἔχων), mindazonáltal ő az, aki a leginkább elégséges önmagának (αὐταρκέστατος).”

³³⁰ Hitz: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*, 24.

³³¹ Liu: *Love Life*, 586–587.

³³² Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 47.

alfejezetekben láttuk, ezek az egyénenként különböző, ám közös tevékenységek magának az életnek mint komplex aktivitásnak az aktualizálását jelentik. Egyszersmind pedig strukturálják az egyéni életet, segítenek a prioritások összerendezésében és irányítanak egyéni döntéseink meghozatalában, vagyis értelmet adnak az életnek a maga egészében.

Nem tetszőleges tevékenységekről van tehát szó, hanem olyanokról, amelyek valamelyikében az egyes ember önmagát felismeri és amellyel azonosítja magát; ez az a tevékenység, amely az ő életmódját, *bioszát* alkotja (1172a6: ὁ τι περ μάλιστα ἀγαπᾷ τῶν ἐν τῷ βίῳ). Az életmód fogalmát Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* elején világítja meg: mivel az ember számára legfőbb jó, az *eudaimonia* a jó életben és a jó cselekvésben valósul meg (1095a19), kézenfekvőnek látszik ezek elérését egy bizonyos életformában keresni (1095b15). Arisztotelész három paradigmátikus életformát vesz sorra, mint amelyek valamilyen, a képviselőik által elgondolt „legfőbb jóra” törekednek: az élvezetre irányulót, azután a politikai cselekvésben, végül a filozófiai elmélkedésben megvalósulót (1095b17–19). Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy egy életforma, *biosz*, különbözik a biológiai vagy fiziológiai értelemben vett élettől. Az, hogy valaki emberi életet él vagy sem, nem dönthető el kizárólag fiziológiai konstitúciója, genetikai állománya vagy életének anyagi feltételei alapján, hanem azt kell megnézni, hogy milyen aktivitások konstituálják számára az életet *mint egzisztenciát*.³³³ A *biosz* mint életforma egy meghatározott jó elérésére irányul, és azáltal nyer struktúrát, hogy az egyéb jókra irányuló törekvések erre a legfelső jóra tekintettel értékelődnek és rendeződnek el: „Az életmód azáltal kölcsönöz orientációt és legitimitást a különféle jók mérlegelésének – amit az embernek el kell végeznie, tekintettel arra, hogy sokféle törekvés lakozik benne –, hogy egy legfelső jóra irányul.”³³⁴ Egyszersmind ez, az egészében vett élet mint egzisztencia mozzanata különbözteti meg az elsődleges barátságot a másik két barátság-típustól: az élvezet és a haszon mozzanatán alapulótól is.³³⁵

Mi a magyarázata annak az első pillantásra különös hiánynak, hogy a tevékenységek felsorolásakor Arisztotelész egyáltalán nem említ etikailag *közvetlenül* releváns cselekvési-együttélési módokat? Ez különösen akkor tűnhet furcsának, ha azt is szem előtt tartjuk, hogy más helyek alapján – egyáltalán a barátságnak abból a konstitutív fogalmi eleméből, hogy a barátok *jót akarnak és jót tesznek* egymásnak, mégpedig a barátjuk érdekében – teljesen világos, hogy a barátságnak az ilyenek is részei. Egyetlen példát idézve: a tisztességes emberek kívánságai a barátságban „arra irányulnak, ami igazságos és hasznos, és közösen is ezt akarják

³³³ Liu: *Love Life*, 583.

³³⁴ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 208–209.

³³⁵ Salkever: *Taking Friends Seriously*, 64.

elérni” (1167b8–9; lásd még az „erény valamiféle gyakorlásáról” mondottakat az 1170a11–12-ben).

Jan Szaif ennek a hiánynak a hátterében azt látja, hogy a *proaireszisz*, ami az etikailag releváns cselekvés nélkülözhetetlen kiindulópontja, szigorúan csakis individuális lehet.³³⁶ Ez részben így van, amennyiben maga az elhatározás mozzanata (mint minden lelki tevékenység) persze csakis egyéni lehet. Szigorú értelemben nem lehet közös deliberációt végezni az egyéni döntések meghozatalakor (erről részletesebben is lesz szó a 6. fejezetben, a *szüneszisz* etikai működésének vizsgálatakor).

Ugyanakkor az egyéni deliberációk és *proaireszisz*ek összehangolása, kivált pedig egy kommunikatív folyamat eredményeként történő *közös meghozatala* mégiscsak lehetővé tesz közös „elhatározásokat” – nyilvánvalóan ezen alapul az Arisztotelész számára az egyéninél nem kevésbé fontos közösségi döntéshozatal, a normál értelemben vett politika világa is. Ha ez nem így lenne, akkor például a politikai döntéshozatal végeredményeként értett elhatározás/határozat értelmetlenség lenne, miközben Arisztotelész ezt teszi meg a közös (politikai) cselekvés kiindulópontjaként (nyilvánvalóan párhuzamban a *proaireszisz* szerepével az egyéni cselekvés körében). Ezekkel a kérdésekkel a *szüneszisz* politikai szerepét vizsgáló 7. fejezetben fogok majd foglalkozni, úgyhogy most elegendőnek látszik csupán egyetlen beszédes hely beidézése a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvéből: „A politikai tudás cselekvésre és megfontolásra irányul (αὐτὴ δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική): a határozat ugyanis – mint végpont – az, ami cselekvés tárgya lehet (τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον)” (1141b26–28).³³⁷

Szaif felfogásával szemben a szóban forgó szembeötlő hiánynak a hátterében inkább az állhat, hogy Arisztotelész az érvelésnek ezen a pontján a *bioszt* mint az egészében vett életet, életmódot akarja kiemelni, ezt pedig itt elsősorban a *szkholé*, tehát a gyakorlati kötöttségektől mentes (de ettől még „komoly” és „aktív”, vö. lat. *otium*) tevékenység példázza. Ezen olyan tevékenységet kell értenünk, amely az egyéb, konkrét gyakorlati cselekvések célja, és aminek így ezek alá vannak rendelve (lásd főként: 1177b4–26).³³⁸

Ezek az egészében vett élet lényegét alkotó foglalatosságok mint olyan tevékenységek, amelyekben minden pillanatban a szó pregnáns értelmében *jelen vagyunk*, amennyiben teljes összpontosítást és belemerülést igényelnek és tesznek lehetővé (legfőképpen intenzitásuknak

³³⁶ Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 227–229.

³³⁷ Barátság és *proaireszisz* kapcsolatához, a politika összefüggésében is, lásd Salkever: *Taking Friendship Seriously*.

³³⁸ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 225.

és élvezetes voltuknak köszönhetően), egyfelől az élet jó voltának – különben könnyen rejtve maradó – érzékeléséhez vagy megtapasztalásához segítenek hozzá. Másfelől pedig a „tapasztalatnak ez a fajtája, amelyben bizonyos sajátos cselekvések – melyek az élet egészét megjelenítik számunkra – elkötelezett és élvezetet nyújtó végrehajtása által részesülünk, nem esetleges abból a szempontból, hogy kik vagyunk.”³³⁹ Ennek az egyediséggel, a barátok egyediségével összefüggő sajátosságnak a magyarázata abban rejlik, hogy az életmód és egy ember jelleme szorosan összefügg. A jellem a beállítódások összességét jelenti, s ha ezek egyszer valakinek a beállítódásai lettek, akkor meghatározzák, hogy milyen egyedi cselekvések mellett határozza el magát a szóban forgó személy mint egyedi cselekvő. „Ezért az, hogy az ember milyen életmódot választ, a jellemétől függ. Az életmódok úgy értendők, mint egy ember beállítódásainak a megvalósulásai a cselekvésben. Egy ember életmódja tehát annak látható kifejeződése, hogy mi ő önmagában véve. Életmódjából válik világossá, hogy az ő számára mi teszi az életet és a létezést választásra méltóvá és törekvésre érdemessé.”³⁴⁰

Az tehát, hogy a felsorolt változatos tevékenységek megoszthatók, közösen végezhetők, éppen a barátok individuális létezésén, sőt kifejezetten is ennek a létezésnek az egyedi jellegzetességein alapul. Emlékezzünk vissza Arisztotelész szavaira az utóbb idézett szakaszból: „Ami pedig kinek-kinek a létezést jelenti, vagy ami miatt az életet választják, azzal [a tevékenységgel] kívánják tölteni az időt barátaik társaságában.” A barátok jellemének, és ebből következően érdeklődésének, értékeinek és ízlésének hasonlósága mutatkozik meg már a barátok kiválasztásában (ennek egyediségen alapuló és egyedítő mozzanatában) is.³⁴¹

A barátságban fontos szerepet játszik továbbá a barátoknak a (további) egymáshoz hasonulása az élvezettel végzett közös tevékenységük révén.³⁴² Ez azt jelenti, hogy a barátok közös cselekvése, vagyis az együttélésük során a jellemek hasonlósága az újabb és újabb közös cselekvések választásában, az ezekre a közös cselekvésekre irányuló elhatározásban fejeződik ki. Itt egyfajta körszerűség mutatkozik meg: amikor a jellemen alapuló barátság résztvevői, a hasonló jellemű barátok ugyanazt választják, ugyanazt a célt tűzik ki maguk elé, és ugyanezen célért közösen cselekednek is, akkor egyúttal megerősítik jellemük már elért hasonlóságát és összhangját.³⁴³ A barát életeseményeinek megfelelő értékelése, mely a vele való közös

³³⁹ Liu: *Love Life*, 588.

³⁴⁰ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 209.

³⁴¹ Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 597; vö. *Eudémosz etika* 1236b2–6, 1237a30–37, a *proaireszisz* és *antiproaireszisz* fogalmához a barátságban. (Ezt részletesebben bemutattam a 3.1.1.2. alfejezetben.)

³⁴² Erről a 3.3. alfejezetben volt szó részletesebben. A legfontosabb vonatkozó helyek: 1157b19–24, 1165b26–31; 1170a8–12, 1172a8–14.

³⁴³ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 203–204; Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 597.

érzékelésnek (*szünaiszthésisz*) és az érzések összhangjának is a feltétele, csakis a másik jellemének az együttélésben megszerzett ismerete révén valósítható meg. Az egyedi jellem, valamint ennek az egyedi jellemnek – vagyis annak, hogy a barátunk „mit szeret és mit nem, attitűdjeinek és érzékenységeinek, változásainak és idioszinkráziáinak”³⁴⁴ – az ismerete és az együttélés tehát ezen a módon is a legszorosabban összefügg egymással.

5.3. Az emberi együttélés mint a beszélgetés és a gondolkodás közössége

A barátok tehát azokat a tevékenységeket, amelyek az életet választásra érdekessé teszik a számukra, közösen akarják végezni, mert az együttélés, amelyre törekszenek, csak akkor lehetséges, ha közös az életmód, ez utóbbi pedig a jellemző tevékenységeknek a jellemen alapuló strukturált egésze. Ez a közös életmód a jellemek hasonlóságának és egymáshoz hasonulásának a közösen végzett tevékenységekben végbemenő és láthatóvá váló kifejeződése. A közösen végzett tevékenységek sorában mint az együttélés tényleges megvalósulásában a másik örömét mindegyikük a sajátjaként is átéli, pontosabban részesei lesznek az önálló minőséget képviselő közös tevékenység nyújtotta közös örömnak. Ilyen módon a tevékenységek közös végrehajtása révén megerősödik a barátokban az életformájuk fölött érzett öröm és az iránta való megújuló elköteleződés.³⁴⁵

Az együttélésnek mint közös tevékenységnek és közös érzékelésnek van egy olyan formája, amelyet Arisztotelész specifikusan emberinek tart. A *szóban és gondolatban való közösség* az, ami a barátságot sajátosan emberi jelenséggé teszi:

„Mármost a létezést azért mondtuk választásra érdemesnek, mert a jó ember érzékeli azt, hogy ő jó, ennek érzékelése pedig önmagában véve élvezetes. Ezzel együtt azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik (συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν), ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg (τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας); az emberekre vonatkoztatva ugyanis, úgy vélem, ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« szót (οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν

³⁴⁴ Liu: *Love Life*, 595.

³⁴⁵ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 210.

ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι), nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti.” (1170b8–14)³⁴⁶

A szakasz elején olvasható tömör érvelést nem szükséges részleteiben kibontani, mert az 5.1.1-ben erről már több szempontból is, részletesen beszéltem. Röviden elegendő annyi, hogy Arisztotelész itteni megfigyelése szerint is az élet intenzitását növeli a barátság: a barátság lényege, hogy az együttélés során megfigyeljük és csodáljuk a másik tetteit és életét, sőt, ami még fontosabb, a közös cselekvés révén aktívan részt is veszünk ezekben. Ezek a közös cselekedetek, mivel jók, ezért élvezetesekek is, és jobbá és élvezetesebbé teszik az életünket.

Nathalie von Siemens megállapítása szerint a καὶ a συζῆν és a κοινωνεῖν λόγων között (1170b11–12: „ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg [τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας]”) részben explikatíván értendő. Ezt világosan mutatja a következő, ezt az állítást megindokoló mondat, mely szerint ez azért van így, mert így/ilyen értelemben – tudniillik a beszélgetés és közös gondolkodás értelmében – használjuk helyesen a συζῆν-t emberekre vonatkoztatva (οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι). De mivel másutt a συζῆν a jócselekedetek kölcsönös teljesítésével azonosítódik, ezért csak részleges ez az explikatív értelem.³⁴⁷

Mindenesetre a közösségnek ez a kialakulása és folyamatos fenntartása, megvalósulása-végbemenése, vagyis hogy élvezettel részt veszünk a másik ember cselekvésében és életében – pontosabban hogy új minőségű, közös cselekvést végzünk vele *együttműködve* –, leginkább a gondolatok megosztásában, a beszélgetésben történhet meg: „Az az élet, amelyet Arisztotelész a legjobbnak nevez, egyszersmind az az élet is, amely a leginkább alkalmas arra, hogy megosszák.”³⁴⁸ Az emberi élet specifikus „megoszthatósága” tehát az ember nyelvi létén alapul, azon, hogy az emberek képesek magas komplexitású kommunikációt folytatni a közös élet

³⁴⁶ τὸ δ' εἶναι ἦν αἰρετὸν διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος, ἢ δὲ τοιαύτη αἴσθησις ἡδεῖα καθ' ἑαυτήν. συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

³⁴⁷ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 211–212.

³⁴⁸ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 191. Az Arisztotelészről utóbb idézett szakasz széles horizontú, sőt általános érvényű megfogalmazása magyarázza, hogy miért nem szűkítettem a szóban forgó beszélgetést és gondolatcserét a filozófiai beszélgetésre. Nyilvánvalóan ez is része a nagy képnek (annak, hogy a szakasz láthatólag általános érvényre tart igényt), de semmi nem utal arra, hogy Arisztotelész itt kizárólag erre gondolna.

ügyes-bajos dolgairól.³⁴⁹ S alighanem az sem ellenkezik intuíciónkkal – mi több, legalábbis a mi kultúránkban, jószerével történelem fölötti igazságnak látszik –, hogy „a legigazibb, legjellegzetesebb cselekvés a barátságban a beszélgetés.”³⁵⁰

De talán nem csupán arról van itt szó, hogy a beszéd, az egymással beszélés mint a barátság egy sajátos, sőt talán legjellemzőbb tevékenysége révén válik a leginkább megtapasztalhatóvá és megélhetővé a barátok együttélése. Úgy gondolom, hogy nem alaptalanul érthetjük bele ebbe a tömör megfogalmazásba – annak ellenére, hogy Arisztotelész ezt itt nem kapcsolja össze a másutt megfogalmazottakkal –, hogy a beszéd nem egyszerűen egy önálló, a többi mellett, azokkal egyenrangúként előforduló alkotóeleme az együttélésnek. Inkább azt lehet mondani, hogy a beszéd, beszélgetés az összes többi cselekvést is kíséri és megerősíti, sőt a legtöbb esetben egyenesen ezek – ugyan különböző funkciókkal felruházott, de – nélkülözhetetlen közegeként viselkedik. Nem véletlenül mondja azt Arisztotelész, amikor a barátság mint beállítódás és a barátság mint tevékenység, működés megkülönböztetéséről beszél, hogy ha a barátok hosszú ideig vannak távol egymástól, „akkor már – általános vélemény szerint – feledésbe mehet a barátság. Ezért a mondás: »Sok barátság bomlik fel a beszélgetés hiánya miatt (ἀπροσηγορία)«.” (1157b11–13)

Például ahhoz, hogy az együttélés további, közös cselekvésben formát öltő elemei kivitelezhetők legyenek, a barátok *kell*, hogy kommunikáljanak egymással.³⁵¹ Ennek alátámasztására azt lehet felhozni, hogy a jellemen alapuló barátságban, ahogyan erről az előző alfejezetben már volt szó, a barátok sokszor nem egymástól függetlenül jutnak elhatározásra. Mint „másik önmaga”, a barát – a közösen végzett megfontolás révén – részese lehet a másik elhatározásának; pontosabban mindketten részesei lesznek a *közös* elhatározásnak. Ráadásul ilyenkor nemcsak az elhatározások lesznek közösek, hanem egyikük céljai egyben a másik céljaivá is válnak; pontosabban *közös* célokat fogalmaznak meg. A közös cselekedeteknek közös deliberáción és elhatározáson kell alapulniuk, közös célra kell irányulniuk, és magának a cselekvés tényleges kivitelezésének a közösen végrehajtott mozzanataiból kell összeállniuk,

³⁴⁹ Jill Frank: *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics*. University of Chicago Press, Chicago, 2005, 160. Ennek politikai jelentőségéről lásd mindenekelőtt a *Politika* 1253a7–18-at, amit a 8. fejezetben fogok tárgyalni.

³⁵⁰ Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, 191; hasonlóan Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 223; Broadie: *Aristotle: Nicomachean Ethics*, 64. Broadie: *Ethics with Aristotle*, 425 észrevételéhez a cselekedetek és motivációk nyelvi értelmezésének korlátozott voltáról hozzá kell tenni, hogy ez ugyanannyira, vagy még inkább érvényes a másik irányban is: a barát tetteinek pusztá megfigyelése legalább annyi félreértéshez vezethet (sőt), mint a tetteket magyarázó-értelmező szavak.

³⁵¹ Vö. azzal a megállapítással, amely ugyan nem a közös cselekvésre vonatkozik (ezért nem is feltételt fogalmaz meg), de egyáltalán a gondolkodás és a cselekvés nagyobb hatékonyságát ezek *közös* végrehajtásához kapcsolja: „Ugyanis ketten gondolkodni és cselekedni is hatékonyabban tudnak” (1155a15–16).

és adott esetben a felelősséget is közösen kell viselni értük.³⁵² Ellenkező esetben ezek a cselekedetek nem lennének valóban közösek, hanem csupán párhuzamosak; olyanok, amelyeket a barátok „egymás mellett” visznek véghez. (Vagy akár egymást véletlenszerűen, esetleg megfontolás, de egymástól függetlenül végzett megfontolás alapján kiegészítve, sőt akár egymáshoz kapcsolódva, de a cselekvés nem minden mozzanatában együttműködve – ezekben az esetekben sem beszélhetnénk a szó arisztotelészi értelmében közös cselekvésről.³⁵³)

Ugyanígy utalnunk kell a baráti tanács példájára is, amelyet már érintettem a 3.3.1.1. alfejezetben, és részletesen lesz róla szó a 6.2. alfejezetben. Ahhoz, hogy tanácsot tudjunk adni a nehéz helyzetbe került barátunknak, a barátunk egyedi jellemvonásainak és egyedi cselekvési helyzetének bensőséges ismeretére van szükség. Csakis ennek alapján adhatunk megfelelő tanácsot.³⁵⁴ Ezen kívül a saját tapasztalat bővülése is nélkülözhetetlen eredménye a barátok közötti párbeszédnek (erről ugyancsak részletesebben is lesz szó a 6.2.-ben).³⁵⁵

Fontos ehhez, újra (vö. 3.3.1.1.), hogy a baráti beszélgetésben először is nem törlődnek el a résztvevők közötti különbségek (ez éppenséggel még feltétele is a beszélgetésnek). Másodszor, ahogyan ezt már említettem, a számunkra (és Arisztotelész számára is) ismerős kulturális praxisban az önálló egyének szoros egymáshoz kapcsolódásának a barátságban a beszélgetés az egyik legfontosabb paradigmája. Harmadszor pedig az is lényeges, hogy a valódi beszélgetésnek is jellemzője az, ami korábban már ugyancsak szóba került: a beszélgetés mint dialogikus viszony nem a vélemények előzetesen rögzült egyezését jelenti,³⁵⁶ sőt nem is két párhuzamos monológot jelent, hanem tényleges, életszerű egymásra hatást, az egyéni nézőpontok összekapcsolódását és adott esetben módosulását.³⁵⁷ A különbségek megtapasztalása a barátok „dinamikus harmóniájában” mélyebb önmegértéshez segít.³⁵⁸

Az is említhető itt, hogy a barátok beszélgetés nélkül nem ismernék meg egymás jellemét, mert a másik ember jelleméről nem önmagában a viselkedése ad felvilágosítást, hanem

³⁵² Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 598; Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, 123–124; 130.

³⁵³ A „közös cselekvés” mibenlétét ebből a szempontból megvilágítóan bontja ki Cooper: *Aristotle on Friendship*, 326.

³⁵⁴ Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 607.

³⁵⁵ Biss: *Aristotle on Friendship and Self-Knowledge*, 133; Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 52–53.

³⁵⁶ Heyking: *Forms of Politics*, 45.

³⁵⁷ Szaif: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship*, 223. A *Nikomakhoszi etika* most tárgyalt helyén kívül lásd még ugyanehhez, a baráti beszélgetésnek mint nem tanító jellegű, ugyanakkor nem is szokványos vagy jelentéktelen (esetleges, akármilyen, apró-cseprő: τοῦ λόγου... τοῦ τυχόντος) tárgyról folytatott konverzációnak a hangsúlyos említésével: *Eudemoszi etika* 1245a11–23.

³⁵⁸ Sherman: *The Fabric of Character*, 143–144; a dinamikus harmóniához barátság és megértés összefüggésében lásd Lauren Swayne Barthold: *Friendship and the Ethics of Understanding*. *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* 14. (2010), 2. 417–429, itt: 424.

azoknak a beállítódásoknak, megfontolásoknak, elhatározásoknak a megismerése is, amelyeken a szóban forgó viselkedés alapul. Ezek előtárása és elmagyarázása, *megbeszélése* nélkül nem lehet a barátról mint személyiségről átfogó és mély megértéshez jutni.³⁵⁹

Sőt enélkül voltaképpen a barát egy adott cselekedetének jó volta sem volna eldönthető, hiszen ehhez az arisztotelészi elgondolás szerint ismerni kell a cselekedet motivációit. Nem véletlen, hogy a filozófus a barátságról szólva kétszer is megismétli etikája egyik legfontosabb tételét: „Az erényben és a jellemben ugyanis az elhatározás a döntő mozzanat” (1163a22–23); „az elhatározás az, ami a barátot és az erényt jellemzi” (1164b2).

Végül a verbális megnyilatkozások és az ezen alapuló kölcsönös megértés (itt megint a *szüneszisz*ről van szó) nélkülözhetetlen mozzanata (magán a barátok közötti érzelmi köteléken túl) a nyíltabban affektív viszonyulásmódoknak is: a köszönet, a hála, az elismerés vagy az együttérzés kinyilvánítása mind igényli a barátok közötti szóbeli kommunikációt.

A barát egyedi jellemvonásai, motivációi, attitűdjei, érzései, valamint cselekvési helyzetének az ő sajátos szempontjából releváns egyedi összetevői éppenséggel csakis a barátok közötti folyamatos kommunikáción keresztül tárulnak föl, sőt voltaképpen csakis ebben a kommunikációban öltenek a másik fél számára is érzékelhető formát. A gondolkodás beszélgetésben megvalósuló közössége a közege, és ezt itt úgy értem: *éltető eleme* a felek egyediségét is konstitutív elemként magában foglaló barátságnak. Ezért emeli ki ezt Arisztotelész ilyen hangsúlyosan.

5.4. A fejezet összefoglalása

A barátság legfőbb mozzanata Arisztotelész szerint az együttélés (*szüdzén*), ennek konkrét fomája 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

³⁵⁹ Siemens: *Aristoteles über Freundschaft*, 211–212; Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 46–47.

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 a beszéd és a gondolkodás dialogikus működésével vagy eseményével azonosítja, az ebben testet öltő közösséggel. A gondolatok beszélgetésben történő megosztása lesz az az elsődleges mód, ahogyan érzékeljük vagy tudatában leszünk a másik létezésének. Ezt a dialogikus viszonyt érti közelebből Arisztotelész azon, hogy az egyén a barátságban úgy viszonyul a másikhoz, mint önmagához, és hogy a másik az ő „másik énje”. 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, és nemigen képzelhető el ezen kívül. 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*. Gadamer ezeket az összefüggéseket *a másikon keresztül önmegértés* alakzatában fogta össze, ami a filozófiai hermeneutika számára döntő elgondolás formulája.

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 személy misztikus összeolvadásáról. Ha nem lenne két elkülönült én, nem lehetne *együttélés*, nem lehetne *közös* cselekvés. 2. Arisztotelész itt nem pusztán öntudatról, nem 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 συναίσθησθαι igéhez kapcsolódik. Pakaluk magyarázatát, mely szerint itt közös, megosztott érzékelésről van szó, részben elfogadom. Bár az adott helyen nem valószínű, hogy közvetlenül ez a jelentés aktualizálható, de egyéb helyek alapján a *szünaiszthészisz* általa adott értelmezése indokolhatónak látszik (főként: *Eudemoszi etika* 1245b20–24). 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 (*Eudemoszi etika* 1244b25: *szüingnószisz*) a mi 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. Zena Hitz hangsúlyozza, hogy 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 végessége 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 a 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 empirikus megfigyelésen túlnyúló antropológiai háttérét az adja, 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 (1171b29–1172a8). 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 (kollaborálva) – végzett cselekvés 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.

II. A MEGÉRTÉS FOGALMA ARISZTOTELÉSNÉL

Bevezetés a II. részhez

A barátságnak mint egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyek közötti, bensőséges kapcsolatnak a tárgyalása során már többször szóba került a megértés (*szüneszisz*) fogalma vagy legalábbis az ehhez kapcsolható tágabb képzetek. A megértés fontos szerepet játszik az interpretatív mimézis folyamatában, vagyis amikor a barátunk vonzó tulajdonságait és/vagy cselekedeteit vesszük a magunk számára mintaként (3.3.1), s ugyanígy amikor a barátok „kiigazítják egymást”. A *szüneszisz*nek szerepe lehet a másik jellemének megismerése, s a tapintat és az együtt-érzés viszonyulásmódjainak kibontakoztatása során is (4.1). Ugyanígy erre a megértésre épül a barátoknak a beszélgetésben és az együttgondolkodásban megvalósuló közössége, a diszkurzív-dialogikus gondolatcsere is (5.3).

E könyv II. részének a *szüneszisz* fogalmi elemzése lesz a vezértémája. A 6. fejezetben azokat a fogalmi összefüggéseket veszem szemügyre, amelyek a *szüneszisz*nek az etikán belüli tárgyalását meghatározzák, és a megértés etikai szerepét az interperszonális mezőben kijelölik. A 7. fejezetben azt vizsgálom meg, hogy miképpen jelenik meg a fogalom a tágan, arisztotelészi (vagy általában antik) értelemben vett politika dimenziójában. Ehhez kapcsolódik a 8. fejezetben előadandó okfejtés, mely már nem közvetlenül a *szüneszisz* politikai szerepkörével foglalkozik, hanem annak tágabb kontextusával: 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 terjesztem elő, hogy bár a *Poétika* szövegében ez a fogalom nem kerül elő, ugyanakkor a tragédia (s talán egyéb, az arisztotelészi gyakorlati filozófia tárgyköréhez, a *praxis*hoz szorosan kapcsolódó irodalmi műfajok) értő befogadása az arisztotelészi koncepció alapján nem nélkülözheti a bemutatott cselekvések és jellemek etikai szempontú megértését és megítélését, amit a *szüneszisz*nek a legfőbb feladatának lehet azonosítani.

6. Az erkölcsi megértés

A kutatás csupán az elmúlt két évtizedben szentelt nagyobb figyelmet a *szüneszisz* fogalmának. Elsősorban a fogalom jogi³⁶⁰ és politikai³⁶¹ szerepét vizsgálták. Emellett esztétikai-művészetelméleti összefüggések felől is fölmerült, de néhány lényeglátó megjegyzésen túl részletes elemzést ebből a szempontból nem kapott.³⁶² Néhány tanulmányban természetesen elsődlegesen etikai kategóriaként is tárgyalták a megértés arisztotelészi fogalmát, de ezek az írások sem elemezték önállóan és kellő részletességgel.³⁶³ Amennyire tudom, 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, s már pusztán ekként is az erkölcs területét hangsúlyosan közösségi dimenzióban gondolja el.

Ebben a fejezetben a megértésnek az egyén erkölcsi életében játszott szerepét fogom részletesebben kifejteni. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében foglalkozik kifejtett módon a megértés (*szüneszisz*) fogalmával (1142b34–1143a18). Okfejtése szerint a megértésnek mint a gondolkodásbeli erények egyikének a legfőbb feladata egyfajta, a másik emberre, a másik ember ügyére irányuló meggondolás, vagyis annak megértése és megítélése, amit valaki más mond etikailag releváns kérdésekről.

Az erkölcsi megértés elemzése tehát itt a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvén fog alapulni. Ennek során három olyan tényezőre összpontosítok, amely az eddigi kutatásban csak kevés figyelmet kapott. A 6.1-ben a *phronészisz* és a *szüneszisz* közötti viszonyt vizsgálom meg

³⁶⁰ Robert B. Loudon: *What is Moral Authority?* Ancient Philosophy 17. (1997), No 1., 103–118. Itt: 112.

³⁶¹ Loudon: *What is Moral Authority?*, 113; Bryan Garsten: *Deliberating and acting together*. In: Marguerite Deslauriers – Pierre Destrée (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2013, 324–349. Itt: 338–339; C. D. C. Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics VI*. Ford., bev., elemzés és kommentár. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London, 2013, 225; de már Stewart megjegyzései is ebbe az irányba mutatnak (John Alexander Stewart: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle I-II*. Clarendon, Oxford, 1892, II. 85.)

³⁶² Gadamer: *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI*, 15; Stephen Halliwell: *Aristotelian Mimesis and Human Understanding*. In: Øivind Andersen – Jon Haarberg (szerk.): *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Duckworth, London, 2001, 87–107; itt: 92–93, 99–100.

³⁶³ Gadamer: *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI*, 15; Uő: *Igazság és módszer*, 227–228; Christopher P. Long: *The ontological reappropriation of phronēsis*. Continental Philosophy Review 35. (2002), 35–60; itt: 45–46; Olav Eikeland: *Phronēsis, Aristotle, and action research*. International Journal of Action Research 2. (2006), No 1., 5–53; itt: 24; Rosalind Hursthouse: *Practical Wisdom: a Mundane Account*. Proceedings of the Aristotelian Society 106. (2006), No. 1., 283–307; itt: 291; Heda Segvic: *Deliberation and Choice in Aristotle*. In: Michael Pakaluk és Giles Pearson (szerk.): *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 159–185; itt: 174–175.

közelebből, mégpedig főként abból az eddigi kutatásban alig érvényesített szempontból, hogy miként viszonyul a megértés a gyakorlati deliberációhoz, a megfontoláshoz (*buleuszisz*). Ennek során először a megértést és a gyakorlati okosságot mint a gyakorlati tudás fajtáit elkülönítem az elméleti tudástól (6.1.1). Ezután röviden kitérek a *szüneszisz* szó és fogalom történetére (6.1.2). Végül a gyakorlati megfontolás fogalma alapján elválasztom egymástól a *szünesziszt* és a *phronésziszt* (6.1.3). A 6.2. alfejezetben a megértésnek az erkölcsi tudat működésében játszott sajátos szerepét próbálom igazolni és megvilágítani: a *szüneszisz* az a képességünk, amellyel megértünk, meggondolunk és megítélünk olyan, etikailag releváns kérdéseket, amelyekben ugyanakkor a megértés folyamata, annak jelenideje során nem vagyunk személyünkben cselekvőként érintve. Ehhez kapcsolódóan arról is igyekszem számot adni – feltevészerűen, mert erről Arisztotelész nem beszél részletesen –, hogy milyen, az egyének erkölcsi szempontjából releváns alkalmazási lehetőségek rejlenek a *szüneszisz*nek ebben a sajátos, csak rá jellemző szerepkörében. Itt az elsődleges vonatkoztatási keret a barátok együttélése, közösen megélt erkölcsi élete lesz, amelyről korábban, főként az 5. fejezetben már volt szó. Végül (6.3) a *szüneszisz* két rokon fogalmának, a *gnóménak* és a *szüingnóménak* az elemzését végzem el, csupán ezek alapvonásaira összpontosítva: e fogalmakat mint a megértés hangolt-affektív mozzanatát hangsúlyozókat mutatom be.

6.1. Megértés és gyakorlati okosság

6.1.1. Megértés, gyakorlati okosság és elméleti tudás

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében egy terjedelmes szakaszban magyarázza el a *szüneszisz* jelentését és funkcióját:

„A megértés és a jó felfogóképesség, amelyek alapján némelyeket értelmesnek és jó felfogásúnak mondunk, nem azonos az általában vett teoretikus tudással vagy a véleményalkotással (ez [utóbbi] esetben ugyanis mindenki értelmes lenne), nem is egyike a valamely részterülettel foglalkozó tudásfajtáknak, mint amilyen az orvoslás, amely az egészséggel, vagy a geometria, amely a nagysággal foglalkozik. Mert a megértésnek nem tárgyai sem az örök és mozdulatlan létezők, sem pedig a keletkezők valamelyike, hanem olyan kérdések, amelyek felől valaki

bizonytalanságban lehet, és amelyeket megfontolhat. Ennélfogva a megértés ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, mint a gyakorlati okosság, de azért mégsem ugyanaz a kettő. A gyakorlati okosság ugyanis rendelkezik: az a célja, hogy megállapítsa, mit kell vagy mit nem szabad megtennünk; a megértés azonban csak ítéletet mond: mert »megértés« annyi, mint jó felfogás, és »értelmes« annyi, mint jó felfogású ember. Másfelől pedig a megértés nem jelenti a gyakorlati okosságnak sem a birtoklását, sem a megszerzését. Hanem ahogyan a »tanulni« szót »érteni« jelentésben használjuk akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk, úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti. A »megértés« kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik, mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk.” (1142b34–1143a18)³⁶⁴

Ennek a bonyolult szakasznak a következő értelmezését javaslom, kizárólag azokra a pontokra összpontosítva, amelyek a *szüneszisz* erkölcsi szerepének megértéséhez fontosak.

Mindkét intellektuális képesség, a *szüneszisz* és a *phronészisz* is ugyanazon a területen működik, nevezetesen a cselekvés (*praxisz*) területén. Mivel az emberi cselekvés olyasmikre irányul, amik „másképpen is lehetnek”, és mivel az efféle dolgokra nem vonatkozik demonstratív, teoretikus tudás (*episztémé*), a *phronészisz* és a *szüneszisz* nem azonos a teoretikus tudással (1143a1).³⁶⁵

Ugyanakkor a megértés mint egyfajta felfogás, megragadás, az egyik oldalon mégiscsak érintkezik az elméleti tudás területével, ezért kapcsolódik össze (de nem azonosítódik) a tanulással és az *episztémével* (ebben az összefüggésben a συνιέναι a tanulásnak a „felfogni valamit” értelmében vett „megértő” mozzanatára utal). Az idézett szakasz végén Arisztotelész a következőket mondja: „A »megértés« kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek

³⁶⁴ Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ' ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξη (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν, ἡ γεωμετρία περὶ μεγέθη· οὔτε γὰρ περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστίν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁπουοῦν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις καὶ βουλεύσαιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστίν, οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. ταῦτό γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι. ἔστι δ' οὔτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὔτε τὸ λαμβάνειν ἡ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μαρθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λόγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἡ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μαρθάνειν· λέγομεν γὰρ τὸ μαρθάνειν συνιέναι πολλάκις.

³⁶⁵ Lásd még 1139a6–14; 1139b19–24; 1140a30–b7; 1140b26–28; 1141a1; vö. *Metafizika* 993b20–23.

nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik, mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk (λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις)» (1143a16–18). Ennek a magyarázatnak több párhuzama is van Arisztotelésznél és Platónnál.³⁶⁶ Ebben az összefüggésben tehát, ahogyan a megelőző sorokban olvassuk (1143a12–15), a teoretikus tudás és a megértés közötti kapcsolat eredete a tanulásnak az elméleti tudás területén releváns egyik értelmében rejlik. Az elméleti tudás területén a tanulás (*manthanein*) szót a következő két jelentésben használja Arisztotelész: „amikor a tanuló először tanul meg valamit (megszerzi a tudást), és amikor valaki uralja a szóban forgó tárgyat és rá vonatkozó tudását használja. [...] Arisztotelész ezért hangsúlyozza, hogy az erkölcsi megértés a helyes ítélet gyakorlása, nem pedig megszerzése.”³⁶⁷ Vagyis ezért fogalmaz úgy, amikor a *manthanein* második, a már megszerzett tudásra vonatkozó, „ért valamit/valamihez” értelmét analógiába állítja a *szüneszisz* használatával, hogy ez utóbbi működése olyan, mint amikor a teoretikus tudást (már) alkalmazzuk (nem pedig még csak megszerezzük) (1143a12–14: „ahogyan a »tanulni« szót »érteni« jelentésben használjuk akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk, úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel stb.”).

A másik oldalon viszont, és Arisztotelész számára most ez a fontos, a megértésnek nemcsak az elméleti tudás megszerzésében és használatában, hanem a cselekvés területén is van szerepe, amennyiben a tárgyak, melyekre irányul, egyszersmind a *phronészisz*nek mint a legfőbb dianoétikus gyakorlati (praktikus, tehát cselekvéssel kapcsolatos) erénynek is tárgyai (1143a6–7, 13–15). Ezen a ponton tehát, Arisztotelészt követve, elhagyjuk a teoretikus tudás teoretikus kontextusát, és belépünk a gyakorlati tudás működési körébe. A *szüneszisz*nek ez az átvitele vagy alkalmazása a *praxisz* területén egyáltalán nem önkényes vagy „erőszakos”. Ellenkezőleg, Arisztotelész itt éppen hogy visszaadja a szónak azt az archaikus jelentését, amely később térült el az eredeti gyakorlati iránytól az elméleti felé.³⁶⁸ A gyakorlati tudás területén a *szüneszisz* működtetése (az iménti, a megszerzett és alkalmazott elméleti tudással felállított analógia másik oldalán) azt jelenti, hogy „a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki

³⁶⁶ *Topika* 160a18–22, *Szofisztikus cáfolások* 165b32–34; *Euthüdemosz* 278a4–5.

³⁶⁷ Broadie: Aristotle: *Nicomachean Ethics*, 377.

³⁶⁸ A *szüneszisz* szónak ebben a gyakorlati összefüggésben való alkalmazásáról Gadamer: Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI, 14 mondja azt, hogy „enyhe fogalmi erőszakkal” megy végbe. Ezzel szemben helyesen utal az eredeti gyakorlati értelemre Pierre Aubenque: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Ford. Nicolai Sinai és Ulrich Johannes Schneider. Felix Meiner, Hamburg, 2007, 114 és 146. A *szüneszisz* szó és fogalom történetéről Platon előtt lásd Bruno Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Weidmann, Berlin, 1924, 40–59; A szó általános-hétköznapi használatához és a Platónnál és Arisztotelésznél kihüvelykezhető fogalmi tartalmához lásd még Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 462–464 gazdag magyarázatait.

más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti” (1143a13–15).

A gyakorlati területen alkalmazott *szüneszisz* legfontosabb egyedítő, őt a *phronészisz*től megkülönböztető jellemzője itt az, hogy olyasmikkel foglalkozik ugyan, amik „a gyakorlati okosság tárgyai”, csak hogy „olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről (ἄλλου λέγοντος)”. Tehát a *szüneszisz* legfontosabb jellemzője a másik emberre irányuló, interperszonális, sőt akár dialogikusnak is nevezhető jellege lesz. A megértésnek ezt a dialogikus működését az etika területén természetesen meg kell hogy előzze a nyelvi értelemben vett megértése annak, amit valaki más mond nekünk. A *Metafizika* egy helyén ez a nyelvi megértés mint az érvelő okfejtés (*logosz*) „tartalmi” megértésének előfeltétele jelenik meg: „Azoknak tehát, akik egy gondolatmenetet meg akarnak osztani egymással, valamennyire meg kell érteniük egymást (δεῖ τι συνιέναι αὐτοῖν); mert ha ez nem történik meg, akkor hogyan jönne létre közöttük a gondolkodásnak ez a közössége?” (1062a11–13)³⁶⁹

6.1.2. A *szüneszisz* szó és fogalom: jelentéstani és történeti összefüggések

A *szüneszisz*nek mint nyelvi-dialogikus és interperszonális *erkölcsi megértésnek* ez a komplex arisztotelészi értelmezése voltaképpen a szó alapjelentésére megy vissza. A σύνεσις főnév a συνίημι igéből származik, amely szó szerint azt jelenti, hogy „együtt/együvé küld”, „összehoz”, „összerak, -illeszt” vagy „(ellenségként) szembeállít”. Innen azután, szellemi műveletre utalva, az elmének azt a képességét jelenti, hogy dolgokat aktívan összehozunk, egymás mellé állítunk olyan módon, hogy ezek egyetlen értelmi egységgé álljanak össze, melyet valaki ilyenként megragad vagy megismer.³⁷⁰ Aktív igeként továbbá a συνίημι azt is jelenti, hogy valaki „észlel”, „hall”, „megért” valamit (a szó akusztikai értelmében is), a mediális alak pedig azt: „összejön”, „megegyezésre jut” valamiről (ez utóbbi jelentése sok szempontból hasonlít a latin *convenio* ige jelentésbokrának főbb ágaihoz). A σύνεσις mint *nomen actionis* „egyesülést, egységet”, valamint „megértést” és „gyors felfogást” jelent. Ahogyan Long megfogalmazza: „azon szavak csoportja, amelyek közé a *szüneszisz* beágyazódik, világosan mutatja, hogy a szó olyan fajta értelmi képességet jelöl, amely másokra irányul és közvetlenül másokra

³⁶⁹ A *szüneszisz*ről mint nyelvi megértésről lásd Stewart: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, II. 85. „Megérteni egymást”, nyelvi értelemben, az egyik köznapi jelentése volt a συνίημι igének; lásd például Hérodotosz IV. 114. 5; Thuküdidész I. 3. 4. 2.

³⁷⁰ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 224.

vonatkozik”, és ennél fogva az ige jelentésébe „be van épülve egy közösségi vagy dialogikus dimenzió.”³⁷¹ Mindent egybevéve: a *szüneszisz* és a vele rokon szóalakok csoportja világosan jelzi, hogy a szó jelentésmagva „olyan fajta intelligenciát jelöl, amely mások felé irányul és amely másokkal való bensőséges kapcsolatra vonatkozik.”³⁷²

Arisztotelésznél a συνίημι sajátos, erkölcsfilozófiai jelentése ugyancsak az ige általánosabb jelentésén alapul: „meghallani és/vagy megérteni, amit valaki mond.”³⁷³ Ez a jelentés azonban, ahogyan Bruno Snell a *szüneszisz*ről írott tanulmányában megmutatta, már a korai időktől fogva többlet értelemmel is rendelkezett. Érdemes röviden kitérni a szó Arisztotelész előtti történetére, mert számos tanulssággal szolgál a számunkra most releváns összefüggésben is.

Az igei alak Homérosznál nem pusztán azt jelenti, hogy „meghallani” vagy „megérteni”, hanem azt is, hogy „követni”, „engedelmeskedni”. A szó jelentésének eszerint volt egy etikai, sőt politikai árnyalata.³⁷⁴ A συνιέναι szót nem használják abban az esetben, ha a megnyilatkozás hallgatójának cselekvése eltér a beszélő által szándékolttól (vagy legalábbis javasoltól).³⁷⁵

A *szüneszisz* „megért”, valamint „hallgat valakire” jelentésben való használata már a Szókratész előtti filozófusok nyelvén is adatolható. A preszókratikus filozófiában a συνιέναι nem annyira a világ objektív érzékelését vagy megismerését jelenti, mint inkább a világ *megértését*, mégpedig olyasvalamiként, aminek „esze” vagy „értelme” van („als Träger eines vernünftigen Sinnes”), vagy mint ami úgyszólván másik emberként beszél a bölcshez és tanítja őt. Ekként a συνιέναι egyfajta tudás vagy belátás, mégpedig olyan típusú „belátás, amely belehelyezkedik valamibe, vagyis a megértés.”³⁷⁶

Snell a Kr. e. 5. századi használatot vizsgálva finom megkülönböztetést tesz *gnómé* és *szüneszisz* jelentése között, amikor az előbbi fajta tudást az érzékelhető dolgok objektív ismereteként határozza meg, az utóbbit viszont olyan tudásként, amelynek alapja az említett

³⁷¹ Long: *The ontological reappropriation of phronēsis*, 58; vö. Eikeland: *Phronēsis, Aristotle, and action research*, 23–24.

³⁷² Long: *The ontological reappropriation of phronēsis*, 58.

³⁷³ Lásd például [Arisztotelész] *A hallás tárgyai* 801b15–17; *Nikomakhoszi etika* 1179b26–28 (itt a συνίημι jelentése az „engedelmeskedni” jelentéshez áll közel); *Topika* 160a20–22 (συνίημι mint a μανθάνω szinonimája); *Második analitika* 71a11–16.

³⁷⁴ Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 40–41. Lásd például *Ilias* I. 273; II. 26, 182; XV. 442; *Odüsszeia* I. 271; VI. 289.

³⁷⁵ Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 40. Ez a jelentés összevethető a συνιέναι előfordulásával a *Nikomakhoszi etika* 1179b27-ben és 1172b6-ban, ahol „megérteni” közel van az „engedelmeskedni” vagy a „hallgatni az észre” jelentéshez (Richard Bodéüs: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Ford. Jan Edward Garrett. SUNY Press, Albany, 1993, 99).

³⁷⁶ Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 48–49, 55. Vö. Hérakleitosz frg. 51; Alkmaíon fr. 1a; Melisszosz fr. 8, Démokritosz fr. 9, 10.

belehelyezkedés a megértendőbe, vagyis a megértés.³⁷⁷ (Arisztotelésznél, ahogyan ezt a 6.3-ban látni fogjuk, *gnómé* és *szüneszisz* jelentése közelebb kerül egymáshoz, mégpedig olyan módon, hogy mindkét szó jelentésének meghatározó közös mozzanata az empatikus és érzékeny, ugyanakkor nagyon is szellemi erőfeszítést kívánó megértés lesz.)

A szofistáknál veszi fel a *szüneszisz* az „ész” (*Vernunft*) jelentést.³⁷⁸ Euripidésznél egyaránt vonatkozhat isteni és emberi észre is.³⁷⁹ Arisztophanész pontosan a szó ilyen értelmű használatáért gúnyolja ki Euripidészt a *Békákban* (893, 1483). Az attikai szónokok inkább kerülik a szót, vagy ironikusan használják azt (Démoszthenész *A koszorú* 127. 6), vélhetőleg jelentésének – a szofista használat által meghatározott – szubjektivistikus és nihilista árnyalata és modorosnak érzett „intellektualizmusa” miatt.³⁸⁰

6.1.3. Megértés és gyakorlati okosság különbsége: a megfontolás

A szofista használat előtt meghatározó interperszonális, „másra irányuló” jelentésmozzanat abban is szerepet kap, ahogyan Arisztotelész bevezeti a fogalmat. Eszerint a gyakorlati okosság és a megértés is olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek zavarba ejtőek, és amelyek megfontolás tárgyai lehetnek (1143a6: βουλευσaiτο), viszont a megértés sajátossága az, hogy akkor lép működésbe, ha „más beszél” (1143a15: ἄλλου λέγοντος) ezekről a kérdésekről.

Vagyis, egyfelől: a megértés (mint valaki másra irányuló, interperszonális aktus) és a gyakorlati okosság ugyanazokkal a dolgokkal foglalkozik, nevezetesen a *buleuszisz*, a megfontolás (deliberáció) tárgyaival. A *szüneszisz* fő feladata ezen a területen a megkülönböztetés vagy megítélés (1143a10: κριτική, 14, 15: κρίνειν). A megértés ennyiben – ahogyan később látni fogjuk – a gyakorlati okossághoz *hasonlóan*, sőt *részben azonos* módon kutat és okoskodik, amennyiben a *szüneszisz* teszi lehetővé azt, hogy megértsük és megítéljük azt, amit valaki más mond a cselekvés etikailag releváns kérdéseiről. A megértés sajátos szerepe eszerint abban áll, hogy a személyest megnyitja a személyközi felé, s ezáltal módot ad a helyes cselekvés kérdéseinek fontolóra vételére a személyközi viszonylatok területén. „Amikor megnyitjuk értelmünket arra, amit másvalaki mond, és ennek során helyesen ítéljük meg azt,

³⁷⁷ Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 55.

³⁷⁸ Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 56.

³⁷⁹ *Az őrzőgő Héraklész* 655–656; *Hippolitosz* 1105; *Óltalomkeresők* 203; *Trójai nők* 671–672; *Iphigénia Auliszban* 375; *Oresztész* 396 [itt a szó jelentése „tudatában lenni valaminek”, ahogyan a lelkiismeret tudatában van az elkövetett bűnnek], 1524).

³⁸⁰ Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 57–58.

amit ez a másik mond, akár egy *episztémé* tanulása során, akár a *phronészisz* valamely tárgyáról alkotva ítéletet – pusztán megértő módon, mondhatnánk –, akkor a *szüneszisz*ünket fogjuk munkára.”³⁸¹

Másfelől viszont: a két intellektuális gyakorlati erény között különbség van, amennyiben Arisztotelész azt állítja, hogy a *szüneszisz* nem jelenti a gyakorlati okosság birtoklását, és nem is a gyakorlati okossághoz, annak megszerzéséhez vezető alsóbb lépcsőfok (1143a11–12: ἔστι δ' οὔτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὔτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις).³⁸² A *szüneszisz* nem a *phronészisz* egy alfaja vagy sajátos változata, hanem egy tőle részben független erény. Jóllehet Arisztotelész ezt nem mondja ki explicit módon, az az értelmezés látszik plauzibilisbbnek, amely szerint a *szüneszisz* részben független a *phronészisztől*, mert az lehetséges, hogy valaki rendelkezik *szüneszisszel* *phronészisz* nélkül, megfordítva viszont nem.³⁸³

A különbséget a két erény működése felől a következőképpen gondolhatjuk el. A gyakorlati okosság a megfontolás nyomán előírja a cselekvés egy meghatározott módját (1143a8: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν), a megértés ezzel szemben csupán értelmezi és megítéli a múlt- vagy jelenbéli helyzetet, amelyben valakinek cselekednie kellett vagy kell. Ami a múltat illeti, a megértés magát a már végrehajtott cselekedetet is mérlegre teszi, a jelen vonatkozásában pedig tanácsot ad egy követendő cselekvési módra nézve, de anélkül a preskriptív erő nélkül, amely elrendelné a konkrét cselekvést (1143a9–10: ἡ δὲ σύνεσις κριτική μόνον). Tehát az erkölcsi megértésnek mint kritikai, mérlegelő, megkülönböztető gondolkodásnak ugyanazok a tárgyai, mint a gyakorlati okosságnak – az utóbbi rendelkező vagy előíró funkciója nélkül.³⁸⁴

Ezen a ponton fölmerül a kérdés: mi húzódik meg a *szüneszisz* és *phronészisz* közötti különbség hátterében? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához az arisztotelészi cselekvésemélethez, közelebbről a gyakorlati megfontolás (*buleuszisz*) fogalmához kell fordulnunk.

³⁸¹ Eikeland: *Phronēsis, Aristotle, and action research*, 24.

³⁸² Contra Stewart: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, II. 84; Loudon: *What is Moral Authority?*, 107; Segvic: *Deliberation and Choice in Aristotle*, 174, akik a *szünesziszt* valamennyien úgy tekintik, mint a *phronészisz* elérésének vagy egyáltalán az erkölcsi fejlődésnek egy adott (de nem a legmagasabb) szintjét, ellentmondásban az Arisztotelésztől fent idézett megfogalmazással.

³⁸³ Loudon: *What is Moral Authority?*, 107, contra William Francis Ross Hardie: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1968, 221.

³⁸⁴ Ez a megkülönböztetés platóni eredetű (lásd *Államférfi* 259e5–260c4, *kriszisz* és *epitaxisz* megkülönböztetéséről; vö. *Prótagorasz* 352c2–7, a *phronészisz* mint *episztémé* vezető és utasító szerepéről). Vö. Grant: *The Ethics of Aristotle*, II. 177.

1. A megfontolás Arisztotelésznél az a folyamat, amelynek eredményes lezárultával a *phronészisz* meghatározza és elrendeli a cselekvést (a *buleuszisz* legrészletesebb elemzései: *Nikomakhoszi etika* VI. 5. és 8). E folyamat végeredménye, amely már közvetlenül megelőzi a cselekvést, az elhatározás (*proaireszisz*). A *proaireszisz*hez vezető megfontolásban lényegi szerepet játszik a törekvés (*orexisz*), amely arra irányul, ami jó vagy jónak látszik a cselekvő számára, és amely ugyanakkor az értelmi képességekkel (*dianoia*, *logosz*, *nusz*: 1139a21–35) összekapcsolódva működik: az elhatározás „megfontolt törekvés”.³⁸⁵ Ezzel szemben a *szüneszisz*ben mint kritikai megértésben „nincs meg az a lényegi kötődés a törekvéshez, amely a gyakorlati okosságot jellemzi.”³⁸⁶ Ez a megértés ugyanis nem egy olyan cselekvési helyzetet ért és ítél meg, amelyben nekünk magunknak volnának elérendő céljaink, és amelyben mi magunk tudnánk vagy akarnánk cselekedni, hanem egy olyat, közelebbi meghatározás nélkül, amelyről valaki más beszél (1143a15: ἄλλου λέγοντος).

Ennek a különbségnek pedig döntő jelentősége van arra a szerepre nézve, amelyet a *szüneszisz* betölthet az értelmi erények között. Arisztotelész vonatkozó számadása szerint ugyanis a szóban forgó törekvés nélkül nincsen egyéni gyakorlati megfontolás, így aztán *proaireszisz* sincsen: „A cselekvés kiindulópontja [...] az elhatározás, az elhatározásé pedig a törekvés és a célra irányuló meggondolás (προαιρέσεως δὲ [sc. ἀρχῇ] ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος)” (1139a32–33).³⁸⁷ Következésképpen, ha a *szüneszisz* működése nem tartalmazza a törekvést, a megfontolást és ennek zárópontjaként az elhatározást, akkor ebben az esetben cselekvésről sem beszélhetünk a szó pontos és teljes arisztotelészi értelmében.

2. A másik fontos különbség *szüneszisz* és *phronészisz* között az, hogy a *phronészisz*hez kötődő megfontolás olyasmikre irányul, amik „megtehetők”, cselekvéssel (elvileg, egyáltalán) elérhetők (*prakta*), amik ugyanakkor tőlünk függenek (*ta eph' hémin*),³⁸⁸ és amiknek cselekvőként mi vagyunk a kiindulópontja (*arkhé tón praxeón*).³⁸⁹ Ha a *szüneszisz* pusztán megért és megkülönböztet vagy megítél, de nem rendelkezik és nem ír elő cselekvést (1143a8–10), akkor ennek a cselekvés elsődleges motivációjaként értett *orexisz* már említett hiányán kívül az lehet a másik oka, hogy a szóban forgó cselekvés kívül van a megértő-megítélő személy hatókörén.

³⁸⁵ 1139a23: ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική; 1113a10–11: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις.

³⁸⁶ Carlo Natali: *The Book on Wisdom*. In: Ronald Polansky (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2014, 180–202; itt: 192.

³⁸⁷ Hogy miért szükséges annak hangsúlyozása, hogy ez csupán az *egyéni* gyakorlati (cselekvésre irányuló) megfontolást zárja, ki, arra lásd a 398. jegyzetet.

³⁸⁸ Például 1113a10–11: τῶν ἐφ' ἡμῖν; vö. 1140a31–33; 1141b12–14, 21.

³⁸⁹ Például 1112b31–32: ἀρχὴ τῶν πράξεων.

Ez pedig újfent megerősíti, hogy a *szüneszisz* nem része az egyénileg végzett gyakorlati megfontolásnak a szó terminológiai értelmében. Egyrészt mivel az elhatározásnak, a megfontolás utolsó lépésének, szükséges feltétele „a tőlünk függő dolgokra irányuló megfontoló törekvés.”³⁹⁰ Másrészt mivel senki nem vesz fontolóra olyasmit, ami neki mint cselevőnek nincsen a hatalmában.³⁹¹ A megfontolásnak (a megfontolások sorozatának) a végső célja a cselekvő saját jól-léte vagy boldogsága. Így pedig a megfontolás közvetlen tétje az lesz, hogy fel tudjuk-e ismerni, milyen közelebbi konkrét célokon és mely hozzájuk vezető utakon (konkrét cselekvéseken) keresztül jutunk el ehhez a végső célhoz.³⁹² Továbbá hogy a megfontolás e sajátosan cselekvő-központú (*agent-centered*) folyamatában mindvégig szem előtt tudjuk-e tartani ezt a végső célt.³⁹³

A most kifejtett két megkülönböztetés fényében nem tudok egyetérteni Hursthouse és bizonyos mértékig Stewart *szüneszisz*-értelmezésével sem, mivel szerintük alkalmazhatjuk a *szüneszisz*t olyan helyzetekben, amelyekben nekünk kell cselekednünk, amennyiben a *szüneszisz* szerintük azt jelenti, hogy képesek vagyunk felfogni és megítélni azt, amit *más emberek* mondanak nekünk arról a helyzetről, amelyben *mi magunk* vagyunk cselekvőként involválva.³⁹⁴ Hursthouse ki is dolgozza azt a szerepet, melyet a megértés játszik egy számunkra közvetlenül releváns cselekvési szituáció fölismerésében: úgy gondolja, a *szüneszisz*nek ezt a működését a gyakorlati megfontolás *részeként* kellene felfognunk. Csakhogy a fentebb előadott érvelés alapján ez lehetetlen: a *szüneszisz* nem vehet részt az egyéni deliberációban, mivel egyrészt az aktuális helyzetben a megértést végző nem törekszik semmi olyasmire, ami cselekvéssel volna elérhető, másrészt és ezzel összefüggésben, megint csak az adott helyzetben, a megértő nem lehet a cselekvés kiindulópontja. Hursthouse javaslata, mely szerint a *szüneszisz* működését a megfontolásnak olyan részeként kellene felfognunk, amelyben azt tesszük mérlegre, amit mások tanácsolnak nekünk, ugyanezért képtelenség: ebben az esetben is gyakorlati megfontolást kellene ugyanis végeznünk, amennyiben ez a tanács is a

³⁹⁰ 1113a10; vö. Theodor Ebert: *Phronēsis. Anmerkungen zu einem Begriff der aristotelischen Ethik* (VI 5, 8–13). In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Akademie, Berlin, 1995, 165–185; itt: 174.

³⁹¹ Lásd például: 1112a18–b8, 1139a13–14, b7–9, 1140a31–33. Van egy további, sajátos lehetősége is a *szüneszisz* alkalmazásának. Mégpedig az, amikor olyan lehetséges cselekvést veszünk fontolóra, amely *tőlünk függ*, de amely nem tárgya a *jelenlegi* deliberációnknak, például azért, mert jelenleg nem vagyunk involválva cselekvőként – olyanként, akinek *most kell* cselekednie – az adott szituációban. Ez az eset azonban nem jelent elleninstanciát a fent kifejtettekhez nézve, amennyiben ekkor nem végzünk megfontolást, jóllehet ugyanazon helyzetről más alkalommal (aktuális cselekvési helyzetben) végezhetnénk.

³⁹² David Wiggins: *Deliberation and Practical Reason*. In: Amélie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley, 1980, 221–240.

³⁹³ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 195.

³⁹⁴ Stewart: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, II. 84; Hursthouse: *Practical Wisdom: a Mundane Account*, 291–292.

mi cselekvésükre vonatkozna, erről pedig a mondott okokból nem lehet szó. Mindazonáltal, ahogyan rövidesen látni fogjuk, ez nem vonja magával azt, hogy ne tudnánk a *szüneszisz* működtetni egy olyanféle okoskodásban, amely főbb elemeiben a deliberáció analogonjaként fogható föl, ám annak utolsó lépése, az elhatározás megtétele nélkül. Nevezetesen, és erről lesz szó részletesen a következő alfejezetben, amikor erkölcsi megértés és ítélet tárgyává tesszük saját múltbeli tetteinket, vagy mások múltbeli vagy pedig a jövőben véghez viendő cselekedeteit.³⁹⁵

3. A harmadik fontos különbség *phronészisz* és *szüneszisz* között az, hogy a megkülönböztetés-megítélés folyamatában a *szüneszisz* a *doxát* alkalmazza (1143a13–14: ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ). Márpedig a *doxa* nemcsak a tudományos megismerésben használatos *episztemétől* különbözik, hanem az elhatározástól, a *proaireszisz*től is, mint a *phronészisz* által véghezvitt megfontolás (*buleuszisz*) eredményétől. Az erkölcsi okoskodás szempontjából *doxa* és *proaireszisz* között a következő fontos különbségek állapíthatók meg.

A legtávolabbról indítva: a *doxa* működése szélesebb körre terjed ki, mint a *proaireszisz*. A *doxa* nemcsak olyasmikkel foglalkozik, amik tőlünk függenek (*ta eph' hémin*), hanem az örök létezőkkel is, sőt olyasmikkel is, amik nem lehetségesek (1111b31–33). Márpedig, ahogyan fentebb láttuk, nem tudunk elhatározni, sőt, a szót terminusként véve, megfontolni sem tudunk olyasmit, ami nincs a hatalmunkban. Ebből persze nem következik az, hogy olyasmikre, amik a hatalmunkban vannak, ne vonatkozhatna *doxa*, hiszen Arisztotelész egyáltalán nem zárja ki, hogy a *doxa* része lehet az elhatározáshoz vezető megfontolásnak (1112a11–12).

Ugyanakkor a gyakorlati okosság (mint a megfontolás „szerve”) és a véleményalkotás kognitív teljesítménye között is van különbség. Ennek a különbségnek a pontos meghatározásához három megfontolás adódik. (i) A *phronészisz*nek és a *doxának* vannak közös tárgyai, mivel mindkettő olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek másként is lehetnek, ekként mindkettő a lélek „véleményalkotó” funkciójához (a *doxasztikon*hoz) tartozik (1140b25–30). A *phronészisz* azonban szükségképpen *igaz* diszpozíció, amelyhez racionális számadás kapcsolódik,³⁹⁶ és amelynek (a szó szigorú értelmében vett) megfontolásként való működését cselekvés elrendelése (elhatározás) követi. Ezzel szemben egy *doxa* hamis is lehet, s még ha

³⁹⁵ Más szempontból persze Hursthouse példája szépen megmutatja az egyéni és a közösségi vagy az etika és a politika közötti határok átjárhatóságát is Arisztotelész gyakorlati filozófiájában. A 7. fejezetben elemzendő egyik szöveghelyen (*Politika* 1291a28) a *szüneszisz*nek kifejezetten a *politikai* deliberáció a feladata vagy teljesítménye (*ergon*).

³⁹⁶ 1140b20–21: ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ. Vagyis a *phronészisz* nemcsak azt tudja, hogy mit kell tenni, hanem azt is, hogy miért, tehát ismeri az okot is (vö. *Második analitika* 78a23–38; 88b30–89b6).

igaz is, igazsága nincsen korrekt és releváns *logosz* által igazolva, valamint, az elhatározástól eltérően, ahogyan ezt mindjárt látni fogjuk, nem vonatkozik valaminek az elérésére vagy elkerülésére. (ii) Arisztotelész továbbá a *phronészisz*t egyfajta tudásnak nevezi (Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως), jóllehet nem az *episztémé* vagy a *szophia* értelmében (1141b33–34), és azt állítja, hogy „azt határozzuk el, amiről a legbiztosabban tudjuk, hogy jó (ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα).” Ezzel szemben *doxát* olyasmikről alkotunk, amiket kevésbé vagy egyáltalán nem ismerünk (δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν: 1112a7–8). (iii) Végül pedig: az a megkülönböztetés, amely a *doxa* szempontjából releváns, nem a jó vagy rossz, hanem az igaz vagy hamis: vagyis a *doxának*, önmagában véve, Arisztotelész szemében nincs gyakorlati relevanciája (1111b33–1112a3, 5–7).

A gyakorlati relevancia hiánya legfőképpen abban mutatkozik meg, hogy a véleményalkotás, ellentétben az elhatározással, nem vonatkozik valaminek az elérésére vagy elkerülésére, ami pedig alapvető a lélek etikailag is értelmezhető irányulása vagy „mozgása” szempontjából. Egy terminológiailag is különösen világos megfogalmazást idézve: „azt határozzuk el, hogy valami jót vagy rosszat elérjünk vagy elkerüljünk (προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν [ἢ] τι τῶν τοιούτων), véleményünk viszont arról van, hogy micsoda [egy bizonyos dolog] vagy hogy kinek válik hasznára és hogyan (δοξάζομεν δὲ τί ἐστὶν ἢ τίτι συμφέρει ἢ πῶς); ellenben hogy valamit elérjünk vagy elkerüljünk, az egyáltalán nem véleményalkotás tárgya (λαβεῖν δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν)” (1112a3–5). Végül: különbség lehet azok között, akik helyes *doxát* alkotnak, és akik helyes elhatározásra jutnak, hiszen lehetséges, hogy valaki, aki helyes véleményt alkot, mégsem a helyeset választja hitványsága miatt, διὰ κακίαν (1112a8–11).

Ilyen módon, ha a *szüneszisz* a véleményalkotást, a *doxát* alkalmazza olyan kérdésekben, amelyek a *phronészisz* által véghezvitt megfontolásnak is tárgyai lehetnek (1143a13–15), akkor megkapjuk a harmadik lényegi különbséget a két gondolkodásbéli erény – megértés és gyakorlati okosság – között. Míg a *szüneszisz* a véleményalkotást, valamely *doxa* megformálását használja mint merőben „kognitív képességet”, mégpedig anélkül, hogy közvetlen vonatkozásban lenne az elhatározással és így az egyén cselekvésével, addig „a gyakorlati okosság gyakorlati igazságra törekszik, s ezért egyaránt magában foglalja az igaz meggondolást és a helyes kívánságot vagy törekvést.”³⁹⁷ Ez azonban egyáltalán nem zárja ki, hogy a *szüneszisz* a szélesebb értelemben vett etikai okoskodás, meggondolás egy fajtájaként működhessen, és ilyen módon nagyon is rendelkezzen etikai relevanciával. Csupán azt zárja ki,

³⁹⁷ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 226.

amit már a másik két különbség esetében is láttunk: hogy a *szüneszisz* közvetlenül részt vegyen az egyéni elhatározásban végződő gyakorlati deliberáció folyamatában.

Összefoglalva az eddigieket: a gyakorlati okosság és a megértés között a legfőbb különbség az, hogy míg a gyakorlati okosság előír, a megértés csupán értelmez és megítél. Ennek a különbségnek a következménye az lesz, hogy a megértés nem *gyakorlati* (nem praktikus, vagyis nem cselekvésre vonatkozó) a szó szűken vett arisztotelészi értelmében. A megértés nem vesz részt közvetlenül a gyakorlati megfontolás folyamatában, ennél fogva nem irányul közvetlenül valamilyen döntés meghozatalára (elhatározásra), sem pedig, következésképpen, cselekvésre. Mégpedig azért nem, mert a *szüneszisz* működése (1) nem kapcsolódik össze törekvéssel, és/vagy (2) tárgyai nem olyan cselekvések, amelyek tőlünk függenek vagy amelyek a jelenben végrehajtásra mozgósítanak bennünket, végül (3) a megkülönböztetés-megítélés műveletét a *doxa* révén végzi el, s a *doxának* csupán kognitív relevanciája van, de nem praktikus, és ez főként abban mutatkozik meg, hogy nem határoz meg *proairesziszt*.

6.2. A megértés lehetséges szerepkörei

Ha az eddig elmondottak helytállóak, akkor a *szüneszisz* működését nem azonosíthatjuk az egyén mint morális cselekvő gyakorlati megfontolásával, sőt, ennek közvetlen alkotórészeként, a cselekvésre irányuló deliberáció folyamatának egy szakaszaként sem foghatjuk föl. Ugyanakkor Arisztotelész egy ponton mégiscsak kapcsolatba hozza egymással a *szünesziszt* és a gyakorlati megfontolást, amikor a fentebb hosszabban idézett szakaszban azt állítja, hogy a megértés olyan kérdésekkel foglalkozik, „amelyek felől valaki bizonytalanságban lehet, és amelyeket megfontolhat (1143a6: περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσάιτο).” Az *optativus aoristi* feltételeessége itt úgy értendő, hogy a *szüneszisz* funkciója nem azonos a megfontolásával, miközben tárgyük *lehet* azonos. A megértés olyasmikkel foglalkozik, amikkel kapcsolatban *végezhetnénk* megfontolást, ha olyan gyakorlati, vagyis cselekvési szituáció részei *volnánk*, amelyben a deliberáció nyomán elhatározásra (döntésre) *kellene* jutnunk különböző, számunkra a jelenben releváns cselekvési lehetőségek között.

Ez viszont azt is jelenti, hogy a megértés mint intellektuális (de nem pusztán kognitív – erről mindjárt) folyamat működés módja részben megegyezik a megfontolásával. A *szüneszisz* segítségével meg tudjuk ragadni és meg tudjuk ítélni egy cselekvési helyzet etikailag releváns alkotórészeit és körülményeit, tekintetbe véve az adott helyzetben a cselekvési lehetőségeket,

számításba véve a cselekvési helyzetben lévő személy célját, jellemét és egyéb releváns tulajdonságait: „a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξει ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων), amelyek a gyakorlati okosság tárgyai (περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν), olyan esetekben, amikor valaki más beszél (ἄλλου λέγοντος) ezekről” (1143a13–15). Mindenesetre tehát ez egyben azt is jelenti, hogy a megértés alkalmazása során nem írunk elő egy bizonyos elhatározást, következésképpen cselekvést sem, vagyis nem végzünk megfontolást a szó teljes arisztotelészi értelmében.

De akkor mivel is foglalkozik, közelebbről szemügyre véve, a *szüneszisz*? Mi az a sajátos teljesítménye a megértésnek, amely miatt Arisztotelész besorolja a gondolkodásbéli erények közé? (Mégpedig nemcsak a hatodik könyvben, hanem már az *Etika* első könyvének végén is a *szüneszisz* fogalmat szerepelteti a *phronészisz* és a *szophia* társaként a gondolkodásbéli erények példajaként [1103a4–6], nem pedig az *episztémét*, a *tekhnét*, vagy a *nuszt*, vagyis a hatodik könyv *dianoétiké areté*inek kanonizált típusait.) Az imént idézett 1143a13–15 alapján erre a kérdésre azt a választ adhatjuk, hogy a megértés olyan gondolkodásbéli erény, amely olyan etikailag releváns kérdések megértésében és megítélésében játszik szerepet, amelyek nincsenek közvetlen vonatkozásban a megértővel és/vagy az általa a jelenben végrehajtandó cselekedetekkel.

De akkor milyen etikailag releváns esetekről lehet itt szó, és miért fontos ezek megértése? A *szüneszisz* mint erkölcsi megértés működésének formálisan a következő eseteit különíthetjük el. A megértés segítségével ítéletet alkothatunk egy (a) múltbeli vagy (b) jelenbeli cselekvésről (a jelenbeli persze inkább azt jelenti: jövőbeli, a jelenben még csak tervezett cselekvés), amely lehet (1) a saját cselekvésünk vagy (2) valaki másnak a cselekvése. Az előző alfejezetben mondtak alapján az így adódó négy lehetőség közül ki kell zárunk azt, amelyik saját jelenbeli (voltaképpen jövőbeli) cselekvésünkre vonatkozik (b1), mivel ennek törekvésből kellene kiindulnia, valamint megfontolást és azután elhatározást igényelne, ezek pedig nem részei a *szüneszisz*nek.³⁹⁸

Ami a másik három esetet illeti, azt mondhatjuk, hogy ezekben a *szüneszisz* arra szolgál, hogy a segítségével megragadjunk és megértsünk olyan etikailag releváns szituációkat, amelyekbe nem vagyunk személyesen és közvetlenül bevonódva a jelenben (nem kell

³⁹⁸ Ugyanakkor éppen ez az eset nyitja meg azt a már említett lehetőséget, hogy a *szüneszisz* a politikai deliberációban fontos szerepet játsszon (*Politika* 1291a28), mivel a politikai deliberáció lényegileg különbözik az egyénitől, tehát a megértés és a megfontolás különbségéről fentebb előadott okfejtések a *szüneszisz* közösségi formájára nem vonatkoznak (ehhez a 361. jegyzetben említett szakirodalmon túl lásd még Bodéüs: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, 103–105). A 7. fejezetben fogom részletesen kifejteni a megértés politikai relevanciájának tételét.

cselekednünk ezen helyzetek valamelyikében). Olyan esetekről van szó, amikor vagy valaki más beszél valamely jelenbéli cselekvési helyzet dilemmáiról, a lehetőségekről és a körülményekről (b2), vagy pedig múltbéli helyzetekről, és itt értelemszerűen: már véghezvitt tettekről (a1, a2). Ez a másik személy az utóbbi esetekben beszélhet a saját múltbéli cselekedeteiről, vagy a mi vagy mások múltbéli cselekedeteiről (a1, a2), és amit mond, azt az etikai gondolkodás itt tárgyalt sajátos módja alapján értjük és ítéljük meg, ami esetleg a múltbéli tett elítélését is jelentheti (beleértve ebbe, ha a saját múltbéli tettünkről van szó, az önkritika lehetőségét is). Vagy pedig beszélhet jelenbéli cselekvési szituációkról és dilemmákról – a sajátjairól vagy másokéiról (b2), de nem a mieinkről (b1). Ebben az esetben pedig tanácsot adhatunk neki, vagy egyszerűen csak vele együtt végiggondolhatjuk és értékelhetjük a cselekvéssel kapcsolatos problémákat, lehetőségeket, megfontolásokat és érveket, anélkül, hogy ez a közös gondolkodási folyamat a cselekvésre nézve preskriptív erővel bírna. A megértés mint „etikai reflexió”³⁹⁹ képes megérteni és ez alapján értékelni „egy másik személy racionális választását”⁴⁰⁰ a jelenben vagy a múltban, vagy pedig saját elhatározásunkat és cselekvésünket – ám az utóbbiakat kizárólag a múltra vonatkozóan.

Mielőtt az eddig mondottak pertinenciájának és az erkölcsi megértés sokrétű interperszonális relevanciájának bemutatásához a megértés működésének néhány lehetséges konkrétabb példáját futólag áttekintenénk, megpróbálom (megint egyszer: föltevészerűen, hiszen ezt nem fejti ki Arisztotelész) sematikusán meghatározni és röviden vázolni a fenti esetekben működő megértés egyes, technikainak nevezhető lépéseit. A megértés szempontjából szóba jöhető, fent áttekintett esetekben meghatározzuk azt a célt, amelyet a cselekvőnek a cselekvése során követnie kell (vagy, a múltra vonatkozóan, föltehetőleg követett). Vagyis azt, ami az adott helyzetben a cselekvő számára jóként jelenik (vagy jelent) meg, és következésképpen *orexiszének* tárgya lehet(ett). Ezután kiválasztjuk a célhoz vezető eszközöket (vagy rekonstruáljuk és értékeljük az ezekre irányuló múltbéli választást), és mérlegeljük azokat a tényezőket, amelyek az eredmény sikerét meghatározhatják (vagy meghatározhatták). Végül pedig, mindent számításba véve, megfogalmazunk egy véleményt, egy álláspontot (*doxát*) a végrehajtandó (vagy már végrehajtott) cselekvésről – az utóbbi esetben jellemzően ennek erkölcsi szempontú értékelésével együtt. Ennek során tehát olyan módon okoskodunk, amely részben feltehetőleg azonos a gyakorlati megfontolással, ugyanakkor egyik említett esetben sincsen szó gyakorlati megfontolásról a szó technikai értelmében, mivel egyik esetben sem nekünk kell (vagy lehet) cselekednünk.

³⁹⁹ Segvic: *Deliberation and Choice in Aristotle*, 175.

⁴⁰⁰ Sarah Broadie: *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, Oxford, 1991, 253.

Lássunk most már néhány lehetőséget a megértés alkalmazására. Például akkor alkalmazhatjuk a *szünesziszt*, ha valaki a saját múltbeli cselekedetéről beszél, és a cselekedetéről alkotott helyes ítélet meghozatalához kéri a segítségünket. Vajon az adott helyzetben helyesen cselekedett-e? Ha nem, mit kellett vagy lehetett volna tennie ahelyett, amit tett? Ugyanez vonatkozik egy harmadik személy múltbeli tetteire is, akár magán jellegű beszélgetésben teszik ezt mérlegre, akár pedig a nyilvános diskurzusban, például a bírósági tárgyalás és ítélet során.⁴⁰¹ Ez utóbbi is rá van utalva az idegen cselekvő(k) tetteinek, a cselekvés körülményeinek, motivációinak, a következményeknek és így a felelősségnek a körültekintő mérlegelésére, vagyis a *szüneszisz* munkájára.

Ehhez hasonló az az eset is, amikor másvalakinek a véleményét kérjük ki a saját múltbeli cselekedetünkről, jellemző módon egy barátunkét vagy valaki olyanét, aki közel áll hozzánk és akinek az ítéletében megbízunk, azért, hogy világosabb önmegértéshez és önértékeléshez jussunk. Ezen a ponton visszakanyarodhatunk a barátságról főként az interpretatív mimézis összefüggésében mondottakhoz. Korábban ugyanis, az interpretatív mimézist tárgyaló 3.3.1. alfejezetben azt láttuk, hogy az eleve kiváló jellemű barátok nemcsak a másik jó tulajdonságainak „lemintázása”, hanem „egymás kiigazítása révén” is még jobba válnak a barátságban mint hosszú időn át tartó, bizalomra épülő és egymás kölcsönös alakításában is megnyilvánuló együttélés során (1172a10–13). A „kiigazítás (διορθοῦντες)” itt, ahogyan korábban kifejtettem, éppen arra utalhat, hogy a barátok elfogadják azt a véleményt is, hogy valamely korábbi cselekedetük során esetleg hibát követtek el, sőt akár az ezért kapott baráti feddést is. Most már láthatóvá vált az is, hogy ennek a folyamatnak konstitutív eleme az erkölcsi megértés, voltaképpen ezen alapul a barátok kölcsönös egymást alakítása, legalábbis a diszkurzív (kölcsön)hatás területén. Ennek a diszkurzív-dialogikus hatásnak a feltételeit tárgyaltam az 5.3. alfejezetben a barátságról mint szóban és gondolatban való közösségről szólva.

Ehhez kapcsolódóan a megértésnek a barátságban játszott föltételezhető szerepei között, általánosabb összefüggések felől nézve, egy további funkció is említést érdemel. Nevezetesen az, hogy a másik ember, és legfőképpen a barát egyedi perspektívájának megértése – e perspektíva mindig csak időleges és részleges „átvétele”, aminek, ahogyan erről korábban már

⁴⁰¹ Louden: *What is Moral Authority?*, 112; a kérdést korábban röviden tárgyaltam itt: S. A.: *A bírói tevékenység elhelyezése Arisztotelész gyakorlati filozófiájában*. In: Szabó Miklós (szerk.): *Regula iuris. Szabály és/vagy norma a jogelméletben*. Bótor, Miskolc, 2004, 205–214. Továbbá ez az eset lehet az alapja a *szüneszisz* használatának a színházi előadások megértése során, mivel ez a megértés szükségképpen magában foglalja a színpadon látható és hallható megnyilatkozások, cselekvések és jellemek erkölcsi szempontú megértését és megítélését is, amire szükség van ahhoz, hogy a tragédia-előadás kiváltsa a megfelelő hatást. Lásd ehhez a *Poétika* 13., és e könyv 9. fejezetét.

volt szó, a beszélgetés a nélkülözhetetlen formája – azt is megtapasztalhatóvá teszi, hogy a saját perspektíva mindenkor viszonylagos, korlátozott érvényű, és hogy a másik perspektívából a miénktől eltérő módon látszanak a dolgok. Ez pedig egyrészt az egyén tapasztalati mezejét és látókörét szélesíti, másrészt hozzájárul a *phronészisz* mint szituált, perspektívafügghő tudás finomításához.

Ennek pedig jelentősége lesz az interpretatív mimézis korábban elemzett jelenségére, ennek egy aspektusára nézve is. Ezzel kapcsolatban nagyobb részt plauzibilisnek látszik Stern-Gillet-nek az az értelmezése, mely szerint ha a barátoknak mint jó embereknek szükségképpen *phronimoszoknak* is kell lenniük, akkor a kölcsönös alakítás azt is magában foglalja, hogy az együtt időzés során a barátok egymás morális tapasztalatát bővítik. Mégpedig olyan módon, hogy olyan helyzetekbe nyújtanak betekintést egymásnak, amelyek a másik számára ismeretlenek vagy hozzáférhetetlenek, sőt, egy olyan sztenderdet is képesek nyújtani a másik számára, amelyen az egyes szituációkra adott különböző válaszok megfelelő voltát le lehet mérni, meg lehet ítélni. (Hogy Stern-Gillet-nek ez utóbbi mozzanatban, tehát az egyetemes mérce megadásában igaza van-e, abban inkább kételkedem; egyszerűen az arisztotelészi etika általános általánosság-ellenességének, vagy legalábbis, óvatosabban, az általánosérvényűséggel szembeni óvatosságának tendenciái alapján.) A barátok, túl a résztvevők affektív viszonyán, „a másik személy megtestesült erényes diszpozícióit és cselekedeteit nyújtják egymásnak mint elgondolható tárgyakat.” Ilyen értelemben a barátságban mint mintaadásban és egymás kiigazításában szerepet játszik a *megértés* (*understanding*) is.⁴⁰²

A megfontolások, az érzelmi reakciók, a temperamentumok, beállítódások, tapasztalatok különbségeinek érzékelése és a megértés révén történő feldolgozása a morális percepció tagoltabbá, árnyaltabbá, pontosabbá tételét segíti, s így hozzájárul a későbbi egyéni vagy közös deliberáció sikeréhez. A megfontolás körültekintőbb lehet azért, hogy a megfontolást végző személy képes többféle szempontot bevonni a deliberáció folyamatába.⁴⁰³ A különböző nézőpontoknak a megismeréséhez járul hozzá a barátok tapasztalatának átvétele is. Arisztotelész tisztában volt a tapasztalat jelentőségével az egyén erkölcsi gondolkodásában. A *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében úgy fogalmaz, hogy „fiatal emberek – akik ezeken a területeken hozzáértők – mértan- és számtantudósok lesznek, viszont úgy tűnik, hogy fiatal ember nem rendelkezhet a gyakorlati okossággal (*φρόνιμος*). Ennek pedig az az oka, hogy a gyakorlati okosság az egyes esetekre is vonatkozik, márpedig ezeket a tapasztalat révén

⁴⁰² Stern-Gillet: *Aristotle's Philosophy of Friendship*, 52–53, a *szüneszisz* fogalmának említése nélkül.

⁴⁰³ Biss: *Aristotle on Friendship and Self-Knowledge*, 133.

ismerhetjük meg, csak hogy tapasztalt fiatal ember nincsen, mivel a tapasztalat hosszú idő alatt alakul ki.” (1142a12–16) A tapasztalatot mint az egyedi megismerés itt nemcsak a szó szoros értelmében saját, általunk megélt tapasztalatokat érthetjük, hanem mások tapasztalatait is, amelyek beszélgetés révén válhatnak „sajátunkká”. Hiszen, ahogyan Stern-Gillet nyomán fentebb fogalmaztam, a barátok olyan helyzetekbe is betekintést nyújthatnak egymásnak, amelyek a másik számára ismeretlenek vagy hozzáférhetetlenek. A saját tapasztalatnak ez az idegen tapasztalattal történő gazdagítása ugyancsak a *szüneszisz* mint megértés révén történhet meg.⁴⁰⁴

A *szüneszisz* lehetséges alkalmazásait számbavéve végül arról az esetről is szó lehet, amikor a barátunk vagy valaki hozzánk közel álló azért kér tanácsot tőlünk valamiről, amit meg kell vagy amit nem szabad megtennie, mert az a cselekvési helyzet, amelybe belekerült és amelyben döntenie kell, túlságosan bonyolult, ő pedig nem képes egyedül átlátni a kellő világossággal valamennyi aspektusát, és így nem képes elhatározásra jutni. Itt a tervezett cselekvés megerősítése mellett akár olyan eset is előfordulhat, amikor a barát okfejtése veszi rá a cselekvési helyzetben lévőt arra, hogy megváltoztassa eredeti szándékait és terveit, olyan tanácsot is megfogadva, amely a saját előzetes elképzeléseivel ellentétes.⁴⁰⁵

Az ilyen típusú tanács említésére a legjobb, bár részletes kifejtés nélküli példa a *Nikomakhoszi etika* harmadik könyvében található: „Megfontolás érvényesül azokon a területeken, ahol többnyire egy bizonyos módon történnek a dolgok, de a kimenetelük nem világos, valamint ott, ahol [a cselekvés módja] nem meghatározott. Nagyobb ügyek megfontolásához tanácsadókat veszünk igénybe (συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα), ha nem bízunk abban, hogy eléggé átlátjuk a helyzetet.” (1112b8–11) Eldönthetetlen, hogy a τὰ μεγάλα itt fontos személyes, avagy közös ügyekre utal, és hogy a σύμβουλος személyes, avagy politikai tanácsadókra vonatkozik-e. De akárhogy is, az világos, hogy az elsőként említett, az egyéni élethez kapcsolódó lehetőségek nem zárhatók ki. A példa pedig világosan arról szól, hogy a nehéz esetek megfontolásakor kérünk tanácsot annak érdekében, hogy megfelelőbben átlássuk a helyzetet, amelyben cselekednünk kell. Ha személyes ügyekről van szó, akkor itt az egyik fél végzi a megfontolást, és az ő megfontolásához kapcsolódik a tanácsadónak (*szümbulosz*) az erkölcsi megértés közreműködésével nyújtott segítsége. Ha pedig közös ügyekről, akkor a tanácskozók a közösen végzett politikai deliberáció során használhatják a *szünesziszt*. Ennek az utóbbi esetnek a sajátosságairól lesz szó a 7. fejezetben.

⁴⁰⁴ Gadamer: Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI, 15. A tapasztalatnak ez a gazdagítása nemcsak a baráti beszélgetés, hanem az esztétikai tapasztalat révén is végbemehet. Erről részletesen lesz szó a 9. fejezetben.

⁴⁰⁵ Miller: *Finding Oneself with Friends*, 332.

Ha a szóban forgó nehéz eset és ennek megvitatása magántermészetű, akkor nélkülözhetetlen a másik embernek – jellemzően: a barátunk – a személyes, az egyedi jellemvonásait és az egyedi helyzetét is magában foglaló ismerete. Csakis így tudunk az együttélés és a beszélgetés során a szorult helyzetbe vagy legalábbis komplikált döntési szituációba került barátunknak minden szempontból jó tanácsot adni. Ezekben az esetekben is, amikor tehát nem közös elhatározás meghozatala és közös cselekvés a tét, „egymás tartós érdekeinek bensőséges ismerete révén lesznek a barátok alkalmasak arra, hogy tanácsot adjanak egymásnak és támogassák azokat az elhatározásokat, amely a másik életének megadják tényleges alakját.”⁴⁰⁶

A baráti tanácsnak és a másik erkölcsi szempontú megértésének a két mozzanata Gadamernek az arisztotelészi *szüineszisz*ről adott értelmezésében – mely egyszersmind saját hermeneutikai elméletének is konstitutív eleme – összekapcsolódik, és elsősorban „a »lelkiismereti kérdésekben« folytatott tanácskozás jelenségében konkretizálódik.”⁴⁰⁷ Ekként pedig ennek a tanácskozásnak előfeltétele lesz a feleket összefűző baráti kötelék, amelynek szakítószilárdságát a közösen megélt élet és az egymás jellemének megismerése során megerősödő érzelmi elköteleződés, illetve maga az együttélés adja. Ezek mellett, sőt ezeket megelőzően, a baráti kapcsolatnak lényegi eleme az is, hogy mindkét fél a jóra vagy helyesre törekszik, és ennek kölcsönösen (tehát a másik ilyen törekvésének is) tudatában is vannak – mint tudjuk, ez a „jellemen alapuló” vagy „jón alapuló” barátságnak inherens és konstitutív tulajdonsága. Ezért fogalmazhatja meg Gadamer a fenti okfejtések felől nézve is releváns és helytálló konklúzióként, hogy csakis „barátok tudnak tanácsot adni egymásnak, illetve csak a baráti szándékú tanácsnak van értelme annak a számára, aki a tanácsot kapja. Tehát itt is megmutatkozik, hogy az, aki megértő, nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátos hozzátartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkodik.”⁴⁰⁸ Ennyiben beszélhetünk arról, amire korábban már utaltam: miközben a megértés intellektuális feladat, hiszen gondolkodást, erkölcsi okoskodást (*logoszt*) igényel, mégsem pusztán kognitív folyamat. A helyes erkölcsi beállítódás is szerepet játszik benne, ahogyan különféle, a beállítódásnál gyöngébb attitűdök, affektív tényezők, egyáltalán a baráti együttgondolkodás hangoltsága is mindig alkotórésze.

⁴⁰⁶ Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 607.

⁴⁰⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*, 228.

⁴⁰⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, 228.

6.3. A hangolt megértés

Ezt az eddig elmondottakon túl az is alátámasztja, hogy Arisztotelész a megértés fogalmát tárgyaló, fent idézett részt (1142b34–1143a18) követő szakaszban folytatja a *phronészisz*hez kapcsolódó erényekről szóló tanítását, a *gnómé* (a megértő gondolkodás) és a *szüingnómé* (az együttérzés vagy elnézés, megbocsátás) fogalmaival bővítve ki az ide tartozó gyakorlati „tudásfajták” sorát. A *szüneszisz* olyan szorosan kapcsolódik az utóbbi két fogalomhoz, hogy jelentésük részben fedi egymást.⁴⁰⁹ E fogalmak tehát Arisztotelész számára nagyjából-egészében ugyanarra a képességre vonatkoznak, s a szakasz végére világossá válik, hogy a szóban forgó erények a közösségben élő emberi lény legfontosabb intellektuális erényei:

„Az úgynevezett megértő gondolkodás (Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη), amelynek alapján valakiről azt mondjuk, hogy elnéző és hogy értelmesen gondolkodik (καθ' ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φάμεν γνώμην), annak helyes megítélését jelenti, hogy mi méltányos (ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή). Ennek jele az, hogy elsősorban a méltányos embert tartjuk elnézőnek, méltányosságnak pedig azt, ha valaki bizonyos dolgokban elnézően viselkedik. Az elnézés az a megértő gondolkodás, amely a méltányosság tekintetében helyesen ítél (ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή). Helyes ítélet pedig az, amelyik az igazat ragadja meg. Könnyen belátható, hogy valamennyi említett beállítódás ugyanarra irányul, hiszen amikor megértő gondolkodásról vagy megértésről, gyakorlati okosságról vagy észről beszélünk, ezeket ugyanazokra az emberekre vonatkoztatjuk (λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς), s így mondjuk róluk, hogy megértő gondolkodásúak, van eszük, értelmesek és megvan bennük a gyakorlati okosság (γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς). Ezek a képességek ugyanis mind a végpontra, vagyis az egyes esetekre vonatkoznak, és ha valaki olyan kérdésekben, melyekben a gyakorlati okossággal rendelkező ember megmutatkozik, ítéletet tud mondani, az egyúttal már megértő, értelmes és elnéző is (ἐν μὲν τῷ κριτικῷ εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων); mert a méltányosság valamennyi jó embernek közös vonása a

⁴⁰⁹ A szakasz gondolatmenetéhez (vitatható szövegjavítási javaslattal) lásd Troels Engberg–Pedersen: *Converging Aristotelian Faculties: A Note on Eth. Nic. VI xi 2–3 1143a25–35*. *Journal of Hellenic Studies* 99. (1979), 158–160; a tárgyalt fogalmak közötti összefüggéshez: Uő: *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford University Press, Oxford, 1983, 213; valamint Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 230.

másokkal való viszonyban (τὰ γὰρ ἐπιεικῇ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον).” (1143a19–32)⁴¹⁰

Ezen a ponton szövegszerűen is világossá válik, hogy ezeknek a tudásfajtáknak a működtetése nem pusztán intellektuális tevékenységet jelent, hanem a „hozzáállásnak”, a viszonyulásnak egyfajta bizalomteli-megértő jellegét is. A magyar szóhasználatához hasonlóan, a „megértés” jelentésköréhez kapcsolódó görög kifejezések együttesen (*szüneszisz*, *gnómé* és *szüingnómé*) kettős értelmet testesítenek meg: megértően viszonyulni valamihez/valakihez, illetve megérteni, felfogni valamit.⁴¹¹ Hangsúlyozni kell ugyanakkor, hogy másfelől nem is egyszerűen az „együttérzés” altruista erényéről van itt szó, s kivált nem a „toleranciáról” a pusztá elviselés értelmében. E kifejezések egymásra vonatkozása a két jelentést egyszerre aktiválja: a *gnómé* és a *szüingnómé* itt egyszerre hordoz a kognícióra és a hangolt interperszonális megértésre utaló jelentéstartalmakat.⁴¹²

A γνώμη főnév a γινώσκω igéből származik, ami azt jelenti, hogy „érzékel”, „tud”, „megismer”, s így a *gnómé* jelentései közül azok a meghatározóak, amelyek a „megismerés” jelentésmezején helyezkednek el („ítélet”, „gondolat”, „értelem” stb.). Gyakorlati kontextusban a *gnómé* azt a „gondolatot, véleményt vagy gyakorlati maximát” jelenti, „amely ezt az ismeretet kifejezi vagy megtestesíti”.⁴¹³ Szűkebb értelemben, és ez megjelenik a fentebb idézett szövegrészben is, a *gnómé* a méltányosságra utal (*Rétorika* 1375a27–31). Egyszersmind azonban a szó vonatkozhat diszpozíciókra, hajlamokra vagy akár érzelmekre is.⁴¹⁴ Vagyis a *gnómé* jelentéstartománya egyszerre foglal magában kognitív és emocionális területeket.⁴¹⁵

A *szüingnómé* „együttérzés”, „elnézés”, „bocsánat”, értelemben való itteni használatát pedig úgy foghatjuk föl, hogy azzal szemben vagyunk elnézőek, vagy annak tudunk megbocsátani, akinek a megfontolásait meg tudjuk érteni, akivel képesek vagyunk „együtt

⁴¹⁰ Ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαιμέν γνώμην, ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῇ μάλιστα φαμεν εἶναι συγγνωμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἕνα συγγνώμην. ἢ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή· ὀρθή δ' ἢ τοῦ ἀληθοῦς. Εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἔξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετοὺς. πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῇ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον.

⁴¹¹ Ahogy korábban láttuk, Gadamer: *Nikomachische Ethik* VI, 15 ebben az összefüggésben a „Verständnis und Verstehen” kifejezést használja.

⁴¹² Aubenque: *Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, 145–146; Segvic: *Deliberation and Choice in Aristotle*, 175–176.

⁴¹³ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 228; vö. *Rétorika* 1394a21–25 arról, hogy a *gnómé* mint alakzat tárgya mindig valamilyen cselekvéssel kapcsolatos (vagyis gyakorlati) jellemző.

⁴¹⁴ Például Pindaros 3. *Olümpiai óda* 41; Hérodotosz VI. 37, IX. 4; Thuküdidész VI. 45.

⁴¹⁵ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 229–230.

gondolkodni” (figyeljünk a *szün-* előtagokra: συν-γνώμη, συν-γινώσκω).⁴¹⁶ Továbbá mivel eszerint a *szüingnómé* is szükségképpen olyasvalami, ami csakis dialogikus viszonyban nyilvánulhat meg, és ekként köt össze bennünket másokkal az „elnézés”, „megbocsátás” modalitásában, ez az erény is „akkor manifesztálódik, amikor a jóról, az igazságosságról és egyéb gyakorlati értékekről cserélünk eszmét, ennek következtében pedig ezeknek az értékeknek és annak megértése, hogy ezek mit jelentenek az egyedi körülmények között, maga is valami megosztottá, közössé és közösségivé válik.”⁴¹⁷

Gadamernek a helyhez fűzött megjegyzései itt is megvilágítóak: „A belátás [a *gnómé*, a fenti fordításban megértő gondolkodás] itt tulajdonságot jelent. Megértő gondolkodásúnak nevezzük azt, aki méltányos módon, helyesen ítél. Tehát aki megértően gondolkodik, az kész arra, hogy a másik sajátos helyzetét helyesen engedje érvényesülni, s ezért legtöbbször elnézésre és megbocsátásra is hajlamos. Ebből is kiviláglik, hogy itt nem technikai tudásról van szó.”⁴¹⁸ Vagyis a megértés és a hozzá kapcsolódó elnézés, valamint az, amit a görög az Arisztotelész által itt is használt *voũv ἔχειν* fordulattal fejez ki, vagyis hogy valakinek van esze, józan, mértéktartó – mindezek egyfajta attitűdöt vagy hangoltságot, a megértendőkhöz való sajátosan hangolt viszonyulást is magukban foglalnak. Mégpedig egy olyan attitűdöt, amely képes a sajáttól, legalábbis a saját kizárólagos érvényre juttatásától eltekinteni, és a másokra irányulni. Általánosabban fogalmazva: „A megértés itt nem annyira az elméleti és a technikai tudással kapcsolatos értelmi beállítódásként merül fel, mint inkább az erkölcsi tudás nyitottság-struktúrájaként, ami abból adódik, hogy az erkölcsi tudásban sohasem csak rólunk magunkról, hanem másokról és a másokhoz fűződő viszonyunkról van szó.”⁴¹⁹ Kihasználva a magyar nyelvben is meglévő kettős jelentést, talán úgy is fogalmazhatnánk: azt értjük meg, ami vagy aki iránt már eleve megértéssel vagyunk.⁴²⁰

Az idézett szövegrészben ötször is megjelenik a „méltányosság”, az *epieikeia* fogalma. A mostani elemzés középpontjában álló fogalmak mellett ez szervezi a szakasz okfejtését. A kibontandó fogalmak mindegyike valamiképpen erre a méltányosságra vonatkozik, vagyis annak helyes megítélésében nyilvánul meg, hogy az adott körülmények között, az adott személy vonatkozásában mi a méltányos (*τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή; ἢ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ*

⁴¹⁶ Vö. Dirlmeier: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 465.

⁴¹⁷ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 229.

⁴¹⁸ Gadamer: *Igazság és módszer*, 228 (a részlet fordítását az arisztotelészi terminusok általam adott magyar megfelelőihez igazítottam).

⁴¹⁹ Veress Károly: *A barátság hermeneutikájáról*. In: Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005, 242–257; itt: 253.

⁴²⁰ Helyesen állapítja meg ezzel kapcsolatban Veress Károly: *A barátság hermeneutikájáról*, 254, hogy a barátság „sokkal inkább előfeltétele, nem pedig következménye az emberi kapcsolataink morális dimenziójának.”

κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή). Anélkül, hogy a méltányosság – egyébként hermeneutikai szempontból is kulcsfontosságú – fogalmának problematikájába mélyebben belebocsátkoznánk, ezúttal mindössze arra az egyetlen összefüggésre kívánok rámutatni, hogy amikor Arisztotelész itt a méltányosság erényéről beszél, akkor voltaképpen az igazságosság (*dikaioσύνη*) erényének kiegészítőjéről, esetenként őt kiigazító párjáról beszél.⁴²¹ Vagyis arról az erényről, amely nem értelmezhető csupán az egyén erkölcsi minőségét szem előtt tartva, hanem már definíciója alapján is kizárólag személyközi viszonyban nyeri el értelmét: „az igazságosság jóformán az egyetlen erény, amelyet más javának tartanak; tudniillik a másokhoz való viszonyunkban (πρὸς ἑτέρον) nyilvánul meg”.⁴²² A fentebb kiemelt és a most idézett szakasz végén szereplő jellegzetesen tömör arisztotelészi szerkezet (τὸ πρὸς ἄλλον illetve τὸ vagy τὰ πρὸς ἑτέρον) is erre utal, hiszen ez Arisztotelész szövegeiben mindig a személyközi viszonyokra, az emberek egymás közötti kapcsolataira vonatkozik.

A méltányosság különös jelentősége pedig itt abban rejlik, hogy ez a fogalom éppenséggel a megértésben is kifejezésre jutó egyedit, az általánosan megfogalmazott igazságosnak a konkrét, egyedi esethez igazítását jelenti: „Ugyanaz tehát az igazságos és a méltányos, és miközben mindkettő értékes, a méltányos fölülmúlja az igazságost. Az aporiát az okozza, hogy a méltányos igazságos ugyan, de nem a törvény szerinti igazságos, hanem annak kiigazítása. Ennek az az oka, hogy minden törvény általános, viszont bizonyos dolgokról nem lehet helyesen szólni, ha általánosan fogalmazunk. Így aztán azon a területen, ahol általános fogalmazásra van szükség, ám ez az általános fogalmazás nem lehet helyes, a törvény azt állapítja meg, ami többnyire helyes, miközben nagyon is tisztában van azzal, hogy ezzel hibát követ el. Ettől azonban a törvény semmivel sem kevésbé helyes: a hiba ugyanis nem a törvényben és nem is a törvényhozóban, hanem a tárgy természetében rejlik. Mivel a cselekvés közegét éppen ez jellemzi.” (1137b10–19) Arisztotelész a „tárgy természetével” a *praxisz* közegének bizonytalanságára, így a cselekedetek megítélésének ingatag voltára utal, ami itt közelebbről a törvény általánossága és a cselekvési helyzetek s a cselekvők mindenkori egyedisége közötti feszültségben ölt formát. Ez pedig nemcsak a jog közegére vonatkozik, hanem a személyközi viszonyoknak arra a területére is (vagy arra még inkább), ahol a törvény nem ad támpontot a helyes ítélet meghozatalához. Ahhoz, hogy az 1143a19–32-ben elemzett fogalmak által kirajzolt magánviszonyok körében erre a helyes ítéletre, *kriszisz*re képesek legyünk (κριτικὸς εἶναι), a *szüneszisz* körültekintő alkalmazására van szükség: tekintetbe kell

⁴²¹ Az *epieikeia*, a méltányosság erényét Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* V. 14-ben tárgyalja.

⁴²² *Nikomakhoszi etika* 1130a3–4; vö. 1129b25–27, 1129b31–33; 1133b32–1134a1, és Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 229.

vennünk a cselekvési helyzetet a maga egészében, vagyis a cselekvő egyedi cselekvési körülményeit, valamint jellemének ugyancsak egyedi sajátosságait. Ennek megvilágítására használja Arisztotelész, ugyancsak a méltányosságról szólva, a mindig az egyedi helyzethez idomuló, ugyanakkor azt mégiscsak megmérni képes, tehát nem az önkényességnek teret adó „leszboszi ólom mérővessző” analógiáját.⁴²³

6.4. A fejezet összefoglalása

Összefoglalva az elemzések tanulságait azt mondhatjuk, 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 *szünesziszt* akkor használjuk, amikor nem vagyunk közvetlenül ágensként involválva a cselekvésben, miközben, ahogyan ezt a 6.1.3-ban láttuk, a gyakorlati deliberáció a fogalom teljes arisztotelészi értelmében előfeltételezi ezt az involváltságot. Az erkölcsi okoskodásként (megértésként és ítéletként) felfogott *szünesziszt* olyan esetekben alkalmazzuk, amelyek nem tárgyai a saját gyakorlati megfontolásainknak. Ezért a *szünesziszt* *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.

⁴²³ 1137b24–33: „Ennélfogva [a méltányos] igazságos, sőt bizonyos fajta igazságosnál még jobb is, persze nem a megkülönböztetés nélküli értelemben vett igazságosnál jobb, hanem annál a hibánál, amely éppen a megkülönböztetés hiányának a következménye. És éppen ez a méltányosság természete: a törvény kiigazítása, amennyiben ez általánossága miatt hiányos. Ez az oka annak is, hogy nincs minden törvény által szabályozva: bizonyos esetekről nem lehet törvényt hozni, úgyhogy népgyűlési határozatra van szükség. Mert ami meghatározatlan, annak a mércéje is meghatározatlan, ahogyan a leszboszi építészetben az ólom mérővessző. Ez ugyanis nem marad meg [ugyanabban az alakban], hanem a kő formájához igazítják hozzá; a népgyűlési határozatot pedig az egyes ügyekhez.” A helyet már idéztem a 2.3.1-ben (83. jegyzet), a gyakorlati *nusz* és az egyediség viszonyával kapcsolatban.

7. A megértés mint politikai fogalom

A *szüneszisz* mint erkölcsi kérdéseknek – mások cselekvési dilemmáinak és múltbeli tetteknek – a reflexív-kritikai megértése nem vesz részt a *proaireszisz*ben (s ezután cselekvésben) végződő egyéni megfontolás folyamatában. Ugyanakkor, ahogyan erre már utaltam, ez egyáltalán nem zárja ki, hogy a megfontolás közösségi aktusaiban szerepet játsszon. Brian Garsten nemrégiben meggyőzően mutatta meg, hogy a *szüneszisz*nek a politikai deliberáció folyamatában fontos feladata van.⁴²⁴ Garsten érvelésének középpontjában a *Politika* egy megfogalmazása áll, mely szerint a politikai *szüneszisz*nek kifejezetten a deliberáció (tanácskozás, megfontolás) a feladata (1291a27–28: τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον). Ezzel a hellyel a 7.4. alfejezetben fogok foglalkozni, s ennek során fogom rekapitulálni Garsten vonatkozó megállapításainak lényegét is. Garsten azonban nem foglalkozik a *szüneszisz* különböző – etikai és politikai – funkciói közötti, esetleg feszültségteli, de legalábbis nem kézenfekvő viszonytal, sem a fogalom politikai használatának tágabb arisztotelészi – elsősorban etikai, kisebb részben zoológiai – kontextusával, sem pedig a fogalom korábbi szerzőknél feltárható politikai vonatkozásaival.

A következőkben ezért érdemes lesz szemügyre venni először is etika és politika viszonyát Arisztotelésznél, mégpedig a *phronészisz* fogalmán keresztül, amely fogalom mindkét területen kulcsszerepet játszik, s mint láttuk, a *szüneszisz*szel is közvetlen vonatkozásban van (7.1). Ezután a megértés kicsit tágabb kontextusára vetünk egy pillantást, közelebbről arra, hogy miképpen mutatkozik meg a fogalom politikához kapcsolódó használata Platon és Thuküdidész műveiben, valamint Arisztotelésznél egy olyan társas viszony (a gyermek–szülő viszony) tárgyalásakor, amely még nem tekinthető közvetlenül a szorosan vett politikához tartozónak, de a tágabban vett társadalmiság alapjaihoz tartozik (7.2). A harmadik alfejezetben a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvének egy olyan helyét fogom tárgyalni, ahol a *szüneszisz*nek már explicit politikai szerepe van, a különböző – és esetenként különböző politikai berendezkedésekből származó – törvények megértésen alapuló összevetésében, kritikai megítélésében és applikatív felhasználásában (7.3). Végül a már említett *Politika*-helyről lesz szó, ahol a *politiké szüneszisz* kifejezés előjön. Itt elsősorban arra kérdésre próbálok meg választ adni, hogy mi lehet közelebbről a megértés feladata a politikai deliberáció folyamatában (7.4). Amellett fogok érvelni, hogy a *szüneszisz* az utóbbi két szöveghelyen nem

⁴²⁴ Garsten: *Deliberating and acting together*, főként: 337–339.

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.

7.1. Phronészisz, etika, politika

Kezdjük tehát etika és politika viszonyának általánosabb kérdésével. Arisztotelésznél nem húzódik éles határvonal etika és politika között: „az etika az egyént illető politika; a politikai tudomány: etika a város vagy az állam számára.”⁴²⁵ Ugyanakkor a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében a filozófus különbséget tesz azok között a területek és azok között a módok között, amelyeken és ahogyan a *phronészisz* működik.⁴²⁶ A legfontosabb különbség a következő: „A politikai tudás és a gyakorlati okosság ugyanaz a beállítódás, mibenlétüket tekintve azonban nem ugyanazok (Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἔξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς)” (1141b23–24). A „mibenlétüket tekintve [...] nem ugyanazok (τὸ [...] εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς)” megfogalmazás gyakran előfordul Arisztotelész szövegeiben, és arra utal, amikor ugyanarra a dologra két különböző fogalom vonatkozik, melyeknek terjedelme (extenziója) azonos, ám jelentésük (intenziójuk) különböző, s így az adott dolog különböző aspektusait fejezik ki.⁴²⁷

⁴²⁵ C. D. C. Reeve: *Aristotle on the Virtues of Thought*. In: Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 198–217, itt: 210; vö. 1142a9–10, és hozzá Uő: *Aristotle on Practical Wisdom*, 191, 198; Uő: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Clarendon, Oxford, 1995, 76, 80.

⁴²⁶ 1141b23–33: „A politikai tudás és a gyakorlati okosság ugyanaz a beállítódás, mibenlétüket tekintve azonban nem ugyanazok. A városállamra vonatkozó gyakorlati okosság egyik része a vezető tudás: ez a törvényhozó gyakorlati okosság, miközben a másik, amelyik az egyes esetekkel foglalkozik, kapja meg a közös elnevezést: ez lesz a politikai tudás. A politikai tudás cselekvésre és megfontolásra irányul: a határozat ugyanis – mint végpont – az, ami cselekvés tárgya lehet. Ezért csupán az ezzel foglalkozókról mondjuk azt, hogy »a közügyeket intézik«; mivel csupán ők »cselekszenek« abban az értelemben, ahogyan a mesteremberek [tevékenykednek]. Általában úgy tartják, hogy a gyakorlati okosság mindenekelőtt az, ami magával az egyénnel van kapcsolatban; ez kapja meg a közös nevet: gyakorlati okosság. A gyakorlati okosság [egyéb] fajtái közül pedig az egyik a gazdaság ügyeinek, a másik a törvényhozásnak, a harmadik a közügyeknek az intézése; ez utóbbi két részre oszlik: a tanácskozásban részt vevők és a bírák gyakorlati okosságára.” Ennek a különbségtételnek a jelentőségéről etika és politika viszonyának szempontjából lásd Paul A. Vander Waerdt: *The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy*. *Ancient Philosophy* 5. (1985), 77–89, itt: 82–85, Bodéüs: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics* felfogását kritizálva.

⁴²⁷ Lásd például *Nikomakhoszi etika* 1102a30, 1130a10–13; *A lélek* 424a25–28, 427a2–3; *Metafizika* 1075b4–6. Vö. Wolf magyarázatát 1130a11–14-hez a „jóság”, „jónak lenni” és az „igazságosság”, „igazságosnak lenni” fogalma kapcsán: „A két fogalomnak ugyanaz az extenziója, a terjedelme, de nem ugyanaz az intenziójuk, az értelmük. A [miben]lét, amely a kettő esetében nem ugyanaz, az a [miben]lét, amely egy definícióban jön elő: »A [van] B«, és ez a dolog lényegét/mibenlétét határozza meg. Tehát, a mondatot explicitebb módon megfogalmazva, a következőről van szó: »Ez a kettő faktikusan ugyanaz a dispozíció, miközben a »jónak lenni« nem azonos jelentésű azzal, hogy »igazságosnak lenni«.” Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Szerkesztés és fordítás: Ursula Wolf, Rohwolt, Hamburg, 2006, 368.

Ebben az értelemben veendő tehát, hogy a politikai tudás (*politiké*) és a gyakorlati okosság (*phronészisz*), ha beállítódásként (*hexiszként*) vesszük őket, akkor ugyanazok, miközben „mibenlétük” nem ugyanaz. A „mibenlét” itt, a cselekvéshez kapcsolódó képességekről lévén szó, legfőképpen a működésük felől közelíthető meg, vagyis afelől a terület felől, amelyen alkalmazzuk őket – s ez különböző lehet. Ugyanazon képesség különböző megnyilvánulásairól van szó,⁴²⁸ melyeket ennek megfelelően különböző viszonylatokban alkalmazunk.⁴²⁹ A hétköznapi felfogás szerint a *phronészisz* az egyének gyakorlati (cselekvéssel kapcsolatos) ügyeire vonatkozik, miközben a *politikének* a politikai közösség gyakorlati ügyeivel van dolga (1141b29–33). Valójában azonban, Arisztotelész elgondolásában, a *phronészisz* mindkét területet átfogja, és a működését vezérlő legfőbb kérdés is ugyanaz mindkét területen: *mi a jó* egy individuum, illetve egy közösség számára.⁴³⁰ Ahogyan Reeve Arisztotelész szellemében megfogalmazza: „továbbra is elgondolhatjuk a *phronésziszt* úgy, mint ami elsősorban az egyén *eudaimoniájával* foglalkozik, föltéve, hogy ezt a »foglalkozást« nem úgy fogjuk föl, mint ami szűken értve csak magára az egyénre összpontosít, miközben másokat kizár.”⁴³¹

Vagyis a *phronészisz* a léleknek egy és ugyanaz a beállítódása, akár a gyakorlati okossággal rendelkező egyén boldogságára vonatkozik, akár politikai tudásként az egész *polis* boldogságára irányul. A politikai tudást úgy határozhatjuk meg, „mint a politikai szférában működtetett gyakorlati tudást.”⁴³² Az olyan emberekben, mint Periklész, a kettő egybeesik: azért tekinthetjük őket gyakorlati okossággal rendelkezőknek (*phronimoszoknak*), mert képesek fölismerni azt, hogy mi a jó nekik maguknak és másoknak is, vagyis a *phronészisz* egyéni és közösségi működtetésében egyaránt kiválóak (vö. 1140b7–10). Később látni fogjuk, hogy őket nevezi Arisztotelész a *Politikában* „vezetőknek”, vagyis olyan polgároknak, akik

⁴²⁸ Lautner Péter: *Political φρόνησις*. Hungarian Philosophical Review 57. (2013), 24–33, itt: 29.

⁴²⁹ John M. Cooper: *Reason and Human Good in Aristotle*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London, 1975, 34–35.

⁴³⁰ 1141b33–1142a10: „A saját magunkra vonatkozó tudás is az ismeret egy fajtája, a róla alkotott vélemények azonban nagyon különbözőek. A közvélemény azt tartja gyakorlati okossággal rendelkezőnek, aki a saját ügyeit ismeri és ezekkel foglalkozik, a közügyekkel foglalkozókat viszont minden lében kanálnak tartják. Ezért mondja Euripidész [a *Philoktéteszben*]: »hogyan lennék én okos, mikor lehetőségem volt rá, hogy az ügyektől távol tartsam magam, s egy legyek a sereg sok katonája közül, egyenlő részen osztozván velük. Mert a kiemelkedőket és azokat, akik másoknál többet tesznek...« [frg. 787. és 788. Nauck] Mert az emberek azt keresik, ami nekik jó, és úgy gondolják, hogy cselekedeteik is erre kell hogy irányuljanak. Ez a nézet az alapja tehát annak, hogy úgy gondolják, az ilyen emberekben van meg a gyakorlati okosság. Pedig az egyes ember jólléte aligha valósulhat meg a gazdaság és a politikai közösség nélkül.” Vö. Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 67; *Nikomakhoszi etika* 1094a18–28; *Eudemoszi etika* 1218b11–14.

⁴³¹ Reeve: *Practices of Reason*, 80, és Uő: *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London, 2012, 151.

⁴³² Malcolm Schofield: *Aristotle's Political Ethics*. In: Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 305–321, itt: 318.

valamilyen hivatalos tisztséget töltenek be, és nem egyszerűen a különböző közös deliberációk résztvevői (mint a népgyűlésben tanácskozók vagy a bíróságok aktuális tagjai).

Ugyanakkor ez nem zárja ki, hogy a gyakorlati okosság a két különböző területen sok tekintetben másképpen működjön. A *phronészisz* egyéni és politikai működése valóban különbözik is egymástól. E különbség pontos mibenlétéről Arisztotelész keveset mond. Később még vissza fogunk térni erre a kérdésre. Egyelőre elegendő annyi, hogy az előbbi esetben, az egyénre vonatkoztatva a lényeg, ahogyan ezt korábban is láttuk (6.1), a saját érdekünk, a saját boldogságunk vagy jól-létünk. Amire itt a megfontolás (*buleuszisz*) vonatkozik, az saját valódi érdekeink fölismerése és szem előtt tartása ennek a „sajátosan a cselekvőre összpontosító (*agent-focused*)” deliberációnak a folyamatában.⁴³³ Az utóbbi esetben, a politika terén viszont a lényeg az, hogy a tanácskozók a deliberáció végén olyan döntésre jussanak, amely mindannyiuknak, pontosabban *a közösségnek mint egésznek* az érdekét, ennek az egésznek a jól-létét szolgálja.⁴³⁴ A közös megfontolásnak a közvetlen tárgyai pedig azok a különböző felfogások (például a háború és béke, szövetségkötés és a szövetség felbontása, a törvények meghozatala ügyében: *Politika* 1298a3–7), amelyek arra vonatkoznak és abban a kérdésben ütköznek össze, hogy *a polisz mint egész* jólléte hogyan érhető el.⁴³⁵ Vagyis az első esetben a deliberáció döntően egyéni jellegű, és közvetlenül ránk vonatkozik, míg a második esetben nemcsak a megfontolás célja, hanem folyamata is közösségi jellegű, mely a közjóról különböző vélekedéseket alkotó emberek egymással beszélő-vitatkozó közösségében megy végbe.

Ezen a ponton a következő kérdés merül föl: mi teszi lehetővé azt, hogy a *phronészisz* interperszonális, sőt dialogikus és politikai karakterrel rendelkezzen? Mégpedig nemcsak abban az értelemben, amely egyébként Platónnál és Arisztotelésznél is releváns, vagyis hogy a gondolkodás már önmagában véve is dialogikus, hanem abban az értelemben is, hogy a *phronészisz* különböző emberek között lezajló, valóságos dialógus folyamatában fejtsse ki működését? Melyik az a képességünk, amely segítségünkre van abban, hogy mások helyzetét, gyakorlati érdekeit és megfontolásait mi magunk is fontolóra vegyük, és hogy ezeket közös célokra vonatkoztassuk?

⁴³³ Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 195.

⁴³⁴ Néhány fontosabb hely: *Nikomakhoszi etika* 1140b7–11, 1141b23–29, 1142b31–33; *Politika* 1329a3; *Rétorika* 1357a1–4, 1362a17–21. Lásd ehhez Garsten: *Deliberating and acting together*, 333–334.

⁴³⁵ Garsten: *Deliberating and acting together*, 329–330 ezzel kapcsolatban joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy Arisztotelész számára nem az a kérdés, hogy miképpen juthat érvényre a politikai közösség tagjainak mint egyéneknek az akarata, hanem az, hogy miképpen lehet egy politikai döntést a *polisz mint egész* döntéseként számon tartani, s az ebből kiinduló cselekvést az *egész polisz*nak tulajdonítani. Ebben a tekintetben szemben áll a mai demokratikus igazolási elméletekkel (például Rawls-zal vagy Habermasszal), amelyek, minden különbségük ellenére, megegyeznek abban, hogy az egyéni deliberációk közös – és persze többszörösen áttételes – eredményeként fogják fel a legitim politikai döntéshozatalt.

A 6. fejezet alapján adódna a válasz: éppen ez a *szüneszisz* funkciója. Láttuk, hogy a megértés a gyakorlati okossághoz hasonlóan működik, amennyiben a *szüneszisz* teszi lehetővé azt, hogy megértsük és megítéljük azt, amit valaki más mond a cselekvés etikailag releváns kérdéseiről. A megértés sajátos szerepe abban mutatkozott meg, hogy a személyest megnyitja a személyközi felé, s ezáltal módot ad a helyes cselekvés kérdéseinek fontolóra vételére a személyközi viszonylatok területén. Csakhogy másfelől, ahogyan az előző fejezetben ugyancsak láttuk, a szűkebben vett etika területén működő megértésnek éppen az volt az őt a *phronészisztól* megkülönböztető sajátossága, hogy nem vesz részt közvetlenül a megfontolás folyamatában, és így nem ír elő cselekvést. Ezzel szemben a politikai deliberáció folyamata valamilyen döntéssel zárul, és ez a közösségi döntés, ahogyan erről ugyancsak volt már szó, analóg az egyéni deliberációt lezáró elhatározás (*proaireszisz*) meghozatalával, vagyis a megfontolás lezárásaként, s egyben a cselekvés kezdőpontjaként határozható meg. Nyilvánvaló, hogy a politikai döntéshozatalban működő *szüneszisz* másként viszonyul a megfontoláshoz (*bouleusiszhoz*) és az ezt végző *phronésziszhez*, mint az egyén erkölcsi életében szerepet játszó *szüneszisz*. E fejezet egyik feladata éppen ennek a különbségnek a pontosabb meghatározása lesz. Ehhez azonban azt kell először megmutatni, hogy a megértés egyáltalán szerepet játszhat, és hogyan játszhat szerepet a politikai deliberáció folyamatában.

7.2. A *szüneszisz* szocio-politikai kontextusai

Ebben az alfejezetben néhány példa segítségével azt fogom megmutatni, hogy a *szüneszisz* szemantikai térfogata, Arisztotelész szóhasználatát megelőzően is, tartalmazta a szociális vagy akár a politikai jelentésmozzanatát. Bár ez a mozzanat egyáltalán nem volt kizárólagos, sőt talán még csak központi sem, mégis Platónnál és Thuküdidésznél a szó politikai jelentése is látványosan megmutatkozik. Magánál Arisztotelésznél pedig ez a jelentés megjelenik az ember alapvető társas viszonyainak egyikét elemző helyen, valamint a csoportban élő, a politikai létmódhoz közelítő állatok együttélésének elemzése során is.

Az előző fejezetben Bruno Snell nyomán bemutattam azokat a szó- és fogalomtörténeti csomópontokat, amelyek a *szüneszisz*hez kapcsolódó szóalakok Szókratész előtti és részben vele egykorú használatát meghatározták. A Homérosznál még eleven etikai és politikai konnotációk („hallgat valakire”, „engedelmeskedik valakinek”) a szó használatának egyre absztraktabbá és intellektuálisabbá, „elméletibbé” válása során elhalványultak – majd újra előtérbe kerültek. Ismerünk ugyanis két olyan athéni szerzőt, Platont és Thuküdidészt, akiknek

vizsgálatára Snell már nem tér ki, ám akiknek műveiben a σύνεσις (vagy συνιέναι) sokszor előfordul, ráadásul néhány esetben olyan jelentésben, amely közel van ahhoz a gyakorlati dimenzióhoz, amelyben Arisztotelész túlnyomóan (a *Nikomakhoszi etikában* mindenképpen) használja a szót.⁴³⁶ Sőt, mindkét szerzőnél előkerül a *szüneszisz* olyan jelentésszövevényben is, amely már egyértelműen közösséginek, néhol világosan politikainak nevezhető.

Platón *Államában* (376b) azt olvassuk, hogy ha a kutyák megpillantanak valakit, azt attól függően kezelik barátként vagy ellenségként (*philoszként* vagy *ekhthrosként*), hogy az illető látványa ismerős-e nekik vagy sem. Ennek során pedig az ismerős és az idegen (*oikeion* és *allottrion*) között a *szüneszisz* és az *agnoia* alapján tesznek különbséget (376b5–6: συνέσει τε καὶ ἀγνοία ὁρίζομενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον). Az ismerős és idegen, barát és ellenség közötti különbségtevés képességeként a *szüneszisz* jelentéstartalmában már itt is megnyilvánul a közösségi mozzanat. Ezen túlmenően az egyértelműen politikai jelentés világosan megmutatkozik az *Államférfi* című dialógus egy helyén (259c–d), ahol arról van szó, hogy az emberi közösségek vezetése (*arkhé*), függetlenül ezek nagyságától, egyetlen „királyi” tudománynak, az *episztémé baszilikének* a tárgya (melyet *politikének* vagy *oikonomikének* is neveznek). Ami pedig a vezető segítségére van abban, hogy megtartsa hatalmát (*arkhé*), az nem a testi erő, hanem a „lélek *szüneszisz*e és ereje (259c8: τὴν τῆς ψυχῆς σύνεσιν καὶ ῥώμην)”. Ennélfogva az a tudás, amellyel az állam vezetőjének rendelkeznie kell, egyszerre megismerő jellegű (*gnósztiké*) és ugyanakkor „teljes mértékben gyakorlati (259d1: Τῆς δὴ γνωστικῆς [...] καὶ ὅλως πρακτικῆς)” (nem pedig technikai jellegű). A *szüneszisz* tehát, anélkül, hogy teljesen elválna a kognitív (elméleti, „tudományos”) megismeréstől-megértéstől, ezen a helyen egyértelműen a közösség vezetőjének politikai tudását és képességét jelöli, és kifejezetten a *praxis*szhoz kapcsolódik.

Thuküdidésznel Themisztoklész „természetes” vagy „veleszületett” (szó szerint „sajátlagos”) *szüneszisz*e (οἰκεία σύνεσις) gyakorlati, sőt kifejezetten politikai képességeket foglal magában: pontos helyzetfelismerést, előrelátást, helyes gyakorlati ítéletet (*gnómé*) és a szónoki meggyőzés erényét (*peithein*).⁴³⁷ A *szüneszisz* ilyen értelmű használata kerül át azután

⁴³⁶ Ugyanakkor a *szüneszisz* Platónnál gyakran fordul elő olyan szavak szinonimájaként vagy legalábbis jelentésbeli rokonaként is, amelyek a teoretikus tudásra vonatkoznak, vagyis a szó használatában az elméleti és a gyakorlati tudás nem válik el élesen egymástól (láttuk, hogy Arisztotelésznek a fogalom bevezetésekor adott szómagyarázatában is megvan ennek a nyoma). Így például *Philéosz* 19d4–5 (*nusszal*, *episztémével* és *tekhnével* együtt); *Kratüosz* 411a7–8 (*phronészisz*, *gnómé* és *episztémé* társaságában), 437b6 (*episztémével*); *Szofista* 228c10–d2 (szembeállítva *agnoeinnel*); a *phronészisz*ről Platónnál lásd Mary Lenzi: *Plato's Equivocal Wisdom*. Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy 5. (2004), 1–11.

⁴³⁷ Lásd például I. 138. 3: „Themisztoklész példája ugyanis a legmeggyőzőbben bizonyítja, mit jelent egy emberben a vele született tehetség (φύσεως ἰσχὺν), s ezért mindenki másnál jobban megérdemelte a csodálatot. Mert képes volt arra, anélkül, hogy korábban vagy utóbb bármilyen komolyabb tanulmányt végzett volna, hogy egy szóban forgó ügyben veleszületett felfogóképesége alapján (οἰκεία γὰρ ξυνέσει), rövid mérlegelés után (δὲ

– némi jelentésmódosulással, amelynek forrása éppenséggel Arisztotelész *szüneszisz*-értelmezése lehetett – Thuküdidészről Plutarkhosz Themisztoklész-jellemzésébe (*Themisztoklész* 2).⁴³⁸

Az elmondottak alapján talán már kevésbé meglepő, hogy Arisztotelész gyakorlati filozófiájában a *szüneszisz* fogalma, amely a „megértésre” utal mint a praktikus intelligenciának személyközi és dialogikus viszonyt magában foglaló formájára, társadalmi és politikai jelentőségre is szert tesz. Annak a két szövegrésznek az értelmezése előtt azonban, ahol a *szüneszisz* kifejezetten politikai kontextusban bukkan föl, vizsgáljuk meg röviden a szó két olyan előfordulását, amely a társadalmi (vagy állatok esetében: csoportra vonatkozó) és a politikai jelentés határán helyezkedik el. Az első hely valószínűleg a legközelebb áll ahhoz a jelentéshez, amelyben Platón használja a szót az *Államnak* az imént röviden földézett szövegrészában. Itt elsősorban az *oikeion* és *allotrion* közötti megkülönböztetésre gondolok, s ezzel összefüggésben az *oikoszra* mint „családra”, valamint az *oikonomia* vagy *oikonomiké* fogalmára, amely a társas és politikai (értsd: *polisz*-alkotó) viszonyok ezen elemi formájával kapcsolatos tudásra vagy szakismeretre utal, s amely Arisztotelész szerint ugyancsak a személyes ügyek intézésén túlmutató *phronésziszt* igényel (*Nikomakhoszi etika* 1141b29–1142a11).

A családtagok közötti „barátság” (*szüngeniké philia*) különböző formáit taglalva Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* nyolcadik könyvében különbséget tesz a szülők gyermekeik iránti, s a gyermekek szüleik iránti *philiája* között: „Nyilvánvaló, hogy a rokonságon alapuló barátságnak is sok formája van, ugyanakkor ezek mindegyike az atyai barátságtól függ. A szülők ugyanis azért szeretik gyermekeiket, mert önmaguk részeként tekintenek rájuk, a gyerekek pedig azért szeretik a szüleiket, mert tőlük származnak. Márpedig a szülők jobban tudják, hogy mi származik tőlük, mint amennyire szülötteik azt, hogy éppen őtőlük származnak,

ἐλαχίστης βουλῆς) ő mondja ki a legtalálhatóbb véleményt (κράτιστος γνώμων), s ő sejtette meg előre a legvilágosabban, hogy a jövőben mi fog történni. Ha valamely kérdéssel alaposan foglalkozott, azt jól ki is tudta fejteni (ἐξηγήσασθαι οἷός τε), de az olyan dolgokkal kapcsolatban is megvolt benne a helyes ítéletalkotás képessége (κρῖναι ἱκανῶς), amelyekben járatlan volt, s a leggyakrabban ő látta meg előre (προεώρα), hogy egy a jelenben még homályos dologban mi ígérkezik jobb vagy rosszabb megoldásnak. Egyszóval tehetségénél fogva mindenkinél inkább képes volt arra, hogy a legkisebb erőfeszítéssel és mintegy kapásból megtalálja az éppen szükséges megoldást.” (Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Muraközy Gyula. Európa, Budapest, 1985; a fordítást módosítottam.) Vö. még I. 14. 3; I. 90. 3; I. 91. 1; I. 93. 3 és 5. Egyébként már Hérodotosz is hasonló vonásokkal ruházta fel Themisztoklész, azzal a különbséggel, hogy ő a *szüneszisz* és a *szünetosz* helyett a *szophiát* és a *szophoszt* használja; ehhez azonban tudnunk kell, hogy Hérodotosznál a *szophia* elsősorban gyakorlati intelligenciát, a politikai ügyekben megmutatkozó okosságot jelent (például VIII. 110, ahol a *szophosz* kétszer is előfordul, az *eubulia* és a *peithein* társaságában; VIII. 124.)

⁴³⁸ Hubert Martin Jr.: *The Character of Plutarch's Themistocles*. Transactions of the American Philological Association 92. (1961), 326–339, további helyekkel. Martin a *szüneszisz* fordításaként a „practical intelligence” kifejezést javasolja Plutarkhosz *Themisztoklész* 2. kontextusában.

és a létrehozó szorosabban kötődik ahhoz, ami belőle létrejött, mint a létrehozott a létrehozójához. Mert az, ami belőle származik, a létrehozóhoz tartozik, ahogyan egy fog vagy egy hajsza vagy bármi efféle ahhoz tartozik, akié. Amannak viszont az, hogy miből nyerte a létét, semmit sem jelent, de legalábbis kevesebbet. Azután itt van még az időtényező is: a szülők mindjárt születésüktől kezdve szeretik a gyermekeiket, azok viszont csak bizonyos idő elteltével kezdik szeretni őket, ahogyan megértésre tesznek szert és megjelenik bennük az érzékelés. A mondottakból az is kiviláglik, miért erősebb az anyai szeretet. A szülők tehát úgy szeretik gyermekeiket, mint saját magukat, hiszen akik belőlük származnak, azok úgyszólván az ő másik énjük, mivel belőlük váltak ki. A gyermekek pedig azért szeretik szüleiket, mert belőlük születtek.” (1161b16–30) Ez az érzelmi viszony tehát számos okból nem tekinthető tökéletesen szimmetrikusnak. Az egyik oka ennek az, hogy „a szülők mindjárt születésüktől kezdve szeretik gyermekeiket, azok viszont csak bizonyos idő elteltével kezdik szeretni szüleiket, amikor már megértésre és érzékelésre tesznek szert (σύνεσιν ἢ αἰσθησιν λαβόντα)” (1161b24–26). A szülők születésétől fogva ismerik saját gyermeküket, és szeretik őt mint olyasvalakit, aki „belőlük származik” vagy „az övék” (1161b18: ὡς ἐαυτῶν τι ὄντα). A származás, a tudás (1161b20: ἴσασιν) és a szeretet közötti kapcsolat a gyermekek oldalán viszont úgy jelenik meg, hogy ők csak bizonyos idő elteltével érznek szeretetet szüleik iránt, amikor már fölismerik őket.

Az a szó, amelyet Arisztotelész használ az ebben a viszonyban bekövetkező „felismerésre”, „felfogásra” vagy „megértésre”, a *szüneszisz*. Megállapítható, hogy a *szüneszisz* itt nem egyszerűen „ismeretet”, s nem valamiféle semleges „felismerést” vagy „megismerést” jelent, hanem sokkal inkább egyfajta megértésre vonatkozik, mégpedig a gyermek–szülő viszony „megértésére”, és ebben a megértésben a pusztán kogníción túl a kultúra által meghatározott morális és affektív mozzanatok együtt lépnek föl. Míg a gyermekek „tudása” származásukról mindig közvet(it)ett tudás, mely tanúságtételre van utalva és propozíció formáját ölti (*tudják, hogy* szüleiktől származnak), addig a szülők tudása gyermekük származásáról közvetlen és perceptuális.⁴³⁹

⁴³⁹ Pakaluk: *Aristotle: Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*, 130. Hadd tegyek itt egy rövid kitérőt, hiszen a dolog mégsem ilyen egyszerű. Különbséget kell ugyanis tennünk az apa és az anya megállapíthatósága között. Miközben az anya kilétéről közvetlen érzéki bizonyosságot szerezhethetünk (a születés pillanatában), az apa, a nemző kilétéről mindig is csak tanúságtétel, tanújelek és következtetés útján bizonyosodhatunk meg. Sőt, a helyzet mára ennél is bonyolultabb lett. Jacques Derrida a huszadik század végén lehetségessé váló technikai megoldás (tudniillik hogy a fogadó és a kihordó-szülő anya külön személy lehet) kínálta tapasztalatokat értelmezve azt állítja, hogy korunkban az anya fogalma is kérdéssé vált, sőt, e korunkban tapasztalható kérdésségről úgy vélekedik (főként Pallasz Athéné anya nélküli születésének történetét, valamint a *Ulysses* és a *Tristram Shandy* bizonyos részleteit elemezve), hogy az anyaság bizonytalansága mint rejtett és elfojtott tényező mindig is jelen volt kultúránkban. Jacques Derrida: *Ki az anya? (Születés, természet, nemzet)*. In: Uő: *Ki az anya?* Fordította Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Jelenkor, Pécs, 1997, 7–58; itt: 24–25; 30.

Ugyanígy az *aiszthészisz*nek is (tudniillik „megértésre és érzékelésre tesznek szert [αἰσθησιν λαβόντα]”) többet kell itt jelentenie a sajátlagos vagy a járulékos érzékelésnél.⁴⁴⁰ Hiszen a gyermekeknek már van érzékelésük, járulékos érzékelésük is, azelőtt is, hogy fölismernék szüleiket *mint szülőket*, pontosabban mint a *saját szüleiket*.⁴⁴¹ Vagy legalábbis, konstruktivistább modorban fogalmazva, mint olyanokat, akik hozzájuk tartoznak (*oikeioi*), mint olyan embereket, akik szeretettel és gondoskodással fordulnak feléjük, s akik felé, ennek a „fölismerésnek” vagy tehát „megértésnek” az eredményeképpen, ők maguk is bizalommal és szeretettel fordulhatnak.⁴⁴² A *szüneszisz* tehát itt a társas kapcsolatok legelemibb formájának felfogását, megértését jelenti, a szociális képességek első megnyilvánulását, amely nélkül nem fejlődik ki a gyermekekben a szeretet (*sztergein*) és a barátság (*philia*) szüleik iránt, miközben, a másik oldalról, a gyermekek *szüneszisz*e sem lépne működésbe az irántuk tanúsított, biológiai alapú szülői (elsődlegesen anyai: 1168a21–27) szeretet nélkül.

Ehhez kapcsolódóan, de részben már túl is lépve a társadalmiság elemi formáin a kifejezetten politikai életmód – egyelőre az állatoknál megfigyelhető politikai életmód – felé, említést érdemel, hogy Arisztotelész zoológiai irataiban a *szüneszisz* fogalma kapcsolatba kerül bizonyos állatok „nagyobb mértékben politikai természetével” (πολιτικώτερον), ami ezeknek az állatoknak az utódaikkal való bánásmódjában mutatkozik meg. Ezek az állatok pedig éppen azok, amelyek „értelmesebbek és van emlékezőképességük (τὰ δὲ συνετώτερα καὶ κοινωνοῦντα μνήμης)” (*Állattani kutatások* 589a1–2). Arisztotelész itt a szülő–utód viszonyt meghatározó *szüneszisz*t már nyíltan összekapcsolja a csoportos életmódnak a politikai életmódhoz közelítő természetével és az ezt meghatározó szokásokkal. Ezen a helyen ugyan még nem egyértelmű, hogy itt már politikai életmódra képes élőlényekről lenne szó, mindenesetre a *szüneszisz* az ehhez való közelség egyik fontos jele (az emlékezet mellett). A politikai életmódnak pedig a legfontosabb eleme (szemben a pusztá nyájban éléssel mint életmóddal) majd az lesz, hogy az ilyen életmódra képes állatoknak van egy közös,

⁴⁴⁰ Az utóbbihoz lásd *A lélek* 418a20–24: „Az érzékelés járulékos tárgyáról beszélünk akkor, ha a fehér dolog: Diarész fia; ezt ugyanis járulékosan érzékeljük, mert a fehér dolognak, amelyet érzékelünk, ez járuléka. Ezért az érzékelő mint ilyen nem is szenved el hatást az érzékeltől.” A magyar kiadás jegyzetének magyarázata szerint: „Azaz aki Diarész fiát látja, az ennek a látványnak a során nem mint Diarész fiától, hanem mint fehér objektumtól szenved el hatást” (Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*, 50).

⁴⁴¹ Arisztotelésznek van erről egy érdekes, vagy első pillantásra meglepő megjegyzése, mely a *Fizika* elején olvasható, ahol a név és meghatározás (*onoma* és *logosz*) különbségéről adott rövid nyelvelméleti okfejtés részeként bukkan fel: „Először a kisgyermek is minden férfit apának és minden asszonyt anyának szólít, csak később különbözteti meg őket a többiektől” (184b12–14). A megjegyzés persze mindjárt nem tűnik annyira meglepőnek, ha arra gondolunk, hogy a görögöknél egy nagyobb háznép férfi és nő tagjai állandó gondoskodó figyelemmel vették körül a kisgyermeket (nem beszélve arról az esetről, ha dajka gondoskodott mindennapi szükségleteiről).

⁴⁴² Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 606–607; Jennifer Whiting: *The Nicomachean Account of Philia*. In: Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 276–304, itt: 289.

mindannyiukra kiterjedő munkájuk vagy feladatuk (ἐν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον), de oly módon, hogy ennek során funkciókat és szerepeket különböztetnek meg, ahogyan a méhek, darazsak, hangyák, darvak és emberek példája mutatja (*Állattani kutatások* 488a7–10).⁴⁴³ David Depew a következőképpen állapítja meg a *szüneszisz* funkcióját az állatoknak ebben a politikai életmódjában: „Ha az egy közös fajhoz tartozó állatoknak egyetlen *koinon ergon*nal kell rendelkezniük, akkor valamiféle értelmességre [*intelligence*, ez itt a *szüneszisz* – S. A.] lesz szükségük, hogy ennek révén az ehhez a közös munkához való, egymásétól különböző hozzájárulásukat képesek legyenek orientálni, továbbá hogy kielégítő szinten tudjanak kommunikálni egymással, annak érdekében, hogy közös feladatukat el tudják végezni. Ez a másik tényező, amelyben a politikai állatok különböznek a pusztán csak nyájban élőkötől. [...] Ez [...] a nyájban élést jellemző viselkedés komplex fejlődése és módosulása. Ennek során az, hogy ezek az egymással társult állatok ugyanazt teszik, azt jelenti, hogy [egyenként] különböző dolgokat tesznek, annak érdekében, hogy közös életmódjukat fenntartsák”.⁴⁴⁴ A megértés feladata az állatvilágban a cselekvések összehangolásának, a kapcsolattartásnak, kommunikációnak a biztosítása.

Arisztotelész felfogása szerint tehát a *szüneszisz* a gyermek–szülő viszonyban a szociabilitás elemi formáinak felfogását-megértését jelenti, ami a politikai viszonyrendszer *poliszra* jellemző alakjának magformájaként fogható föl. Ezzel összefüggésben, ugyanakkor ezen részben túl is, a megértés szerepe a politikai életmódra a többi állatnál nagyobb mértékben képes fajokat jellemző élet szempontjából is meghatározó. Az emlékezet mellett a megértés az, ami bizonyos állatokat közelebb visz az együttélés politikai módjához, szemben az egyszerűen csak a nyájban egymás mellett legelésző állatokkal.

A következő két alfejezetben két olyan helyet veszek szemügyre, ahol a *szüneszisz* szerepe már az emberek politikai együttélése számára is meghatározónak bizonyul.

7.3. Megértés és törvényhozás

Az első olyan hely, ahol a *szüneszisz* kifejezetten politikai összefüggésben fordul elő, a *Nikomakhoszi etika* utolsó fejezete:

⁴⁴³ Erről a helyről és a „politikai” fogalmának többféle értelméről a következő fejezetben (8.3.1) részletesen lesz szó.

⁴⁴⁴ David J. Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*. *Phronesis* 40. (1995), 2. 156–181; itt: 170.

„A szofisták közül azonban azok, akik ezt hirdetik magukról, nyilvánvalóan igencsak távol állnak attól, hogy [a politikai tudást] tanítsák. Mert általában véve mit sem tudnak arról, hogy ez milyen jellegű és hogy milyen dolgokkal foglalkozik, hiszen akkor nem helyeznék egy szintre a szónoki mesterséggel, sőt még lejjebb is annál, és nem gondolnák azt, hogy a törvényhozás könnyű, ha az ember először összegyűjti azokat a törvényeket, amelyeket jónak tartanak, s hogy ezután már ki lehet válogatni közülük a legjobbakat. Mintha a kiválogatás nem a megértés feladata volna (ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὕσαν συνέσεως), és nem a helyes ítélet lenne a legfontosabb (τὸ κρίναι ὀρθῶς μέγιστον), éppen úgy, ahogyan a zenében. Mert az egyes esetekben a tapasztaltak ítélik meg helyesen a tényeket (οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἑκάστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα), és ők jutnak el annak megértéséhez (δι' ὧν ἡ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν), hogy mi által és hogyan érhető el a végeredmény, és hogy milyen dolgok milyenekkel vannak összhangban. A tapasztalatlanoknak viszont meg kell elégedniük azzal, ha felismerik, hogy jól vagy rosszul hozták létre a művet, ahogyan például a festészet esetében. A törvények pedig mintegy a politikai tudás művei (οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις εἰκόασιν). Hogyan válhatna akkor valaki e művek alapján a törvényhozás terén szakértővé (πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς γένοιτ' ἂν τις), vagy hogyan tudná megítélni, hogy mely törvények a legjobbak (τοὺς ἀρίστους κρίναι)? Hiszen nyilvánvaló, hogy orvossá sem tankönyvekből lesz valaki, még akkor sem, ha ezek a könyvek nemcsak a kezelési módokat próbálják meg kifejteni, hanem azt is, hogy az egyes betegek hogyan gyógyulhatnak meg, és hogyan kell őket kezelni, mégpedig úgy, hogy ennek során megkülönböztetik a különböző testi állapotokat. Ezek a fejtegetések hasznosak azoknak, akiknek van tapasztalatuk (ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ), de akik tudatlanok, azoknak haszontalanok (τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα). Tehát a törvények és a különféle politikai berendezkedések gyűjteményei is jó szolgálatot tehetnek azoknak, akik képesek megvizsgálni és megítélni, hogy melyik az, amelyik helyes, és melyik ennek az ellenkezője, és hogy melyik melyikkel illik össze (ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἰ συναγωγὰι τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρίναι τί καλῶς ἢ τοῦναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει εὖχρηστ' ἂν εἴη). Akik azonban e beállítódás hiányában veszik őket sorra, azok nem fogják tudni őket helyesen megítélni (τοῖς δ' ἄνευ ἔξεως τὰ τοιαῦτα διεξιῶσι τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ ἂν ὑπάρχοι), legfeljebb

véletlenszerűen; bár talán valamivel jobban fognak érteni ezekhez a kérdésekhez (εὐσυνετώτεροι δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιντο).” (1181a12–b12)⁴⁴⁵

Ebben a szakaszban Arisztotelész a szofisták bírálatából kiindulva amellet érvel, hogy a törvények pusztá összegyűjtése és a róluk szerzett csupán elméleti ismeret senkit sem tesz jó törvényhozóvá. A szofisták fő tévedése eszerint talán az lehet,⁴⁴⁶ hogy nem ismerik fel a különbséget az általános (tkp. „közös”) *toposzok* és a specifikus (fajtajuk szerint különböző) *toposzok* között. Ez azért hiba, mert az előbbiek a tudás valamennyi területe számára képesek szillogizmusokat és enthümémákat szolgáltatni, a tudásterületek között meglévő, fajtajuk szerinti különbségektől függetlenül, miközben az utóbbiak, a specifikus *toposzok*, a sajátosan a tudásterületek egyes fajtáihoz és nemeihez tartozó proposíciókból vannak levezetve, és ennek megfelelően olyan enthümémákat biztosítanak a hozzáértők számára, amelyek csupán valamely specifikus tudásterületen alkalmazhatók. A szofisták éppen ezt a különbséget nem értik, s ez a retorika határainak túlzott kiterjesztésére vezeti őket, valamint annak a ténynek a szem elől tévesztéséhez is, hogy azokat az egyes, fajtajuk szerint elkülönülő tudásterületeken alkalmazható *toposzokat*, amelyek a gyakorlati kérdésekről folytatandó deliberációhoz szükségesek, csakis a *politiké* tudja szolgáltatni, mint sajátos, önálló tárggyal rendelkező tudásterület. Vagyis a szónoki tudást illetéktelenül terjesztik ki, és nem vesznek tudomást a politikai tudás sajátos igényeiről.

Ahhoz viszont, hogy valaki jó törvényhozó legyen, megértésre, ítélőképességre és az alkalmazás képességére van szükség. A törvényeknek – amelyek „mintegy a politikai tudás művei (1181a23: τῆς πολιτικῆς ἔργοις εἰκόασιν)” – az igazi megértése és helyes megítélése előfeltételezi a *szünesziszt* és a *krisziszt*; ezt világosan mutatják már pusztán Arisztotelész szóhasználatának szisztematikus ismétlődései is (1181a18: συνέσεως, 20–21: συνιέναι; 1181a18: τὸ κρίναι ὀρθῶς, 20: κρίνουσιν, b2: κρίναι, 8: κρίναι τί καλῶς, 10: τὸ μὲν κρίναι

⁴⁴⁵ τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι λίαν φαίνονται πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι. ὅλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τι ἐστὶν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν· οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ οὐδὲ χεῖρῳ ἐτίθεσαν, οὐδ' ἂν ᾤοντο ῥάδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι συναγαγόντι τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὐσαν συνέσεως καὶ τὸ κρίναι ὀρθῶς μέγιστον, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικῇν. οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνάδει· τοῖς δ' ἀπείροις ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποιῆται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῇς. οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις εἰκόασιν· πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικὸς γένοιτ' ἂν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρίναι; οὐ γὰρ φαίνονται οὐδ' ἱατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων γίνεσθαι. καίτοι πειρῶνται γε λέγειν οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς ἰαθεῖεν ἂν καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν ἐκάστους, διελόμενοι τὰς ἔξεις· ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἔμπειροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα. ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρίναι τί καλῶς ἢ τοῦναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει εὐχρηστ' ἂν εἴη· τοῖς δ' ἄνευ ἔξεως τὰ τοιαῦτα διεξιοῦσι τὸ μὲν κρίναι καλῶς οὐκ ἂν ὑπάρχοι, εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, εὐσυνετώτεροι δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιντο.

⁴⁴⁶ Az érv hátterének rekonstrukciójához lásd Paul A. Vander Waerdt: *The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings*. Illinois Classical Studies 16. (1991), 231–253, itt: 238.

καλῶς). De az érvelés gondolati középpontjában is ez áll. A szakasz számunkra legfontosabb érve ugyanis a következőképpen hangzik: ha a szofisták rendelkeznének bármiféle tudással a *politikéről*, akkor „nem gondolnák azt, hogy a törvényhozás könnyű, ha az ember először összegyűjti azokat a törvényeket, amelyeket jónak tartanak, s azután már ki lehet válogatni közülük a legjobbakat. Mintha a kiválogatás nem a megértés feladata lenne, és nem a helyes ítélet lenne a legfontosabb (ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὕσαν συνέσεως καὶ τὸ κρίναι ὀρθῶς μέγιστον), éppen úgy, ahogyan a zene területén” (1181a15–19). Ha az első állítást kontraponáljuk, akkor azt kapjuk, hogy a szofisták nem rendelkeznek politikai tudással, amennyiben úgy gondolják, hogy a törvényhozás egyszerű: összegyűjteni a jó törvényeket, majd kiválogatni közülük a legjobbakat. Csakhogy, s ezzel kapjuk meg a tévedés magyarázatát, a törvények kiválogatása *megértést* és *helyes ítéletet* követel (emlékezzünk e két fogalom szoros kapcsolatára a *szüneszisz* mint erkölcsi megértés elemzése során, az előző fejezetben taglalt 1142b34–1143a18 részben).

A tapasztalat és az adott területen érvényes tudás fölemlítése azt a célt szolgálja, hogy érvényre juthasson az Arisztotelésznél szokásos különbségtevés a tények és a tények okainak ismerete, a *hogy* (valami így és így van), vagyis a *hoti*, és a *miért* (van valami éppen úgy), vagyis a *dioti* között: „az egyes esetekben a tapasztaltak ítélik meg helyesen a tényeket (περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα), és ők jutnak el annak megértéséhez, hogy mi által és hogyan érhető el a végeredmény (δι' ὧν ἡ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν), és hogy milyen dolgok milyenekkel vannak összhangban (ποῖα ποίοις συνάδει). A tapasztalatlanoknak viszont meg kell elégedniük azzal, ha felismerik, hogy jól vagy rosszul hozták létre a művet (εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποιήται τὸ ἔργον).” (1181a19–22) A jó törvényhozónak nem elég azt tudnia, hogy az adott törvény jó-e (valamilyen esetlegesen meghatározott szempontból), hanem azt is tudnia kell, hogy az adott törvény arra is jó-e, hogy a *saját poliszának* ügyét előmozdítsa. Ez a törvényhozói tudás applikatív és egyben performatív tudás is. Ahhoz, hogy a jó törvényeket válogassa ki, a törvényhozónak tudnia kell, hogy milyen a jó törvények alapján berendezett *polisz*, pontosabban hogy a *saját polisz* szempontjából mi számít jó törvénynek, és hogyan kell összhangot teremteni a *polisz*, pontosabban a *saját polisz* törvényei között. Ahogyan a festmények esetében különbözik a műkedvelő és a szakértő tudása: az egyik csak azt tudja megmondani, hogy a mű, az adott kép *jó-e*, a másik viszont azt is, hogy *miért* jó. (Ez pedig, ha jól értem, azt is jelenti, hogy ha a megfelelő kézügyessége vagy általában véve a szükséges technikai tudása is megvan, akkor a profi műértő maga is el tud készíteni egy jó művet.) Ugyanez vonatkozik a törvényekre is mint a politikai tudás műveire.

Ahogy az orvosi tudás esetében is a tapasztalat, a gyógyítás gyakorlatában való jártasság nélkülözhetetlen ahhoz, hogy valakiből orvos legyen. Ezt ugyanis nem lehet kizárólag könyvekből megtanulni, még akkor sem, ha ezek a könyvek gyakorlati ismereteket is megpróbálnak átadni. Az orvosi kézikönyvek azoknak hasznosak, akiknek már megvan az adott szakterületen szükséges, tapasztalatot is magában foglaló tudásuk. Majd az analógia másik oldalán: „Tehát a törvények és a különféle politikai berendezkedések gyűjteményei is jó szolgálatot tehetnek azoknak, akik képesek megvizsgálni és megítélni, hogy melyik az, amelyik helyes, és melyik ennek az ellenkezője, és hogy melyik melyikkel illik össze (θεωρῆσαι καὶ κρῖναι τί καλῶς ἢ τοῦναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει)” (1181b6–9). Vagyis ahogyan az orvoslás esetében, úgy a törvényhozás esetében is maguk a gyűjtemények csak azoknak válnak hasznára, akik már előzetesen tisztában vannak a törvényhozás mint politikai tudás szabályaival és gyakorlatával, s csakis ezáltal lesznek képesek a törvénygyűjtemények használatára. Ezeknek a gyűjteményeknek az analógiái az orvosi könyvek példái, esetleírásai és a szükséges kezelési módok. (Itt, az orvosi analógia következtében is, a törvényhozás közel kerül a *tekhné*-jellegű tudáshoz, miközben, mint rövidesen látni fogjuk, alapvetően *phronészisz* szükséges hozzá.) Az ebben a mondatban szereplő „megítélni (κρῖναι)” visszaidézi a néhány sorral korábbi kötést megértés és ítélet között: „Mintha a kiválogatás nem a megértés feladata lenne, és nem a helyes ítélet lenne a legfontosabb (ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὖσαν συνέσεως καὶ τὸ κρῖναι ὁρθῶς μέγιστον; 1181a17–18).

A megértés itteni működésének rekonstrukciója után fölmerül a kérdés: mennyiben specifikus ez a megértés? Valamilyen szűkebb értelmű terminusként veendő-e, vagy pedig egyáltalán a megismerés, a szellemi felfogás általános értelmében szerepel? Első pillantásra úgy tűnhet föl, hogy a *szüneszisz* itt csak valamiféle általános értelemben vett megértésben vagy megismerésben játszik szerepet, amelyben talán a kiválogatáshoz szükséges *összehasonlítás* képessége lehet a legfontosabb mozzanat (ezt a jelentést a *szün*-prefixum is erősítheti). De ha alaposabban megnézzük egyrészt a *szünesziszt* tartalmazó mondat tágabb szövegösszefüggését, másrészt visszaemlékszünk az előző alfejezetben tárgyalt helyekre, végül pedig elővételezzük az utolsóként tárgyalandó *Politika*-hely (1291a24–28) elemzésének tanulságait (különösen ami ezt a megfogalmazást illeti: „mert éppen ez [a tanácskozás] a politikai megértés feladata”), akkor azt látjuk, hogy a *szüneszisz* használata ezen a helyen nem véletlen, s hogy nem lehetne mondjuk a *gnósziszszal* vagy más hasonló jelentésű szóval helyettesíteni. A *szüneszisz* itt a megértés egy sajátos fajtájára vonatkozik, amely nemcsak az általános értelemben vett, pusztán kognitív megragadástól-felfogástól különbözik, hanem az előző fejezetben tárgyalt „erkölcsi megértés” értelemről is. Érveim a következők.

Először is Arisztotelész a tapasztalatot és a tudást, valamint a belőlük származó hozzáértést és beállítódást az itt szerepet játszó megértés és ítélet szükséges feltételeként mutatja be (1181a9–12: ἐμπειρία kétszer is, 14: ἴσασιν, 19: ἐμπειροί, 21: ἀπείροις, 1181b5: ἐμπείροις, 6: ἀνεπιστήμοσιν, 7–8: τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι, 9–10: τοῖς δ' ἄνευ ἔξεως).⁴⁴⁷ Mivel a szakasz a politika egy sajátos területére, a törvényhozásra összpontosít, nyilvánvaló, hogy ez a(z előzetes) tapasztalat és tudás is specifikusan a törvényhozásra mint a politika egy specifikus részére kell hogy vonatkozzon. Ha viszont a *szüneszisz* itt nem akármilyen tapasztalat vagy szakértelem függvénye lesz, hanem a politikai és ennek részeként a törvényhozási ügyekben szerzett jártasságé, akkor ő maga sem utalhat akármilyen megértésre, hanem kifejezetten a politika és a törvényhozás területén alkalmazandó megértésére és a hozzá kapcsolódó ítéletre.⁴⁴⁸ És mivel a törvények ezen a helyen a politika lényegi teljesítményeként, ennek „műveiként” kerülnek elő, a *szüneszisz* itt csakis a sajátosan a politikában igénybe vett szellemi erényre vonatkozhat.⁴⁴⁹

Másodszor ez az értelmezés, tehát hogy itt nem általánosságban van szó megértésről, amelyet bármilyen tárgyra alkalmazhatnánk, megtámogatható ennek a specifikus megértésnek még egy sajátosságával: azzal, hogy a törvények helyes megítélésének egy *sajátos beállítódás* (*hexisz*) lesz a szükséges (bár föltehetőleg nem elégséges) feltétele: „Akik azonban e beállítódás hiányában veszik őket sorra, azok nem fogják tudni őket helyesen megítélni (τοῖς δ' ἄνευ ἔξεως τὰ τοιαῦτα διεξιῶσι τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ ἂν ὑπάρχον), legfeljebb véletlenszerűen” (1181b9–11, *e contrario*). Ez a *hexisz* itt alighanem arra a beállítódásra utal, amely a megelőző sorokban mint a törvények „megvizsgálásához és megítéléséhez (θεωρῆσαι καὶ κρίναι)”

⁴⁴⁷ Vö. 1142a12–16, ahol általában van szó *phronészisz* és tapasztalat kapcsolatáról: „Az elmondottakat bizonyítja az is, hogy fiatal emberek – akik ezeken a területeken hozzáértők – mértan- és számtantudósok lesznek, viszont úgy tűnik, hogy fiatal ember nem lehet okos a gyakorlat terén (φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι). Ennek pedig az az oka, hogy a gyakorlati okosság az egyes esetekre is vonatkozik (καὶ τῶν καθ' ἑκαστὰ ἐστὶν ἡ φρόνησις), márpedig ezeket a tapasztalat révén ismerhetjük meg (ἃ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας), csak hogy tapasztalt fiatal ember nincsen (νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν), mivel a tapasztalat hosszú idő alatt alakul ki.” Ehhez Vander Waerdt: *The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings* a tapasztalat jelentőségéről a *phronészisz* kialakulásában és gyakorlásában. Ezt a szöveghelyet már idéztem az interpretatív mimézisnek, valamint a *szüneszisz* etikai szerepének a vizsgálatakor is, és fontos szerepet fog játszani a 9.3-ban előadott érvelésben is a tragédia erkölcsi-politikai szerepéről.

⁴⁴⁸ Vö. 1137a11, ahol a *szüneszisz* hasonló megfogalmazásban kerül elő, nevezetesen mint annak megértése, amit a törvények mondanak (περὶ ὧν οἱ νόμοι λέγουσιν [...] συνιέναι), ám a szó itt vélhetőleg nem terminus értékű (sem a specifikusan etikai, sem a specifikusan politikai értelemben). Mindazonáltal aligha véletlen, hogy Arisztotelész itt is, nagyon hasonló szövegösszefüggésben, ugyanazt a szót használja.

⁴⁴⁹ Vö. 1141b23–33 a *politiké* és a *phronészisz* viszonyáról, illetve a *phronészisz*nek a politika területén alkalmazandó specifikus fajtáiról (a szakaszt idéztem a 426. jegyzetben); valamint Bodéus: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, 105.

szükséges képesség kerül elő: vagyis a politikai tudással (*politiké*) vagy, még specifikusabban, a törvényhozói okossággal (*nomothetiké phronészisz*) azonosítható.⁴⁵⁰

Harmadszor: vizsgáljuk meg még egy szempontból, hogy mi ebben a passzusban a *szüneszisz* sajátos szerepe. A megértés feladata itt a különböző politikai közösségek törvényeinek összehasonlítása, s azután közülük a számunkra legjobb kiválasztása. Vagyis más, idegen (a miénktől eltérő) politikai gyakorlatok összevetése, annak érdekében, hogy megtaláljuk ezek közül azt vagy ezeknek azt a kombinációját, amelyik a legjobban illeszkedik a mi politikai közösségünk sajátosságaihoz.⁴⁵¹ Ezzel kapcsolatban Arisztotelész a *Rétorikában*, a tanácsadó (vagyis népgyűlési, deliberatív, politikai) beszéd sajátosságairól szólva a következőt fogalmazza meg: „Továbbá a törvényhozással kapcsolatban (πρὸς τὰς νομοθεσίας) nemcsak azt hasznos tudni (ἐπαῖεν), hogy a múlt ismeretében (θεωροῦντα) melyik politikai berendezkedést tartsuk hasznosnak (τίς πολιτεία συμφέρει), hanem azt is, hogy milyenek vannak más népeknél (τὰς παρὰ τοῖς ἄλλοις εἰδέναι); milyen népnek melyik államforma felel meg leginkább (αἱ ποῖαι τοῖς ποίοις ἀρμόττουσιν). Világos tehát, hogy a törvényhozás szempontjából (πρὸς μὲν τὴν νομοθεσίαν) hasznosak a külföldi utazások (ezzel ugyanis alkalom adódik más népek törvényeinek megismerésére [ἐντεῦθεν γὰρ λαβεῖν ἔστιν τοὺς τῶν ἔθνων νόμους]), a politikai tanácskozás szempontjából (πρὸς δὲ τὰς πολιτικὰς συμβουλάς) pedig a különféle tettekről beszámoló történetírók művei (αἱ τῶν περὶ τὰς πράξεις γραφόντων ἱστορίαι). Mindez azonban a politika és nem a rétorika feladata (ἅπαντα δὲ ταῦτα πολιτικῆς ἂλλ' οὐ ῥητορικῆς ἔργον ἐστίν).” (*Rétorika* 1360a30–37; a fordítást módosítottam.)

Sajátnak és idegennek az egymásra vonatkoztatása, a különböző államformák és jogi gyakorlatok közötti választás, mások politikai tapasztalatainak értő recipiálása és azután ezek alkalmazása a saját ügyekre, vagyis röviden mások politikai gyakorlatának applikatív megértése és megítélése – mindez hermeneutikai alapszerkezetében illeszkedik ahhoz, amit Arisztotelész a *szüneszisz* kapcsán mond a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében: „a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére” (1143a13–15). A „másik beszéd” itt az idegen politikai és jogi gyakorlat „közlése” volna a mi számunkra, amit gyakorlati meggondolásnak kell alávethnünk.

⁴⁵⁰ Vö. 1141b24–25, *politiké* és *nomothetiké* viszonyáról; *Politika* 1289a10–13, ahol a legjobb és a különböző kormányzati formákhoz is jól illeszkedő törvények fölismerése a *phronészisz* feladata lesz.

⁴⁵¹ A kiválogatás és az összeillesztés eljárásának jelentőségére vonatkozóan Arisztotelész egész gyakorlati filozófiai gondolkodása szempontjából lásd Vander Waerdt: *The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings*; a *szüneszisz* szerepéről ebben az eljárásban: 238. Vö. *Politika* 1288b21–1289a25; *Rétorika* I. 8.

Az viszont különbség a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében erről mondottakhoz képest, hogy miközben a gyakorlati bölcsesség mindkét területre vonatkozhat (az egyéni és a közösségi *praxisz* területére is), a most idézett *Rétorika*-helyen kifejezetten politikai, nem pedig erkölcsi kérdésekről van szó. Hiszen ennek a passzusnak az utolsó mondata, egy más szerkezetű, tudniillik a szónoklattannal való szembeállítás alakjában, külön is kiemeli, hogy ez „a politika és nem a rétorika feladata.” Ez összhangban van a *Nikomakhoszi etika* ebben az alfejezetben vizsgált szakaszának (1181a12–b12) a rétorika és a politikai tudás közötti szembeállításával, melynek háttérében, ahogyan erről már volt szó, vélhetőleg az áll, hogy a rétorika szolgáltatná az általános érvényű *toposzokat*, a politika pedig a specifikusakat (vö. 1181a14–15).

Egyfelől tehát itt is a *szüneszisz*nek az a sajátos teljesítménye kap hangsúlyt, hogy képes megítélni az idegen cselekvést vagy gyakorlatot, ez azonban itt nem egy másik személy, hanem egy másik nép sajátos politikai berendezkedésére (politikai gyakorlatára), illetve a saját elődök múltbeli politikai cselekvésére vonatkozik. Ez pedig specifikusan a politikai tudás területe: a megértés általános szerkezete itt is érvényre jut, de nem az egyéni erkölcsi élet, hanem a politikai élet tárgyaira vonatkozóan.

Végül negyedik érvként egy nyelvi-filológiai megfigyelés: a most elemzett szakasz végén (1181b11) Arisztotelész az *εὐσυνετώτεροι* szót használja (szó szerint „jobbak a megértésben”), vagyis ugyanazt a szót, amely a 6. fejezetben elsőként elemzett passzusban háromszor is előfordul (1143a1: *εὐσυνέτους*, 11 és 17: *εὐσύνετοι*). Ez a tény is megerősíti az itt előadott értelmezést, amely szerint a *szüneszisz* előfordulása a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvének végén távolról sem véletlenszerű, hanem konceptuális összefüggést jelez a fogalomnak a hatodik könyvben előadott kifejtésével. Az azonos elem a *szüneszisz*nek a gyakorlat területére vonatkoztatása, a különböző elem pedig az, hogy itt politikai, míg a hatodik könyvben etikai kérdésekről van szó.

Mindezek arra mutatnak, hogy a megértés fogalma a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvének itt elemzett részében sajátos tartalommal töltődik fel: a megértés feladata, ahogy a hatodik könyv okfejtésében is, az idegen gyakorlat (dilemma, tett stb.) elemzését és megítélését szolgálja, ez az idegen gyakorlat azonban itt a törvények, vagyis a politika területére vonatkozik, és ott megy végbe.

Van azonban egy terminológiai nehézség, amelyre már utaltam. Nevezetesen az, hogy Arisztotelész a törvények kiválogatását és harmonikus össze-, illetve az adott politikai berendezkedéshez illesztését a *phronészisz* feladatának látja, mégpedig, úgy tűnik, következetesen használva a terminológiát. A *Politika* negyedik könyvének nyitó fejezetében a

következőt fogalmazza meg: „Ugyanennek a gyakorlati okosságnak a feladata (ἔστι δὲ τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης) meglátni, hogy melyek a legjobb törvények (καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν), és hogy az egyes kormányzati formákhoz melyek illeszkednek (καὶ τοὺς ἐκάστη τῶν πολιτειῶν ἀρμόττοντας). Mert a törvényeket kell a kormányzati formákhoz igazítva meghozni, és valamennyit így is hozzák meg, nem pedig a kormányzati formákat kell a törvényekhez igazodva megalkotni.” (1289a11–15)

Látható, hogy az itt meghatározott feladat abban hasonlít a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvében leírtakhoz, hogy a törvények kiválogatásához megértés és helyes ítélet szükséges. Az viszont különbségnek látszik, hogy míg ott az összefüggésből kikövetkeztethetően idegen törvényekről lehet szó, főként talán más *polis*zokból származó törvénygyűjteményekről és az ottani (vagy akár a görögökéitől gyökeresen eltérő?) államformák leírásairól, itt ez legfeljebb csak egy lehetőség a törvényhozó számára. Az mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy a törvényhozás az itteni *Politika*-helyen egyértelműen a *phronészisz* feladata lesz, nem pedig a *szünesziszé*. Ezt a terminológiai egyértelműséget mutatja az is, amikor Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvének már idézett helyén (1141b23–33) arról beszél, hogy a *polis*z ügyeivel kapcsolatos gyakorlati okosság egyik, mégpedig vezető, megalapozó része a törvényhozó *phronészisz*e (τῆς δὲ περὶ πόλιν ἥ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετική: 1141b24–25), s néhány sorral lejjebb még egyszer világossá teszi, hogy a *phronészisz* mint politikai tudás területéhez tartozik a törvényhozás is (νομοθεσία: b32).⁴⁵²

Ugyancsak figyelembe kell venni azt – bár itt a *phronein* használatának terminusértéke korántsem bizonyos –, amit a *Rétorika* elején olvasunk, vagyis hogy lehetőség szerint mindent a törvényeknek kell szabályozniuk, és a lehető legkevesebbet szabad csak a bírákra hagyni. Mégpedig azért, mert könnyebb egy vagy néhány olyan embert találni, aki a gyakorlati okosságot helyesen használja (vagy egyszerűen, nem terminusként véve a szót, helyesen gondolkodik: εὖ φρονοῦντας) és képes törvényt hozni és ítélni, mint sokat (1354a34–b1). Végül a törvényhozó gondolkodásának elsődlegességét, sőt felsőbbbbségét jelzi az is, a *phronészisz* felbukkanása nélkül, amikor ugyanennek a szövegrésznek egy későbbi pontján azt olvassuk, hogy a legfontosabb különbség a törvényhozó és a bíró között az, hogy „a törvényhozó ítélete nem részleges, hanem a jövőre vonatkozó és általános, a népgyűlés és az esküdtbírótság résztvevője viszont jelenbeli és meghatározott esetről ítél” (1354b5–8).

Ezekhez pedig még azt is hozzá kell vennünk, hogy Arisztotelész különbséget tesz az egyszerű – a népgyűlés és a bíróságok munkájában részt vevő – polgárok és a „vezetők” között,

⁴⁵² A helyet idéztem a 426. jegyzetben. A *phronimoszról* mint törvényhozóról lásd Chris W. Surprenant: *Politics and Practical Wisdom: Rethinking Aristotle's Account of Phronesis*. *Topoi* 31. (2012), 221–227, itt: 224–226.

mégpedig éppen azon az alapon, hogy az utóbbiak rendelkeznek a *phronészisz* erényével, vagy – talán pontosabban – ezt a *phronésziszt* működtetik tevékenységük során, míg az előbbiek nem vagy nem szükségképpen (*Politika* 1277a10–16, b25–31; erről a különbségtételről részletesebben is lesz szó a következő alfejezetben). Végül pedig azt is meg kell említeni, hogy a *Politika* negyedik könyvének első fejezetében (1288b21skk.) a különféle politikai berendezkedések megalkotásának és a hozzájuk illeszkedő törvények meghozatalának elvi kérdéseit tárgyalva Arisztotelész azt is világossá teszi, hogy a törvényhozás sokrétű és megalapozott, szakszerű tudást (*episztémét*), valamint politikai körültekintést és éleslátást, sőt, ahogyan már említettem, kifejezetten *phronésziszt* igényel (1289a12). Ennek a sokrétű tudásnak éppúgy része a különféle *politeiák* és a rájuk jellemző törvények ismerete, mint a saját politikai berendezkedése és a közösséget jellemző attitűdöké is.

Mindezek alapján tehát világos, hogy a törvényhozás tevékenysége, amelyről a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvéből fentebb idézett szakaszban (1181a12–b12) is szó van, egyértelműen a *phronészisz*hez mint a *polisz* vezetőinek erényéhez vagy képességéhez kapcsolódik. Akkor pedig marad a kérdés: hogyan lehetséges, hogy Arisztotelész az 1181a17–18-ban *szüneszisz*ről és a hozzá kapcsolódó *kriszisz*ről beszél – miközben nem is említi a *phronészisz* munkáját? Hogyan lehetséges, hogy a máshol a *phronészisz*hez és ezáltal, legalábbis implicit módon, a *buleuszisz*hez, a deliberációhoz kapcsolt tevékenységgel kapcsolatban csupán a megértés munkáját nevezi meg, miközben, ahogyan ezt az előző fejezetben láttuk, a *phronészisz* és a *szüneszisz* között éppen az volt a lényegi különbség, hogy míg a *phronészisz* feladata a megfontolás, a *szüneszisz* nem vesz részt közvetlenül a megfontolás folyamatában, és így nem tud meghatározni *proairesziszt*?

Három válasz adódik. (1) Letséges, hogy azt kell feltételeznünk, hogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikának* ezen a helyén nem törekszik arra, hogy mondandóját terminológiailag is összhangba hozza azzal, amit ugyanezen mű hatodik könyvében, valamint a *Politikában* (és talán a *Rétorikában* is) terminológiailag egységes keretben mond. Vagyis egyáltalán nem veszi figyelembe azt a különbséget, amelyet az előző fejezetben (6.1) elemzett helyen (1142b34–1143a18) a *phronészisz* és a *szüneszisz* között megállapított és/vagy azt, amit a törvényhozásról és különösen is ennek a *phronészisz*szel való kapcsolatáról terminológiailag szigorúbb fogalmazásban mond. Ez a terminológiai lazaság vagy egyenesen inkongruencia ugyan nem lenne példátlan nála, de figyelembe véve az itt szereplő fogalmak középponti szerepét Arisztotelész egész gyakorlati filozófiai gondolkodásában, ezt a lehetőséget kevésbé tartom valószínűnek.

Marad még két lehetőség. Az egyik az, hogy (2) Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvében azért nem beszél a *phronészisz*ről a törvényhozásról szólva, mert itt, az *Etika* lezárásában, voltaképpen csak annak megalapozásáról van szó, hogy az etikai értekezés gondolatmenetét átvezesse a politika összefüggésrendjébe, s egyszersmind ennek részletes tárgyalásába is, vagyis a *Politikába*. A törvényhozók ugyanis azok, akik az etikában kifejtett értékek normatív megalapozását és szabályozását elvégzik és a való életben ezeknek az értékeknek az érvényesülését előmozdítják (1180b24skk.). Tudásuknak ezért ki kell terjednie a politika részeként felfogott etikának, és természetesen magának a közügyek intézése értelmében vett politikának az ismeretére is – éppen ebben különböznek a szofistáktól, akik minderről mit sem tudnak, mégis úgy hirdetik magukat, mint a politikai ismeretek tanítóit. Tehát nem a terminológia részletező pontossága a fontos itt Arisztotelész számára, hanem egyelőre csak ennek a sajátos, az etikát és a politikát egybefogó tudásnak a megmutatása, és annak felvillantása, hogy ez a tudás a törvények meghozatalához szükséges sajátos képességeket, éppenséggel a különböző törvények és politikai berendezkedések megértésének és megítélésének képességét igényli. Ennek részeként pedig az idegen, más *polis*zokban vagy egyáltalán más politikai rendszerekben használatos törvények kritikai-applikatív megértését is magában foglalja – éppen erre szolgálna a *szüneszisz*. Vagyis nem arról van szó, hogy Arisztotelész ne törekedne terminológiai egyöntetűsége, hanem arról, hogy a gondolatmenetben ezen a ponton még nem tartja szükségesnek a később egyértelműsített és megkülönböztetett terminológia használatát.

A másik lehetőség pedig végül az, hogy (3) Arisztotelész itt, ugyan kimondatlanul, de azt az összefüggést tartja okfejtése háttérében, hogy a *szüneszisz* része lehet a törvényhozásban szükséges *phronészisz* működésének, a politikai deliberációnak (*buleuszisz*). Ez kétségkívül feszültségben lenne az előző fejezetben adott értelmezéssel, mely szerint a *szüneszisz* éppen abban különbözik a *phronészisz*től, hogy nem része a megfontolásnak (*buleuszisz*). Ezt a feszültséget nem eltagadva, mégis úgy vélem, hogy ez mégsem jelentene egyszersmind ellentmondást is az előző fejezetben kifejtettekkel. (A *szüneszisz*nek a közösségi deliberációban játszott lehetséges szerepére már a 6.2. alfejezetben is föl hívtam a figyelmet [főként a 398. és a 401. jegyzetben és a hozzájuk tartozó főszövegben], és részletesen is lesz szó róla a következő alfejezetben.) Itt, a törvényhozás kérdéseinek körében ugyanis nem (nem közvetlenül) az erkölcs, hanem a politika közegében vagyunk. A törvényhozás során használt politikai deliberáció a megfontolás egy olyan sajátos esete lehet, amikor a *phronészisz*, amely a megfontolás végeredményeként valamilyen „cselekvést” (a törvény hatályba léptetését) írja elő, támaszkodik a törvényhozóban (mint „vezetőben”) meglévő *szüneszisz* képességére is. Vagyis

arra, hogy a sajáttól eltérő, idegen politikai gyakorlatokat és normatív szabályozásokat abból a szempontból legyen képes megérteni és megítélni, hogy melyik szolgálja a legjobban a saját közösségének az érdekét. Ennek a sajátos megértésnek a teljesítménye lenne itt a *szüneszisz*, és ez abban különbözne az előző fejezetben tárgyalt erkölcsi megértés szerepköreitől, hogy mintegy anyagot szolgáltatna a *phronészisz* megfontoló-deliberáló működése számára, miközben abban nem tér el a *szüneszisz* etikai működésétől, hogy ez is a sajáttól megkülönböztetett idegen megértését végezné el. A jelen esetben konkrétan azt, hogy melyek a saját közösség politikai berendezkedéséhez a lehető legjobban illeszkedő, a közösség erkölcsi és politikai kiteljesedését a leginkább segítő törvények.

Úgy vélem, az elsőként előadott értelmezési lehetőségnél az utóbb említett két megoldás valószínűbb. A legkomplexebb magyarázatot a (3) megoldás adja, de a (2) és (3) közül egyik mellett sem szólnak perdöntő érvek.

7.4. Megértés és politikai deliberáció

A *szüneszisz* sajátosan politikai szerepének megvilágításához utolsóként elemzendő szakasz a *Politika* negyedik könyvében található. Arisztotelész itt a különböző politikai berendezkedéseket a *polisz* alkotórészeinek különböző kombinációira vezeti vissza (1290b21skk.). Ennek tárgyalása során, Platón vonatkozó nézeteinek kritikájából kiindulva (1291a10skk.), megállapítja a politikai közösség alkotórészeinek hierarchiáját. Érvelése szerint ahogyan a lélek egy élőlény fontosabb részének tekinthető, mint a test, úgy a politikai közösség esetében is különbséget kell tennünk a fontosabb és a kevésbé fontos részek között:

„Ha tehát a lelket úgy fogjuk föl, mint amely fontosabb része az élőlénynek, mint a test, akkor a városállam esetében is a szükségletek kielégítésére irányulókkal szemben az olyan részeket kell fontosabb alkotórészeknek tekintenünk, mint a katonáskodók osztálya vagy a bírósági igazságszolgáltatásban részt vevőké, továbbá a tanácskozó osztály, mert éppen ez [a tanácskozás] a politikai megértés feladata (τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον)” (*Politika* 1291a24–28).⁴⁵³

⁴⁵³ εἴπερ οὖν καὶ ψυχὴν ἂν τις θεῖη ζῶου μᾶλλον ἢ σῶμα, καὶ πόλεων τὰ τοιαῦτα μᾶλλον θετέον τῶν εἰς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν συντεινόντων, τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, πρὸς δὲ τούτοις τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον.

A katonáskodás, az igazságszolgáltatás és a politikai deliberáció a *polis* életének meghatározó elemei. Ennek megfelelően a városállami közösség életének meghatározói azok, akik ezekben részt vesznek (hasonlóan: 1329a2–5). Ők a közösség (mint politikai élőlény) lelke, hiszen ők szabályozzák és irányítják, ellenőrzik és védik az élethez, valamennyi rész életéhez szükséges működéseket. A szakasz tömör megfogalmazása szerint a *politiké szüneszisz* feladata (*ergon*) a *buleuszthai*, a megfontolás, a politikai deliberáció vagy tanácskozás (τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον).

A *buleuszisz* használata ebben az összefüggésben következetes. A *Politika* hetedik könyvében, az ideális *polis* tárgyalása során Arisztotelész ugyanezt a szót használja, amikor a *polis* legfontosabb alkotóelemeinek funkcionális elkülönítése során a hadi-katonai elem (τὸ πολεμικόν), az igazságszolgáltatásban ítélő rész (κρίνον περὶ τῶν δικαίων) mellett a harmadik részt és egyszersmind funkciót úgy jelöli meg, mint amely azt fontolja meg, hogy mi hasznos a *polis* számára (τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν συμφερόντων) (1329a2–5). Néhány sorral lejjebb pedig az ezeknek a feladatoknak az ellátásához szükséges tulajdonságokat vagy képességeket a *phronészisz*ben, illetve az erőben látja (τὸ μὲν δεῖται φρονήσεως τὸ δὲ δυνάμεως), nyilván a bírósági és a politikai ügyekhez társítva az első, a katonáskodáshoz a második jellemzőt (1329a8–9). Ugyanitt azt is megállapítja, hogy a vezetőknek van szükségük mindkettőre, de különböző életkorban: a katonáskodáshoz szükséges erő a fiatalságra jellemző, a *phronészisz* pedig az idősekre (ἢ μὲν δύνάμεις ἐν νεωτέροις, ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι), s ennek megfelelően, tehát a különböző életkorok szerint, kell elosztani közöttük a városállami feladatokat is (1329a13–16).

Látható tehát, hogy a fent „tanácskozásként” fordított *buleuszisz* és a *phronészisz* összekapcsolódik. Ez a kapcsolat *buleuszisz* és *phronészisz* között megfelel a *Nikomakhoszi etika* VI. 5-ben és 8-ban kifejtetteknek, ahol a megfontolás ugyancsak a gyakorlati okosság feladata lesz, és összhangban van azzal is, amit a 6. fejezetben erről mondtam. (Azzal az eltéréssel együtt, hogy ott a *buleuszisz*t megfontolásként fordítottam, itt viszont tanácskozásként; mindkét esetben deliberációról, megfontoló mérlegelésről van szó, a fordítás különbségét a megfontolás jellege indokolja: az első esetben egyéni megfontolást végzünk, a másodikban viszont közösségit, továbbá az első esetben a saját ügyek minél előnyösebb intézése a megfontolás tétje, a másodikban viszont az egész *polis* ügyeié.⁴⁵⁴)

⁴⁵⁴ De végső soron nemcsak a megfontoló mérlegelés fogalmi eleme, hanem a tanácskozása is vonatkoztatható lehet mindkét típusú deliberációra. Gadamer az egyéni megfontolást önmagunkkal folytatott tanácskozásként érti: *mit sich zu Rate gehen*.

Ezen a ponton viszont újra fölmerül az előző alfejezet végén már érintett kérdés. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében a valamilyen konkrét cselekvés elrendelésével végződő megfontolást a *phronészisz* feladataként mutatja be, és a jelen munka 6. fejezetében erről adott értelmezés szerint a *szüneszisz* végső soron éppen az különbözteti meg a *phronészisztől*, hogy a megértés nem végez a szó szigorú értelmében megfontolást, és így nem is ír elő cselekvést. A most kiemelt idézetben viszont a megfontolás–tanácskozás a politikai *szüneszisz*hez van rendelve (*Politika* 1291a28), miközben ugyanezen mű hetedik könyvében a *phronészisz*hez, amellyel ráadásul csak a *polisz* vezetői rendelkeznek. Miképpen végezheti tehát a *szüneszisz* a politikai megfontolást, és hogyan kell értenünk itt *szüneszisz* és *phronészisz* különbségét?

Kezdjük a kérdés második felével, mert ennek a különbségnek a tisztázása vihet közelebb a *szüneszisz* itteni sajátos szerepének megragadásához is. Arisztotelész a *Politikában* szisztematikus különbséget tesz a polgárok erényei között, azzal összefüggésben, hogy a derék vagy egyenesen kiváló (*szpudaiosz*) polgár (a közügyekben részt vevő polgárról, a *citizenről* vagy *citoyenről* van szó) és a derék vagy kiváló ember erénye is különböző (1277a10–14). A legfontosabb különbséget világosan mutatják a következő megfogalmazások: „Azt mondjuk tehát, hogy a derék vezető jó és rendelkezik a gyakorlati okossággal is (τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον), a[z egyszerű] polgárban azonban nem feltétlenül van meg a gyakorlati okosság (τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον)” (1277a14–16). „A gyakorlati okosság azonban kizárólag a vezető sajátos erénye (ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη)” (1277b25–26).

Brian Garsten magyarázata szerint itt arról van szó, hogy bár Arisztotelész a polgárokat egyenlőként kezeli, különbséget tesz azon polgárok között, akik vezetnek (*ruling*), és akiket vezetnek (*being ruled*).⁴⁵⁵ Minden polgár részt vehet a deliberációban és a bírósági ítélezésben, de „nem lehet mindegyik egyszerre vezető”, hanem „vagy évente, vagy valami más beosztás vagy időrend szerint [váltakozva töltenek be vezető pozíciót]” (*Politika* 1261a32–34). Ehhez kapcsolódóan tárgyalja Arisztotelész azt is, hogy a szabad polgárok gyakran vannak más vezetése alatt (1277a20–32). Következésképpen a tanácskozás (deliberáció) és a törvényszéki ítélezés nem lehet egyenlő azzal, amit Arisztotelész ebben az összefüggésben „vezetésnek” mond, a személyeket pedig „vezetőknek” (itt az *arkhón* nem egyenlő az athéni demokráciában történetileg megragadható különféle *arkhóni* tisztségekkel, hanem valamilyen általánosabb vezetői–döntéshozói feladatra és jogkörre utal); talán ezért nevezi a népgyűlésen és a

⁴⁵⁵ Garsten: *Deliberating and acting together*, 337.

bíróságokon részt vevők szerepét meghatározatlan vezetői tisztségnek (ἀόριστος ἀρχή, 1275a32).

Ha a városállam valamennyi polgára mindig részt vehetne a vezetésben, akkor nem válna el egymástól a polgári-politikai erény (a *citoyen* erénye) és az általában vett emberi erény. A vezetőkben a kétféle erény konvergál (ezt láttuk korábban Periklész példáján, aki az egyéni és a közösségi *phronészisz*szel is rendelkezett⁴⁵⁶), mivel a vezetőknek szükségük van a *phronészisz*szre, ahogyan az erényes embernek is. De azoknak a polgároknak, akik nem vesznek részt a vezetésben, nem kell a *phronészisz*zt a közügyek intézése terén gyakorolniuk (1277a15, 1277b25–30).⁴⁵⁷ „Ezért a vezetőnek az erkölcsi erény teljességével rendelkeznie kell (hiszen az ő feladata a mesteremberével teljesen azonos; ez a mesterember pedig itt a meggondolás [vagy értelem, λόγος]), a többieknek pedig annyival, amennyi megilleti őket” (1260a18–20). A „mesterember” (ἀρχιτέκτων) tudása a vezető tudása, amennyiben neki kell határoznia az egész *polis*z által követendő cselekvésről (ahogyan a mesterembernek a segédekéről). Viszont az egyszerű polgároknak, mivel ők nem határoznak az egész *polis*zről, csak a magánemberként vagy emberi lényként gyakorolt, magántermészetű *phronészisz*szre van szükségük. (Ami azonban másfelől nem „privát”, amennyiben az egyént nem lehet kiszakítani az őt magában foglaló közösségből: *Nikomakhoszi etika* 1142a9–10.)

Ezt a különbséget Arisztotelész tovább pontosítja fogalmilag, amikor a vezetők és a vezetettek kognitív státusza között az ismeretfilozófia terminusaival is artikulált különbséget tesz: „A többi erény, úgy tűnik, szükségképpen közös a vezetőkben és az alárendeltekben, az alárendelt erénye azonban nem a gyakorlati okosság, hanem az igaz vélemény (ἀρχομένου δέ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθείας)” (1277b26–29). A *phronészisz* és *doxa* közötti különbségről korábban már volt szó: a *szüneszisz* egyik sajátossága éppen az, hogy a *doxát* használja a gyakorlati kérdések megítélése során, miközben a *phronészisz* megfontolása *logosszal*, racionális számadással kapcsolódik össze.⁴⁵⁸ A véleményalkotás (a *doxa*) itt is releváns sajátossága tehát az, hogy nem kapcsolódik hozzá az okok ismerete, vagyis ha eltalálja is az igazat (a most idézett szakaszban Arisztotelész „igaz véleményről” beszél), akkor sem képes azt megindokolni.

Lautner Péter ennek a különbségnek az elmélyültebb magyarázatához a politikai *phronészisz* fogalmi elemeinek meghatározásába bevonja a *Második analitika* itt releváns

⁴⁵⁶ 1140b7–10: „Ezért gondoljuk úgy, hogy Periklészben és a hozzá hasonlóknak megvan a gyakorlati okosság: ugyanis képesek fölismerni, hogy mi a jó nekik maguknak és az embereknek.”

⁴⁵⁷ A tágabb összefüggésekre a vezető-vezetett közötti különbségtevés és az értelmi képességek között lásd 1260a2–23.

⁴⁵⁸ Lásd ehhez még egyszer, helyekkel együtt, a 6.1-ben a 396. jegyzetnél mondottakat.

megkülönböztetéseit is. Elemzése szerint *phronészisz* és *doxa* különbségét tekintetbe véve a vezetők és az alárendeltek kognitív státusza – vagyis a politika területén is releváns tudások – között kétféle különbségről lehet szó. Az egyik az, hogy a jó polgár (mint alárendelt), ellentétben a jó vezetővel, csak a tényeket (a *hotit*) ismeri, de nem képes megadni a tények kauzális magyarázatát (a *diotit*); vagy pedig az alárendelt is alkothat véleményt az okokról, de nem az adott területen releváns, valóságos okokról.⁴⁵⁹ Aki csupán *doxával* rendelkezik, az, ha helyesen látja is a tényeket, nem látja át a tények mögötti összefüggéseket. Legfeljebb arra képes, hogy helyes ítéletet mondjon bizonyos ténymegállapításokról, de ő maga nem képes megindokolni állásfoglalását, vagy legalábbis nem az adott tudásterületen elvárt sztemenderdek szerint.

Ezen a ponton térhetünk rá a *szüneszisz* politikai szerepének közelebbi megvilágítására. Hiszen ha az a gondolkodásbeli képesség, amellyel a jó polgárnak rendelkeznie kell a deliberáció során, az igaz vélemény (*doxa aléthész*), akkor erre is érvényes lehet az, amit Arisztotelész a *szüneszisz* mint az etika területén működő gondolkodásbeli erény (képesség) tárgyalásakor megfogalmaz. Idézem az előző fejezetben (6.1) vizsgált szakasz középponti részét: a megértés azt jelenti, „hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti (οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς)” (*Nikomakhoszi etika* 1143a13–15). A *szüneszisz* tehát ugyanazokkal a kérdésekkel foglalkozik, mint a *phronészisz* (ez így lehet a politika területén is), de a szerepe az, hogy ítéletet mondjon, és nem az, hogy eldöntse, hogyan kell cselekedni (emlékezhettünk: a *phronészisz*nek preskriptív, a *szüneszisz*nek csak kritikai szerepe van: 1143a8–10). A *szüneszisz* specifikumát továbbá az adja, hogy olyan esetekről mond ítéletet, mégpedig helyes ítéletet (κρίνειν καλῶς), amelyekről másvalaki beszél (ἄλλου λέγοντος).

Joggal állapítja meg ezek alapján Brian Garsten, hogy a helyes ítélet meghozatala arról, amit mások mondanak, pontosan kifejezi azt, amit a legtöbb polgárnak a népgyűlésben vagy a bíróságon ülve tennie kell. Az ezekben az intézményekben gyakorolt deliberáció úgy zajlik, hogy néhány szónok beszél a népgyűlés vagy a bíróságok nagyobb hallgatóságához. Ekkor a népgyűlés és az esküdtbíróság tagjai (egymás számára) kritikusok és tanácsadók egyidejűleg. A népgyűlésen megértik, értelmezik és értékelik, amit a másik személy mint *polisz*-polgártárs,

⁴⁵⁹ Lautner: *Political φρόνησις*, 32, vö. *Második analitika* 78a23–38 és 88b30–89b6.

adott esetben egyszersmind mint vezető mond, s a kölcsönös megértésnek és értékelésnek ez a folyamata a közösségi deliberáció fontos része.⁴⁶⁰

Ilyen módon a polgárok akkor is részt tudnak venni a politikai tanácskozásban (és az ítékezésben), ha nem töltenek be vezető tisztséget, vagyis nagyon is hasznosan tudják ellátni feladataikat például a népgyűlésben anélkül, hogy a *phronésziszt* működtetnék. Akik közülük nem vezetők, azoknak a politikában résztvevő polgár feladatainak ellátásához nincs szükségük a gyakorlati okosság gyakorlására.⁴⁶¹ Ez csakis akkor képzelhető el, ha Arisztotelész itt 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”).⁴⁶² Az előbbi esetben használhatjuk a *szünesziszt* mint a közösségi megfontolás részét, a második esetben, az egyéni erkölcsi döntések meghozatalakor, csakis a *phronészisz*re támaszkodhatunk. Az egész *polis*zt érintő ügyekben a cselekvést közvetlenül meghatározó döntésre csak a vezetők juthatnak, ezért van szükségük a *phronészisz*re (1141b24–29). A polgárok azonban csupán véleményt mondanak a vezetők által előadottakról, s ehhez elegendő a *szüneszisz*.⁴⁶³

De végtére mit jelent itt közelebbről a – mondjuk a népgyűlésen végzett – politikai deliberáció? Ennek főbb kérdései a következők: háború és béke, szövetségekötés és a szövetség felbontása, a törvények; valamint, jogi esetekben: halálbüntetés, száműzetés és vagyonelkobzás kiszabása; az állami intézmények működésére nézve: a tisztviselők megválasztása és elszámoltatása (*Politika* 1298a3–7). Ezekben az ügyekben kell megfontolniuk a tanácskozóknak, hogy az adott helyzetben az adott politikai közösség számára mi a legjobb, a leghasznosabb és a leghatékonyabb.⁴⁶⁴ A politikai cselekvés területén a helyes megfontolás az egész *polis*z javára vonatkozó különböző egyéni megfontolásoknak valamiféle egybevetéséből vagy közvetlen szintetizálásából áll (vö. *Politika* 1286a26–35).⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Garsten: *Deliberating and acting together*, 338–339.

⁴⁶¹ Garsten: *Deliberating and acting together*, 337.

⁴⁶² Garsten: *Deliberating and acting together*, 339.

⁴⁶³ Garsten: *Deliberating and acting together*, 345.

⁴⁶⁴ Lásd például: *Nikomakhoszi etika* 1140b7–11, 1141b23–29, 1142b31–33; *Politika* 1329a3; *Rétorika* 1357a1–4, 1362a17–21.

⁴⁶⁵ Arisztotelész, ahogyan ez már röviden szóba került (a 435. jegyzetben), nem az egyéni vagy csoportérdekek (például a modern pártrendszerek mintájára elgondolható) megjelenítésében vagy képviselésében látja a sikeres politikai döntéshozatal kulcsát. Hanem szerint minden egyénnek és minden csoportnak az egész érdekét kell szem előtt tartania a politikai deliberáció során. Ezért gondolhatja úgy, hogy a politikai szónoklatokban kevesebb a lehetőség a manipulációra, mint a törvényszéki beszédekben. Hiszen itt mindenkinek a saját ügyéről van szó; tudniillik a tanácskozásban résztvevők *saját közös* ügyéről, s ezért a politikai szónoklás méltóbb a *polis*zhoz, vagy jobban kifejezi annak lényegét, ebben az értelemben „politikussabb” és „közösségibb” (πολιτικωτέρως és κοινώτερον), mint a törvényszéki beszédek. Itt nincs értelme tehát például az érzelmi ráhatásnak, mert a tanácskozó beszélőnek csupán azt kell bizonyítania, hogy a dolog úgy van, ahogyan ő mondja (οὐδὲν ἄλλο δεῖ πλὴν ἀποδείξαι ὅτι οὕτως ἔχει ὥς φησιν ὁ συμβουλευόμενος) (*Rétorika* 1354b22–1355a1). Ez feltétlenül nemes, bár meglepő gondolat.

A megfontolást végzőknek az egész *polisz* jóllétével kapcsolatos különböző véleményeket, az erre vonatkozó egyéni megfontolásokat kell tekintetbe venniük. Itt megmutatkozik annak előnye is, hogy a népgyűlési tanácskozásban résztvevőknek nem közvetlenül a maguk cselekvéséről kell dönteniük. Ugyanis éppen ennek köszönhetően alkalmasak arra, hogy a *polisz* ügyeiről ne a saját közvetlen, egyéni érdeküket előtérbe helyezve, hanem az egész városállam jóllétét szem előtt tartva döntsenek. Márpedig a közjót szem előtt tartó deliberáció előfeltétele annak, hogy a városállam (amelynek a javáról ekkor mint „közjóról” deliberálnak) képes legyen a saját cselekvéseit végrehajtani (mintegy önállóan cselekvő szubjektumként). Ezért van szükség arra, hogy a deliberációt olyan polgárok végezzék, akik képesek a közjót szem előtt tartani, mégpedig kifejezetten mint olyan jót, amely különbözik a saját egyéni javuktól – vagyis hogy a vezetők és a közös deliberálást végző polgárok különböző személyek legyenek.⁴⁶⁶

Innen válik érthetővé az is, amikor Arisztotelész arról beszél, hogy a tanácskozásra összegyűlt sokaság, annak ellenére, hogy egyénileg éppen nem különösebben jeles személyekből áll, mégis képes lehet akár még körülményesebb megfontolásra is, mint a kiválóak szűkebb csoportja (és értelemszerűen még inkább, mint egyes kiemelkedő emberek): „A sokaság ugyanis, melynek egyenként véve nem minden tagja kiváló ember, mégis, ha összegyűlnek, még jobbak is lehetnek a kiválóaknál, persze nem egyenként, hanem összességükben; ahogyan az a lakoma is, melyet sokan adnak össze, jobb annál, mint amelyet egyvalakinek a költségén rendeznek. Mivel sokan vannak, mindegyikükben megvan az erényből és a gyakorlati okosságból egy kis rész (ἕκαστον μῶριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως), és ha összegyülekezik, úgyszólván egy emberré válva, ez a tömeg, mely soklábú és sokkezű és sokféle érzéke van, akkor ugyanez lehet érvényes a jellemükre és a gondolkodásukra is (οὕτω καὶ περὶ τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν). Ugyanezért ítéli meg jobban a sokaság a zenei és a költői műveket: mindegyikük más-más részt, együttesen pedig az egészet.” (1281a42–b10; Szabó Miklós fordításának felhasználásával.)

Ellentétben Garsten állításával,⁴⁶⁷ Arisztotelész, mint látjuk, itt nagyon is *phronészisz* tulajdonít az összegyűlt tömeg tagjainak. Hogyan értsük ezt, egyrészt a *phronészisz*nek a *szüneszisz*hez való viszonya, vagyis megkülönböztetésük felől, másrészt a vezetőknek és az alárendeltnek a megkülönböztetése felől, mely éppen a *phronészisz* meglétén, illetve hiányán (működtetésén, illetve nem működtetésén) alapul?

⁴⁶⁶ Garsten: *Deliberating and acting together*, 344.

⁴⁶⁷ Garsten: *Deliberating and acting together*, 338.

Érthetjük úgy, hogy a *phronészisz* itt csak nagyon laza terminusként, vagy akár általánosabb jelentésben (nem terminusként) szerepel, tehát egyáltalán a gyakorlati gondolkodás képességére utal, esetleg az egyéni döntések meghozatalában használt *phronészisz*hez is erősebben kötődve. Ekkor a megfogalmazás azt jelentheti, hogy a *phronészisz* valamilyen nagyon általános értelemben mégiscsak szerepet játszik a nem vezető polgárok népgyűlési vagy törvényszéki deliberációjában is.

Ha viszont előfordulását ezen a helyen terminusértékűnek vesszük (ahogyan a szakasz fordításában is tettem: „gyakorlati okosság”), akkor arra mutathat ez a fogalomhasználat, hogy Arisztotelész, ahogyan ezt korábban is láttuk, a politikai deliberációban nem különböztet olyan élességgel a *szüneszisz* és a *phronészisz* között, mint az egyéni erkölcsi gondolkodás területén. Ebben az esetben a *phronészisz* szerepét úgy kell értenünk, mint ami itt csakis a mások által mondottak megfontolásában vesz részt, de nem ír elő közvetlenül cselekvést (vagyis a *szüneszisz* szokásos funkciójához közelít). Talán ezt jelzi a megfogalmazásnak az a módja, amely a *phronészisz* „egy kis részéről (μóριον)” beszél olyanként, mint amivel az egyszerű polgárok is rendelkeznek; a teljes *phronészisz*ből itt éppen a saját cselekvést meghatározó döntés, elhatározás mozzanata hiányzik. Egy biztos, és ebben igaza van Garstennek: Arisztotelész világosan látja azt az előnyt, amit az jelent a deliberáció szempontjából, hogy az egyes polgárok társadalmi és gazdasági háttere, tapasztalata, tudása különböző.⁴⁶⁸ Ennek a különbözőségnek köszönhetően lehetnek képesek arra, hogy a bonyolult ügyeket, melyeknek körütekintő megítélése sokféle nézőpont fölvetését és sokféle tudás közreműködését igényli, jobban tudják megítélni, mint a kiválóak szűkebb csoportja a maga szükségképpen szűkösebb perspektívájából és kevésbé változatos tapasztalatai és ismeretei alapján.

A politikai *szüneszisz*nek mint a *polisz* egészének ügyeire vonatkozó megfontolás „végrehajtójának” alkotóelemei és működésének jellemzői egyfelől közel állnak azokhoz, amelyeket a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvének a 6. fejezetben elemzett két passzusában láttunk (1142b34–1143a18 és 1143a19–32). Személyközi, sőt dialogikus helyzet; a másik beszélő által mondottak megértése; helyes ítélet; az észnek és a megértő gondolkodásnak a működtetése, mégpedig a másokkal való viszonyban; végül pedig annak helyes megítélése, hogy (egy adott helyzetben) mi méltányos (a politika területén a méltányosság azt jelentené, hogy a megértés a *polisz egészének* érdekét tartja szem előtt, akár a saját közvetlen, parciális érdek háttérbe szorítása árán is). Ezt a működést a politikai deliberáció során is a *szüneszisz*ben benne foglalt, egyszerre kognitív, morális és affektív beállítódás vezérli, amely képes a

⁴⁶⁸ Garsten: *Deliberating and acting together*, 340.

méltányos megértésre és a dialogikus megfontolásra, és képes arra, hogy tekintetbe vegyen társadalmi és politikai viszonyokat, eltérő véleményeket és érdekeket – mindvégig a közérdeket és a közjót tartva szem előtt. Másfelől viszont, és ez eltérést jelent a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvének számadásához képest, a *Politika* fentebb idézett helyén (1291a24–28) a *szüneszisz* szó (a *politiké szüneszisz* szerkezetben) a *phronészisz* politikai működéséhez kerül közel (hasznlóra jutottunk a törvényhozás kérdését taglaló előző alfejezet végén említett (3) lehetőségénél is). Elképzelhető, hogy ennek a terminológiai bizonytalanságnak az az oka, hogy Arisztotelész a politikai deliberáció folyamatát közel sem dolgozta ki azzal az akribiával, mint az *Etika* cselekvéseméleti fogalmainak pontos összefüggéseit. Ez azonban nem cáfolja azt, hogy a *szüneszisz*nek a politika területén sajátos funkciót tulajdoníthatunk, amely eltér az erkölcsi megértésként betöltött szerepétől.

7.5. A fejezet összefoglalása

Korábban láttuk, hogy a *szüneszisz* és a vele rokon fogalmak, mint a *gnómé* és a *szüngnómé*, a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében személyközi viszonyokra vonatkoznak, s így egyszersmind az emberi élet társas közegére. 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 *szüneszisz*nek ez a tartalma és szerepköre a szó történetében gyökerezik, amennyiben e szó jelentéstartománya a maga történeti kibontakozásában nem csupán a személyközi viszonyt foglalja magában, hanem egymás megértésének dialogikus módját is. A megértés azonban nem korlátozódik az etika interperszonális területére. Platónnál és Thuküdidésznél 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 viszonyának 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 (*Állattani kutatások* 589a1–2). Abban a politikai és jogi kontextusban, amelyben a fogalom a *Nikomakhoszi etika* tizedik könyvében előkerül (1181a15–19), 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. Végül pedig, a *Politika* legutóbb értelmezett passzusában (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.

8. Nyelv, kommunikáció, közösség és politika

8.1. Barátság és megértés, nyelv és politika

Ez a fejezet nyelv és politika Arisztotelész által tömören, de annál nagyobb és messzire ható erővel megragadott kapcsolatával foglalkozik. Azt a háttérrel kívánja megvilágítani, amely előtt a *szüneszisz*nek az előző fejezetben elemzett, elsősorban a közös deliberációban megragadható politikai működése egyáltalán kibontakozhat. Ilyen módon, bár nem kapcsolódik közvetlenül barátság és megértés szorosabb fogalmi elemzésének eddig követett menetéhez, mégsem tekinthető pusztán kitérőnek. Már csak azért sem, mert Arisztotelész mind a barátság, mind a megértés fogalmát tárgyalva többször is utal ezek kapcsolatára a politika és a nyelv jelenségével. Lássuk előbb röviden, csupán jelzésekre szorítkozva, barátság és politika összefüggéseit.

Elsőként röviden az első részben elemzett, jellemesen alapuló barátság etikai fogalma és az ember közösségi-politikai természete közötti kapcsolatáról. Gadamer éppen a barátság struktúrájának kidolgozásában látja annak a magától értő viszonynak az egyik megalapozását, amely Arisztotelész művében etikát és politikát a gyakorlati filozófia egységében összefűzi.⁴⁶⁹ Ennek egyik példája az a szakasz (*Nikomakhoszi etika* IX. 9. 1170a13–1170b19), ahol Arisztotelész arról beszél, hogy a boldog embernek is szüksége van barátokra (a szakaszt és vázlatos elemzését lásd az 5.1.1.2-ben). Ennek az állításnak az alátámasztására használja egy helyen azt a szerkezetet, amely a jelen fejezet elemzéseinek is egyik középponti fogalma lesz: „az ember természettől fogva közösségi lény és másokkal való együttélésre született” (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός; 1169b18–19). *Autarkeia* és barátság aporiájának feloldásában tehát ezen a ponton az ember eredendően társas természetére hivatkozik (az ember mint *politikon dzóon* pontosabb jelentéséről rövidesen lesz szó), azt állítván, hogy a barátság azért is szükséges még a boldog ember számára is, mert benne az embernek ez az eredendő társas természete nyilvánul meg. A *philia*-kapcsolatok nélküli élet ennek a természetnek, az ember társias *phüszisz*ének mondana ellent, ez pedig a boldog ember esetében nem lehetséges.

⁴⁶⁹ Gadamer: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, 398.

Másodikként az a kapcsolat említhető, melyet Arisztotelész *polisz* és barátság között konkrétan is kidolgoz.⁴⁷⁰ A *polisz* közössége a közös haszon végett jön létre, s az emberek ezt a közös hasznot nevezik igazságosságnak (*Nikomakhoszi etika* 1160a8–14).⁴⁷¹ Korábban pedig, itt is egyetértve a közvélekedéssel, a *poliszt* összetartó erőként a barátságot jelölte meg.⁴⁷² Ezzel összefüggésben az *Eudemoszi etika* a barátságról szóló VII. könyv bevezetésében a politikai tudás legfőbb feladataként a barátság létrehozását határozza meg, majd pedig barátság és igazságosság között szoros kapcsolatot teremt (ezek vagy azonosak, vagy igen közel állnak egymáshoz),⁴⁷³ s a barátok és a politikai közösség tagjai közötti kétféle igazságosság különbségét a magánjellegű, egyedül tőlünk függő, illetve a törvény által szabályozott igazságosság különbségének látja (1234b22–1235a3).

Természetesen, mint már említettem, az a barátság, amely ebben az összefüggésben szerepet kap, nem az első részben elemzett „tökéletes”, jellemén alapuló, két vagy néhány ember közötti bensőséges kapcsolatra vonatkozik (bár a *Nikomakhoszi etika* IX. 9. fentebb idézett példájából láthatjuk, hogy a kétféle barátság-fogalom között természetesen van kapcsolat). Az itt releváns *philia* a mindenféle közösség, így a *polisz* létrejöttét is motiváló közös haszon értékén alapuló politikai barátságot jelenti. A politikai barátság a hasznon alapul, a *poliszban* élők közötti igazságosság „az egymás számára hasznos emberek barátságában van meg leginkább” (*Eudemoszi etika* 1242a6–12). A *Nikomakhoszi etika* barátság-könyveinek bevezetése szerint a politikai barátság a városállamokat összetartó erő, amely az intézményesen biztosított igazságosságon túl is szükséges a *polisz*-közösség viszonylag egységes értékrendjének és így a közösség viszonylagos békéjének és egyetértésének, a *homonoíának* a megteremtéséhez és fenntartásához.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ A kérdéshez máig alapvető: John Cooper: *Political Animals and Civic Friendship*. In: Günther Patzig (szerk.): *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, 221–241; az ezt megalapozó antropológiai elméletet tárgyalja Stephen R. L. Clark: *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Clarendon, Oxford, 1975, 23, 98. Természetesen ennek a kapcsolatnak is számtalan vitatott pontja van. Ezekre itt nem térek ki, csupán a kapcsolat meglétét és legfontosabb (és legkevésbé kontroverz) jellemzőit igyekszem összeszedni.

⁴⁷¹ A haszon nélkül nem képzelhető el a *polisz* végső célja, a jó élet sem (melynek egyik alkotóeleme a tökéletes, immár nem a hasznon alapuló barátság is), miközben ez utóbbi természetesen nem szűkíthető a hasznon mozzanatára (*Politika* 1280a25–b12); erről lásd Ann Ward: *Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics*. SUNY Press, Albany, 2016, 71; illetve némileg bővebben a következő alfejezetben.

⁴⁷² *Nikomakhoszi etika* 1155a22–23; *Politika* 1262b7–10.

⁴⁷³ Hasonlóan *Nikomakhoszi etika* 1159b25–32, 1161a10–11, 1161a30–34 (*e contrario*, tudniillik hogy a *türanniszban* nincs barátság, ahogyan igazságosság sincs), 1163b32–35.

⁴⁷⁴ *Nikomakhoszi etika* 1155a22–28: „Azután úgy látszik, hogy a városállamokat is a barátság tartja össze, a törvényhozók pedig nagyobb gondot fordítanak erre, mint az igazságosságra. Úgy tűnik ugyanis, hogy az egyetértés olyasmiről, ami hasonlít a barátsághoz, és legfőképpen erre törekednek az emberek, és leginkább a viszályt és az ellenségeskedést igyekeznek kivetni maguk közül. Ha az emberek barátok, akkor nincs szükségük igazságosságra, ha azonban igazságosak, akkor amellet még szükségük van barátságra is, és úgy tartják, hogy az igazságos dolgok közül is leginkább az az igazságos, ami a barátság körébe tartozik.”

Végül pedig, harmadikként, azt a kapcsolatot érdemes fölidézni barátság és politika között, amelyet Arisztotelész a most említett egyetértésnek (*homonoia*) a barátságban játszott szerepét elemezve a *Nikomakhoszi etika* IX. 6-ban említ: „Az egyetértés is nyilvánvalóan baráti érzelem (Φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται). Éppen ezért nem egyenlő a véleményazonossággal (ὁμοδοξία), ez ugyanis olyanok esetében is fennállhat, akik nem is ismerik egymást. És nem is azokat mondják egyetértőnek, akiknek valamilyen tetszőleges kérdésben azonos az álláspontjuk, mondjuk az égi jelenségekkel kapcsolatban (mert ha ezek tekintetében áll fenn egyetértés, annak semmi köze a baráti viszonyuláshoz), hanem a városállamokról mondják, hogy egyetértés uralkodik bennük, mégpedig akkor, ha polgáraik egyetértének abban, hogy mely dolgok hasznosak, és ezeket határozzák el, és azt teszik, amit a közösség jónak tart (ὅταν περὶ τῶν συμφερόντων ὁμογνῶμονῶσι καὶ ταῦτα προαιρῶνται καὶ πράττωσι τὰ κοινῇ δόξαντα). Az egyetértés tehát a cselekedetekre vonatkozik (περὶ τὰ πρακτὰ δὴ ὁμονοοῦσιν), közülük is azokra, amelyek nagy horderejűek, és amelyekben mindkét oldalnak vagy minden egyes embernek része lehet, például amikor egy városállamban mindenki azon a véleményen van, hogy a vezető tisztségeket választás révén lehessen elnyerni, vagy hogy katonai szövetséget kell kötni Spártával, vagy hogy Pittakosznak kell a hatalmat gyakorolnia, feltéve, hogy ő is ezt akarja. [...] az egyetértés politikai természetű barátság, ahogyan mondják is, amennyiben a hasznosra és az élet dolgaira vonatkozik (πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται περὶ τὰ συμφέροντα γάρ ἐστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἥκοντα).” (1167a22–b4)

Az egyetértésnek ez a változata is a barátság tágabb fogalmához, itt közelebből az egy *polis*ban élő tisztességes polgárok közösségéhez kapcsolódik (1167b5–9), az egyetértéshez mint politikai barátsághoz (*Eudemoszi etika* 1241a32–33). Ennek az egyetértésnek, a tisztességes és egymáshoz hasonlóan gondolkodó polgárok egyetértésének itt jól láthatóan politikai tartalma és jelentősége van: a közös elhatározásra és a közös cselekvésre irányul, kifejezetten politikai (intézményi-szervezeti vagy aktuális vagy személyi) ügyekben. Ez a szakasz a politikai deliberációnak az előző fejezetben elemzett kérdésén túl a *polis* lakói számára bizonyos mértékig közös erkölcsi és politikai értékeknek (hasznos, jó, igazságos) a jelen fejezetben elemzendő kontextusába is illeszkedik. Hiszen éppen akörül látja összpontosulni az egyetértés kíváncsatos működését és erejét, hogy milyen konkrét döntéseken és cselekvéseken keresztül lehet elérni a politikai közösség egésze számára a legjobb megoldásokat.⁴⁷⁵ A tisztességes emberek kívánságai „arra irányulnak, ami igazságos és

⁴⁷⁵ Ward: *Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics*, 66.

hasznos, és közösségként is ezt akarják elérni (βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται)” (1167b8–9).

A másik szál, amely az ebben a fejezetben előadandókat szorosabban is összefűzi ennek a könyvnek az okfejtésével, a *szüneszisz*, a megértés mint nyelvi és egyszersmind személyközi, sőt akár tágabb körű társas és politikai kapcsolatokban végbemenő folyamat. Korábban (6.1) megmutattam, hogy a *szüneszisz* nemcsak korábbi szerzőknél, hanem magánál Arisztotelésznél is vonatkozhat kifejezetten nyelvi megértésre (*Metafizika* 1062a11–13). A megértés etikai szerepe pedig inherensen magában foglalja a másik személlyel a megértés során létrejövő dialogikus viszonyt: a *szüneszisz* a *phronészisz* tárgyaival foglalkozik olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről (ἄλλου λέγοντος). A megértés másokra irányul, személyközi vagy közösségi és dialogikus. Ezen alapul azután a megértés politikai funkciója, vagyis az, hogy Arisztotelész gyakorlati filozófiájában a *szüneszisz* fogalma, amely a „megértésre” mint a praktikus intelligenciának személyközi és dialogikus viszonyt magában foglaló formájára utal, társadalmi és politikai jelentőségre tesz szert. Ezt igyekeztem alátámasztani, a történeti előzményekre is kitérve, az előző fejezetben.

8.2. Politika 1253a7–18: kontextus és rekonstrukció

A most vázolt háttér előtt tehát ebben a fejezetben nyelv, kommunikáció, közösség és politika összefüggését vizsgálom meg az arisztotelészi *corpus* egy jól ismert, vagy legalábbis sokat olvasott és még többet hivatkozott, klasszikus helye alapján (*Politika* I. 2. 1253a7–18). Okfejtésem szorosan követi a szöveg hely gondolatmenetét, s főként fogalommagyarázatok és fogalmi megkülönböztetések mentén bomlik ki, melyekhez fölhasználok Arisztotelész más műveinek – főként a biológiai és a logikai iratoknak – néhány ide vonatkoztatható tanulságát is. A szoros szövegolvasáson alapuló, kommentáló kifejtést az arisztotelészi elmélet rekonstrukcióját kísérve (és főként a szűkebben vett politika területére összpontosítva) kiegészítem az Arisztotelész által mondottak lehetséges távlatosabb hozadékaikak jelzésszerű bemutatásával, főként a konstruktivista társadalomtudomány (Berger és Luckmann) a filozófiai antropológia (Gehlen), a politikai filozófia (Arendt) és a filozófiai hermeneutika (Heidegger és Gadamer) perspektívájából. Mivel azonban a részletesebben vizsgálni szándékozott passzus szervesen illeszkedik az egész fejezet gondolatmenetébe, célszerű lesz először a szöveg helyet közvetlenül megelőző okfejtést rekapitulálni (8.2.1), csupán azoknak az összefüggéseknek a bemutatására szorítkozva, melyek a későbbiek szempontjából fontosnak látszanak, s utána vetni

egy első, egyelőre csupán a gondolatmenet rekonstrukcióját célzó pillantást a kiválasztott szövegrészre (8.2.2).

8.2.1. *Polisz, cél, természet*

A *Politika* első könyvének második fejezetében (1252b30–1253a3) Arisztotelész amellest érvel, hogy a *polisz* „természettől fogva (φύσει)” létezik. Ezen a helyen, ahogyan az egész fejezetben is, a „természettől fogva” kifejezés kétféle, de a gondolatmenet egészében egyszerre érvényesülő értelemben szerepel. A *phüszisz* ugyanis itt egyszerre jelenti azt, amiből valami származik, és azt a sajátos célt, amely felé ez a valami mozog, ha megfelelően fejlődik.⁴⁷⁶ A természet az, ami először kezdetleges közösségekké kapcsol össze bennünket. Vagyis egyfelől a *polisz* létoka természeti vagy biológiai jellegű: a természet ösztönzését követve törekszünk a közös életre (van bennünk egy erre irányuló késztetés, *hormé*: *Politika* 1253a30). Mielőtt azonban idejekorán elköteleznénk magunkat a *polisz* mint *kizárólag* természeti képződmény mellett, már itt jelezni kell – s ez mindjárt világossá fog válni –, hogy az ember politikai jellegét biztosító mozzanat nem ez a *hormé* mint diszpozíció, hanem a közös cselekvés. A társas ösztön szükséges, de nem elégséges feltétele az embert sajátosan jellemző politikai életnek.⁴⁷⁷

Másfelől pedig a *polisz* az egyéb, kisebb közösségek (a család vagy háztartás és a falu) létrejöttének célja (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα). Arisztotelész ezt a célt is nevezi egy dolog természetének, természetes állapotának, amelyet az egyes létezők akkor érnek el, ha keletkezési folyamatuk lezárult (τῆς γενέσεως τελεσθείσης), vagyis – célba értek.⁴⁷⁸ A *phüszisz* utóbbi értelemben már normatív mozzanatot is tartalmazhat, s az emberi kultúra termékeinek jellemzője is lehet, például a tragédiáé is (*Poétika* 1449a14–15).

Ilyen módon tehát az a látszólagos ellentmondás is feloldható, hogy a *polisz* egyfelől természeti képződmény, másfelől emberi alkotás eredménye (*Politika* 1253a30–31). Nincs ugyanis eredendően ellentmondás abban, hogy valaminek a létezése természetes folyamat és egyszersmind emberi alkotás eredménye is. Gondoljunk csak a mezőgazdaság példájára: a növények csírázása és növekedése természetes folyamat, melyet ugyanakkor a mezőgazdasági művelés a maga céljainak megfelelően (mesterségesen, „kulturálisan”, mármint agri-

⁴⁷⁶ A „természet” különböző jelentéseihez lásd *Fizika* II. 1; *Metafizika* V. 4.

⁴⁷⁷ David J. Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*. *Phronesis* 40. (1995), 2. 156–181; itt: 167.

⁴⁷⁸ A természet mint a keletkezés és növekedés lezárultával elért állapot: *Fizika* 193b6–8, 194a28–29; *Metafizika* 1015a10–11.

kulturálisan) idéz elő és befolyásol. A *poliszok* a kezdetleges társadalmi szerveződésekben nőnek ki és alakulnak komplexebb formákká, melyeket azonban az emberek már a maguk elképzelése szerint fejlesztenek ki és irányítanak.⁴⁷⁹ A *polisz* fennállása ennek értelmében két tényezőre vezethető vissza: egy biológiailag-genetikailag meghatározottra, és egy tudatos, sajátosan emberi törekvésre, mely a haszonra és a boldogságra irányul.⁴⁸⁰

Hogy ebben az összefüggésben a *polisz* jelenti a célt (a cél értelmében vett természetet), azt onnan tudjuk, hogy egyedül ez a társulási forma elégséges önmagának (*autarkeia*), szemben a családdal vagy háztartással (*oikia/oikosz*) és a faluval mint kisebb közösségi együttélési formákkal. Márpedig „az *autarkeia* cél és legfőbb jó is egyben” (1252b34–1253a1). A cél másik normatív összetevője pedig itt az, hogy a *polisz*, miközben létrejöttek cél-oka az élet, azon közben a „jó élet” kedvéért áll fenn (1252b29–30). Ez azt jelenti, hogy a *polisz* egyszersmind az a közösségi forma, amely egyedül kínál lehetőséget emberi természetünk teljes megvalósításához, a jó és boldog élethez (1280b40–1281a3). A jó és boldog élet azt jelenti, hogy birtokában vagyunk az erénynek és cselekvésünkkel megvalósítsuk azt (1331b39–1332a10), s ez az erény csakis a *poliszban* érhető el és csakis ott gyakorolható (*Nikomakhoszi etika* 1097b8–11; *Politika* 1253a31–39).⁴⁸¹

Ha tehát a *polisz* az összes egyéb közösségi létforma célja, akkor a *polisz* természettől fogva van, s az emberi együttélés benne éri el saját célját és természetét, vagyis kiteljesedett állapotát. „Mindebből tehát nyilvánvaló, hogy a *polisz* egyike a természettől való dolgoknak (τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί), és hogy az ember természettől fogva *poliszalkotó*⁴⁸² élőlény (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)” (1253a1–3).

8.2.2. *Politika* 1253a7–18: a gondolatmenet rekonstrukciója

Ez után a bevezető fejtegetés után következik az a szakasz, amelyet teljes terjedelmében idézek, mert a fejezet címében megjelölt fogalmak összekapcsolásának ez jelenti a legkifejtettebb formáját az egész arisztotelészi *corpusban*.

⁴⁷⁹ Richard Kraut: *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2002, 245, 247.

⁴⁸⁰ Wolfgang Kullmann: *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*. Hermes 108. (1980), 419–443; itt: 427, 431; hasonlóan Kevin M. Cherry: *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 69.

⁴⁸¹ Kraut: *Aristotle. Political Philosophy*, 242; Cherry: *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, 69.

⁴⁸² A szűkebb szövegösszefüggés világosan mutatja, hogy itt a *politikón* (*dzóon*) szűkebb értelemben, a *poliszra* vonatkoztatva szerepel, ezért fordítottam „*poliszalkotóként*”, eltérően a következő szövegrészben való előfordulásától, ahol a fogalom elsődlegesen (arisztotelészi értelemben vett) biológiai jelentésben kerül elő, s ott ezt a tágabb értelmet a „politikai” alakkal adom vissza.

„**(1)** Hogy az ember miért inkább politikai élőlény (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον [...]) μᾶλλον), mint az összes méh vagy valamennyi nyájban élő állat, az nyilvánvaló. Mert ahogyan mondjuk, a természet semmit sem tesz hiába; márpedig az élőlények közül egyedül az embernek van nyelve⁴⁸³ (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων).

(2a) Igaz ugyan, hogy a hang (φωνή) a fájdalmasnak és a gyönyörtelnek a jelzése (σημαῖον), s ezért ezzel a többi élőlény is rendelkezik (az ő természetük ugyanis addig a pontig jut el, hogy van bennük egy érzék [αἴσθησις], mellyel fájdalmat és gyönyört éreznek, s ezeket jelzik egymásnak [ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις]).

(2b) A beszéd (λόγος) ezzel szemben arra szolgál, hogy világossá tegye a hasznost és a károst (ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν), és így az igazságost és az igazságtalant (ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον).

(2c) Ugyanis az ember sajátossága (ἴδιον) a többi élőlényhez képest az, hogy egyedül benne van meg a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan és a többi [efféle] iránti érzék (αἴσθησις). Márpedig az ezekben való közösség (τούτων κοινωνία) hozza létre a családot és a *poliszt*.” (*Politika* 1253a7–18)⁴⁸⁴

E szakasz – elsőre nem könnyen áttekinthető – gondolatmenetének a következő vázlatos rekonstrukcióját javaslom. Az **(1)** rész bizonyítottan veszi azt az állítást, hogy (i) az ember a

⁴⁸³ A *logosz* fordítása ezen a helyen, mint oly sokszor, egyetlen szóval megoldhatatlan. A szó számos jelentése közül azonban itt, az összefüggésből kikövetkeztethetően, a nyelvi-kommunikatív aspektus emelkedik ki, anélkül persze, hogy a „gondolkodás”, „racionális okoskodás” jelentés teljesen kioldódna belőle (vö. Christoph Horn: *logos / Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft*. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles-Lexikon*. Alfred Kröner, Stuttgart, 2005, 329–333; itt: 332). Arisztotelésznél a nyelv és a gondolkodás, jóllehet nem azonosak egymással, de elválaszthatatlanok egymástól, miközben a *logosz* jelentése egyikre sem szűkíthető le. Vagyis amikor a latin középkorban *animal rationale*-ként adták vissza a *dzóon logon ekhont*, akkor ez alaposan eltorzította a görög kifejezés értelmét, amennyiben a *logoszt* az észre szűkítette le (vö. John P. Anton: *Aristotle on the Nature of Logos*. *Philosophical Inquiry* 18. (1996), Winter-Spring. No. 1–2. 1–30; itt: 4 és 8). Heidegger számtalanszor bírálta ezt a „metafizikai átértelmezést” (jóllehet nem „hibaként” könyvelte el), amennyiben elfedi a nyelv világfeltáró teljesítményét (lásd például, más-más összefüggésben: *Lét és idő* 196, illetve az egész 34. §-t; *Levél a „humanizmusról”*, 300, 303, 309, 329, 331). A *logosz* mint beszéd (ahogyan a **2b** elején fordítom) mindig *értelmes beszédre* utal. A fenti helyen „nyelvként” értelmezés mellett a szak kutatásban legerőteljesebben Schütrumpf érvel (Aristoteles: *Politik. Buch I*. Fordítás és magyarázat: Eckart Schütrumpf. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, 213), aki egyenesen azt mondja, hogy mivel a *logosznak* ezen a helyen a δηλοῦν (megvilágítás) a funkciója (erről lásd később, a 8.4.1. alfejezetben), itt helytelen lenne „észként (Vernunft)” érteni.

⁴⁸⁴ διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημαῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῷοις (μέχρι γὰρ τοῦτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

többi állatnál inkább „politikai”.⁴⁸⁵ Ez Arisztotelész gondolatmenetében a 8.2.1-ben összefoglalt megelőző eszmefuttatáson alapul, de közvetlenül is belátható abból, amit az idézett teljes szakasz végén olvasunk: egyedül az emberek hoznak létre bonyolultabb együttélési formákat, családot/háztartást és legfőképpen: *poliszt*. A kérdés most az lesz, hogy miért van ez így. Tehát az (i) állításnak az indokolását (ennek a ténynek a „miért”-jét, tehát az okát [διότι] megadó magyarázatát) tartalmazza az **(1)** következő két állítása: az, hogy (ii) a természet semmit sem tesz hiába (értsd: mindennek, ami természettől fogva létezik, van valamilyen célja); és az, hogy (iii) az összes élőlény közül egyedül az embernek van *logosza*. (ii)-ből és (iii)-ból – annak a ki nem mondott premisszának a fölvétele után, hogy [iv] a *logosz* természettől fogva van⁴⁸⁶ – az a ki nem mondott állítás adódik, hogy [v] a *logosznak* is van valamilyen természettől való célja/funkciója; az (i) és az [v] összekapcsolása pedig azt *sugallja*, hogy [vi] a *logosznak* ez a funkciója az, ami az embert „inkább” politikai élőlénné teszi. Ez azonban a gondolatmenetnek ezen a pontján legfőljebb sejtés lehet, amennyiben a [vi] állítás nyilvánvalóan további alátámasztásra szorul. Hiszen önmagában abból, hogy (i) az ember „inkább” politikai (mint a többi politikai, illetve nem politikai, de közösségben élő élőlény), és abból, hogy (iii) egyedül neki van – mégpedig [v] valamilyen természetes funkciót betöltő – *logosza*, még nem következik, hogy a *logosznak* ez a funkciója (vagy célja) éppen a politikai jelleg fokozottabb megvalósításában áll.

A **(2)** rész feladata voltaképpen ennek az odaértett [vi] állításnak a kifejtése és igazolása. A **(2a)** és a **(2b)** rész kézenfekvőnek veszi, hogy míg az állatok csupán a hangadás (*phóné*) képességével rendelkeznek, addig az ember a beszéddel (*logosz*) is. *Phóné* és *logosz* szembeállítás vezet el azután az erkölcsi és politikai relevanciával bíró fogalompárokhoz (hasznos – káros, igazságos – igazságtalan). A **(2b)** állítása kulcsfontosságú: eszerint (iv) a *logosz* az, ami az erkölcsi és politikai értéktartalmak „megvilágítását” szolgálja. A **(2c)** rész első elemként az erkölcsi-politikai értékpárokra (jó – rossz, és még egyszer: igazságos – igazságtalan) irányuló érzéknek (*aiszthésisz*) az emberben egyedi meglétén keresztül (ez az érzék *idionja* az embernek), majd második elemként „az ezekben való közösség” révén vezet vissza végül az **(1)** rész első mondatának (i) tételéhez, ennek indokolásával együtt. Eszerint (v) az ember létre tud hozni olyan együttélési formákat (az *oikiát* és mindenekelőtt a *poliszt*), amelyeknek megalkotására az állatok nem képesek (mert nincs meg bennük a morális-politikai

⁴⁸⁵ A fordításhoz lásd a 482. jegyzetet. A *politikosz* „politikai” jelentése az ember esetében persze magában foglalja a „*poliszalkotó*” jelentést is: az ember politikai mivoltának legteljesebb megnyilvánulása az, hogy *poliszt* alkot; de Arisztotelész itt a fogalom tágabb jelentéstartományára érdekl.

⁴⁸⁶ Ennek az implicit premisszának az indokolt fölveteléhez lásd a 495. jegyzetet.

„érzék”), a (iv)-ből pedig tudjuk, hogy ezeknek a morális-politikai értékeknek a „világossá tétel” a *logosz* teljesítménye (később látni fogjuk, hogy ez a „világossá tétel” mindenekelőtt a kommunikálhatóságot, megvitathatóságot jelenti). Ezzel a [vi] állítás igazolást nyert: *a logosz eredményezi azt, hogy az ember inkább politikai élőlény, mint a többi politikai, illetve nem politikai, de közösségben élő lény.*

8.3. Az ember mint logossal rendelkező politikai élőlény

Vizsgáljuk meg részletesebben is Arisztotelésznek az ezt alátámasztó okfejtését, első lépésként az ember mint („inkább”) *politikon dzóon* fogalmi tartalmára (8.3.1) és ennek a *logossal* való összefüggésére összpontosítva (8.3.2).

8.3.1. Az ember mint (inkább) *politikon dzóon*

Az (1) szakasz első mondata szerint tehát a politikai élet valamilyen formájára képes élőlények és az ember mint politikai élőlény között a politikai mivolt tekintetében különbség van: az ember „inkább (μᾶλλον)” ilyen, mint a méhek vagy a(z) egyszerűen csak) nyájban élő állatok. Ennek a különbségnek a megértéséhez érdemes idézni az *Állattani kutatások* egy helyét: „Politikáiak azok [az állatok⁴⁸⁷], amelyeknek van egy, mindannyiuk számára közös munkája (ἐν τῇ καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον). (Ilyen közös munkát nem végez minden nyájban élő állat.) Ilyen az ember, a méh, a darázs, a hangya és a daru.” (488a7–10)

Arisztotelész a nyájban élő állatok csoportján belül különbözteti meg a politikai állatok csoportját, mint amilyen a méh, a darázs, a hangya vagy a darumadár. Az utóbbiakat az egyszerűen csak egy területen, csoportban élő állatoktól az különbözteti meg, hogy van valamilyen közösen végzett munkájuk, művük vagy funkciójuk (*ergon*). Arisztotelész itt például a méhkaptár, a darázfészek vagy a hangyaboly megépítésére gondolhat; a darvak társas viselkedésére pedig talán azt az együttműködést szem előtt tartva, melyet akkor valósítanak meg, amikor szervezeten és egymást segítve vonulnak.⁴⁸⁸ A példaként választott állatok tehát

⁴⁸⁷ A görögben nincs külön szó az „állat” fogalmának jelölésére. A *dzóon* élőlényt jelent, melyek közé az ember is besorolódik. Ezt fontos szem előtt tartani, de ettől függetlenül, ahol a szöveg értelme ezt lehetővé teszi, és a magyar nyelv megkülönböztetése megkívánja, az „állat” szóval fogom fordítani a *dzóont*.

⁴⁸⁸ Kullmann: *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, 432.

a szó kvalifikált értelmében végeznek „közös” cselekvést: a politikai állatok körében a közös munka során megoszlanak egymás között a funkciók és a szerepek, vagyis egyenként különböző tevékenységeket végezve járulnak hozzá az őket mint csoportot sajátosan jellemző egyedi funkció betöltéséhez.⁴⁸⁹ Ilyen értelemben például a birkanyáj tagjai nem „politikaiak”, mert bár a nyáj tagjai egymás mellett legelnek, vagyis egy csoport részeként egy és ugyanazt a dolgot teszik, ám a szó minősített értelmében *nem közösen* teszik ezt, hiszen tevékenységük során nincsen közöttük munkamegosztás és együttműködés.

Az ember tehát a nem politikai, de nyájban élő állatokat a közösségi élet komplexitásának szempontjából (munkamegosztás, együttműködés) felülmúlja a maga politikai jellegével. Ugyanakkor a hozzá hasonlóan politikainak nevezett állatokat is felülmúlja a maga erőteljesebben politikai jellegével. Ez utóbbi viszony a μάλλον két lehetséges érteleme közül (inkább vs. nagyobb mértékben) elsődlegesen a fokozati értelmet hívja elő („nagyobb mértékben”).⁴⁹⁰ Ugyanakkor már a nyájban élő és a politikai megkülönböztetések is gondolhatunk arra, hogy a „politikai” mint terminus nem úgy konstruálódik, hogy egyszerűen hozzáad egy újabb, specifikus tulajdonságot a „nyájban éléshez”, hanem ez egyszersmind – a fent leírt, sajátos értelemben „közös” munka irányába tartó – komplex fejlődése és *egyben módosulása* a nyájszerű viselkedésnek. Vagyis kvantitatíve a nyájban élés intenzívebbé válásáról, kvalitatíve ennek módosulásáról van szó.⁴⁹¹

Ugyanezt a megfontolást érdemes követni a „politikai” és az „inkább/nagyobb mértékben politikai” megkülönböztetéskor is.⁴⁹² Vagyis az ember mint πολιτικὸν [...] ζῷον [...] μάλλον megfogalmazásban is számolnunk kell nem egyszerűen az első pillantásra kizárólagosnak látszó kvantitatív, hanem a kvalitatív különbséggel is. Ezt a minőségi különbséget is, első közelítésben, az emberre jellemző politikai élet komplexebb volta indokolhatja. Arisztotelész azonban megadja az emberre jellemző politikai élet nagyobb komplexitásának magyarázatát is: mint láttuk, ez a *logos*ban mint az ember egyedítő tulajdonságában ragadható meg: abban a sajátosságban, hogy egyedül (μόνον) az ember rendelkezik *logos*szal. Míg a politikai jelleg nem egyedi sajátossága az embernek, ennek

⁴⁸⁹ Cooper: *Political Animals and Civic Friendship*, 226; Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*, 169.

⁴⁹⁰ R. G. Mulgan: *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*. *Hermes* 102. (1974), 438–445; itt: 443; Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*, 161.

⁴⁹¹ Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*, 170–171.

⁴⁹² Az itt releváns „nagyobb mértékben/kisebb mértékben” megkülönböztetésről az egy fajhoz (nem modern, hanem Arisztotelészi értelemben vett fajhoz) tartozó élőlények különböző „formái” között (kb. „alfajai”, de megintcsak nem modern, hanem arisztotelészi értelemben véve) lásd James G. Lennox: *Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology*. In: Allan Gotthelf – James G. Lennox (szerk.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 339–359.

nagyobb fokú komplexitása viszont már igen, és ez a *logosz*ra mint az ember specifikumára vezethető vissza. Ennek hangsúlyozása kedvéért döntöttem úgy a fordításban, hogy az „inkább” a *μᾶλλον* kvalitatív értelmét adom vissza.

8.3.2. Ember és *logosz*

Tehát az ember és a többi, politikai életre képes élőlény között egyfelől fokozati, másfelől minőségi különbség van, s az utóbbi egy másik, ennél is jellegzetesebb, az embert minden más élőlénytől elválasztó különbséghez kapcsolódik: ahhoz, hogy az embernek nyelve van. A *logosz* ennek értelmében része az ember *teloszának*, a politikai értelemben vett *teloszának* is (lásd a 8.2.1-ben erről mondottakat), vagyis annak, hogy elérje a boldogságot, az *eudaimoniát* a *polis*ban.⁴⁹³ Másfelől azonban az ember általában vett politikai jellegének *nem előfeltétele* a *logosz*,⁴⁹⁴ hiszen a biológiai iratoknak az előző alfejezetben ismertetett tanúsága szerint az emberen kívül más politikai élőlények is vannak.

Ugyanakkor, ahogyan ezt a *Politika* 1253a7–18 téziseinek rekonstrukciója során láttuk, az ember – „a természet semmit sem tesz hiába” alapelvnek megfelelően⁴⁹⁵ – a maga biológiai felépítésének részeként a *logosz* pszichoszomatikus adottságának köszönhetően válik alkalmassá azokra a *sajátos funkciókra és teljesítményekre*, amelyeket a közösségi élet területén betölt és véghezvisz, és amelyek felülmúlják az egyéb élőlények, köztük a politikai (de „kevésbé” politikai) élőlények funkcióit és teljesítményeit is.⁴⁹⁶

Megállapíthatjuk tehát, hogy Arisztotelész tézise szerint a *logosz* maga az a tényező, amely az emberek együttélésének sajátos formát ad, és amely az emberi közösséget a többi

⁴⁹³ Anton: *Aristotle on the Nature of Logos*, 26.

⁴⁹⁴ Contra Adriel M. Trott: *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2014, 96.

⁴⁹⁵ Ezt az alapelvet Arisztotelész számos alkalommal megfogalmazza. Tágabb természetfilozófiai összefüggésben: *Az égbolt* 271a33, 291b13–14; az életmód biológiai meghatározottságaira vonatkozóan: *Politika* 1256a20–21; a testrészeket illetően: *Az állatok részei* 658a5–10, 661b22–25; *Az állatok keletkezése* 744a33–38; a két nem elkülönülésének biológiai funkciójáról: *Az állatok keletkezése* 741b2–5. A számunkra most fontos összefüggés szempontjából az a két hely lehet igazán érdekes, ahol az alapelv kapcsán általában beszél az élőlények célszerű fölépítéséről (*Az állatok mozgása* 704b12–18, 708a9–12), s különösen is *A lélek* 434a30–32, ahol az *aiszthésisz* (tehát egy, a *logosz*hoz hasonlóan lelki képesség) természettől való és célszerű voltát említi. Annak nyílt megfogalmazására, hogy a *logosz* is természettől való lenne, nem találtam helyet, de erre az eddig elmondottak alapján is joggal következtethetünk, s még inkább a *logosz* mint beszédképesség tárgyalásánál majd a 8.4.1. alfejezetben bemutatandó helyek alapján (*Allattani kutatások* 536b2; *Az állatok részei* 659b27–660a13, 22–23; *Az állatok keletkezése* 786b19–22).

⁴⁹⁶ Kullmann: *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, 424; Thomas L. Pangle: *Aristotle's Teaching in the Politics*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 2013, 37.

(politikai vagy nem politikai) élőlény közösségétől minőségileg megkülönbözteti.⁴⁹⁷ Ezt a különbséget pedig Arisztotelész, közelebbről, egy a *logosz* sajátosságában megragadható különbség kibontásával támasztja alá.

8.4. Logosz, szümbolon és kommunikáció

A politikai és az „inkább” politikai együttélési formák különbsége tehát a *logosz*hoz kapcsolódik. Az elemzett *Politika*-szövegrész **(2a)** és **(2b)** szakasza szerint ez a különbség közelebbről hang és beszéd, *phóné* és *logosz* különbségében, még közelebbről e kettő kommunikatív funkciójának különbségében van megalapozva. Miben áll ez az utóbbi különbség Arisztotelésznél? Ebben a szakaszban erre a kérdésre igyekszem választ adni. Először *phóné* (mint *szémeion*) és *logosz* (mint emberi nyelv) különbségét tisztázom nagy vonalakban (8.4.1), azután ennek a különbségnek egy az embert jellemző sajátos közösségi lét szempontjából döntő elemét próbálom megragadni a *szümbolon* konvencionális jellegének vizsgálata alapján (8.4.2).

8.4.1. *Phóné* és *logosz*

Phóné és *logosz* (illetve *dialektosz*) különbségének Arisztotelész megadja az anatómiai és fiziológiai okát is: a nyelv (vagy „artikulált nyelv”, *dialektosz*) a hangnak (*phóné*) a nyelv (mint szerv, *glóssza*) segítségével történő tagolása (*Állattani kutatások* 535b30–31). Arisztotelész a *dialektosz* kifejezés kapcsán itt a fiziológiai kontextus miatt az artikuláció mozzanatát hangsúlyozza, de maga a szó (*dialegeszthai*: beszélgetni) voltaképpen a kommunikatív aspektust állítja előtérbe.⁴⁹⁸ A nyelvnek éppen ezen – az anatómiai-fiziológiai tárgyalás során is rejtetten jelenlévő – kommunikatív aspektusán alapul a *Politika* összefüggésében fontossá váló további különbség. A **(2a)** rész szerint az állatok kommunikatív képessége kimerül abban, hogy olyan hangot (*phóné*) adnak ki,⁴⁹⁹ amely a fájdalom és a gyönyör érzésének mintegy

⁴⁹⁷ Friederike Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2003, 271.

⁴⁹⁸ Wolfram Ax: *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, 127.

⁴⁹⁹ A hangról (*phóné*, képzett hang) lásd *A lélek* 420b5–421a6; *Állattani kutatások* 535a27–536b23; áttekintő tárgyalása: Marcello Zanatta: *Voice as Difference in Aristotelian Zoology*. *Journal of Ancient Philosophy* 7. (2013), 1. 1–18.

közvetlen jele (σημεῖον), egyfajta fiziológiai indexe. Ennek segítségével jelezni tudják egymásnak (σημαίνειν ἀλλήλοις) a fájdalmas és a gyönyörteli érzést, csatlakozni vagy párosodni hívhatják egymást (vö. *Állattani kutatások* 536a14–15), de ugyanígy figyelmeztethetik is egymást a veszélyre vagy mondjuk az elejtett zsákmányra.⁵⁰⁰ Az állati jelzések csupán pillanatnyi és egyéni érzeteket tudnak jelezni, jóllehet hangadásuknak van (tágan értett) szemantikai mozzanata, ennek révén pedig képesek egyfajta közösséget is alkotni, sőt tanulni is egymástól (*Állattani kutatások* 536a13–15, 608a17–21; *Az állatok részei* 660a35–b1).

Eszerint ha csupán a szemanticitás meglétét és a fiziológiai aspektust tartjuk szem előtt, akkor Arisztotelésznél az emberi és az állati „nyelv” között nem találunk alapvető, csupán (nem is mindenhol nyilvánvaló) fokozati különbséget: a kommunikatív képesség ezen szempontjai felől nézve állat és ember között a határok elmosódnak,⁵⁰¹ vagy legalábbis csupán fokozatinak, és nem lényegbelinek látszanak.⁵⁰² Ahogyan Zirin megfogalmazza: „az emberi nyelv a biológiai kommunikációs rendszerek egyfajta kontinuumába illeszkedik, és számos tulajdonságukban osztozik velük, mindazonáltal egyedülálló abban, ahogyan kombinálja és kidolgozza ezeket a sajátosságokat.”⁵⁰³ A fájdalom és a gyönyör érzésének közvetítése az állatok között nem hoz létre olyan típusú közösséget, amelynek létrehozására az emberek képesek. (Ennek a *Politika* elemzett helyén mindenekelőtt abban rejlik a magyarázata, hogy az állati kommunikáció nem tud olyan komplexebb és megvitatható érzékleteket és érzéseket, vagyis *aisthésziszeket* közvetíteni, mint amilyenek közvetítésére az ember *logosza* képes. De erről később.)

Miközben tehát egyfelől a szemanticitás és a fiziológiai adottságok alapján az emberi és az állati kommunikáció között csupán fokozati különbség van, másfelől azonban Arisztotelész a *logoszt* több szinten is az embert *sajátosan jellemző nyelvi képességhez* köti.⁵⁰⁴ Az emberi beszédszervek anatómiai és fiziológiai sajátosságai a *logosz* szolgálatában állnak (*Az állatok részei* 659b27–660a13, 22–23). *Az állatok keletkezése* egy helyén a *phóné* annak a *logosznak* az anyagaként (*hülé*) van megnevezve, amelyet „egyedül az emberek használnak az élőlények közül” (786b19–22). A biológiai iratok tanúsága szerint csak az ember van a *logosznak* mint az artikulált beszéd (*dialektosz*) egy sajátos fajtájának a birtokában, s ez a *dialektosz* a maga

⁵⁰⁰ Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, 53–55.

⁵⁰¹ Wolfram Ax: ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion. Glotta 56. (1978), 245–271; itt: 257–258; Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 130.

⁵⁰² Ronald A. Zirin: *Aristotle's Biology of Language*. TAPhA 110. (1980), 325–347; itt: 335.

⁵⁰³ Zirin: *Aristotle's Biology of Language*, 326.

⁵⁰⁴ Ax: ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion, 258–261; Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 130.

részéről a hangadás (*phóné*) egy sajátos fajtáján, tudniillik az egyes fonémák (*grammata*) szintjéig artikulált hangon alapul.⁵⁰⁵

Itt azonban fölmerül egy nehézség, melyre érdemes röviden kitérni, ugyanis ennek megoldása közelebb vihet a szóban forgó megkülönböztetések jobb megértéséhez. Az *Állattani kutatások* megfogalmazása szerint az ember *idionja* (vagyis megkülönböztető sajátossága)⁵⁰⁶ az, hogy *dialektosszal* bír (536b2). Ez az állítás meglepő, és újabb példája az ember és az állatok, vagy legalábbis bizonyos állatok közötti határ elmosódó jellegének. Néhány sorral korábban ugyanis Arisztotelész a madarakat is felruházza az „artikulált beszéd” (*dialektosz*) képességével (536a20–22). Másutt pedig egyenesen azt állítja, hogy bizonyos madárfajok artikulált hangokat (*grammata*) „ejtenek ki” (504a35–b3). Az artikulált hangképzés ugyanakkor a beszéd előfeltétele Arisztotelésznél, vagyis eszerint bizonyos madarak rendelkeznek a beszéd fiziológiai előfeltételével (535a27–b3). Ezen az alapon azt is mondhatnánk, hogy ezek a madarak képesek (lehetnének?) az artikulált beszédre. Miért mondja akkor Arisztotelész az 536a33–b2-ben, hogy egyedül az ember rendelkezik *dialektosszal*, az artikulált beszéd képességével? Vélhetőleg azért, mert az ember esetében a *dialektosz* a párbeszédre, valaminek a megbeszélésére, vagy akár az értelmes beszédre, diskurzusra utal (*conversation, or perhaps reasoned discourse*), miközben a madarak esetében csupán az „artikulált hang” technikai (mármint szigorúan vagy formálisan nyelvészeti) jelentésére vonatkozik (*the technical meaning ‘articulated voice’*).⁵⁰⁷

Zirin szerint tehát a kommunikatív teljesítmény komplexitása, a komplex tartalmakat közvetíteni képes *értelmes beszéd* képzete az, ami felől ez a nem könnyen megragadható különbség körvonalazható. A biológiai munka tanulságait hasznosítva, de azokon túl is lépve a *Politika* fent idézett helyére vonatkozóan azt mondhatjuk, hogy a *logosz* itt a nyelvre mint az ember specifikumára utal: az emberi kommunikáció, szemben az állatokéval, a *logoszon mint nyelven* alapul és benne közvetítődik. A *λόγος* azonban, amely az (egyebek mellett) „beszélni” jelentésű *λέγειν* szóból származik, ebben az összefüggésben nem a nyelv elvont fogalmát jelöli. (Ezért is fordítottam az idézett *Politika*-helyen a második előfordulását „beszédnek”). Sokkal inkább az értelmes emberi beszédet mint valami olyasmit, ami a többi (beszélő) emberrel összekapcsol bennünket.

⁵⁰⁵ Zirin: *Aristotle’s Biology of Language*.

⁵⁰⁶ Az *idion* mint terminus Arisztotelésznél olyan sajátos jellemző, amely egyrészt exkluzív, az adott létezőt minden mástól elválasztó különbséget jelöl, ugyanakkor nem adja meg az adott létező esszenciáját (*Topika* 102a18–20).

⁵⁰⁷ Zirin: *Aristotle’s Biology of Language*, 341–342.

Erre a *Politika* idézett szakasza alapján nemcsak abból következtethetünk, hogy az egész szövegrész a közösségi létmódot a kommunikáció felől közelíti meg (mégpedig nemcsak az ember, hanem az állatok esetében is), hanem abból is, hogy az embert a többi élőlénytől megkülönböztető *logosznak* az a szerepe, hogy „megvilágítson”, „világossá” vagy „nyilvánvalóvá tegyen” (δηλοῦν) valamit. Igaz ugyan, hogy a δηλοῦν és az állati jeladásra használt σημαίνειν között Arisztotelész nem tesz szisztematikus terminológiai különbséget,⁵⁰⁸ a *Politika* ezen a helyén azonban a két különböző szó használatával burkoltan – azáltal, hogy az egyiket a *phóné*hoz, a másikat a *logosz*hoz köti – mégiscsak az emberi és az állati kommunikáció közötti különbségre utal. A δηλοῦν ugyanis itt nem azon a módon tudat valamit valaki mással, hogy egyszerűen a jele (*szémeion*) lenne valami tőle különböző dolognak (mégpedig itt mintegy közvetlen, természetes jele, ma talán úgy mondanánk, genetikailag kódolt jelzése), hanem a beszéd révén értelmezve megvilágít, megmutat, feltár valamit valaki másnak.⁵⁰⁹ A σημαῖον inkább csak jel, jelzés, *signum* a szónak a technikai és instrumentális, az egyértelmű megfelelést és egyszerű leolvashatóságot implikáló értelmében, a δηλόω ige viszont arra utal, hogy valamit világossá teszünk, valamit mások számára érthetően közvetítünk, vagyis ez hangsúlyosan tartalmaz egy értelmező és a valakivel való szótértésre irányuló hermeneutikai mozzanatot.⁵¹⁰

8.4.2. A szümbolon konvencionalitása

Jeladás és értelmet feltáró beszéd különbségének élesebb megvilágításához, melyre a közösségi és politikai élet arisztotelészi elképzelésének magyarázatához van szükségünk, arra a nyelv- s innen majd kommunikációelméleti különbségre érdemes gondolnunk, amely a *szümbolon* szó arisztotelészi használatában ragadható meg, s amelyre a Filozófus – igaz, más összefüggésben és csupán közvetett módon – a *Herméneutika* című értekezésében tesz utalást.

⁵⁰⁸ Contra Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 269. Például a mindjárt tárgyalandó *Herméneutika* 16a19–29-ben a σημαίνειν utal az emberi nyelv jelölési módjára, a δηλοῦν pedig az állatok tagolatlan hangjaira mint jelzésekre.

⁵⁰⁹ W. L. Newman: *The Politics of Aristotle. Vol I-IV*. Clarendon, Oxford, 1887–1902, 123 idézi a Kr. u. 4. századi rétor és grammatikus (és nem melleleg Arisztotelész-fordító) Marius Victorinus magyarázatát, mely szerint a σημαίνειν a jeladásra utal, a δηλοῦν viszont valaminek a beszéddel történő megvilágítására, megnyilvánítására, feltárására: *signa dant, haec enim notio est verbi σημαίνειν : homines autem oratione declarant aperiuntque, hoc enim valet verbum δηλοῦν*.

⁵¹⁰ Lásd LSJ s.v. σημαῖον, δηλόω; vö. Martin Heidegger: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány*. Fordította Aradi László – Olay Csaba. Osiris, Budapest, 2004, 375–376.

A *Herméneutika* első fejezetében azt olvassuk, hogy amik a beszédben benne vannak (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), azok lelki tartalmak (tág értelemben vett affekciók) *szümbolonjai* (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα; *Herméneutika* 16a2–3).⁵¹¹ A második fejezetből pedig, a név vagy névszó (*onoma*)⁵¹² magyarázatakor, a következőt tudjuk meg arra vonatkozólag, hogy mit jelent az *onoma* korábban adott meghatározásában a nyelvi jel konvencionalitására vonatkozó „közmegegyezés szerinti (κατὰ συνθήκην)” kifejezés:

„»Közmegegyezés szerint« pedig [azt jelenti], hogy semmi sem természettől fogva (φύσει) név[szó], hanem [csak] miután értelmező jellé lett (ὅταν γένηται σύμβολον). Hiszen a tagolatlan hangok (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), például az állatokéi is megnyilvánítanak valamit (δηλοῦσί γέ τι), miközben közülük egyik sem név[szó]” (*Herméneutika* 16a26–29; a fordítás módosítva).⁵¹³

Vagyis az állatok természetes, tagolatlan hangadása is jelzése valaminek, kifejez vagy megnyilvánít valamit. Arisztotelész talán olyasféle hangadásokra gondolhat itt, mint az oroszlan üvöltése vagy az elefánt trombitálása.⁵¹⁴ (Itt mindjárt az is látható, hogy Arisztotelész ebben az összefüggésben is a δηλοῦν-t használja, tehát, ahogyan fentebb jeleztem, nem minden kontextusban tesz terminológiai különbséget δηλοῦν és σημαίνειν között.⁵¹⁵) Ez a kifejezés vagy megnyilvánítás azonban nem a lelki tartalmakat közvetítő és – mint rövidesen látni fogjuk – egyszersmind azokat mindig már valahogyan értelmező *szümbolon* révén megy végbe.

Hogy az idézetben említett hangok nem *szümbolonok*, azt onnan tudjuk, hogy ezek az állati hangok nem nevek. Ennek egyfelől az lehet az oka, hogy az állatok artikulálatlan hangjai (ἀδιαίρετοι φωναί) Arisztotelész szerint nem fonémák(ból állnak össze) (στοιχεῖον; *Poétika* 1456b22–25) – vagy legalábbis a legtöbb állatéi ilyenek; a madarakkal kicsit más a helyzet, mint láttuk. A *gramma*, *agrammatosz*, *adiairetosz*, *sztoikheion* fonetikai jelentéséről és a nevek

⁵¹¹ Arisztotelész: *Hermeneutika*. Fordította Rónafalvi Ödön, Lautner Péter pontosításaival; jegyzetek: Szalai Sándor, utószó: Bugár István. Kossuth, Budapest, 1994.

⁵¹² Az *onoma* nem feleltethető meg a mai leíró nyelvészeti osztályozás egyik kategóriájának sem. Szűkebben értve azokat a szavakat jelenti, amelyek „nem fejeznek ki időt”, tágabban viszont az igék is beletartoznak (melyek „időt fejeznek ki”). Az *onomata*, a nevek a beszéd legkisebb értelmes (valamit jelentő) egységei, melyekből az igaz/hamis értékkel ellátható kijelentések összeállnak, és amelyek közé tehát, ha tágan értjük a kategóriát, az igék is besorolandók (*Herméneutika* 16b19–20). A főszövegben következő idézetben vélhetőleg erről a tágabb jelentésről van szó.

⁵¹³ τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὃ ἀν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.

⁵¹⁴ Zirin: *Aristotle's Biology of Language*, 337.

⁵¹⁵ Vö. Aristoteles: *Peri Hermeneias*. Fordítás és kommentár: Hermann Weidemann. Akademie, Berlin, 1994, 166; Ronald Polansky – Mark Kuczewski: *Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle's De Interpretatione* 16a3–9. *Apeiron* 23. (1990), 1. 51–63; itt: 59 (17. j.).

(névszók) mint összetett egységek fonetikai alapelemeiről Zirin a következőt mondja: „Látjuk, hogy ha a vadállatok tagolatlan hangjai [vagyis ezek a bizonyos *agrammatosz* vagy *adiairetosz* elemek – S. A.] nem fonémák [vagyis nem *sztoikheionok* vagy *grammák* – S. A.]. Ez azért van, mert ezekből nem jönnek létre összetett egységek. Ezekben az állatokban nincsen meg az artikuláció fiziológiai mechanizmusa, és ennek lesz a következménye, hogy hangokat [mégpedig nemcsak *pszophoszokat*, hanem *phónékat* is – S. A.] ugyan képesek kiadni, de beszélni nem képesek [vagyis nincs *dialektoszuk* vagy *logoszuk* – S. A.].”⁵¹⁶ Másfelől pedig, ahogyan ezt a fent kiemelt idézet *expressis verbis* közli: ahhoz, hogy valami név legyen, már szükségképpen értelmező jelnek (*szümbolonnak*) kell lennie. Az állatok (és az emberek) tagolatlan hangjai tehát, ha nem nevek (a beszéd jelölő elemei), akkor bizonyosan nem *szümbolonok* (ugyanakkor *szémeionok*, vagy legalábbis lehetnek azok).⁵¹⁷

Jean-Louis Labarrière a *Herméneutika* 16a26–29 értelmezése során megállapította, hogy az itt említett állati hangok „jelek”, az emberi hangadás egységei viszont „szimbólumok”, amelyek artikulációt, kompozíciót (mármint az önmagukban jelentés nélküli egyes hangok, *sztoikheionok* imént jelzett összetételét, vö. *Poétika* 1456b22–25) és konvenciót előfeltételeznek.⁵¹⁸ Ax megfogalmazásában az emberi nyelvet és az állati jeladást szemiotikai szempontból két sajátosság különbözteti meg egymástól: „a nyelvi jel *konvencionalitása* és *fonematikus* struktúrája”, melyek együttesen „egy kételemű szemiotikai differenciát” alkotnak.⁵¹⁹ A továbbiak szempontjából pedig a szemiotikai differenciálásnál fontosabb lesz, amire Labarrière hívta fel a figyelmet: míg az állati hangoknak csupán jelző szerepük van („indicatif”), addig a *szümbolonok* mindig már értelmezik is azt, amit jelölnek („interprétatif”).⁵²⁰

⁵¹⁶ Zirin: *Aristotle's Biology of Language*, 337. Egyébként ugyanez vonatkozhat a tagolatlan emberi hangokra is (például a felkiáltásokra és egyéb artikulálatlan hangadásokra), lásd például *Állattani kutatások* 536b3–5; *Az állatok részei* 660a2–8, 25–27.

⁵¹⁷ Lazább szóhasználatban Arisztotelész a *szémeion* és a *szümbolon* között sem tesz különbséget, lásd például *Herméneutika* 16a4 és 6. A fent idézett 16a26–29 azonban csakis a fent jelzett módon, *szémeion* és *szümbolon* között különbséget tételezve értelmezhető, nemcsak a bemutatott összefüggések, hanem egyéb helyek támogatása alapján is, vö. *Az érzékelés és tárgyai* 437a9–15; *Szofisztikus cáfolások* 165a6–13; *Herméneutika* 24b1–2; Ax: *ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion*, 265.

⁵¹⁸ Jean-Louis Labarrière: *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. *Phronesis* 29. (1984), 1. 17–49; itt: 39; Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 135.

⁵¹⁹ Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 136. „Konvención” ebben az összefüggésben természetesen egyfajta „spontán kialakult megegyezést” kell értenünk, nem a szó szoros értelmében vett „megállapodást”, mely már előfeltételezne egy nyelvet (vö. Gadamer: *Igazság és módszer*, 301; Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*, 378).

⁵²⁰ Labarrière: *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, 39. Talán nem teljesen félrevezető, ha az állati hangadás és a *szümbolonok* révén közlő emberi nyelv különbségének megvilágításához Peirce-nek az index és a szimbólum közötti megkülönböztetésére utalok (Charles Sanders Peirce: *A jelek felosztása*. Szegedy-Maszácz Mihály fordítása. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya*. Gondolat, Budapest, 1975, 21–41.) Peirce egyébként maga is jelzi az általa bevezetett szimbólum terminus és az arisztotelészi *szümbolon* közötti kapcsolatot (41). Állati kommunikáció és emberi nyelv különbségét az általános nyelvészet látószögéből

Nyelv és közösség kapcsolatának bennünket most foglalkoztató kérdése szempontjából az említett két szemiotikai differencia közül a nyelvi jel konvencionális jellege a fontosabb. Az állati jelzőrendszer és az emberi nyelv közötti, a közösségi élet és így a politika számára lényegi szemiotikai különbség ugyanis éppen a konvencionalitás mozzanatához köthető. Wolfram Ax megfogalmazása szerint az állatok *szémeionjai* is jelek (*Zeichen*), de még inkább valamit egyértelműen előre jelző vagy rámutató jelzések (*Anzeichen*), csak hogy pusztán „a közvetített tartalom közvetlen, magában a hangban benne rejlő leolvashatóságának az értelmében”, ahogyan például a fájdalmat kifejező hangok példája mutatja.⁵²¹ Míg az állati jelzéseket a természet (*phüszisz*) írja elő, és természetes eszközökként (*organonokként*) szolgálnak, ilyen értelemben pedig igen nagy mértékben determináltak (mégpedig mind előállításukat, mind felfogásukat tekintve), addig az emberi *logosz* elemei, a *szümbolonok* megállapodás (*nomosz*) eredményei (ugyanerre a megállapodásra utal a *kata szünthékén* kifejezés is). Arisztotelész szavaival: „Minden mondat jelöl valamit, de nem mint egy éppen arra való eszköz, hanem – mint mondtuk – közmegegyezés alapján” (*Herméneutika* 16b33–17a2). Itt az „eszköz” (*ὄργανον*) megfelel a „természettől fogva (*φύσει*)” kifejezésnek a fentebb idézett 16a27-ben.⁵²²

Ez pedig azt eredményezi, hogy a *szümbolonok*at megtestesítő, érzékelhetővé tevő szavak és mondatok (utóbbiak mint „állítások és tagadások” is *szümbolonok*: *Herméneutika* 24b1–2) a nyelv és a beszéd (tehát nem egyszerűen jelhasználat) számára nagyfokú szabadságot, alakíthatóságot biztosítanak, s ugyanakkor, ami ezzel együtt jár, egyfajta bizonytalansággal, meghatározatlansággal is felruházzák őket. Az emberi nyelvben a jelölő és a jelölt kapcsolatának konvencionális jellege, és mindenekelőtt az, hogy itt nem pusztán jeleket, hanem szavakat és mondatokat használunk, sajátos következményekkel jár.

Az a tény, hogy a nyelvben jelölő és jelölt kapcsolata konvenció által meghatározott, különbségeket eredményez a nyelvi elemek – mindenekelőtt a fogalmi tartalmat jelölő szavak – megértésében. Az, ahogyan „nyelvileg elgondolunk” olyan fogalmakat, mint „tigris, vörös,

elemelve hasonló eredményre jut Émile Benveniste: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Fordította Wilhelm Bolle. List, München, 1974, 74–76 is.

⁵²¹ Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 135.

⁵²² Weidemann: Aristoteles: *Peri Hermeneias*, 190; Polansky – Kuczewski: *Speech and Thought, Symbol and Likeness*, 59–60; Zirin: *Aristotle's Biology of Language*, 329. Az igazság kedvéért mindenesetre meg kell jegyezni, hogy az emberi és az állati kommunikációról itt megrajzolt képet némileg összezavarja az *Állattani kutatások* egy helye, ahol Arisztotelész a madarak bizonyos hangjaitól is elvitatja a kizárólagosan természetes jelleget, s megemlíti a környezeti különbségek (*κατὰ τοὺς τόπους*) okozta (ugyanazon faj hangadásán belül fellépő) módosulásait, „alakíthatóságukat (*ἐνδεχόμενον πλάττεσθαι*)” és taníthatóságukat (*ἀηδὼν νεοττὸν προδιδάσκουσα*), s mindezt párhuzamba állítja az emberi nyelvek közötti különbségekkel (536b8–20). (Ez összevethető a madarak *dialektoszával* kapcsolatos, a 8.4.1. alfejezetben taglalt nehézséggel.) Ebből azonban nem következik mindjárt az is, hogy az állatok „nyelve” is „konvenció terméke” volna (pace Ax: *ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion*, 266).

szék stb., alighanem nagyjából egységes”, viszont valószínűleg nem ez a helyzet olyan fogalmak esetében, mint az erény vagy a lélek.⁵²³ A fogalmi nyelvnek ezt a sajátosságát *a jelölt implicit nyelvi értelmezésének* nevezhetjük. A referenciának ez az interpretációt involváló alapszerkezete teszi lehetővé, hogy a dolgokról adott implicit nyelvi értelmezés – amely minden szónak már eleve sajátja, amennyiben nem természetes, hanem megállapodásos és így „interpretatív” (vagyis eleve különbségeket termelő) módon jelöl – a konkrét nyelvhasználatban különböző gondolatok (*noémata*; *ta en té dianoia*) és vélemények (*doxai*) megformálásának alapjává váljon.⁵²⁴ Amikor *Az érzékelés és tárgyai* című traktátusban Arisztotelész a hallásnak a gondolkodásban és a tanulásban betöltött döntő szerepét hangsúlyozza, akkor ezt a *logosznak* ahhoz a sajátosságához köti, hogy ez szavakból (tkp. „nevekből”, ἑξ ὀνομάτων) áll, amelyek mindegyike *szümbolon* (437a9–15).

Az elvonatkoztatás és az általánosítás, ami minden fogalomjelölő szó lényegi eleme, magában foglalja ezt az értelmező mozzanatot, és ez az interpretatív elem a forrása azoknak a különbségeknek, ahogyan egy szót vagy egy mondatot a nyelvközösség mindenkori tagjai megértenek.⁵²⁵ Ez a *szümbolonban* benne foglalt, a nyelvvel együtt adódó előzetes „interpretáció” továbbá – nem természetes, nem eleve rögzített jellegéből fakadóan – nemcsak különböző vélemények és meggyőződések megformálásának alapjává, hanem maga is további értelmezések és viták tárgyává válik.⁵²⁶ Hogy az ilyen módon előálló gondolatok és vélemények eltérései milyen fokúak, az annak függvénye, hogy az alapjukul szolgáló, *szóban forgó* fogalmak mennyire komplexek. A fentebb bonyolultabb esetekként említett erény és lélek fogalmakat kiegészíthetjük a *Politika* I. 2. idézett szakaszának (1253a7–18) etikai és politikai terminusaival: hasznos és káros, igazságos és igazságtalan, jó és rossz – és hasonlókkal.

Arisztotelész számtalanszor hangsúlyozza az emberi nyelvnek ezt az etikai-politikai szerepét, mégpedig egyáltalán nem csak gyakorlati filozófiai, hanem biológiai összefüggésekben is. Így például amikor mellett érvel, hogy az élőlények részei azzal a funkcióval korrelálnak, amelyre szolgálnak. Azoknak az élőlényeknek a részei, amelyeknek „nemcsak az életben, hanem a jó életben is (μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν)” részük van, nagyobb változatosságot, sokalakúságot mutatnak, és „ilyen élőlény az ember” is (Az

⁵²³ Polansky – Kuczewski: *Speech and Thought, Symbol and Likeness*, 57.

⁵²⁴ *Herméneutika* 16a9–18, 23a32–35, 24b1–2; Polansky – Kuczewski: *Speech and Thought, Symbol and Likeness*, 56.

⁵²⁵ Ez persze félreértések vagy például hibák forrása is lehet az okoskodásban. Lásd erről, dolog és szó viszonyának összefüggésében: *Szofisztikus cáfolások* 165a6–17; Ax: ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion, 262–266; Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 135.

⁵²⁶ Ennek általános elméleti alapjaihoz lásd *Herméneutika* 16a3–8; vö. Polansky – Kuczewski: *Speech and Thought, Symbol and Likeness*.

állatok részei 656a3–7, vö. 659b30–34). Ehhez pedig vegyük hozzá, amit nem sokkal ezután mond: az emberi beszédszervek, túl a merőben fiziológiai szerepükön, a *logosz* (és nem a *dialektosz*!) céljára vannak megformálva (659b27–660a13, 22–23). Érdekes még ehhez hosszabban idézni *A lélek* egy megvilágító szakaszát, amelyben ugyancsak arról értesülünk, hogy a beszédszerveknek (itt közelebbről a légzésnek) kettős funkciója van; az egyik az élethez, a másik a jó élethez szükséges: „A belélegzett levegőt ugyanis két célra használhatja föl a természet, ahogy a nyelvre is az ízlelés és az artikulált beszéd végett van szüksége (τῇ γλώττῃ ἐπὶ τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον), de közülük az ízlelés feltétlenül szükséges, ezért több élőlényben jelen van, a nyelvi közlés képessége ellenben az élőlény jólléte végett van (ἢ δ' ἐρμηνεία ἔνεκα τοῦ εἶναι). Így a lélegzetre is feltétlenül szükség van a belső meleg miatt – ennek okát máshol mondjuk el –, de a képzett hanghoz is szükség van rá, az ezzel rendelkező lény jólléte érdekében (πρὸς τὴν φωνὴν ὅπως ὑπάρχει τὸ εἶναι).” (420b16–22; a fordítást módosítottam.) A célelvű elgondolás számára ezeknek a merőben biológiai-fiziológiai összefüggéseknek a megértésében is meghatározó az embernek az az etikai és politikai determináltsága (a „jó élet” mint cél), amely ugyanakkor, itt is látható, a legszorosabban az ember nyelvi képességéhez, ennek biológiai infrastruktúrájához van kötve.⁵²⁷

De térjünk vissza néhány következtetés levonásának erejéig a szorosabban vett nyelvelméleti összefüggésekhez. Arra jutottunk, hogy az emberi nyelvnek az a jellegzetessége, hogy *szümbolon*okra épül, nagyfokú nyitottságot eredményez. Ennek a nyelv-, s innen aztán kommunikációelméleti meglátásnak pedig lényegi következményei vannak az ember sajátos közösségi létmódjára nézve. Ugyanis a *szümbolon* számára konstitutív konvencionális jelleg az, ami az emberi együttlétnek az állati társulásokon túlmenő, sajátos közösségi jelleget ad. Hiszen a *szümbolon*oknak mint „mesterséges, jelviszonyon alapuló, nyelvi reprezentációknak”⁵²⁸ ez a konvencionális – ennyiben valamilyen mértékben szükségképpen nyitott – karaktere helyezi az emberi nyelvet olyan fajta nyitott térbe, amelyet az állati kommunikáció nélkülöz.⁵²⁹

Ez pedig különböző hatásokat eredményez az emberek közösségi életére nézve. Egyfelől ugyanis ez a nyelvi nyitottság teszi lehetővé a közös ügyek elgondolhatóságának

⁵²⁷ Arisztotelész komplex elgondolásai ezen a ponton a kortárs gondolkodás számára is termékenynek bizonyultak. Giorgio Agamben nemrégiben a biopolitika és a nyelvfilozófia új, termékeny összekapcsolásának lehetőségét pillantotta meg Arisztotelész kezdeményezésében, amely természeti és kulturális (politikai) között nem egyszerűen kizáró viszonyt tételez, ugyanakkor nem is mossa el a különbséget emberi és nem-emberi élőlények között. Lásd Agamben: *What is Philosophy?* Fordította Lorenzo Chiesa. Stanford University Press, Stanford, 2018, 1–28 (az egész *Experimentum vocis* című fejezet releváns az itt taglalt összefüggések szempontjából); például a *szümbolon* kapcsán főként: 16–17.

⁵²⁸ Polansky – Kuczewski: *Speech and Thought, Symbol and Likeness*, 60.

⁵²⁹ Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*, 374; Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 272.

nyitott horizontját. Az állati kommunikáció egyértelmű jelzésrendszere ezt a sokértelműséget és vele együtt a nyitottságot, ezzel pedig a véleménycsere lehetőségét is kizárja. Másfelől pedig a nyelvnek ez a nyitottsága a közös élet által fölvetett kérdésekre vonatkozóan állandó egyeztetést, megbeszélést igényel annak érdekében, hogy föltáruljanak a különböző vélemények, illetve hogy, ideális esetben, ezek képviselői megegyezésre jussanak, de legalábbis szót értsenek egymással. Ebből fakadóan csakis a szakadatlan kommunikáció képes kialakítani és fenntartani az emberi közösséget.⁵³⁰ A nyitottság tehát egyszerre teszi lehetővé és igényli a folyamatos és magas komplexitású kommunikációt.

Visszalépve Arisztotelészhez: az egymással együtt élő emberek közötti véleménycserére azért van szükség, mert az a bizonyos egyazon közös feladat (*ergon*), amelyet Arisztotelész a politikai élőlények közössége számára konstitutívnek tart (*Állattani kutatások* 488a7–10, idézve a 8.3.1-ben), az emberek körében a *maga konkrétságában* csak nagyfokú komplexitásban határozható meg. Ezt a komplexitást csakis a különböző bonyolultan szerveződő és folyamatos kommunikációban élő emberi közösségek képesek elérni – az állatok viszont nem. (Értelmezésem szerint közvetlenül éppen kommunikációjuk alacsonyabb fokú nyitottsága miatt nem. Persze az, hogy az állatok erre nem képesek, azt is jelenti: *nincs is szükségük* erre, amennyiben az állatoknál a közös cselekvés is a „természetet” követi, ma úgy mondanánk: valamilyen genetikailag kódolt mintázatot követ. A biológiai és a kommunikációelméleti magyarázat természetesen összekapcsolódik.) Fontos a kiemelt kitétel: azért csak a *maga konkrétságában*, mert az ember általában vett *ergonjáról* Arisztotelész szerint természetesen nem az egyén és nem is a közösség dönt: az ember *ergonja* az erényes cselekvés a *poliszban*. Az ennek pontos tartalmáról, kivitelezésének módjairól és eszközeiről szóló döntés és ezután az ennek megfelelő cselekvés azonban az emberek hatalmában van.

A közös feladat kijelölésének és (szerencsés esetben) végrehajtásának első lépése az emberi közösségekben az adottságok, célok, eszközök és cselekvési módok közös megfontolása révén tehető meg. Végso soron tehát, most már a szűkebben értett (arisztotelészi értelemben vett) politika közegébe lépve és politikai terminológiát használva, a *logoszon* alapuló nyilvános deliberáció (*buleuszisz*) lesz az, ami az embert kiemeli a többi politikai élőlény köréből.⁵³¹

⁵³⁰ Vö. Peter L. Berger – Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*. Fordította Tomka Miklós. Jászöveg Műhely, Budapest, 1998, 54–70, 211.

⁵³¹ Kraut: *Aristotle. Political Philosophy*, 251–252; Cherry: *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, 61, 70. Ez a gondolat már megjelent Arisztotelész előtt is, és a sztageirai mester ennek kifejtése során talán támaszkodott is elődei nézeteire. Xenophónnál (*Emlékeim Szókratészről* IV. 3. 12) a nyelvi kifejezés és megértés (*herméneia*) képessége minden jó dolog forrása, belőle ered a jogrend megalapítása és a *poliszhoz* kapcsolódó életmód. Iszokratész egymás meggyőzéséhez, a deliberációhoz és a dolgok (önmagunk számára is) megvilágító kifejtéséhez (*δηλοῦν*!) kapcsolja a civilizáció vívmányait, köztük a *poliszban* élést és a törvénykezést (*Nikoklész* 6–10; *Antidoszisz* 254–258). Az ember és állat közötti különbség lényegbevágó etikai-politikai komponense (a nyelvi

Innen magyarázhatók továbbá nemcsak az egyazon politikai közösségen belüli nézetkülönbségek, hanem a különböző politikai életformák különbségei is.⁵³² Legtágabban nézve pedig – a gehleni antropológia kifejezését használva – az ember „nyitottsága”, „meghatározatlansága” is ezzel függ össze.⁵³³ Hiszen a *logosznak* (itt egyszerre értelemnek és beszédnek) köszönhető, hogy az emberek viselkedését nem határozza meg minden ízében a természet és a szokás: ha úgy tartják jobbnak, a *logosz* segítségével túlléphetnek rajtuk (*Politika* 1332b3–8).

8.5. Logosz és politika

Logosz és *phóné* különbségének nyelv- és kommunikációelméleti körvonalazása, valamint az ebből az emberi közösség működésmódjára nézve adódó következtetések levonása után vizsgáljuk meg végül a *Politika*-idézet **(2b)** és **(2c)** részét abból a szempontból, hogy milyen sajátos „megvilágítandó” tartalmak vannak itt a *logosznak*. Ehhez először a hasznos és káros, jó és rossz, igazságos és igazságtalan ellentétpárjait kell *aiszthészisz*-jellegük felől megragadni (8.5.1), majd pedig ezek összefüggését kell tisztázni a szakasz utolsó mondatában szereplő „közösség” (κοινωνία) fogalmával (8.5.2). Ennek során a tágan (antik értelemben) vett politika területéről már átlépünk a szűkebb értelmű politika területére. Ezek után foglalhatjuk össze az elemzés tanulságait (8.6.).

8.5.1. Politikai aiszthésziszek

vonatkozás nélkül) pedig már Hésziodosznál megfigyelhető, lásd *Munkák és napok* 274–280; Katarzyna Kleczkowska: *Those Who Cannot Speak. Animals as Others in Ancient Greek Thought*. Maska 24 (2014 december), 97–108; itt: 99–100.

⁵³² Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*, 180; hasonlóan Cherry: *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, 65.

⁵³³ Vö. Arnold Gehlen: *Az ember. Természete és helye a világban*. Fordította Kis János. Gondolat, Budapest, 1976, 40–53, 62–68. Ez a fajta „meghatározatlanság” nem mond ellent annak, hogy Arisztotelész „az ember számára való jót” nagyon is meghatározza: az ember célját a boldogságban (*eudaimonia*) látja, melynek legtökéletesebb megvalósulása a *theória*. A *theória* ugyanis az embernek a *polis*ban vezetett gyakorlati életén alapul, nem érhető el a csakis ezáltal biztosítható *autarkeia* anélkül (*Nikomakhoszi etika* X. 7–9). A (magányos) *theória* és a (csakis közösségben elképzelhető) *praxis* összefüggéséhez lásd főként Kullmann: *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, 441–442; Depew: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*, 175–181; Trott: *Aristotle on the Nature of Community*, 93–104.

Arisztotelész nyelvelméleti fejtegetéseinek értelmében *logosz* és *phóné* közös abban, hogy mindkettő jelölő és jelölt összekapcsolására épül, különbözik viszont abban, hogy a *logosz* olyan meghatározott tartalmak szemantikai differenciájával rendelkezik, melyek az emberi nyelvet jelentéssé és jelentős (*bedeutenden*) társadalmi eszközzé teszik.⁵³⁴ Amit ugyanis a *Politikából* vett idézet értelmében az artikulált és szimbólumokra épülő emberi beszéd értelmezve megvilágít vagy feltár, az nem primér érzékelés vagy érzés (αἴσθησις), nem a fájdalom és az élvezet elemi tapasztalatának ösztönös kifejezése, hanem bonyolultabb, összetett, egyfajta értelmezés révén előálló jelenség. Ilyen például az Arisztotelész által említett hasznos és káros.⁵³⁵ Ezek a fogalmak komplex vonatkoztatási rendszert előfeltételeznek. Hiszen a hasznos és a káros már önmagában véve is kizárólag valamilyen komplexebb életösszefüggésben értelmezhető (ellentétben a fájdalommal és a kellemes érzéssel), szükségképpen arra vonatkoztatandó. A nyelv sajátossága pedig éppen az, hogy ilyen komplexebb összefüggéseket, „tényállásokat, a dolog viszonyait jeleníti meg (*Sachverhalte vorzustellen*) – önmagunk és a másik számára”.⁵³⁶ A nyelvnek ez a δηλοῦν-ban megnyilvánuló feltáró teljesítménye ilyen módon nem egyszerűen technikai és instrumentális értelemben vett kommunikációként értelmezhető, hanem mindig valamilyen közös világot tár fel, abban megy végbe, és erre a közös világra utal.⁵³⁷

A fájdalom és az élvezet közvetlenségével, primér, általában vagy elsődlegesen testi élményével szemben annak megvilágítása, hogy mi hasznos vagy káros, ennek a világszerűségnek megfelelően már összetettebb viszonyrendszerek föltárását, értékek, érdekek és helyzetek, s különböző, időben és térben távoli⁵³⁸ cselekvési lehetőségek mérlegelését igényli, ellentétben a fájdalomnak és az élvezetnek a cselekvést csakis a jelenben és közvetlenül befolyásoló hatásával, amely – ma így mondanánk – ösztönös. Annak eldöntése ugyanis, hogy mi hasznos vagy káros, túlmegy az élvezet és a fájdalom közvetlen tapasztalatán, mivel ez az

⁵³⁴ Ax: *Laut, Stimme und Sprache*, 130.

⁵³⁵ Itt érdemes lehet emlékeztetni arra, hogy a hasznos és a káros (*szümpheron* és *blaberon*) a tanácsadó (deliberatív, politikai) beszéd tárgya Arisztotelésznél (*Rétorika* 1358b22). Burkoltan tehát a szűkebben vett politikai összefüggés már itt is jelen van. A *dikaion* és *adikon* mint jogos és jogtalan pedig egyben a törvényszéki beszéd tárgya is (*Rétorika* 1358b25–26), és már nyíltan a politika és a jog közegére utal.

⁵³⁶ Hans-Georg Gadamer: *Historika és nyelv – válasz*. Fordította Szabó Csaba. Vulgo 5. (2004), 2. 170–176; itt: 172.

⁵³⁷ Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 63. A „vonatkoztatási rendszerbe”, vagyis életösszefüggésbe, világba ágyazottságnak, a dolgok viszonylatokban való megértésének elemi formája az, amit Heidegger a bennünket is foglalkoztató Arisztotelész-passzust értelmezve (és majd később *A metafizika alapfogalmaiban* és a *Lét és időben* saját ontológiájának kifejtésekor is) *als-szerkezetnek* nevez (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 60).

⁵³⁸ Zirin: *Aristotle's Biology of Language*, 326.

adott dolognak vagy cselekvésnek az érzet által nyújtottnál összetettebb *megítélését* igényli.⁵³⁹ Hasznos vagy káros csakis valakinek, valamikor, valamilyen körülmények között, valamilyen szempontból, és mindenképpen valami másra, a közvetlen adottságon túlra vonatkoztatva – Arisztotelésznél egy további célra, a jóra vonatkoztatva – lehet valami.⁵⁴⁰ Az embernek „éppen a *logosz* eme képessége által van érzéke ahhoz, ami hasznos és ami káros. Vagyis van érzéke valamihez, ami e pillanatban talán nem csalogató, ám ígér valamit későbbre. Az embernek megvan tehát az a sajátos szabadsága, hogy kivetüljön távoli célok felé és keresse a helyes közreható eszközöket a cél eléréséhez”.⁵⁴¹ S igaz ugyan, hogy az *aiszthészisz* nem előfeltételez és nem is foglal magában szükségképpen más emberek felé irányuló közlést, ugyanakkor ez a lelki képesség, legalábbis a maga bonyolultabb alakjában, nem független a nyelv konstitutív szerepétől. Elvégre már valaminek mint hasznosnak, illetve károsnak vagy egyéb ellentéteknek az „érzékelése” (és nem csupán ennek az „érzékelésnek” a közlése) előfeltételezi a fent említett, a közvetlen adottságon túllépő vonatkoztatást, amelyet viszont csakis a *logosz* tesz lehetővé.⁵⁴²

Még világosabban mutatkozik ez meg, ha a **(2b)**-ben olvasható mondat folytatását nézzük: a *logosz* arra szolgál, hogy világossá tegye a hasznost és a káros, „és így az igazságot és az igazságtalant (ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον).” A második tagmondatot bevezető kötőszó, a ὥστε úgy is fordítható lenne, hogy annál a megoldásnál, amelyet itt adtam („és így”) erősebben utaljon a következményes viszonyra: „úgyhogy”, „ennek következtében”, „ezért” alakban. Ha tehát innen, az igazságos és az igazságtalan felől tekintünk vissza a hasznosra és a károsra, és figyelembe vesszük a közöttük fennálló szorosabb (következményes) viszonyt is, akkor még világosabban mutatkozik meg, hogy ezek a fogalmak már csakis egy komplex és feltétlenül valamilyen közösségben megformálódó életösszefüggés keretében értelmezhetők. Hiszen az igazságos és az igazságtalan olyan, csakis az emberek közötti társas viszonyban értelmezhető értéktartalomra (illetve ennek hiányára) utal,⁵⁴³ amely túlmutat a fiziológiai hatásokon vagy történéseken, és az ezeket mintegy közvetlenül, reflektálatlanul jelző hangokon.⁵⁴⁴ Egyszersmind pedig az igazságosság Arisztotelész szerint csakis a politikai élet legtokéletesebb szerveződési módjában, a *polis*ban valósítható meg.⁵⁴⁵

⁵³⁹ Az *aiszthészisz*ben rejlő és az annál bonyolultabb megkülönböztetés/ítélet (*kriszisz*, *krinein*) képességének a *logosszal* való összefüggéséhez vö. *Második analitika* 99b35–100a3, valamint *Politika* 1254b23–24, ahol Arisztotelész azt mondja, hogy az állatok, mivel az észleléshez nem áll rendelkezésükre a *logosz*, a közvetlen érzetek, *pathémák* szolgái (παθήμασιν ὑπηρεταί) (Anton: *Aristotle on the Nature of Logos*, 19). Az *aiszthészisz* ide kapcsolható további tartalmairól lásd még az 549. jegyzetet.

⁵⁴⁰ Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 273–274.

⁵⁴¹ Gadamer: *Historika és nyelv*, 172–173.

⁵⁴² Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 276–277.

⁵⁴³ *Nikomakhoszi etika* 1129b25–27, 31–33, 1130a3–4, 1134a1–6.

⁵⁴⁴ Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 273.

⁵⁴⁵ Schütrumpf: *Aristoteles: Politik. Buch I*, 216.

Az igazságos és az igazságtalan a szofistáktól, s kidolgozottabb formában majd Platóntól kezdődően a nyugati gyakorlati filozófiai hagyomány alapkategóriái, amelyek – minden vitathatóságuk, inherens és történeti bonyodalmaik és túlterheltségük ellenére vagy éppen ezért – a mai napig hordozzák ezt a gondolkodási hagyományt, és természetesen meghatározzák, egyfajta mérceként szabályozzák, vagy éppen felforgatják a politikai cselekvés terét is. A jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan fogalmait Arisztotelész lényegüknél fogva politikainak tekinti. Itt nemcsak arra gondolok, hogy maga az erkölcsfilozófia tárgyköre, az *éthika* is politikai, amennyiben Arisztotelész tudományrendszerében a *politikének* a része.⁵⁴⁶ Hanem arra is, hogy az idézett *Politika*-szakasz (2c) részének első mondata az embernek a többi élőlényvel összehasonlítva jellegadó sajátosságaként (ἰδιον-jaként)⁵⁴⁷ azt adja meg, hogy egyedül „benne van meg a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan és a többi [efféle] iránti érzék (αἴσθησις).”

Az embernek ez a sajátos *aiszthészsze* itt – ahogyan már, mint fentebb jeleztem, a hasznos és a káros esetében is, jóllehet ott egy fokkal talán kevésbé nyilvánvalóan – világosan többet jelent annál, mint ami az állatok számára lehetővé teszi a fájdalom és az élvezet érzékelését (*aiszthésziszét*). A jót és a rosszat, az igazságot és az igazságtalant nem érzékszervi tapasztalatként vagy benső érzésként, érzetként fogjuk fel vagy ragadjuk meg, hanem a *sensusnak* (*sentirének*) egy ennél sokkal tágabb értelmében (mely a latin szóban és annak származékaiban [*le sens, sense*], illetve indoeurópai rokonában is [*der Sinn*] benne van). Hiszen ezek a fogalmi (és gyakorlati) értéktartalmak nem a közvetlen érzéki tapasztalat tárgyai, hanem egy értelem- és értéktelített, más emberekkel közösen osztott világ alapvető politikai szervező erőiként férhetünk hozzájuk. Az *aiszthészsze* tehát itt bizonyosan nem egyszerűen érzékelést vagy érzést jelent, hanem ezeknek az értékeknek a „felfogását”, ítéleten alapuló, értelmes megragadását,⁵⁴⁸ vagy az irántuk megnyilvánuló – hiszen a magyarban is használhatjuk ezt a szót ebben a tág értelemben – *érzéket*.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Lásd főként: *Nikomakhoszi etika* I. 1 és X. 10; C. D. C. Reeve: *Aristotle on the Virtues of Thought*. In: Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 198–217; itt: 210; részletesebben is beszéltem erről a 7.1. alfejezetben.

⁵⁴⁷ Az *idion* fogalmához lásd az 506. jegyzetet.

⁵⁴⁸ Newman: *The Politics of Aristotle. Vol I-IV*, 124; Henricus Bonitz: *Index Aristotelicus*. Akademie, Berlin, 1955 (1870), 21a1–5.

⁵⁴⁹ Bonitz az *aiszthészsze*nek ezt a jelentését a „gyakorlottnak/tapasztaltnak lenni vmiben” (*usum habere alicuius rei*), „ismerni/tudni vmit” (*novisse aliquid*) fordulatokkal adja vissza. Az *aiszthészsze* fogalmi tartalma nagyon gazdag Arisztotelésznél. Kontextustól függően magában foglalja az egyszerű percepciót (ez a leggyakoribb használata), az összetettebb minőségek megítélését (például hogy a kenyér kellően meg van-e sültve: *Nikomakhoszi etika* 1112b34–1113a2), az erkölcsileg releváns egyedi tényállások megragadását a gyakorlati ügyekben működő *nusz* révén (*Nikomakhoszi etika* 1143b2–5), vagy a diszkurzívan (*logosszal*) nem közvetíthető erkölcsi „érzéket” (*Nikomakhoszi etika* 1109b20–23). S vannak olyan helyek is, ahol kifejezetten társas kapcsolatokkal összefüggésben kerül elő: a *Nikomakhoszi etika* 1161b26-ban a gyermekek *aiszthészsze*ről van szó, mellyel

8.5.2. Logosz és koinónia

Ugyanakkor, továbbmenve, a (2c) második (egyben az elemzett szövegrész utolsó) mondata szerint nem önmagában a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan „érzékelése” (vagyis értelmes megragadása), hanem csakis ezeknek az „érzékeléseknek” a „közössége (κοινωνία)” hoz létre háztartást és *poliszt*. Úgy gondolom, hogy a *koinónia* fogalmi tartalma itt nem merül ki a *communitas*ban, mert a szó egyszersmind ennek a *communitas*nak a *communicatio*hoz kötött keletkezését is megszólaltatja. A κοινώω ige ugyanis, miként a latin *communicare* és a magyar „megoszt”, kétértelmű: valamilyen dolognak a megosztását, s az ennek során megvalósuló közösség(gé) válás mellett a közlést (mely magyarul ugyancsak a közökre utal: „köz-öl”), vagyis a kommunikációt mint valamilyen szellemi tartalomnak a megosztását is jelenti.⁵⁵⁰

Ebben a vonatkozásban érdemes utalni a *Nikomakhoszi etika* egy korábban (5.3) már tárgyalt helyére, amely nemcsak a *koinónia* (a szövegben *infinitivusként*: κοινωνεῖν), hanem annak a korábban tárgyalt megkülönböztetésnek a szempontjából is fontos lehet, amely az emberek közösségét az állatokétól elválasztja. Arisztotelész itt a barátok közötti együttélést (συζῆν) úgy magyarázza, mint ami a „beszélgetés [a *logoszok*] és a gondolkodás közösségében (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας)” valósulhat meg: „emberekre vonatkoztatva ugyanis ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« szót, nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti” (1170b11–14). Eckart Schütrumpf mutatott rá arra, hogy a (8.4.1-ben tárgyalt) δηλοῦν előfordulása a most vizsgált *Politika* 1253a14-ben már azt a gondolatot készíti elő, hogy az emberek a jog által szervezett politikai közösséget alkotnak, vagyis már benne megtörténik az előrelépés a közléstől a megosztáshoz, „vom Mitteilen zum Teilen, communication zu community”.⁵⁵¹ Ha mindezt a *Politika*-hely (2c) részére vonatkoztatjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy csakis az említett, erkölcsi-politikai tartalmú *aiszthésisz*eknek a beszédben megvalósuló (nyelvi-gondolati) megosztása tesz

szüleiket szüleikként „érzékelik” (a hely értelmezéséhez lásd a 7.2-t); Az állatok keletkezése 753a8-ban a szülőknek ivadékaik iránti *epimelétiké aiszthésisz*éről (kb. „gondoskodó érzék”, „felfogás”, vagy akár „hozzaállás”); a *Politika* 1281b34–37-ben pedig éppenséggel a polgároknak meglévő politikai „érzékről”, melynek köszönhetően hasznosan vehetnek részt a politikai deliberációban és az igazságszolgáltatásban.

⁵⁵⁰ Magának a κοινωνία főnévnek, mely nem közvetlenül a κοινώω-ból, hanem ennek egy továbbképzett alakjából, a κοινωνέω igéből származik, az előfordulásai között nem találtam a „kommunikáció” jelentésre példát. A κοινωνῖν viszont – ami a κοινωνέω-ból képzett ún. *nomen rei actae*, vagyis az igében foglalt cselekvés eredményét jelöli – jelenti a kommunikáció tárgyát is. (Lásd helyekkel az LSJ vonatkozó címszavait.)

⁵⁵¹ Schütrumpf: Aristoteles: *Politik. Buch I*, 213.

lehetővé (politikai) közösséget (κοινωνία).⁵⁵² Ez a specifikus „közösség” tehát a maga teljes értelmében a közösen – legalábbis a közös megvitathatóság mértékéig közösen – osztott értékeken alapuló, s a nyelv médiumában értelmesen vezetett politikai együttélést jelenti.

A hasznos és a káros, az igazságos és az igazságtalan mint viszonyfogalmak így azonban már nemcsak egy értelem- és értéktelített világon belüli komplex vonatkoztatási keretet előfeltételeznek, hanem annak lehetőségét – és tapasztalat szerint többnyire valóságát – is maguk után vonják, hogy azok a mások, akik számára valaminek a hasznos vagy káros, igazságos vagy igazságtalan voltát kinyilvánítjuk, a vonatkoztatási keret különbségének következtében a miénktől eltérő ítéletre juthatnak. Az erkölcsi és politikai fogalmak mindenkori kérdéses és vitatható jellegéről van itt szó.⁵⁵³ Arról tehát, amit fentebb (8.4.2) – a *szümbolonon* alapuló emberi nyelv konvencionalitással összefüggő „nyitott” jellegének kommunikatív következményeiből kibontva – a *logosz* médiumában zajló és véleménykülönbségeket közvetítő nyilvános véleménycsere és deliberáció nyitottságáról mondtam.

A vonatkoztatási keretek így értett mindenkori különbségének pedig döntő jelentősége van a politika keletkezésére nézve. Mert egyfelől ebből a különbségből – „az emberek pluralitásának” tényéből⁵⁵⁴ – fakad a közös ügyekre vonatkozó vélemények és ítéletek különbözősége (ami Arendt szerint a politika keletkezésének előfeltétele).⁵⁵⁵ A véleménykülönbség és a vita, mint a közügyek megvitatásának és intézésének mindenkori valósága, a lehetőségek ama játéktérének eredménye, mely csakis a nyelv nyitott terében és a nyelv által nyitott térben létesülhet. És persze ez nem „csupán” a gondolat és a beszéd játéktere, hanem ebben a térben mennek végbe „azok a döntések is, amelyekben az uralom és alulmaradás állandó harcai játszódnak le”, vagyis ez a politika mint „az emberi történelem játéktere”.⁵⁵⁶ Másfelől pedig éppen különbségük teszi szükségessé a véleményeknek és az ítéleteknek egy olyan közvetítését, amely a koordinált cselekvés kiindulópontja lehet (ami maga a politika). Távlatabbról nézve tehát az a közösség (κοινωνία), melyre Arisztotelész az elemzett szakasz végén utal, ezt a közvetítést és koordinációt is magában foglalja, ez a közvetítés és koordináció pedig nélkülözhetetlen a politikai organizáció és deliberáció bonyolultabb formáinak kialakításához.⁵⁵⁷ A politikai intézmények, a politikai döntéshozatal, valamint az erre épülő

⁵⁵² Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 277.

⁵⁵³ Rese: *Praxis und Logos bei Aristoteles*, 272.

⁵⁵⁴ Hannah Arendt: *Mi a politika?* Fordította Mesés Péter. In: Uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus, Budapest, 2000, 21–222; itt: 21–25.

⁵⁵⁵ Arendt bizonyos mértékig itt is Arisztotelész nyomán járhat, noha Arisztotelész számára ebben az összefüggésben természetesen nem az individuális különbségek, hanem az *eidosz* szerintiek a meghatározóak, vö. *Politika* 1261a22–30.

⁵⁵⁶ Gadamer: *Historika és nyelv*, 172.

⁵⁵⁷ Pangle: *Aristotle's Teaching in the Politics*, 38.

cselekvés eme bonyolult, a *poliszban* megvalósuló megszervezésének pedig a *logosz*, a nyelv vagy beszéd a hordozó alapja és egyben a médiuma. Arisztotelész ezt akarta bizonyítani.

8.6. A fejezet összefoglalása

A fejezet elemzéseit a következőképpen summázhatjuk: a többi politikai élőlény közül az ember fokozati és minőségi értelemben is kiemelkedik. Ennek a kiemelkedésnek a magyarázata az, hogy egyedül az ember rendelkezik a *logosszal*, amely lehetővé teszi számára azt, hogy a maga sajátos, az egyéb politikai élőlényekénél komplexebb *ergonját* betöltse. Ugyanis a *phónétól* mindenekelőtt a *szümbolon*-jellegnek és az ezzel összefüggő konvencionalitásnak köszönhetően különböző *logosz* hozza működésbe azt a nyitott, s ezért állandó verbális cserefolyamatot igénylő és lehetővé tevő sajátos kommunikációt, amely a specifikusan emberi közösségi létet megalapozza és folyamatosan fenntartja. A *logosz* közösségi működése pedig az erkölcsi és politikai fogalmakról, megvalósítandó értékekről kialakuló eltérő *aiszthésziszeket*, 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. A *logosz* médiumában zajlik az a nyitott kimenetelű nyilvános deliberáció, amely az egyes konkrét célokra, a követendő eljárásokra, a cselekvési módzatokra és az alkalmazandó eszközökre vonatkozó véleménykülönbségeket közvetíti, s 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.

9. Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának esztétikai hatáselméletében

A Kr. e. 5. századi görög drámák és színházi előadások a *polis*z vallási, erkölcsi és politikai életében – egyáltalán a *polis*z egységének és önazonosságának alakításában és fenntartásában – fontos szerepet játszottak. Az már kevésbé egyértelmű, hogy pontosan *miben* is állt e daraboknak és előadásuknak a *polis*z-közösségre gyakorolt erkölcsi és politikai hatása. E kérdésre történetileg releváns és többé-kevésbé megbízható – bár korántsem szükségképpen egybehangzó – válaszokat a drámák elemzéséből, valamint a szerzők és műveik fogadtatására, esetenként nyilvános (politikai) elismerésére vonatkozó történeti adatokból kaphatunk.⁵⁵⁸

Az is világos, hogy az említett lehetőségeken túl a kérdés megválaszolásához vallatóra lehet fogni a klasszikus drámára és színházra irányuló egykorú vagy valamivel későbbi elméleti reflexiókat is – többek között Arisztotelészét.⁵⁵⁹ A következő vizsgálódás egyfelől ehhez az összefüggésrendhez illeszkedik. Másfelől azonban nem az irodalomtörténet és a művészetszociológia történeti vizsgálódásainak nézőpontját érvényesíti az 5. századi athéni dráma és színház kapcsán. Ehelyett annak igyekszik utánajárni, hogy Arisztotelész elméletében *miben* áll a tragédia erkölcsi és politikai hatása. Közelebről az lesz a kérdés, hogy *Arisztotelész morálpszichológiája szerint melyik lelki képességünk működtetésén alapul a tragédiák által fölvetett erkölcsi kérdések megértése.*⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Ilyen vizsgálódásokra lásd például Christian Meier: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. Beck, München, 1988; Hellmut Flashar: *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*. Beck, München, 2000; a Szophoklészre vonatkozó politikai értelmezések egyoldalúságainak kritikájához, a vonatkozó irodalom áttekintésével: Jasper Griffin: *Sophocles and the Democratic City*. In: Uő (szerk.): *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Oxford University Press, Oxford, 1999, 73–94. Számos jó érvet hoz föl a tragédia erkölcsi-politikai nevelő szerepe mellett Neil Croally: *Tragedy's Teaching*. In: Justina Gregory (szerk.): *A Companion to Greek Tragedy*. Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2005, 55–70. Azt, hogy a kutatásnak ez az iránya az utóbbi két-három évtizedben mennyire meghatározóvá vált, jól mutatják a mértékadó *The Cambridge Companion* sorozat görög tragédia-kötetének belső tematikus arányai: az antropológiai, vallási, politikai, szociológiai, társadalomtörténeti vizsgálódások túlsúlya. Lásd Patricia E. Easterling (szerk.): *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Az ilyen irányú vizsgálódásokat összegyűjtő két korábbi, nagy hatású kötet: John J. Winkler – Froma I. Zeitlin (szerk.): *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton University Press, Princeton, 1990; Alan H. Sommerstein – Stephen Halliwell – Jeffrey Henderson – Bernhard Zimmermann (szerk.): *Tragedy, Comedy and the Polis*. Levante Editori, Bari, 1993.

⁵⁵⁹ Hellmut Flashar érvel meggyőzően amellett, hogy Arisztotelész eleven viszonyban volt az 5. századi tragédiákkal, és a 4. századi tragédia-előadásokkal, vagyis reflexiói egy eleven hagyomány gazdag tapasztalatán alapulnak, nem a pusztán „elméleten”, ekként pedig nagyon is relevánsak a tragédiák „tényleges” hatására nézve. Lásd: *Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie*. In: Uő: *Spectra. Kleine Schriften zu Drama, Philosophie und Antikerezeption*. Gunter Narr, Tübingen, 2004, 43–59; itt: 43, 47; hasonló előfeltevés alapján áll Ismene Lada: *'Empathetic understanding': emotion and cognition in classical dramatic audience-response*. The Cambridge Classical Journal 39. (1994), 94–140 alapos elemzése is.

⁵⁶⁰ A következőkben elsősorban erkölcsi kérdésekről, etikáról, erkölcsi reflexióról fogok beszélni, ám Arisztotelészénél, ahogyan erről már többször volt szó, az etika a *politiké*, a közösség ügyeinek kérdéseivel foglalkozó gyakorlati tudomány része. Ha a tragédiának van erkölcsi hatása, akkor az politikai hatás is egyben. A

Az erre a kérdésre adható választ a filozófus különböző műveiből – mindenekelőtt a *Poétikából* és a *Nikomakhoszi etikából* – kell rekonstruálnunk. E rekonstrukciónak vannak nehézségei. Arisztotelész ugyanis sehol nem beszél kifejtett formában a tragédia erkölcsi-politikai hatásáról, így az említett műveiben található, e vonatkozásban számításba vehető elemeket nekünk kell összefüggésbe hoznunk egymással. Meggyőződésem szerint azonban, s itt újra arra hivatkozom, amit korábban erről előadtam (a 3.3.1.2-ben és a 4. fejezet elején), ez a konstruktív-rekonstruktív munka nem jelenti egyszersmind az így előálló értelmezés önkényességét is. Legalábbis akkor nem, ha – egyrészt – jó érveket sikerül találnom a különböző művekben kifejtett gondolatok összekapcsolása mellett, továbbá ha – másrészt – nem találhatni a *Poétika* szövegében olyan megfogalmazásokat, melyek kizárják az itt javasolt értelmezés helytálló voltát.⁵⁶¹

9.1. Tragédia és etika – a Poétikában

Nem szorul különösebb bizonyításra, hogy a *Poétika* szövege sűrűn át van szöve az arisztotelészi etika alapvető fogalmaival, mégpedig azokon a helyeken is, amelyek az egész mű koncepciójának szempontjából szisztematikus jelentőséggel bírnak. A *Poétika* szerint a tragédia cselekvés utánzása (μίμησις πράξεως), mégpedig „kiváló” cselekvése (πράξεως σπουδαιίας), mely a tragédia „meséjét”, cselekményét adja (μῦθος; σύστασις/σύνθεσις τῶν πραγμάτων), ezen kívül jellemeké (ἥθος) és érvelés- vagy gondolkodásmódoké (διάνοια).⁵⁶² A tragédiában utánzott cselekvők „kiválóak” (σπουδαῖοι), jobbak, mint a magunkfajták (βελτίονες ἢ καθ' ἡμᾶς).⁵⁶³ A tragédia szereplőit választásukban vagy elhatározásukban (προαίρεσις) megnyilvánuló jellemük (ἥθος) alapján ítéljük meg.⁵⁶⁴ A tragédia által utánzott

dráma „tanítása erkölcsi tanítás, és ennek az erkölcsi tanításnak politikai jelentősége van” (Amélie Oksenberg Rorty: *The Psychology of Aristotelian Tragedy*. In: Uő (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 1–22; itt: 17). Ebben a tekintetben nincs tehát igaza Edith Hallnak, aki a *Poétikától* mindenféle politikai szempontot elvitat, nem véve tudomást erről a jellegzetes arisztotelészi összefüggésről; lásd Edit Hall: *Is there a Polis in Aristotle's Poetics?* In: Michael S. Silk (szerk.): *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford University Press, Oxford, 1996, 295–309. A kérdés további árnyalásáért lásd a 9.4. 3. pontját; mindenesetre a szűkebben értett etikai mozzanat akkor sem ugorható át, ha a tragédiának politikai hatást tulajdonítunk.

⁵⁶¹ Contra Paul Woodruff: *Aristotle's Poetics: The Aim of Tragedy*. In: Georgios Anagnostopoulos (szerk.): *A Companion to Aristotle*. Wiley – Blackwell, Malden – Oxford – Chichester, 2009, 612–627 szélsőségesen szkeptikus (vagy éppen dogmatikus) álláspontja, amely módszertanilag lapos tautológiához vezet (a *Poétikáról* kizárólag azt mondhatjuk, ami a *Poétikában* le van írva), s lényegében ahhoz, hogy végül semmit sem fogunk tudni mondani a műről.

⁵⁶² *Poétika* 6. fejezet.

⁵⁶³ 1448a1–5.

⁵⁶⁴ 1450b8–11.

élet (βίος: a tragédia μίμησις [...] πράξεων καὶ βίου, cselekedetek és élet utánzása) a boldogsággal és a boldogtalansággal jellemezhető (εὐδαιμονία, κακοδαιμονία).⁵⁶⁵ A jól megalkotott mese a jósorsból a balsorsba való átváltást ábrázolja (μεταβάλλειν [...] ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν).⁵⁶⁶

A *Poétika* 13. fejezetében, amikor Arisztotelész arról beszél, hogy milyenek kell lennie „a legszebb tragédia összetételének”, vagyis cselekményének, akkor a félelem és a részvét kiváltásának módjait elemezve ugyancsak számol mind a tragikus helyzet gyakorlati aspektusainak, mind a cselekvés helyes vagy helytelen voltának felmérésével, mind pedig az ilyen helyzetbe került és ebben cselekvő ember erkölcsi minőségének megítélésével:

„Marad tehát az, aki ezek között van. Az ilyen pedig az, aki erénye és tisztessége folytán nem emelkedik ki (ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη), de nem is alávalósága és gonoszsága miatt váltott át balsorsba (μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλον εἰς τὴν δυστυχίαν), hanem valamilyen tévedése folytán (ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά), valaki a nagy dicsőségben és jó sorsban lévők közül (τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία), mint például: Oidipusz vagy Thüesztész vagy az ilyen családokból való kitűnő férfiak. A jól megalkotott mese tehát szükségképpen inkább egyszerű kell hogy legyen, mint kettős,⁵⁶⁷ ahogy némelyek mondják, és a változásnak nem a balsorsból jósorsba, ellenkezőleg, jó sorsból balsorsba kell történnie (μεταβάλλειν οὐκ εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἀλλὰ τοῦναντίον ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν), nem alávalóság, hanem vagy olyan embernek, amilyenről szó volt, vagy inkább jobbnak, min rosszabbnak, végzetes tévedése miatt (μὴ διὰ μοχθηρίαν

⁵⁶⁵ Az 1450a17–20-at, ahol e két fogalom egymás mellett előfordul (εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία), több kiadás, így a manapság mértékadónak tekintett Kassélé is, kirekeszti; de például Gudeman, Fuhrmann, Janko, Halliwell, Schmitt, Tarán, valamint a Ritoók-féle magyar fordítás is megtartja. Lásd: *Aristotelis de arte poetica liber*. Kiadta Rudolph Kassel. Clarendon, Oxford, 1968. (A görög szöveget ebből a kiadásból veszem.) Aristoteles: *Poetik*. Bevezetés, kiadás, jegyzetek: Alfred Gudeman. Walter de Gruyter, Berlin–Lipcse, 1934; Aristoteles: *Poetik*. Fordítás, kiadás, jegyzetek: Manfred Fuhrmann. Reclam, Stuttgart, 1994; Aristotle: *Poetics I, with The Tractatus Coislianus, A Hypothetical Reconstruction of Poetics II, The Fragments of the On Poets*. Fordítás és jegyzetek: Richard Janko. Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1987; Aristotle: *Poetics*. Kiadás, fordítás: Stephen Halliwell. In: Aristotle: *Poetics*. Longinus: *On the Sublime*. Demetrius: *On Style*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1999; Aristoteles: *Poetik*. Fordítás és kommentár: Arbogast Schmitt. Akademie, Berlin, 2008; Aristotle: *Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*. Kiadás és jegyzetek: Leonardo Tarán (görög és latin szövegek, a görög szöveg megállapítása) és Dimitri Gutas (arab és szír szöveg). Brill, Leiden, 2012, 250, részletes érveléssel.

⁵⁶⁶ 1451a14; 1453a12–17.

⁵⁶⁷ Vagyis nem olyan, amely a jók és a rosszak számára ellentétesen végződik, vö. 1453a30–33.

ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν μεγάλην ἢ οἷου εἴρηται ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χειρόνος).”
(1453a7–17)⁵⁶⁸

Egyszóval: Arisztotelész a *Poétikában* a tragédia műfaji elkülönítése és meghatározása, valamint lényegi alkotóelemeinek elemzése során az etikai műveiben részletesen tárgyalt fogalmakat használja.⁵⁶⁹ Ahogyan Gerald F. Else a *Poétikához* írott alapvető kommentárjában megfogalmazta: „Arisztotelész »gyakorlati« világa – mely egyben költői világa is – az a világ, melyet a mindennapokból ismerünk: az a terület, ahol az »erény« által törekszünk a boldogságra, s időnként elérjük, időnként elvétjük azt; ahol meghozott döntéseinknek és azoknak a dolgoknak az eredményeképpen vagyunk azok, amik, amelyeket megcselekedtünk vagy épp elmulasztottunk megcselekedni.”⁵⁷⁰ Ennek megfelelően pedig ahhoz, hogy a tragédia cselekményét – akár a legelemibb szinten is – megértsük, és szereplőinek cselekedeteiről – megintcsak az erkölcsi ítélet elemi szintjén – véleményt tudjunk formálni, szükség van az emberi gyakorlatra, a cselekvésre (a *praxiszra*) irányuló sajátos megértés képességére. Ilyen módon viszont az erkölcsi megértés a tragédia által kiváltandó és „megtisztítandó” érzelmek (a részvét és a félelem) fölkelésének is előfeltétele lesz: „a szerzők és a hallgatóság számára közös gyakorlati megértés szükségszerűen magával vonja a jellemek és cselekvéseik értékelését a jó és a rossz fogalmainak segítségével. [...] Mi maradna példának okáért a szánalomból [a *Poétika* magyar fordításának szóhasználata szerint: a részvétből – S. A.], amelyet Arisztotelész

⁵⁶⁸ ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες. ἀνάγκη ἄρα τὸν καλῶς ἔχοντα μῦθον ἀπλοῦν εἶναι μᾶλλον ἢ διπλοῦν, ὥσπερ τινὲς φασι, καὶ μεταβάλλειν οὐκ εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἀλλὰ τοῦναντίον ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μὴ διὰ μοχθηρίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν μεγάλην ἢ οἷου εἴρηται ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χειρόνος.

⁵⁶⁹ Lásd ehhez a fent idézett szakasz teljes környezetét is: 1452b30–1453a17. Vö. Manfred Fuhrmann: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, 18, 30–37. Heath: *Aristotle on the Best Kind of Tragic Plot*, 334–351 amellet érvel, hogy a 13–14. *caput* lépcsőzetes érvelésében a fent idézett szakasz nem Arisztotelész utolsó szava a kérdésben (hanem lásd 1453b34–36: „mikor valaki nem tudása folytán már készül valami jóvátehetetlent elkövetni, de még mielőtt elkövetné, felismeri a helyzetet” és 1454a4–8). Ez nem érinti a fent következők relevanciáját; lásd uo. 348 (a szereplő etikai státuszának és a sorsfordulatnak az érvényességéről), valamint 350–351 (a legjellemzőbb az *Oidipusz türannosz* Arisztotelész által nagyra tartott példája: ez a darab sem elégítené ki az 1453b34–36-ban megfogalmazott követelményt [a cselekvésre készülő végül nem cselekszik], így az már csak ezért sem lehet kizárólagos, hiszen Arisztotelész az *Oidipusz türannoszt* jól sikerült műnek tartja).

⁵⁷⁰ Gerald F. Else: *Aristotle's Poetics: The Argument*. Brill, Leiden, 1957, 306; Stephen Halliwell: *Aristotle's Poetics*. Duckworth, London, 1986, 148–157, 233–234; az elvet a *verisimile* elvével is összefüggésbe hozza Annamaria Schiaparelli és Paolo Crivelli: *Aristotle on Poetry*. In: Christopher Shields (szerk.): *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford University Press, Oxford, 2012, 612–626; itt: 617–618.

tanítása szerint a nem érdemelt balsors vált ki belőlünk, ha az esztétikai öröm eloldódnék a jellemek etikai minőségére vonatkozó minden rokon- vagy ellenszenvtől?”⁵⁷¹

De melyik lelki képességünk az, amellyel egy a szemünk előtt lejátszódó (tehát valaki más által véghezvitt) cselekvéssort, avagy különböző személyek cselekvéseinek egymáshoz kapcsolódó, gyakran pedig egymást keresztező és összekuszáló láncolatát, illetve mindezek elbeszélését képesek vagyunk erkölcsi szempontból megérteni és megítélni? Miképpen értjük és ítéljük meg más emberek cselekedeteit?

A *Poétika* etikailag releváns fogalmainak az imént fölillantott rendszere és az ennek nyomán így fölvetett kérdés elemzése szempontját azokhoz az értelmezésekhez viszik közel, amelyek a *Poétika* hatáselméletében az értelmi, az érzelmi és az erkölcsi mozzanatok valamiféle (kinél-kinél másképpen kirajzolódó) összefüggését föltételezik (M. Fuhrmann, S. Halliwell, E. Belfiore, R. Janko, M. Nussbaum, A. Schmitt, G. M. Sifakis).⁵⁷² Fejtegetéseim alapja ugyanakkor távol van a tragédiának egyoldalú, vagy merőben pszichoszomatikus (J. Bernays, F. Dirlmeier, W. Schadewaldt, H. Flashar)⁵⁷³ vagy pusztán érzelmi-indulati (J. Lear),⁵⁷⁴ vagy kizárólag intellektuális (L. Golden)⁵⁷⁵ hatást tulajdonító elméletektől. Okfejtésem nem irányul arra, hogy a *Poétika* hatáselméletének egy pontosan körvonalazott megközelítésével álljon elő. Mindössze annyit céloz meg, hogy egyfajta „megalapozást” nyújtson azoknak az elméleteknek, melyek valamilyen módon számolnak a tragédia erkölcsi hatásával is. Vagyis hogy egy szükséges, de eddig az ilyen irányvételű elemzések túlnyomó többségében figyelmen kívül hagyott fogalmi és fenomenológiai láncszemet artikuláljon és illesszen be az arisztotelészi esztétikai hatáselmélet bonyolult összefüggésrendjébe.

⁵⁷¹ Paul Ricoeur: *A hármas mimézis*. Fordította Angyalosi Gergely. In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999, 255–309; itt: 266; vö. Uő: *A szöveg és az olvasó világa*. Fordította Jeney Éva, uo. 310–352; itt: 319; valamint kifejtett *Poétika*-értelmezését: Uő: *Zeit und Erzählung. Band I. Zeit und historische Erzählung*. Fordította Rainer Rochlitz. Fink, München, 1988, 54–86, különösen 61.

⁵⁷² Fuhrmann: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, 101–110; Nussbaum: *The Fragility of Goodness*, 383–391; Belfiore: *Tragic Pleasures*, 337–360; Richard Janko: *A katharszisztól az arisztotelészi középig*. Fordította Csepregi Ildikó. Helikon 48. (2002), 1–2. 115–134; Halliwell: *Aristotle's Poetics*, 184–201; Uő: *The Rewards of Mimesis: Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Aesthetics*. In: Uő: *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2002, 177–206; Schmitt: *Aristoteles: Poetik*, 333–348; G. M. Sifakis: *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*. Crete University Press, Herakleion, 2001, 109–113.

⁵⁷³ Jacob Bernays: *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. Eduard Trewendt, Breslau, 1857; Franz Dirlmeier: *Κάθαρσις παθημάτων*. Hermes 75. (1940), 81–92; Wolfgang Schadewaldt: *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes*. Hermes 83. (1955), 129–171; Hellmut Flashar: *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*. Hermes 84. (1956), 12–48. Flashar később némiképp módosított álláspontján, amennyiben a tragédiák Arisztotelész által föltételezett hatásában legalábbis egy „reflektorisches Moment” közreműködését is megengedi, de ennél konkrétabb morális és intellektuális hatást nem, lásd *Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie*, 56.

⁵⁷⁴ Jonathan Lear: *Katharszisz*. Fordította Bolonyai Gábor. Helikon 48. (2002), 1–2. 135–164.

⁵⁷⁵ Leon Golden: *Catharsis*. Transactions of the American Philological Association 93. (1962), 51–60.

Az imént megfogalmazott kérdésre ugyanis korántsem magától értődő a válasz, és tudtommal a *Poétika*-kutatásban mindeddig maga a kérdés is csupán Stephen Halliwell egy tanulmányában merült föl. Halliwell a *szüneszisz*, a megértés fogalmában az erkölcsi reflexió és az esztétikai tapasztalat összekapcsolásának lehetőségét pillantotta meg, ám anélkül, hogy magát a *szüneszisz* fogalmát, valamint a *szüneszisz* és a *phronészisz* (a gyakorlati okosság) viszonyát részletekbe menően elemezte volna.⁵⁷⁶ Ennek a hiánynak nemcsak például az a bizonyosan téves állítás lesz a következménye, hogy a *szüneszisz* „alatta marad” a *phronészisz*szel rendelkező ember erkölcsi ítélőképességének.⁵⁷⁷ Hanem az is, hogy Halliwell elemzése, mely a *manthanein* („tanulás”, „megértés”) és a vele összekapcsolódó *szüneszisz* fogalmán fordul meg – a *szüneszisz*szel összekapcsolódó *manthanein*, a tanulás mint megértés teremti meg a lehetőségét annak, hogy a költészet (a filozófiához hasonlóan, de nem ugyanúgy és ugyanolyan mértékben) valamiképpen az „általánosról” is „beszéljen”, s ilyen módon az „emberi megértés” alapja legyen⁵⁷⁸ –, némiképp a levegőben lóg.

Ezért a következőkben – Halliwell főbb megállapításaival egyetértve, azokat kiegészítve vagy biztosabb alapra helyezve – a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvének vonatkozó fejtegetéseiről korábban, a 6. fejezetben adott részletes elemzések alapján röviden összefoglalom a *szüneszisz* működésmódjának azokat a jellemzőit, amelyek a fent leírt módon eminensen etikai kérdéseket előadó tragédia megértésekor számításba vehetőek (9.2). Ezután az elemzések eredményeit összekapcsolom a *phronészisz* bizonyos sajátosságaival, mindenekelőtt azzal, hogy a gyakorlati okosság tapasztalatot igényel – a tragédia pedig ezt a tapasztalatot képes gazdagítani (9.3). Végül néhány lehetséges ellenvetéssel szemben próbálom megvédeni tézisémet, s ennek során az értelmezésemmel közelebbről-távolabbról rokonítható elképzelések összefüggésében is elhelyezem az előadottakat (9.4).

9.2. Tragédia és szüneszisz

A tragédia tehát előfeltételezi, hogy a szereplők jellemét és cselekedeteit erkölcsi szempontból megítéljük. De – Arisztotelész fölfogása alapján – miképpen értjük és ítéljük meg más emberek

⁵⁷⁶ Halliwell: *Aristotelian Mimesis and Human Understanding*, 92–93, 99–100. Halliwell mellett, ahogyan ezt korábban (a 6. fejezet bevezetésében) már ugyancsak említettem, Hans-Georg Gadamer-nél bukkan még föl hasonló gondolat, egy rövid, de lényegi utalás formájában, melyet azonban nem a *Poétika*, hanem a *Nikomakhoszi etika* elemzése kapcsán vet föl. (Ezt később, az 580. jegyzetnél a főszövegben idézem majd.)

⁵⁷⁷ Halliwell: *Aristotelian Mimesis and Human Understanding*, 92; vö. lentebb, az 579. jegyzetben idézett helyről a *Nikomakhoszi etikából*, illetve a 6. fejezettel.

⁵⁷⁸ Halliwell: *Aristotelian Mimesis and Human Understanding*, 102–104.

cselekedeteit? Melyik az a képességünk, és hogyan működik, amellyel az erkölcsi reflexiót kiterjeszthetjük mások viselkedésének megértésére és megítélésére?

Erre a kérdésre a 6. fejezet elemzése alapján azt a választ adhatjuk, hogy Arisztotelész etikájában ezt a szerepet a *szüneszisz*, a megértés tölti be.⁵⁷⁹ Az erkölcsi megértésnek mint kritikai, mérlegelő, megkülönböztető gondolkodásnak ugyanazok a tárgyai, mint a gyakorlati okosságnak – az utóbbi rendelkező vagy előíró funkciója nélkül. A gyakorlati okosság előír egy konkrét cselekvést, a megértés csupán értelmez és megítél. Ez azt jelenti, hogy a *szüneszisz* nem vesz részt közvetlenül az egyéni elhatározásban végződő gyakorlati deliberáció (*buleuszisz*) folyamatában, vagyis nem olyan esetekben használjuk, amikor nekünk magunknak kell a megfontolás révén valamilyen elhatározásra (*proaireszisz*) jutnunk, és majd ennek megfelelően cselekednünk. Ez azonban egyáltalán nem zárja ki, hogy a *szüneszisz* az etikai okoskodás, meggondolás egy fajtájaként működhessen. A *szüneszisz* eszerint akkor lép működésbe, amikor más beszél (ἄλλου λέγοντος) a maga múltbeli vagy jelenbeli erkölcsi dilemmáiról vagy tetteiről, s mi igyekszünk tanácsot adni neki, vagy – számunkra most ez lesz a fontosabb – megítéljük a cselekedeteit. Mindennek jellegzetes (de nem kizárólagos) közege a baráti beszélgetés lehet. Ezen kívül az erkölcsi megértés a saját múltbeli cselekedetünk újbóli mérlegre tévésekor is működtethető (itt is releváns a baráti beszélgetés példája, egymás „kiigazítása”, melyről korábban már többször volt szó [főként: 3.3., 6.2.]). Az erkölcsi megértés tehát a nem közvetlenül minket (mint a jelenben cselekvőket) érintő etikai kérdések megértését és megítélését szolgálja.

Ezen a ponton érdemes idézni azt a megvilágító, és a *Poétika* itt előterjesztendő olvasatához is releváns passzust, amely Hans-Georg Gadamernek a *Nikomakhoszi etika* általa lefordított hatodik könyvéhez készített, 1998-ban közreadott kommentárjában található. Gadamer az *Etika* szóban forgó szakaszát magyarázva azt emelte ki, hogy a *szüneszisz* fogalmában a személyes és a közösségi vagy személyközi összekapcsolásának is megvan a

⁵⁷⁹ Idemácsolom még egyszer a vonatkozó szakasz itt releváns részeit, a fontosabb görög kifejezésekkel: „a megértés ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, mint a gyakorlati okosság, de azért mégsem ugyanaz a kettő. A gyakorlati okosság ugyanis rendelkezik (ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν): az a célja, hogy megállapítsa, mit kell vagy mit nem szabad megtennünk; a megértés azonban csak ítéletet mond (ἡ δὲ σύνεσις κριτική μόνον): mert »megértés« annyi, mint jó felfogás, és »értelmes« annyi, mint jó felfogású ember. Másfelől pedig a megértés nem jelenti a gyakorlati okosságnak sem a birtoklását, sem a megszerzését. Hanem ahogyan a »tanulni« szót »érteni« jelentésben használjuk (ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι) akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk (ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ), úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν), amelyek a gyakorlati okosság tárgyai (περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστιν), olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről (ἄλλου λέγοντος) – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti. A »megértés« kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik (καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοῦνομα ἡ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς [sc. συνέσεως] ἐν τῷ μανθάνειν), mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk (λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις).” (*Nikomakhoszi etika* 1143a6–18)

maga fogalmi és rendszerbeli alapja Arisztotelész etikájában, s ennek az összekapcsolásnak az egyik kitüntetett területe a művészet által nyújtott sajátos tapasztalat. A *szüneszisz* mint „a hermeneutika alapvető erénye [...] nem csupán a baráti tanácsot vagy a valaki más viselkedéséről hozott ítéletet jelenti, hanem azon többi ember megérthető és belátható tapasztalatának egészét is, akiktől tanulunk valamit. A tudomány, a költészet és a művészet egész területe mindig efféle másokkal folytatott csere, mely a saját tapasztalatunkat gazdagítja. [...] Ennélfogva a megértés (*Verständnis und Verstehen*) területét ki kell terjesztenünk. A saját odatartozásunkhoz való közelség (*Nähe zu der eigenen Zugehörigkeit*) és a felelősségteljes részvétel a másban (*verantwortliche Anteilnahme an dem Anderen*): mindkettő szüntelenül összjátékban van.”⁵⁸⁰

Gadamer megfogalmazásának utolsó mondatai azt is világossá teszik, hogy miközben a megértés intellektuális feladat, hiszen gondolkodást, erkölcsi okoskodást (*logoszt*) igényel, mégsem pusztán kognitív folyamat. A helyes erkölcsi beállítódás is szerepet játszik benne, ahogyan különféle, a beállítódásnál gyöngébb attitűdök, affektív tényezők, vagy éppen a baráti együttgondolkodás hangoltsága is alkotórésze. Ez világossá válik abból, ahogyan Arisztotelész a megértés fogalmát tárgyaló részt követő szakaszban folytatja a *szüneszisz* rokonfogalmairól szóló tanítását, a *gnómé* (a megértő gondolkodás) és a *szüingnómé* (az együttérzés vagy elnézés, megbocsátás) fogalmaival bővítve ki az ide tartozó gyakorlati „tudásfajták” sorát.⁵⁸¹

Ebből a korábban ugyancsak részletesen vizsgált szakaszból (6.3.) most azt érdemes kiemelni, hogy tehát ezeknek a tudásfajtáknak a működtetése nem pusztán intellektuális tevékenységet jelent, hanem a „hozzáállásnak”, a viszonyulásnak egyfajta affektív hangoltságát, közelebbről bizalomteli-megértő jellegét. A „megértés” jelentésköréhez kapcsolódó görög kifejezések együttesen (*szüneszisz*, *gnómé* és *szüingnómé*) kettős értelmet testesítenek meg: megértéssel viszonyulni valamihez/valakihez, illetve megérteni, felfogni

⁵⁸⁰ Gadamer: Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI, 15; vö. Uő: *Igazság és módszer*, 227–228.

⁵⁸¹ Ezt a részt is idézem még egyszer: „Az úgynevezett megértő gondolkodás (*γνώμη*), amelynek alapján valakiről azt mondjuk, hogy elnéző és hogy értelmesen gondolkodik (*συγγνώμονας καὶ ἔχειν φαιμέν γνώμην*), annak helyes megítélését jelenti, hogy mi méltányos (*ἡ τοῦ ἐπεικουῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή*). Ennek jele az, hogy elsősorban a méltányos embert tartjuk elnézőnek (*συγγνωμονικόν*), méltányosságnak pedig azt, ha valaki bizonyos dolgokban elnézően viselkedik (*συγγνώμην*). Az elnézés az a megértő gondolkodás, amely a méltányosság tekintetében helyesen ítél (*ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπεικουῦς ὀρθή*). Helyes ítélet pedig az, amelyik az igazat ragadja meg. Könnyen belátható, hogy valamennyi említett beállítódás ugyanarra irányul, hiszen amikor megértő gondolkodásról vagy megértésről, gyakorlati okosságról vagy észről beszélünk (*λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν*), ezeket ugyanazokra az emberekre vonatkoztatjuk, s így mondjuk róluk, hogy megértő gondolkodásúak, van eszük, értelmesek és megvan bennük a gyakorlati okosság. Ezek a képességek ugyanis mind a végpontra, vagyis az egyes esetekre vonatkoznak, és ha valaki olyan kérdésekben, melyekben a gyakorlati okossággal rendelkező ember megmutatkozik, ítéletet tud mondani (*ἐν μὲν τῷ κριτικῷ εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος*), az egyúttal már megértő, értelmes és elnéző is (*συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων*); mert a méltányosság valamennyi jó embernek közös vonása a másokkal való viszonyban.” (*Nikomakhoszi etika* 1143a19–32)

valamit (Gadamer kommentárjának fent idézett szakaszában erre a „Verständnis und Verstehen” kifejezést használja). Vagyis a *gnómé* és a *szüingnómé* itt egyszerre hordoz a kognícióra és az affektíven hangolt interperszonális megértésre utaló jelentéstartalmakat.⁵⁸² A *szüingnómé* által implikált „együtt gondolkodás” (συν-γνώμη) lesz a dialogikus viszonyban megnyilvánuló megértő-elnéző viszonyulás alapja. Az *epieikeia*, a méltányosság fogalma pedig, amely az utóbb idézett Arisztotelész-helyen ötször fordul elő, annak helyes megítélésében nyilvánul meg, hogy az adott körülmények között, az adott személy vonatkozásában mi a méltányos. A méltányos ítélet mindig az egyedi cselekvő egyszeri cselekvési helyzetben végrehajtott egyszeri cselekedeteit teszi mérlegre.

Ahhoz, hogy az erkölcs területén fölmerülő kérdések kapcsán képesek legyünk helyes, vagyis méltányos ítéletre, *kriszisz*re, a *szüneszisz* körültekintő alkalmazására van szükség: tekintetbe kell vennünk a cselekvési helyzetet a maga egészében és egyszeriségében, vagyis a cselekvő egyedi cselekvési körülményeit, és jellemének ugyancsak egyedi sajátosságait, s mindezt egy olyan affektív hangoltságnak kell kísérnie, amely képes együtt gondolkodni és bizonyos mértékig együtt-érezni a másikkal.⁵⁸³

Ha ezt a *Nikomakhoszi etika* alapján összegezett tanulságot most a tragédia megértésének kérdésére vonatkoztatjuk, akkor az eddigi eredmények és a belőlük levonható következtetések a következő négy megállapítás fomájában foglalhatók össze:

(1) Arisztotelész a tragédia alkotóelemeit és az általa kiváltandó hatás feltételeit a *Poétikában* az etika legfontosabb fogalmainak segítségével határozza meg és elemzi, ennyiben pedig – implicit módon – feltételezi, hogy a tragédia befogadása során a nézőknek a színpadon látottakat az erkölcsi reflexiónak a gyakorlati filozófiában tárgyalt szempontjai alapján kell megérteniük és megítélniük.

(2) Ez a megértés és megítélés a *szüneszisz*nek nevezett képességünk alapján végezhető el. A *szüneszisz* alkalmas ugyanis arra, hogy mások cselekedeteit erkölcsi szempontú mérlegelés és méltányos ítélet tárgyává tegyük.

(3) A *szüneszisz* mint „megértés” a tragédia nézése során is működtethető. A színpadon látott eseményeket és a színpadon cselekvő embereket nem vonatkoztatjuk *közvetlenül* az általunk megélt valóságra, a saját helyzetünkre. Ezeket a fikció távolából szemléljük, az önmagunkra vonatkoztatásnak és az idegenség tudatának, azonosulásnak és távolságtartásnak

⁵⁸² Aubenque: *Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, 145–146; Segvic: *Deliberation and Choice in Aristotle*, 175–176.

⁵⁸³ Lada: ‘*Empathetic understanding*’, 124–125; Kathy Eden: *Poetry and Equity: Aristotle’s Defense of Fiction*. *Traditio* 38. (1982), 17–43; a fentiekhez főként: 41–42.

a feszültségterében, hasonlóan ahhoz, mint amikor másvalaki beszél (ἄλλου λέγοντος) olyan kérdésekről, amelyek a *phronészisz* hatáskörébe tartoznak (περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν).⁵⁸⁴

(4) Végso soron tehát a tragikus *mimészisz* értelmező szemlélése a *phronészisz*, a gyakorlati okosság ítélő szerepkörének egyfajta gyakorlatoztatása, a megértés, a *szüneszisz* reflexivitásában, mely nem a saját helyzetünkre vonatkozó megfontolásban valósul meg, hanem az idegen cselekvés, az idegen sors iránti „megértő gondolkodás” és „elnézés” (*gnómé* és *szüingnómé*) egyszerre érzelmi és értelmi viszonyulásmódjában, mások (a szereplők) cselekedeteinek méltányos megítélésében nyilvánul meg (γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὁρθή).⁵⁸⁵

9.3. Megértés, tapasztalat és gyakorlati okosság: a tragédia erkölcsi-politikai jelentősége

A *phronészisz*nek mint a gyakorlati (erkölcsi és politikai) gondolkodás és ítélet képességének ez a *szüneszisz* moduszában történő működtetése, gyakorlatoztatása vagy próbára tévése Arisztotelész gyakorlati filozófiájának egészében – főként a *Nikomakhoszi etika* hatodik

⁵⁸⁴ Az önmagunkra vonatkoztatást a közönség és a hősök közötti bizonyos mértékű „hasonlósága” teszi lehetővé: azt, ami a hőssel történik, úgy fogjuk fel, mint ami velünk is megtörténhet. A színpadon látottak önmagunkra vonatkoztatása a félelem és a részvét kiváltásának is előfeltétele, lásd *Rétorika* II. 5. és 8. Ez az önmagunkra vonatkoztatás ugyanakkor a tragédiaelőadás (vagy -olvasás) során nem a „valóságos”, hanem a „lehetséges” (*to dūnaton*) módusában történik meg. Ezt már többen kifejtették (róluk részletesebben lásd Simon Attila: *Dünamisz és katharszisz: az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről*. In: Uő: *Az örök feladat*. Csokonai, Debrecen, 2002, 9–50; itt: 41), és az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezésének lényegeként láttatták, például Kurt von Fritz: *Entstehung und Inhalt des neunten Kapitels von Aristoteles' Poetik*. In: Uő: *Antike und moderne Tragödie*. Walter de Gruyter, Berlin, 1962, 430–457; itt: 449; Ernesto Grassi: *A szépség ókori elmélete*. Fordította Pongrácz Tibor. Tanulmány, Pécs, 1997, 96; Halliwell: *Aristotle's Poetics*, 176–177, Uő: *Aristotle and Experience of Tragic Emotions*, 249–250; Roman Dilcher: *Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung*. Antike und Abendland 42. (1996), 85–102; itt: 93; Martha C. Nussbaum: *Tragedy and Self-sufficiency. Plato and Aristotle on Fear and Pity*. In: Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*, 261–290; itt: 277; Rorty: *The Psychology of Aristotelian Tragedy*, 13–14; Lada: *'Empathetic understanding'*, 108, 123, valamint 112 az empátikus megértésről mint önmagunk „kiterjesztésének” lehetőségéről a tragédiaelőadás során; Schmitt: *Aristoteles: Poetik*, 479–480; Érdemes még megemlíteni, hogy Sherman: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*, 599–600 ebben az összefüggésben a képzelet fontosságáról beszél (tehát a „lehetséges” ontológiai köréről), vagyis hogy el tudjuk képzelni, mit érez a másik személy egy adott helyzetben, és ehhez nem kell ténylegesen is ugyanazt éreznünk. Erről már volt szó a 4.1-ben, a barátság összefüggésében az együtt-ézés kérdéséről szólva. Az esztétikai tapasztalat az affektív imaginációnak ezt a képességét is fejleszti.

⁵⁸⁵ Az utolsó pontot hasonlóan látja Sifakis: *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*, 111 is, anélkül, hogy ezt a megértést összekapcsolná a *szüneszisz* etikai mozzanatával. („There is no actual decision to be made here by the audience, but what would correspond to it is a deeper understanding of the characters and their predicaments, and a fair judgement of their choices and actions.”) Pierluigi Donini véleménye, formálisan nézve, még közelebb áll a fentiekhez, amennyiben ő egyenesen a *phronészisz* elsajátítását látja a tragikus mimézis céljának. Ugyanakkor nem mutatja meg részletekbe menően az esztétikai tapasztalat és a *phronészisz* közötti lehetséges kapcsolato(ka)t (leszámítva élettapasztalat és *phronészisz* kapcsolatát a tragikus mimézissel – erről mindjárt), s egyáltalán nem említi a *szüneszisz* szerepét, amely pedig, a fentiek értelmében, nélkülözhetetlen kapcsolóelem poétika (esztétika) és etika viszonyában. Lásd: *Mimésis tragique et apprentissage de la phronésis*. Fordította Pierre Destrée. Les études philosophiques 2003. 4. 436–450.

könyvében tapasztalat és gyakorlati okosság kapcsolatáról mondtak összefüggésében – nyeri el értelmét és jelentőségét.

Arisztotelész általában a dianoétikus erény kapcsán is hangsúlyozza, hogy ez „nagyobbrészt tanulás által (ἐκ διδασκαλίας) jön létre és növekszik, ezért tapasztalatra és időre van szüksége (ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου)” (*Nikomakhoszi etika* 1103a15–17). A cselekvés mindig az egyes konkrét esettel kapcsolatos, a cselekvésről folytatott megfontolást (*bouleusisz*) végző dianoétikus erénynek, a *phronészisz*nek ezért az általános mellett az egyes eseteket is ismernie kell (δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν). Ezért lehetséges az, hogy a tapasztalt emberek (οἱ ἔμπειροι) a cselekvésben hatékonyabbak (πρακτικώτεροι), mint azok, akiknek esetleg nagyobb tudásuk (az általánosra vonatkozó tudásuk) van (1141b14–18).⁵⁸⁶ Ahogyan az is ebből érthető meg, hogy míg a geometria, az algebra és a hasonló tudományok területén fiatalon is lehet valaki „hozzáértő” (σοφός), addig *phronészisz*szel nem rendelkezhet (φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι) fiatal emberként. „Ennek pedig az az oka, hogy a gyakorlati okosság az egyes esetekre is vonatkozik (καὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις), márpedig ezeket a tapasztalat révén ismerhetjük meg (ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας), csak hogy tapasztalt fiatal ember nincsen (νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν), mivel a tapasztalat hosszú idő alatt alakul ki (πλήθος γὰρ χρόνου ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν)” (1142a11–16).⁵⁸⁷

Ebben az összefüggésben végül az is említést érdemel, hogy Arisztotelész, miközben kiemeli, hogy „a cselekvés terén az igazságot [...] a tények és az élet alapján ítéljük meg, mert a döntő mozzanat ezekben rejlik” (1179a18–20), ennek az életismeretnek vagy élettapasztalatnak a megszerzését nem korlátozza az általunk közvetlenül megélt tapasztalatra, amikor például azt hangsúlyozza, hogy „a tapasztalt, idősebb és gyakorlati okossággal rendelkező emberek bizonyítás nélküli kijelentéseire és véleményeire éppúgy hallgatnunk kell, mint a bizonyításokra: mivel a tapasztalat megélesítette a szemüket, helyesen látnak” (1143b11–14).

Az ehhez hasonló interszubjektív tapasztalatszerzés lehetőségéről és ennek az erkölcsi személy önmegértésében játszott szerepéről a barátság (3.3.1 és 5.3) és az erkölcsi megértés (6.2) felől közelítve korábban már volt szó (lásd hozzájuk főként: *Nikomakhoszi etika* IX. 9 és 12). A baráti beszélgetésnek az egyén tapasztalatát bővítő és a *phronészisz*t mint szituált, perspektívafüggetlen tudást finomító szerepéhez hasonlítható itt a *szüneszisz*nek a tragédia

⁵⁸⁶ Vö. 1142a23–30, gyakorlati okosság és teoretikus tudás (*epistémé*), valamint gyakorlati okosság és a princípiumokat magragadó ész (*nusz*) szembeállításáról.

⁵⁸⁷ Vö. *Politika* 1329a13–16: míg a tetterő inkább a fiatalokat jellemzi, addig a *phronészisz* elsősorban az idősebbekben van meg; Reeve: *Aristotle on Practical Wisdom*, 199–200.

megértésében játszott szerepe. A színpadon látott szereplők cselekedeteinek és jellemének, közelebbről megfontolásaiknak, érzelmi reakcióiknak, a temperamentumok, beállítódások, tapasztalatok különbségeinek érzékelése és a megértés révén történő feldolgozása a morális percepció és az erkölcsi gondolkodás tagoltabbá, árnyaltabbá, pontosabbá tételét segíti, és így hozzájárulhat a későbbi egyéni vagy közös deliberáció sikeréhez is.⁵⁸⁸

A *phronészisz* megfelelő ítélőképességének kialakításához tehát nélkülözhetetlen az emberi élet során felhalmozódó tapasztalat: mind a saját, mind a mások tapasztalata. A tragédia a maga sajátos módján éppen abban lehet segítségünkre, hogy szert tegyünk erre a tapasztalatra, tapasztalaton alapuló gyakorlati tudásra, mely a *phronészisz* megfelelő kialakulásának, „kiképzésének” egyik feltétele.⁵⁸⁹

Értelmezésem itt részlegesen párhuzamba állítható Arbogast Schmitt gondolataival a tragédia által nyújtott „tapasztalati kincsről (Erfahrungsschatz)”, amelynek a szerepe azonban nála az, hogy az érzelmek megfelelő kiművelését lehetővé tegye.⁵⁹⁰ Értelmezéseink között a különbség abban rejlik, hogy Schmitt túlzottan is bízik abban, hogy a nézők ilyen módon ténylegesen is használható „érzelmi tudásra” („Gefühlswissen”) tesznek szert, amelyet majd magukkal visznek a gyakorlati életbe. Szerintem Arisztotelészből ennél kevesebb olvasható ki. Rorty ezzel kapcsolatban helyesen hangsúlyozza, hogy a tragédia megtekintése önmagában nem elégséges az érzelmek „helyes” (erényes) középére szoktatásához. Ehhez az erények tényleges gyakorlására és utánzására van szükség, egészen addig, míg „szokássá” nem válnak („habitation”).⁵⁹¹ A tragédia esztétikai tapasztalata azonban erre természetesen nem ad módot. A méltányos megértés és az erkölcsi ítélet képességét azonban élesítheti. Márpedig, ahogyan Arisztotelész általános érvénnyel megfogalmazza, az affektusokkal való helyes bánás előfeltételezi a helyes ítéletet: „Mivel [...] az erény abban nyilvánul meg, hogy megfelelő módon érzünk örömet, szeretetet és gyűlöletet (τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν), világos, hogy semmit nem kell annyira megtanulnunk és megszoknunk (μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι), mint azt, hogy helyesen ítéljünk (τὸ κρίνειν ὀρθῶς)” (*Politika* 1340a15–17). Az esztétikai tapasztalat etikai mozzanata ennek az ítéletnek mint a helyes affektív viszonyulás

⁵⁸⁸ Vö. *Nikomakhoszi etika* 1181a9–12 (az *empeiria* jelentőségéről a politikában), és *Metafizika* 981a12–17 (az *empeiria* és *tekhné* közötti viszonyról). Tapasztalat és megismerés szerepéhez a *Poétikában* fontos: Malcolm Heath: *Cognition in Aristotle's Poetics*. *Mnemosyne* 62. (2009), 51–75, jóllehet Heath egyáltalán nem foglalkozik a tudásnak vagy megismerésnek (*gnószisz*) azzal a sajátos módjával (*Nikomakhoszi etika* 1141b33–1142a2; *Eudemoszi etika* 1246b36), a gyakorlati tudással, közelebbről a megértéssel, amely érvelésem szerint a tragédiák megértésében alapvető szerepet játszik.

⁵⁸⁹ Tapasztalat, *phronészisz* és *mimészisz* kapcsolatához tanulságos Donini: *Mimèsis tragique et apprentissage de la phronèsis*, 445–446 okfejtése.

⁵⁹⁰ Lásd például Schmitt: *Aristoteles: Poetik*, 494, 501.

⁵⁹¹ Rorty: *The Psychology of Aristotelian Tragedy*, 14.

kognitív alapjának a gyakorlását teszi lehetővé – ám sem azt nem tudja biztosítani, hogy ez az ítélet helyes legyen, sem pedig azt, hogy ha helyes az ítélet és ebből fakadóan *a színpadon látottakhoz* való affektív viszonyulás, akkor a tényleges gyakorlat közegében is mindenkor erre fogunk jutni, vagyis helyesen fogunk ítélni és érezni.

A másokkal való együttlét helyes, vagyis „boldogságot” (*eudaimoniát*) eredményező voltának nélkülözhetetlen feltétele, a *phronészisz* (mint az ember erkölcsi reflexióra, gyakorlati megfontolásra, ítéletre és az elhatározás megfontoláson alapuló előkészítésére való képessége) az esztétikai tapasztalatban is működtethető *szüneszisz* (mint az ítélőképességet is magában foglaló megértés) alakjában a tragédia befogadása során a gyakorlati elkötelezettségtől, felelősségtől, valamint – a cselekvésben és a cselekvést megelőző döntésben rejlő – kockázattól mentesen, gyönyörködve gyakorolható. A tragédia olvasása vagy előadásának megtekintése nem tesz bennünket jobba; erre önmagában még a *gyakorlatról* szóló *elméleti* tanítás, a gyakorlati filozófia sem képes.⁵⁹² A tragédia arra azonban mindenképpen alkalmas, hogy az emberi élet erkölcsi és – mind Arisztotelész elméletében, mind az 5. századi dráma gyakorlatában ettől elválaszthatatlan – politikai konfliktusait artikulálja és színre vigye, és ilyen módon a fikció világában átélhető és reflektálható jelenségekké formálja őket, alkalmat adva a méltányos erkölcsi ítélet meghozatalára is.

Ebben rejlik a tragédiának az az erkölcsi-politikai jelentősége, amely Arisztotelész különböző műveiből kiolvasható.

9.4. Ellenvetések és cáfolatok

E tézissel szemben több ellenvetés is megfogalmazható.

Amennyiben a fent kifejtettek mind értelmi, mind erkölcsi mozzanatot tulajdonítanak Arisztotelész esztétikai hatáselméletének, legalább röviden mindenképpen számot kell vetnem Jonathan Lear elhíresült tanulmányával, mely a *katharszisz* intellektuális és morális értelmezése ellen a legkidolgozottabb érveket szolgáltatja.⁵⁹³ De valóban csak röviden, mivel úgy gondolom, hogy értelmezésemet Lear ellenvetései közvetlenül nem érintik (alapirányát természetesen igen). 1) Mégpedig azért nem, mert tézisemnek nem a *katharszisz* fogalma, hanem az esztétikai hatásnak, a tragédiát jellemző „sajátos gyönyörnek” (*oikeia hédoné*) a *Poétika* egészéből kiolvasható egyik aspektusa, nevezetesen az erkölcsi megértés áll a

⁵⁹² Lásd például *Nikomakhoszi etika* 1094b11–22; 1179a35–b26.

⁵⁹³ Lear: *Katharszisz*.

középpontjában. Márpedig ez a „sajátos gyönyör” (melyről ennek az alfejezetnek a 3. pontjában részletesen is lesz szó) nem azonosítható a *katharszisszal*, az utóbbi ugyanis az előbbinek egy részmozzanata.⁵⁹⁴ 2) Lear elsősorban az „érzelmi nevelés”-elméletek ellen irányítja (szélsőségesen reduktív, „antikognitivist”) érveit, az én előterjesztésem pedig, jóllehet rokonságban áll velük, nem sorolható az „érzelmi nevelés” elméletei közé. Azt egyébként Lear még ezeket az elméleteket bírálva is elismeri, hogy egy „tragédia megítéléséhez természetesen valóban szükséges a cselekmény szerkezetének finom részletekre kiterjedő értelmi megítélése, és afelől sem lehet kétség, hogy az ember értelmi képességeinek működtetése a tragédia megítélése során valóban bizonyos gyönyörűséget okoz”; „afelől sem lehet semmi kétség, hogy a tragédia hatása akkor szabályszerű, ha a közönség értelmi síkon alkot fogalmat a cselekmény intelligibilis szerkezetéről.”⁵⁹⁵

A fenti tézisem kapcsán Learnek az az ellenvetése jöhet még szóba, amely a tragédia – akár a legóvatosabban, a fent kifejtett módon értett – „erkölcsi tanító” szerepét azon az alapon utasítja el, hogy az erényes ember számára (lévén jelleme már kialakult) az efféle „tanítás” vagy „nevelés” szükségtelen. Ez azonban nem így van. Már korábban is volt szó arról (3.3.1), hogy Arisztotelésznél az erény csakis cselekvésben nyilvánulhat meg, ennyiben nincs „tökéletesen” erényes, mintegy „lezárt jellemű” ember: a cselekvés mindig új helyzeteiben kell, újra meg újra, a jellem erényes voltának megmutatkoznia. Következésképpen a „nevelődés” lezárhatatlan folyamat, a *phronészisz* képzése mindhalálig tart.⁵⁹⁶

A tragédia helyes megértése és érzelmi átélése mindig is föltételez előzetes tudást (Arisztotelésznél minden felnőtt ember rendelkezik a gyakorlati megértés valamilyen fokú képességével), ugyanakkor építi, finomítja is ezt, sőt, esetenként meg is kérdőjelezheti a szokványos fölfogást: „Ami a tragédiát illeti, Arisztotelész egész elmélete azt sugallja, hogy a

⁵⁹⁴ Erről lásd: Halliwell: *Aristotle and Experience of Tragic Emotions*. In: *Uó: Between Ecstasy and Truth*, 208–265; itt: 251–257.

⁵⁹⁵ Lear: *Katharszisz*, 145; 148. Az idézetekben szereplő néhány kifejezés (az eredetiben: „a finely tuned cognitive appreciation of the structure of the plot”, „the exercise of one’s cognitive faculties”, „the audience’s cognitive appreciation of the intelligible plot structure”; lásd Jonathan Lear: *Katharsis*. In: Rorty [szerk.]: *Essays on Aristotle’s Poetics*, 315–340; itt: 321, 323) nemcsak azt teszi nyilvánvalóvá, hogy Lear – Arisztotelésztől merőben idegen módon – egymástól élesen elváló fakultások munkájaként tételezi azokat a különböző összetett mentális folyamatokat, melyek a tragédia befogadása során lezajlanak, hanem azt is, hogy szerinte egy tragédia „megértése” *pusztán* kognitív folyamat, mely a „cselekmény intelligibilis szerkezetére” (!) irányulna, vagyis merőben *teoretikus* munka volna, miközben ez a megértés szükségképpen a *praktikus* tudást és az *érzelmi* intelligenciát veszi igénybe. Arról nem is szólva, hogy Lear természetesen maga sem tudja értelmezéséből kizárni a megértés intellektuális, egyszersmind pedig praktikus mozzanatát, lásd kifejtésének végén a „felismerés” szerepéről, a világ nem „kaotikus és értelmetlen”, hanem „érthető és értelmes” voltáról mint a tragédia által nyújtott „vigasz” alapjáról mondottakat (*Katharszisz*, 163–164; az utóbbi észrevételt Lear ellentmondásosságáról már Halliwell megfogalmazta: *The Aesthetics of Mimesis*, 203).

⁵⁹⁶ Erről lásd: Nussbaum: *Tragedy and Self-sufficiency*, 282; *The fragility of goodness*, 347–348. Richard Janko némiképp túlzó, de tendenciájában találó megfogalmazását idézve: „Arisztotelész a színházat szinte a felnőttoktatás egyik formájának tekinti.” Janko: *A katharszisztól az arisztotelészi középig*, 121.

közönségnek elegendő élettapasztalattal kell rendelkeznie ahhoz, hogy megértse a cselekvés, a szándék és a jellem különböző válfajait; képesnek kell lennie arra, hogy különbséget tegyen az ártatlanság, a felelősség és a bűn különböző fokozatai között; tudnia kell, valóban érett módon, hogy mi érdemel részvétet és mitől kell félni; meg kell értenie az emberi sikereket és kudarokat, a társadalmi helyzet és a jellem összefüggését, stb. [...] De a tragédia nem pusztán megerősíti közönségének egy előzetesen létező világfelfogását. Képzeletbeli lehetőségeket kínál neki, melyek segítségével ellenőrizheti, finomíthatja, kiterjesztheti és talán még meg is kérdőjelezheti azokat az eszméket és értékeket, melyeken az említett felfogás nyugszik.”⁵⁹⁷

Most pedig lássunk négy olyan további ellenvetést, mely elgondolásom formálódása során bennem magamban merült föl, és végül is, úgy vélem, sikerült velük szemben megvédenem fönt ismertetett álláspontomat, vagyis sikerült meggyőzőnöm magamat ellenérveim gyöngeségéről. Előadásuk mindazonáltal talán nem lesz szükségtelen, s nem csupán azért, mert – a platóni dialogikus hermeneutika tétele szerint – ha az ember azért küzd vitapartnerével együtt, ami a „leginkább igaz” (τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν), akkor jól teszi, ha nyíltan kitergeti lapjait (*Philéboosz* 14b6–7), hanem mert elképzelésem sok olyan vetületét is megvilágíthatják, melyek különben rejtve maradnának.

1. Az első, viszonylag könnyen elhárítható kifogás úgy hangozhat, hogy Arisztotelész a *szüneszisz*nek a *Nikomakhoszi etikában* kifejtett elemzése során egy konkrét személyközi viszonyra, és az ennek keretében fölmerülő, erkölcsi kérdéseket fölvető valóságos élethelyzetre utal, amikor arról beszél, hogy a *szüneszisz*t olyan kérdések megítélésére használjuk, amelyekben voltaképpen a *phronészisz* illetékes, abban az esetben, ha valaki más beszél ilyenekről. Kérdés, hogy az itt szereplő ἄλλου λέγοντος kifejezés által jelölt viszony vagy kommunikációs helyzet (mondjuk egy baráti beszélgetés), amely nyilván együtt jár bizonyos mértékű affektív érintettséggel, illetve az ennek során fölvetődő gyakorlati kérdés vagy dilemma mennyiben feleltethető meg annak az esetnek, amikor a színházban ülve nézünk egy előadást.

Ami a kommunikációs helyzet formális jellemzőit illeti, erre először is azt lehet válaszolni, hogy Arisztotelész a *Poétikában* a tragédiáról mint olvasott műről is beszél,⁵⁹⁸ és ez már nyilván lényegesen közelebb van ahhoz az esethez, amikor valamilyen elbeszélést hallunk vagy valamilyen döntési helyzet leírását hallgatjuk meg. Másodszor pedig arra a helyre lehet

⁵⁹⁷ Halliwell: *The Aesthetics of Mimesis*, 201.

⁵⁹⁸ *Poétika* 1450b16–20 (implicite), 1462a11–13, 17. Ezen a ponton pedig alighanem jócskán eltér az 5. századi tragédianézők igényeitől, akik aligha cserélték volna el a színházat könyvre (Bolonyai: Arisztotelész: *Poétika*, 56).

ennek kapcsán utalni, ahol Arisztotelész a látvány (*opszisz*) szerepét másodlagosnak ítéli a tragédia hatásának szempontjából, és kifejezetten arról beszél, hogy pusztán a tragédia cselekményét, a „sztorit” *hallgatva* is fölébred bennünk a borzongás és a részvét. Itt a következőket mondja: „Származhatik mármost a félelmes és részvételtető hatás a látványból (ἐκ τῆς ὀψεως), de származhatik magából a történekek összeállításából is, ami előbbvaló és jobb költőre jellemző. A mesét ugyanis úgy kell összeállítani, hogy látás nélkül (ἄνευ τοῦ ὁρᾶν), a végbemenő eseményeket hallgatva is (τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα) borzongjon és részvétet érezen az ember azok miatt, amik bekövetkeznek; ez meg is történhetik azzal, aki az Oidipusz meséjét hallgatja (τις ἀκούων τὸν τοῦ Οἰδίου μῦθον).” (*Poétika* 1453b1–7) A tragédia „lelkét” adó *mūthosz* tehát a maga jól összeállított cselekmény voltában nemcsak akkor teszi meg a hatását, ha a színpadon megjelenítve látjuk, vagy olvasás során képzeletünkben önmagunk számára megjelenítjük, hanem akkor is, ha pusztán meghallgatjuk a szóban forgó történet elbeszélését.⁵⁹⁹

Ami pedig a második szempontot, az érzelmi érintettséget illeti: ez az elbeszélés az idézett szakasz szerint olyan tartalmi mozzanatokat foglal magában, melyek hatásának – a „félelem”, a „borzongás” és a „részvét” kiváltásának – nyilvánvalóan része az affektív érintettség, másképpen: a történet bizonyos mértékű önmagunkra vonatkoztatása is. Erre a szöveg burkolt módon utal, de a *Rétorika* vonatkozó affektus-elemzéseiből tudjuk, hogy enélkül az érintettség vagy önmagunkra vonatkoztatás nélkül egyáltalán nem érzünk sem félelmet, sem részvétet.⁶⁰⁰ A személyes bevonódás a meghallgatott történetbe előfeltétele a szóban forgó *pathoszok* kiváltásának.⁶⁰¹

2. Arisztotelész a tragédia célját vagy funkcióját (*telosz, ergon*) egy sajátos gyönyör (*oikeia hédoné*) kiváltásában látja. Az egyik legjellemzőbb helyet idézve: „Mert nem szabad a tragédiától minden gyönyörűséget megkívnani, hanem csak azt, amely sajátja (οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν). Mivel pedig a költőnek a részvétből és félelemből utánnás révén fakadó gyönyörűséget kell biztosítania (τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ

⁵⁹⁹ Elképzelhető az is, hogy a „hallgatás”, „meghallgatás” itt a hangos olvasás gyakorlatára utal, függetlenül attól, hogy ekkor már ismerték a magunkban olvasást is; hiszen költői szövegek esetében a hangosan olvasás volt a meghatározó praxis még jóval később is. Ehhez lásd tanulmányomat: *Olvasás és vallomás. Balogh József Szent Ágoston-értelmezése*. In: *Dionysos színrevitele*, 224–242, a vonatkozó alapvető irodalommal.

⁶⁰⁰ A „félelem” e jellemzőjéhez lásd *Rétorika* 1382a21–32, b29–34, 1383a8–12; a „részvéthez” (a *Rétorika* magyar fordításában: „szánalom”) e vonatkozásban: 1385b13–19, 1386a1–3, 1386a25–b7; részletesebben ennek az alfejezetnek a 3. pontjánál.

⁶⁰¹ Ehhez lásd újra az 584. jegyzetet.

μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν), nyilvánvaló, hogy ezt az eseményekbe kell beleköltetni.” (*Poétika* 1453b10–14)

Hogyan egyeztethető össze a tragédia céljának ez a meghatározása, mely szerint a tragédia célja valamiféle gyönyör vagy élvezet kiváltása, az erkölcsi reflexiónak azzal a kitüntetett szerepével, melyet elemzéseim alapján ez a reflexió a tragédia befogadása során játszik?

Erre a *Poétika* szövege alapján azt a választ adhatjuk, hogy amikor Arisztotelész a mű 4. fejezetében a költői tevékenységet létrehozó két természeti okot említi (αἰτίαι δύο τινὲς καὶ αὗται φυσικαί), akkor hangsúlyozza, hogy az emberek „örömüket lelik az utánozmányokban (τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι). [...] Dolgoknak, melyeket a maguk valóságában viszolyogva látunk, a lehető legpontosabban kidolgozott képmását örömet szemléljük (χαίρομεν θεωροῦντες), mint például a legocsmányabb állatok és hullák alakjait. Ennek is az az oka, hogy a tanulás nemcsak a bölcselőknek okoz igen nagy gyönyörűséget (μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἡδιστον), hanem másoknak is szintazonképpen, de az utóbbiak csak kevésbé veszik ki belőle a részüket. Azért örülnek ugyanis, mikor látják a képmásokat, mert miközben szemlélik azokat, az történik, hogy megértik, tudniillik kikövetkeztetik, hogy mi micsoda, hogy például ez a kép ezt a valakit ábrázolja (διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος).” (*Poétika* 1448b4–17)⁶⁰²

A műalkotásokban lelt élvezet tehát egyáltalán nem zárja ki az intellektuális tevékenységet, a „tanulást” vagy „megértést”, hanem éppen hogy összekapcsolódik vele. Ennek alapját Arisztotelésznek az élvezetről a *Nikomakhoszi etikában* kifejtett elmélete teremti meg. Vélhetőleg – legalább részben – a püthagoreus-platóni álláspont (*Nikomakhoszi etika* 1152b16–18) ellen irányul Arisztotelésznek az a megfogalmazása, amelyben a *hêdoné* nemcsak a tudományos szemlélődéssel, elmélkedéssel (*theórein*), hanem a *manthanein*, a tanulás, megértés tevékenységével is összekapcsolódik: „Sem a gondolkodásnak, sem egyetlen más

⁶⁰² Ritoók fordítását az utolsó mondat végén megváltoztattam, főként Halliwell magyarázataira, és a korábbi megoldások általa adott bírálatára támaszkodva: *Aristotelian Mimesis and Human Understanding*, 89–95; *The Aesthetics of Mimesis*, 178–193. A képi ábrázolás mint példa használhatóságáról a tragédia vonatkozásában („ilyen és ilyen ember ilyen és ilyen cselekvése”; „ennek a jellemnek ez a cselekvése”) lásd Schmitt: *Aristoteles: Poetik*, 279–283; Sifakis: *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*, 49–50; de vö. Stavros Tsitsiridis: *Mimesis and Understanding: An Interpretation of Aristotle's Poetics 4. 1448B4–19*. *Classical Quarterly* 55. (2005), 435–446, a *mimêsis* két formájának párhuzama ellen (az idézet utolsó mondatának nyelvtani furcsaságához: 436, 10. j.; a *manthanein* itteni „megérteni” jelentéséhez: 437, 13. j.; tanulás és megértés, *manthanein* és *szünêsisz* szoros kapcsolatát már a *Nikomakhoszi etika* 1143a6–18 szakasz végén is láttuk). Itt nem kell belebocsátkoznom annak az ugyancsak vitatott kérdésnek a tárgyalásába, hogy a *Poétika* itt idézett 4. fejezetében leírt *hêdoné* azonos-e a tragédia *oikeia hêdonéjával*, mivel érvelésem csak azt követeli meg, hogy élvezet és megértés összekapcsolása Arisztotelész szövege alapján egyáltalán lehetséges legyen, ezt pedig a főszövegben következők alapján bizonyítottan vehetjük (vö. Malcolm Heath: *Aristotle and the Pleasures of Tragedy*. In: Andersen – Haarberg (szerk.): *Making Sense of Aristotle*, 7–23; itt: 9–10).

beállítódásnak nem akadály (ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει⁶⁰³ οὔθ' ἔξει οὐδεμιᾶ) a belőlük származó élvezet (ἢ ἂν' ἐκάστης ἡδονῇ), hanem csak azok, amelyek idegenek tőlük, mivel azok az élvezetek, amelyek az elmélkedésből és a tanulásból származnak (αἱ [sc. ἡδοναί] ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν), csak még inkább serkentik az elmélkedést és a tanulást” (*Nikomakhoszi etika* 1153a20–23).⁶⁰⁴

Amennyiben tehát a kontemplációval és a tanulással vagy megértéssel élvezet jár együtt, annyiban az a megértés, amelynek segítségével a tragédia cselekményét követjük, illetve amelyben a tragédiára irányuló erkölcsi reflexió során lehet részünk, egyáltalán nem áll ellentmondásban azzal, hogy a tragédia egyszersmind élvezetet (gyönyört) is okoz.⁶⁰⁵

3. A tragédia céljaként vagy „műveként” fölfogott gyönyör (élvezet) kulcsfontosságú részmozzanata a *katharszisz*. Arisztotelész a *Poétika* 6. fejezetében a következőképpen határozza meg a tragédiát: „A tragédia tehát kiváló, teljes, bizonyos nagysággal rendelkező cselekvésnek fűszerezett, a fűszerezettség egyes válfajait az egyes részekben külön-külön alkalmazó beszéddel való utánzása, nem elbeszélés útján, hanem úgy, hogy emberek cselekszenek, részvét és félelem útján vive végbe az ilyen indulatok megtisztítását (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν)” (*Poétika* 1449b24–28).⁶⁰⁶

A mondat végén szereplő, grammatikailag is többféleképpen érthető megfogalmazás, mely az Arisztotelész-filológiában és az esztétikatörténetben oly sok vita kiváltója volt, azt a kérdést vetheti föl, hogy ha Arisztotelész a tragédia itteni meghatározásában (és másutt is) annak hatását affektív-emocionális tényezőkhöz, a félelem és a részvét *pathoszaihoz* köti, akkor hogyan egyeztethető ez össze előterjesztésemmel, mely ezt a hatást az erkölcsi reflexiónak, megértésnek, ítéletnek inkább a dianoétikus *areték* etikai–intellektuális műveleteivel hozza összefüggésbe.

Rövid kitérővel kell kezdenem. Mivel másutt már megtettem, itt nem fogok bele a *katharszisz* fogalmának részletes vizsgálatába és annak megmutatásába, hogy *katharszisz* és

⁶⁰³ Tehát az élvezet (*hédoné*, Ritoók *Poétika*-fordításában: gyönyör/gyönyörűség) itt éppenséggel a *phronészisz*t nem akadályozza; ez a szóhasználat akkor is figyelemre méltó, ha a *phronészisz* itt általában a gondolkodást, megfontolást jelenti.

⁶⁰⁴ A szellemi tevékenység élvezetes (gyönyörkeltő) voltában megegyeznek Arisztotelésznek a *hédonéről* a *Nikomakhoszi etikában* és a *Rétorikában* adott – és egyebekben eltérő – részletes számadásai: lásd *Nikomakhoszi etika* VII. 12–15, X. 1–5; *Rétorika* I. 11.

⁶⁰⁵ Hasonlóan Halliwell: *Aristotle and Experience of Tragic Emotions*, 254–256.

⁶⁰⁶ Ritoók fordítását megváltoztattam. Ő a τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν *genitivusát genitivus separationisként* érti („az ilyen indulatoktól való megtisztulást”), én *genitivus obiectivusként*. Természetesen ez nem pusztán grammatikai kérdés, a kétféle fordítás alapvető értelmezésbeli különbséget jelez. Ritoók megoldását inkább a „purgáció”-elmélet támogatja, az enyémet az „érzelmi” vagy „erkölcsi nevelés”-típusú elméletek.

megértés miképpen kapcsolódik össze.⁶⁰⁷ E vonatkozásban korábban is, most is, főként Halliwell megfontolásait tartom irányadónak, vagyis hogy Arisztotelésznek az esztétikai tapasztalatról alkotott elméletében *megértés és érzelmi átélés egymásra vannak utalva*.⁶⁰⁸ Ez egyben azt is jelenti, hogy a korábbi tanulmányaimban az esztétikai tapasztalat arisztotelészi elméletéről adott összetettebb, a különböző esztétikai hatásfunkciókat a maguk gazdagságában megrajzoló képet most sem dobtam sutba, mindössze egy korábban némiképp (bár nem teljesen⁶⁰⁹) elhanyagolt mozzanatra helyezek ezúttal nagyobb hangsúlyt: etika és esztétika elválaszthatatlanságára az arisztotelészi elméletben. Ugyanígy, a háttérben megtartom az esztétikai hatásfunkciók egyensúlyának járulékos gondolatát is, melyet az irodalomtudós Arisztotelészhez visszanyúlva dolgozott ki.⁶¹⁰ Röviden: a „gyönyörködtetés és kogníció egyensúlyaként értett esztétikai tapasztalat” eszméjét.⁶¹¹

E háttér előtt tehát ezúttal mindössze az arisztotelészi *pathosz*-elméletnek arra a sajátosságára utalok, amely szerint az affektusok mindig összetett lelki működések eredményeként lépnek föl, melyeknek szerves része a kognitív működés is.⁶¹² Arisztotelész a többi affektushoz hasonlóan a részvétet és a félelmet „nem uralhatatlan ösztönökként vagy erőkként veszi tekintetbe, hanem mint a valóságra adott olyan válaszokat, amelyek egy olyan tudat (*mind*) számára lehetségesek, melyben a gondolat és az érzelem egybefonódik és kölcsönösen függ egymástól.”⁶¹³ A tragédia nézőközönségében akkor keletkezik ez a két affektus, „ha a színpadon játszódó cselekményt helyesen értik, és a megfelelő együttérzéssel kísérik.”⁶¹⁴

Ez a megállapítás a félelem és a részvét *pathosz*aira közelebbről a következőképpen alkalmazható. A *Rétorika* II. 5-ben és 8-ban a róluk adott elemzés egyértelművé teszi, hogy mindkét – egymással is szorosan összefüggő – affektus összefüggésbe hozható azoknak az *élethelyzeteknek a helyes felmérésével*, melyek előhívják őket.⁶¹⁵ A félelem (*phobosz*)

⁶⁰⁷ Simon: *Dünamisz és katharszisz: az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről*, főként 37–41; Uő: *A csodálatos és a csodálkozás: az arisztotelészi Poétika thaumaszon-fogalmának antropológiai vonatkozásai*. In: Uő: *Az örök feladat*. Csokonai, Debrecen, 2002, 51–80; itt főként: 68–74.

⁶⁰⁸ Több helyen kifejtve, talán a legpregnánssabban itt: Halliwell: *The Aesthetics of Mimesis*, 201–203.

⁶⁰⁹ Lásd *A másként-lét lehetőségei: esztétika és etika – hermeneutikai távlatból* című tanulmányom záró fejtegetéseit: *Az örök feladat*, 81–105; itt: 98–100.

⁶¹⁰ Hans Robert Jauss: *Az esztétikai élvezet és a poieszisz, aiszthészisz és katharszisz alaptapasztalatai*. Fordította Kulcsár-Szabó Zoltán. In: Uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Fordította Bernáth Csilla és mások, válogatás, szerkesztés, utószó: Kulcsár-Szabó Zoltán. Osiris, Budapest, 1997, 158–177.

⁶¹¹ Kulcsár Szabó Ernő: *Történetiség – megértés – irodalom*. Universitas, Budapest, 1995, 26–33.

⁶¹² Schmitt: Aristoteles: *Poetik*, 348; Rapp: Aristoteles: *Rhetorik*, 2. 554–568; Lada: *‘Empathetic understanding’*, 114, 116 a kortárs kognitivisták érzelmelemletek összefüggésében.

⁶¹³ Halliwell: *Aristotle’s Poetics*, 173; hasonlóan Schmitt: Aristoteles: *Poetik*, 336–339.

⁶¹⁴ Schmitt: Aristoteles: *Poetik*, 478, hasonlóan 483; Halliwell: *Aristotle’s Poetics*, 196–197.

⁶¹⁵ Lada: *‘Empathetic understanding’*, 122–123.

kifejezetten összefüggésbe kerül a „megfontolás” tevékenységével (1383a6–8: βουλευτικούς, βουλεύεται). A részvét (*eleosz*) pedig nem értelmezhető sem a bajok által sújtott ember erkölcsi minőségének *megítélése* nélkül, sem pedig annak *belátása* nélkül, hogy hasonló bajok minket (vagy a hozzánk közel állókat) is érhetnek.⁶¹⁶ Arisztotelész szerint ezért éreznek részvétet inkább az idősebbek, gyakorlati okosságuk és tapasztaltságuk eredményeképpen (καὶ διὰ τὸ φρονεῖν καὶ δι' ἐμπειρίαν), valamint a művelt emberek, mert ők jól okoskodnak (καὶ οἱ πεπαιδευμένοι· εὐλόγιστοι γάρ: 1385b25–27). Arisztotelész a *Poétikában* is – ezt próbáltam néhány fogalmon keresztül megmutatni az 1. alfejezetben – kifejezetten igényli a tragikus helyzet gyakorlati aspektusainak, valamint a cselekvés és a cselekvő erkölcsi minőségének megítélését (1452b30–1453a17). A *Poétikában* az affektusok terminusaiban megragadott hatás tehát, ahogyan ezt a 3. alfejezetben már érintettem (vö. *Politika* 1340a15–17), magában foglalja, sőt előfeltételezi a dianoétikus erények működését, a gyakorlati észhasználatot.⁶¹⁷

Ezen a ponton érdemes röviden szóba hozni néhány olyan értelmezést, amely a *katharszisz* affektív komponenseiről, ezeknek az erkölcsi ítélettel fennálló kapcsolatáról most előadottal rokonságban van, s rámutatni ezen felfogások és az én értelmezésem közötti különbségekre.

Arbogast Schmitt a tragédia hatásának lényegét az érzelmi nevelésben, az „érzelmek kiművelésében” („eine Kultivierung der Gefühle”) látja, vagyis abban, hogy a tragédia a maga erkölcsi és érzelmi hatásával ahhoz segít hozzá, hogy a színházat elhagyva a való életben akkor és olyan mértékben érezzünk félelmet és részvétet, amikor és amilyen mértékben az „helyes”. Az érzelmek racionalizálása volna így a tragédia legfőbb erkölcsi hatása, a *katharszisz* pedig nem a tőlük való „megtisztulás”, hanem az „érzelmek megtisztítása” lenne. Jóllehet Schmitt elismeri ebben a folyamatban az erkölcsi ítélet fontosságát, de a hangsúlyt nem erre, hanem már az affektusok megfelelő megélésére helyezi. Ezen kívül erősen konstraintív az a megállapítása,

⁶¹⁶ Hasonlóan Christof Rapp: *Aristoteles über das Wesen und die Wirkung der Tragödie*. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles Poetik*. Akademie, Berlin, 2005, 87–104; itt: 92–95; Cynthia A. Freeland: *Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle's Poetics*. In: Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*, 111–132; itt: 122. Freeland értelmezését a maga egészében azonban nem tudom elfogadni, mert ő úgy gondolja, hogy a *Poëtika* az „erkölcsi igazság ábrázolását” (123) kérné számon a tragédiákon. Vajon mi az *Oidipusz türannosz* „erkölcsi igazsága” – akár a legarisztotelianusabban fogva is fel a történetet? Az „agent-centered moral luck” fontossága (vö. 122, 124, 127–128) kétségkívül hangsúlyos mondanivalója a darabnak; ahogyan még sok minden más, etikai szempontból – az arisztotelészi etika szempontjából is – releváns tanulság is.

⁶¹⁷ Schmitt: *Aristoteles: Poetik*, 484–485; Halliwell: *Aristotle and Experience of Tragic Emotions*, 235–236, 257–258; Lada: *'Empathetic understanding'*, 116–117, 119.

hogy a színháznak ilyen közvetlen hatása volna az affektusok megfelelő megélésére a való életben.⁶¹⁸

Richard Janko megfogalmazása szerint „a gyakorlati okosság magában foglalja azt is, hogy a megfelelő érzelmeket a megfelelő módon érezzük”; „a drámai *mimészisz* arra készítet minket, hogy helyes érzelmi válaszokat adjunk a szereplők helyzetére, azáltal, hogy erkölcsi és gondolati ítéletet hozunk róluk [...]. Felfokozott érzékelésünk javíthatja képességeinket az erkölcsi ítélkezés, gyakorlati okosság és az erény dolgában.”⁶¹⁹ Értelmezésem ennyiben a Janko által kifejtettekkel is rokonítható, bár addig semmiképpen sem mennék el, hogy a tragédiát a megfelelő érzelmi reakciók (az arisztotelészi „közép”) *begyakoroltatásának* eszközeként láttassam.⁶²⁰

A tragédia érzelmi nevelő szerepéről („educating the emotions”) beszél Neil Croally is.⁶²¹ Én viszont a 2. és 3. alfejezetben kifejtett tézisémmel azt állítom (és ez az elem az, amelyet a korábbi, hasonló irányú értelmezések ismereteim szerint eddig nem dolgoztak ki), hogy a tragédiát a *szüneszisz* segítségével értjük meg, ez a *szüneszisz* pedig a *phronészisz* ítélőképességével teljes mértékben fel van ruházva, és ilyen módon a tragédia alkalmat teremt a *phronészisz* ítélőképességének gyakorlására, ezáltal pedig az *erkölcsi reflexió élesítésével* és a *méltányos ítélet képességének erősítésével* járulhat hozzá az ember erkölcsi neveléséhez.⁶²² Croally felfogásával szemben relevánsak azok az érvek, amelyeket Schmitt elméletét bírálva fejtettem ki.

Aryeh Kosman is abban látja a tragédia arisztotelészi elemzésének lényegét, hogy a *praxiszra* irányuló megértésünk összetett problémáit, s még inkább azokat az összetett problémákat tárja föl, melyek magába a *praxiszba* vannak beleszövődve. Kosman a *praxisz* e legfőbb „problémáját” a cselekvés „kétértelműségében” vagy „törésében” pillantja meg: a leküzdhetetlen különbségben aközött, amit valaki (szándékosan, megfontolás és elhatározás révén) *tesz (action)*, és aközött, amit a cselekvő *tettének (act)* nevezhetünk. Kosman érdekesítő megközelítése azonban nemcsak az affektusok szerepével nem tud mit kezdeni,

⁶¹⁸ Lásd főként: Schmitt: Aristoteles: *Poetik*, 333–348, 476–510, és vö. a már korábban, a 3. alfejezetben (az 590. és 591. jegyzethez kapcsolódóan a főszövegben) előadott, ugyancsak részben ellenkező véleményemmel és érveimmel is.

⁶¹⁹ Janko: *A katharszisztól az arisztotelészi középig*, 123; 132.

⁶²⁰ Janko: *A katharszisztól az arisztotelészi középig*, 123–124.

⁶²¹ Croally: *Tragedy's Teaching*, 60.

⁶²² Ehhez hasonló, bár a *szüneszisz* elemzése nélkül kidolgozott, és szűkebb, a „tanítást” tartalmi szemponthoz kötő megközelítésre lásd még Nussbaum: *The Fragility of Goodness*, 383–391.

hanem le is szűkíti, amennyiben az említett „törésre” mint – kétértelmű, de kétségkívül tragikus – „tanulásra” korlátozza a tragédia erkölcsi „tanítását”.⁶²³

Neil Croally az „ítélőképesség” gyakorlásának nem etikai, hanem elsősorban politikai jelentőséget tulajdonít.⁶²⁴ Hasonlóképpen Stephen G. Salkever, aki a tragédiát a demokratikus *polisz* számára nélkülözhetetlen politikai *paideia* eszközeként, kifejezetten a középíretek nevelésének médiumaként láttatja, egyoldalúan és túlzottan is szűkítő módon, csakis politikailag értelmezve Arisztotelészt.⁶²⁵ Azzal együtt ugyanis, hogy az 5. századi tragédiák etikai kérdései politikai kontextusba (is) illeszkednek, s ez még inkább igaz etika és politika viszonyára Arisztotelész gyakorlati filozófiájában, a politikai hatás inkább áttételesen képzelhető el, az *egyéni* etikai reflexió, a *szüneszisz* mint erkölcsi megértés gyakorlatoztatása, és így a *phronészisz* kiművelése révén. Persze ennek egyfajta összegeződése nagyon is fontos a városállam politikai életének szempontjából.

4. A *Poétika* 25. fejezetében Arisztotelész a Homérosszal szembeni bírálatokat csoportosítja, majd igyekszik őket cáfolni. Ennek során hangzik el a következő megállapítás: „A helyesség továbbá nem ugyanaz a politika és a költői művészet (οὐχ ἡ αὐτὴ ὀρθότης ἐστὶν τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς) vagy bármi más szakma és a költői művészet esetében (οὐδὲ ἄλλης τέχνης καὶ ποιητικῆς)” (*Poétika* 1460b13–15). A költői *tekhné* és a többi *tekhné* szempontjainak különválasztása vonatkozik tehát az *éthikát* is magában foglaló *politiké* területére is. Ekkor pedig kérdésessé válik, hogy a *phronészisz* egy változataként értett *szüneszisz* mint dianoétikus erény valóban működtethető-e egy műalkotás megértésekor.

Könnyen lehet, hogy Arisztotelész itt (esetleg többek között) azzal a Platón-hellyel vitatkozik, ahol a rhapszódoszi és az egyéb szakmák közötti különbségtevés során Szókratész a rhapszódosz tudatlanságát, „hozzá nem értését”, az egyes szakterületeken való járatlanságát pellengérez ki, s végül mindenféle szakértelmet (*tekhné*) és tudást (*episztemé*) elvitat tőle.⁶²⁶ Ennyiben pedig Arisztotelész idézett megállapítása nem feltétlenül arra vonatkozik, hogy a műalkotások értelmezése során az erkölcsi okoskodásnak és ítéletnek ne lehetne semmiféle szerepe, hanem arra, hogy Homérosz (és nyilván a tragédiaköltők) műveinek egyes részletei

⁶²³ Aryeh Kosman: *Acting: Drama as the Mimesis of Praxis*. In: Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*, 51–72; itt: 64–66.

⁶²⁴ Croally: *Tragedy's Teaching*, 65.

⁶²⁵ Stephen G. Salkever: *Tragedy and the Education of the Dēmos: Aristotle's Response to Plato*. In: J. Peter Euben (szerk.): *Greek Tragedy and Political Theory*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986, 274–303.

⁶²⁶ *Ión* 537a–542a. Gudeman ezzel kapcsolatban csak általánosságban utal Platón nézeteinek vitatására: Aristoteles: *Poetik*, 421, és vö. 428 (a főszövegben következő idézethez írott kommentárban).

(főként az egyes szereplői megnyilatkozások) nem ítéltetők meg *közvetlenül* az *éthikét* is magában foglaló *politiké tekhné* szabályai alapján, hanem értelmezésük és erkölcsi-politikai szempontú értékelésük során figyelembe kell vennünk, hogy ezek egy műalkotás részeként hangoznak el, melynek világa részleges autonómiával rendelkezik. Legalábbis így nyer értelmet a néhány sorral később olvasható „válasz” az itt említett bírálatra: „Ha azt vizsgáljuk, hogy erkölcsileg szép-e vagy nem szép (καλῶς ἢ μὴ καλῶς), amit valaki mondott vagy tett, nem szabad csak arra tekintettel lenni, amit tett vagy mondott (οὐ μόνον σκεπτέον εἰς αὐτὸ τὸ πεπραγμένον ἢ εἰρημένον βλέποντα), hogy az nemes-e vagy hitvány (σπουδαῖον ἢ φαῦλον), hanem arra is, aki teszi vagy mondja, hogy kivel szemben, vagy mikor, vagy kinek, vagy mi végett, például azért, hogy valami nagyobb jó bekövetkezzék, vagy azért, hogy valami nagyobb rossz ne következzen be.”⁶²⁷

A cselekedetek megítélésnek az az elve, hogy ezeket nem „önmagukban”, izoláltan kell nézni, hanem teljes szituatív környezetükkel és a cselekvő szándékaival együtt, természetesen jelen van az etikában is (lásd például *Nikomakhoszi etika* 1111a3–6). A *Poétika* mondatának megfogalmazásából világos, hogy itt egyáltalán nincsen szó az erkölcsi szempont kizárásáról, hanem inkább arról, hogy a nyelvi műalkotások (szereplőinek) egyes megnyilatkozásait az adott cselekvési és beszédhelyzet, az intenció (*dianoia*), sőt a cselekmény egészének összefüggésébe kell helyezni, azzal együtt kell értelmeznünk.⁶²⁸

9.5. A fejezet összefoglalása

Ha Arisztotelész *Poétikáját* olyan műként látjuk, amelyben a tragédia esztétikai tapasztalatát meghatározó összetevők magukban foglalják az erkölcsi vonatkozást és az ehhez kapcsolódó „nevelő” hatást is (márpedig a mű alapvető fogalomkészlete ezt nehezen cáfolhatóvá teszi), akkor ennek a hatásnak szükséges előfeltétele az, hogy a tragédiát erkölcsi szempontból is értsük. A mások cselekedeteire és jellemére irányuló erkölcsi megértés és méltányos ítélet képessége Arisztotelésznél a *szüneszisz* fogalmában ragadható meg. Arisztotelész ezt ugyan nem fogalmazza meg nyíltan, de jó okkal föltételezhetjük, hogy a *szüneszisz* az esztétikai

⁶²⁷ *Poétika* 1461a4–9. Ugyanezt az elvet alkalmazza Arisztotelész több alkalommal is a *Homéroszi kérdésekben*: lásd például a 2., 3., 15., 24., 33. töredéket.

⁶²⁸ Schmitt: Aristoteles: *Poetik*, 715; Halliwell: *Aristotle and Experience of Tragic Emotions*, 216–219. A komplex, mindenekelőtt mert az egyedit is figyelembe vevő ítélet meghozatalának a jogi ítélethozatallal való kapcsolatait, főként méltányosság (*epieikeia*) és tragikus mimézis összefüggései felől meggyőzően elemzi Eden: *Poetry and Equity*.

tapasztalatban is működtethető. Ez a működés, a megértés képességének gyakorlása a gyakorlati okosság, a *phronészisz* képzéséhez járulhat hozzá. Ez teremti meg a feltételét annak, hogy a *Poétika* kapcsán egyáltalán bármiféle értelmi és erkölcsi, „tanító”, „nevelő” hatásról 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. Erre pedig azért van szükség, mert a „lélek szemének” látása, ahogyan Arisztotelész egy helyütt nevezi az erényes emberben kifejlődő *phronésziszt* (*Nikomakhoszi etika* 1144a29–30), ha nem eddük és élesítjük folyamatosan, könnyen elhomályosul.

Összefoglalás

Arisztotelész és a korabeli görög gondolkodás barátság-elképzelése különbözik attól, amit barátságon Montaigne és legfőképpen a romantika után barátságon értünk. 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. Azt a különbséget azonban kevesen kérdőjelezték meg, hogy míg a modern barátságban a barátok egyéni tulajdonságai a meghatározók, addig az antik barátságban nem a másik mint *egyedi személy*, mint *helyettesíthetetlen és felcserélhetetlen individuum* volt a baráti érzelm és elköteleződés tárgya.

Ezzel szemben én azt állítom, és e könyv 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 azt vizsgáltam meg, hogy Arisztotelész elemzéseiben milyen fogalmi támpontokat találhatunk a tételek alátámasztásához. 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 mozzanatok. 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) elemzésével támasztottam alá. A két idézett 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, s 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, az egyes eseteknek, körülményeknek, vagyis 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). Sarah 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, 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. Jennifer 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 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 játsszanak. 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 mondottak érvényesek 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 jellembéli 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 vettem szemügyre: a barátok összeszokása és egymást megismerése, azután elhasonulása, végül egymásra hatása szempontjából. Az egymás megismerését és az összeszokást jelölő *szüinétheia* fogalom úgy mutatkozott meg, mint amely magában foglalja a másik megismerésének nem pusztán kognitív, hanem a valódi életbe, annak eseményszerű 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 jellemen 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 hitvánnyá 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 részvételre, 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 intenzív és empatikus 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-érületi 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 fönntartani (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 másikkra 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 másikkhoz: 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, nem 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 συναίσθησθαι 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 voltaival. 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 végessége 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 törekenységen”, 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 barátaik 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 lehetségessé 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.

Könyvem 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 megfontolásával (*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*t *erkölcsi megértésnek* nevezhetjük (6.1). Az erkölcsi

megértés a mi magunk vagy mások múltbeli cselekedeteinek megértésekor és megítélésekor, valamint a tanácsadásban mások jelenbéli cselekvési helyzetének és lehetőségeinek fontolóra vétele során juthat szerephez (6.2). 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 (6.3). 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 Thuküdidésznél 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*hoz) 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 konvencionalitásnak 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 *aiszthészsiz*eket, vagyis ezen fogalmak és értékek értelmes megragadását is közvetíti. Az ember a *logosz* révén képes megvilágítani azt, hogy a mindenkor 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 morálpszichológiája 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” hatásról 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.

Felhasznált irodalom

Szótárak és kézikönyvek

Bonitz, Henricus: *Index Aristotelicus*. Akademie, Berlin, 1955 (1870).

Frisk, Hjalmar: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Winter, Heidelberg, 1960.

Höffe, Otfried (szerk.): *Aristoteles–Lexikon*. Alfred Kröner, Stuttgart, 2005.

LSJ = Liddell, Henry George – Scott, Robert– Jones, Henry Stuart (szerk.): *A Greek-English Lexicon*. Clarendon, Oxford, 1996.

Szövegkiadások, fordítások, kommentárok

Aristotelis analytica priora et posteriora. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1964.

Aristotle: *De anima*. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1961.

Aristotelis categoriae et liber de interpretatione. Kiadta Lorenzo Minio-Paluello. Clarendon, Oxford, 1949.

Aristote: *Du ciel*. Kiadta Paul Moraux. Les Belles Lettres, Paris, 1965.

Aristotelis Ethica Eudemia. Kiadta Franciscus Susemihl. Leipzig, Teubner, 1884.

Aristotle: *Eudemean Ethics*. Szerkesztés és fordítás: Brad Inwood és Raphael Wood. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

The Eudemean Ethics of Aristotle. Fordítás és magyarázó jegyzetek: Peter L. P. Simpson. Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey), 2013.

Aristotelis de generatione animalium. Kiadta Hendrik Joan Drossaart Lulofs. Clarendon, Oxford, 1965.

Aristote: Histoire des animaux. 1–3 kötet. Kiadta Pierre Louis. Les Belles Lettres, Paris, 1964–1969.

Aristotle: Magna moralia. Kiadta Franciscus Susemihl. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1935.

Aristotle's metaphysics. 1-2. kötet. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1970.

Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.–Aristotelis de spiritu libellus. Kiadta Werner Jaeger. Teubner, Lipcse 1913.

Aristotelis Ethica Nicomachea. Kiadta Ingram Bywater. Clarendon, Oxford, 1894.

Aristote: Les parties des animaux. Kiadta Pierre Louis. Les Belles Lettres, Paris, 1956.

Aristotle. Parva naturalia. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1955.

Aristotelis de arte poetica liber. Kiadta Rudolph Kassel. Clarendon. Oxford, 1968.

Aristotle: Poetics. Kiadás, fordítás: Stephen Halliwell. In: *Aristotle: Poetics*, Longinus: *On the Sublime*, Demetrius: *On Style*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1999.

Aristotelis politica. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1957.

Aristotelis ars rhetorica. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1959.

Aristotelis topica et sophistici elenchi. Kiadta William David Ross. Clarendon, Oxford, 1958.

Arisztotelész: Eudémoszi etika. Nagy etika. Fordítás és jegyzetek: Steiger Kornél, utószó: Heller Ágnes. Gondolat, Budapest, 1975.

Arisztotelész: *Hermeneutika*. Fordította Rónafalvi Ödön, Lautner Péter pontosításaival; jegyzetek: Szalai Sándor, utószó: Bugár István. Kossuth, Budapest, 1994.

Arisztotelész: *Kategóriák*. Fordította Rónafalvi Ödön, Lautner Péter pontosításaival; jegyzetek: Szalai Sándor. Kossuth, Budapest, 1993.

Arisztotelész: *A lélek*. In: Uő: *Lélekfilozófiai írások*. Steiger Kornél fordítását átdolgozta Bodnár István és Brunner Ákos. Akadémiai, Budapest, 2006.

Arisztotelész: *Rétorika*. Fordítás, bevezetés és jegyzetek: Adamik Tamás. Telosz, Budapest, 1999.

Bolonyai Gábor: Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Fordítás: Ritoók Zsigmond; szerkesztés és jegyzetek: B. G. PannonKlett, Budapest, 1997.

Broadie, Sarah: Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Fordítás és történeti bevezetés: Christopher Rowe; filozófiai bevezetés és kommentár: S. B. Oxford University Press, Oxford, 2002.

Cope, Edward Meredith: *The Rhetoric of Aristotle*, I-II. Szerkesztés és kommentár. Cambridge University Press, Cambridge, 1877.

Dirlmeier, Franz: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Fordítás és kommentár. Akademie, Berlin, 1956.

-----: Aristoteles: *Eudemische Ethik*. Fordítás és jegyzetek. Akademie, Berlin, 1962.

-----: Aristoteles: *Magna Moralia*. Fordítás és magyarázat. Akademie, Berlin, 1966.

Else, Gerald F.: *Aristotle's Poetics: The Argument*. Brill, Leiden, 1957.

Fuhrmann, Manfred: Aristoteles: *Poetik*. Fordítás, kiadás, jegyzetek. Reclam, Stuttgart, 1994.

Gadamer, Hans-Georg: Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI. Fordítás és kommentár. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

Grant, Alexander: *The Ethics of Aristotle I-II*. Longmans, Green and Co. London, 1885 (4., javított kiadás).

Gudeman, Alfred: Aristoteles: *Poetik*. Bevezetés, kiadás, jegyzetek. Walter de Gruyter, Berlin–Lipcse, 1934.

Irwin, Terence: Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Fordítás, bevezetés, jegyzetek és fogalommagyarázatok. Hackett, Indianapolis, 1999.

Janko, Richard: Aristotle: *Poetics I, with The Tractatus Coislianus, A Hypothetical Reconstruction of Poetics II, The Fragments of the On Poets*. Fordítás és jegyzetek. Hackett, Indianapolis – Cambridge, 1987.

Newman, W. L.: *The Politics of Aristotle. Vol I-IV*. Clarendon, Oxford, 1887–1902.

Pakaluk, Michael: Aristotle: *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*. Fordítás és kommentár. Clarendon, Oxford, 1998.

Rapp, Christof: Aristoteles: *Rhetorik*. Fordítás és kommentár. 1-2. Akademie, Berlin, 2002.

Reeve, C. D. C.: *Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics VI*. Fordítás, bevezetés, elemzés és kommentár. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), London, 2013.

-----: Aristotle: *Nicomachean Ethics*. Fordítás, bevezetés és jegyzetek. Hackett, Indianapolis, Cambridge, 2014.

Schmitt, Arbogast: Aristoteles: *Poetik*. Fordítás és kommentár. Akademie, Berlin, 2008.

Schütrumpf, Eckart: Aristoteles: *Politik. Buch I*. Fordítás és magyarázat. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991.

Stewart, John Alexander: *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle I-II*. Clarendon, Oxford, 1892.

Tarán, Leonardo – Gutas, Dimitri: Aristotle: *Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*. Kiadás és jegyzetek: L. T. (görög és latin szövegek, a görög szöveg megállapítása) és D. G. (arab és szír fordítás). Brill, Leiden, 2012.

Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Muraközy Gyula. Európa, Budapest, 1985.

Weidemann, Hermann: Aristoteles: *Peri Hermeneias*. Fordítás és kommentár. Akademie, Berlin, 1994.

Wolf, Ursula: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Szerkesztés és fordítás. Rohwolt, Hamburg, 2006.

Woods, Michael: Aristotle: *Eudemian Ethics I, II and VIII*. Fordítás és jegyzetek. Clarendon, Oxford, 1982.

További szakirodalom

Adkins, Arthur W. H.: „Friendship” and „Self-Sufficiency” in Homer and Aristotle. The Classical Quarterly 13. (1963), 30–45.

Agamben, Giorgio: *What is Philosophy?* Fordította Lorenzo Chiesa. Stanford University Press, Stanford, 2018.

Anton, John P.: Aristotle on the Nature of Logos. Philosophical Inquiry 18. (1996), Winter-Spring. No. 1–2. 1–30.

Arendt, Hannah: *Mi a politika?* Fordította Mesés Péter. In: Uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus, Budapest, 2000, 21–222.

Aubenque, Pierre: *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Fordította Nicolai Sinai és Ulrich Johannes Schneider. Felix Meiner, Hamburg, 2007.

Ax, Wolfram: *ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion*. Glotta 56. (1978), 245–271.

-----: *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.

Barthold, Lauren Swayne: *Friendship and the Ethics of Understanding*. Epoché. A Journal for the History of Philosophy 14. (2010), 2. 417–429.

Belfiore, Elizabeth: *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton University Press, Princeton, 1992.

Benson, John: *Making friends: Aristotle's doctrine of the friend as another self*. In: Andros Loizou – Harry Lesser (szerk.): *Polis and Politics. Essays in Greek moral and political philosophy*. Avebury, Aldershot, 1990, 50–68.

Benveniste, Émile: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Fordította Wilhelm Bolle. List, München, 1974.

Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Fordította Tomka Miklós. Józseveg Műhely, Budapest, 1998.

Bernays, Jacob: *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. Eduard Trewendt, Breslau, 1857.

Biss, Mavis: *Aristotle on Friendship and Self-Knowledge: The Friend Beyond the Mirror*. History of Philosophy Quarterly 28. (2011), 2. 125–140.

Bodéüs, Richard: *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Fordította Jan Edward Garrett. SUNY Press, Albany, 1993.

Broadie, Sarah: *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, Oxford, 1991.

Carreras, Anthony: *Aristotle on Other-Selfhood and Reciprocal Shaping*. *History of Philosophy Quarterly* 29. (2012), 4. 319–336.

Cherry, Kevin M.: *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

Clark, Stephen R. L.: *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Clarendon, Oxford, 1975.

Cooper, John M.: *Reason and Human Good in Aristotle*. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London, 1975.

-----: *Aristotle on Friendship*. In: Amélie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1980, 301–340.

-----: *Political Animals and Civic Friendship*. In: Günther Patzig (szerk.): *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, 221–241.

Croally, Neil: *Tragedy's Teaching*. In: Justina Gregory (szerk.): *A Companion to Greek Tragedy*. Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2005, 55–70.

Depew, David J.: *Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”*. *Phronesis* 40. (1995), 2. 156–181.

Derrida, Jacques: *Ki az anya? (Születés, természet, nemzet)*. In: Uő: *Ki az anya?* Fordította Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Jelenkor, Pécs, 1997, 7–58.

-----: *Politik der Freundschaft*. Fordította Stefan Lorenzer. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

Dilcher, Roman: *Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung*, Antike und Abendland 42. (1996), 85–102.

Dirlmeier, Franz: Κάθαρσις παθημάτων. Hermes 75. (1940), 81–92.

Donini, Pierluigi: *Mimèsis tragique et apprentissage de la phronèsis*. Fordította Pierre Destrée. Les études philosophiques 2003. 4. 436–450.

Easterling, Patricia E. (szerk.): *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Ebert, Theodor: *Phronēsis. Anmerkungen zu einem Begriff der aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13)*”. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Akademie, Berlin, 1995, 165–185.

Eden, Kathy: *Poetry and Equity: Aristotle’s Defense of Fiction*. Traditio 38. (1982), 17–43.

Eikeland, Olav: *Phrónēsis, Aristotle, and action research*. International Journal of Action Research 2. (2006), No 1., 5–53.

Engberg–Pedersen, Troels: *Converging Aristotelian Faculties: A Note on Eth. Nic. VI xi 2–3 1143a25–35*. Journal of Hellenic Studies 99. (1979), 158–160.

-----: *Aristotle’s Theory of Moral Insight*. Oxford University Press, Oxford, 1983.

Flashar, Hellmut: *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*. Hermes 84. (1956), 12–48.

-----: *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*. Beck, München, 2000.

-----: *Die Poetik des Aristoteles und die griechische Tragödie*. In: Uő: *Spectra. Kleine Schriften zu Drama, Philosophie und Antikerezeption*. Gunter Narr, Tübingen, 2004, 43–59.

Frank, Jill: *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics*. University of Chicago Press, Chicago, 2005.

Freeland, Cynthia A.: *Plot Imitates Action: Aesthetic Evaluation and Moral Realism in Aristotle's Poetics*. In: Amelie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 111–132.

Fritz, Kurt von: *Entstehung und Inhalt des neunten Kapitels von Aristoteles' Poetik*. In: Uő: *Antike und moderne Tragödie*. Walter de Gruyter, Berlin, 1962, 430–457.

Fuhrmann, Manfred: *Einführung in die antike Dichtungstheorie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984.

-----: *Freundschaft und Selbsterkenntnis*. In: Uő: *Gesammelte Werke*, 7. kötet. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 1999, 396–406.

-----: *Zur Problematik des Selbstverständnisses*. In: Uő: *Gesammelte Werke*, 2. kötet. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 1999, 121–132

-----: *Freundschaft und Solidarität*. In: Uő: *Hermeneutische Entwürfe*. J. C. B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 2000, 56–65.

-----: *Historika és nyelv – válasz*. Fordította Szabó Csaba. Vulgo 5. (2004), 2. 170–176.

Garsten, Bryan: *Deliberating and acting together*. In: Marguerite Deslauriers – Pierre Destrée (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2013, 324–349.

Gehlen, Arnold: *Az ember. Természete és helye a világban*. Fordította Kis János. Gondolat, Budapest, 1976.

Gill, Christopher: *Peace of Mind and Being Yourself*. In: Wolfgang Haase (szerk.): *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*. (ANRW II.36.7) De Gruyter, Berlin – New York, 1994, 4599–4640.

-----: *Is Rivalry A Virtue Or A Vice?* In: David Konstan – Keith Rutter (szerk.): *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, 29–51.

-----: *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

Golden, Leon: *Catharsis*. Transactions of the American Philological Association 93. (1962), 51–60.

Grassi, Ernesto: *A szépség ókori elmélete*. Fordította Pongrácz Tibor. Tanulmány, Pécs, 1997.

Griffin, Jasper: *Sophocles and the Democratic City*. In: Uő (szerk.): *Sophocles Revisited. Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*. Oxford University Press, Oxford, 1999, 73–94.

Hall, Edit: *Is there a Polis in Aristotle's Poetics?* In: Michael S. Silk (szerk.): *Tragedy and the Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford University Press, Oxford, 1996, 295–309.

Halliwell, Stephen: *Aristotle's Poetics*. Duckworth, London, 1986.

-----: *Aristotelian Mimesis and Human Understanding*. In: Øivind Andersen – Jon Haarberg (szerk.): *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Duckworth, London, 2001, 87–107.

-----: *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2002.

-----: *Aristotle and Experience of Tragic Emotions*. In: Uő: *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford University Press, Oxford 2011, 208–265.

Hardie, William Francis Ross: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1968.

Heath, Malcolm: *The Poetics of Greek Tragedy*. Stanford University Press, Stanford, 1987.

-----: *Aristotle and the Pleasures of Tragedy*. In: Øivind Andersen – Jon Haarberg (szerk.): *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. Duckworth, London, 2001, 7–23.

-----: *Cognition in Aristotle's Poetics*. *Mnemosyne* 62. (2009), 51–75.

-----: *Aristotle on the Best Kind of Tragic Plot: Re-reading Poetics 13–14*. In: William Wians és Ron Polansky (szerk.): *Reading Aristotle: argument and exposition*. Brill, Leiden, 2017, 334–351.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály és mások. (Második, javított kiadás.) Osiris, Budapest, 2001.

-----: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

-----: *Levél a „humanizmusról”*. Fordította Bacsó Béla. In: Uő: *Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003, 293–334.

-----: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány*. Fordította Aradi László – Olay Csaba. Osiris, Budapest, 2004.

Heller Ágnes: *Aristotelés és az entik ethos*. Akadémiai, Budapest, 1966.

Heyking, John von: *Forms of Politics. Aristotle and Plato on Friendship*. McGill-Queen's University Press, Montreal – Kingston, 2016.

Hitz, Zena: *Aristotle on Self-Knowledge and Friendship*. Philosophers' Imprint 11. (2011), No. 12. (www.philosophersimprint.org/011012/) 1–28.

Horkay Hörcher Ferenc: *Az arisztotelianus barátság fogalom átalakulása MacIntyre-nél*. In: Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005, 274–282.

Horn, Christoph: *logos / Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft*. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles–Lexikon*. Alfred Kröner, Stuttgart, 2005, 329–333.

Hursthouse, Rosalind: *Practical Wisdom: A Mundane Account*. Proceedings of the Aristotelian Society 106. (2006), No. 1., 283–307.

-----: *The Central Doctrine of the Mean*. In: Richard Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2006, 96–115.

Janko, Richard: *A katharszisztól az arisztotelészi középig*. Fordította Csepregi Ildikó. Helikon 48. (2002), 1–2, 115–134.

Jauß, Hans Robert: *Az esztétikai élvezet és a poiészisz, aiszthészisz és katharszisz alaptapasztalatai*. Fordította Kulcsár-Szabó Zoltán. In: Uő: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Fordította Bernáth Csilla és mások, válogatás, szerkesztés, utószó: Kulcsár-Szabó Zoltán. Osiris, Budapest, 1997, 158–177.

Kahn, Charles: *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*. Archiv für Geschichte der Philosophie 48. (1966), 1–3. 43–81.

Kleczkowska, Katarzyna: *Those Who Cannot Speak. Animals as Others in Ancient Greek Thought*. Maska 24. (2014 december), 97–108.

Konstan, David: *Friendship in the Classical World*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Kosman, Louis Aryeh: *Perceiving That We Perceive. On the Soul III. 2*. Philosophical Review 83. (1975), 499–519.

-----: *Acting: Drama as the Mimesis of Praxis*. In: Amelie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 51–72.

-----: *Aristotle on the Desirability of Friends*. Ancient Philosophy 24. (2004), 1. 135–154.

Kraut, Richard: *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 1991.

-----: *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2002.

-----: *Aristotle's Ethics*. In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>> (5. The Doctrine of the Mean).

Kubota, Naomi: *dialektiké / Dialektik*. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles-Lexikon*. Alfred Kröner, Stuttgart, 2005, 116–120.

Kulcsár Szabó Ernő: *Történetiség – megértés – irodalom*. Universitas, Budapest, 1995.

-----: *A megértés alakzatai*. Csokonai, Debrecen, 1998.

Kullmann, Wolfgang: *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*. Hermes 108. (1980), 419–443.

Labarrière, Jean-Louis: *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. Phronesis 29. (1984), 1. 17–49.

Lada, Ismene: 'Empathetic understanding': emotion and cognition in classical dramatic audience-response. The Cambridge Classical Journal 39. (1994), 94–140.

Lautner Péter: *Political φρόνησις*. Hungarian Philosophical Review 57. (2013), 24–33.

Lear, Jonathan: *Katharsis*. In: Amelie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 315–340.

-----: *Katharszisz*. Fordítás: Bolonyai Gábor. Helikon 48 (2002), 1–2. 135–164.

Leibowitz, Uri D.: *Particularism in Aristotle's Nicomachean Ethics*. Journal of Moral Philosophy 10. (2013), 121–147.

Lennox, James G.: *Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology*. In: Allan Gotthelf – James G. Lennox (szerk.): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, 339–359.

Lenzi, Mary: *Plato's Equivocal Wisdom*. Newsletters for the Society for Ancient Greek Philosophy 5. (2004), 1–11.

Liu, Irene: *Love Life: Aristotle on Living Together with Friends*. Inquiry 53. (2010), 6. 579–601.

Long, Christopher P.: *The ontological reappropriation of phronēsis*. Continental Philosophy Review 35. (2002), 35–60.

Louden, Robert B.: *Aristotle's Practical Particularism*. In: John P. Anton – Anthony Preus (szerk.): *Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics*. SUNY Press, Albany, 1991, 159–178.

-----: *What is Moral Authority?* Ancient Philosophy 17. (1997), No 1., 103–118.

Martin, Hubert Jr.: *The Character of Plutarch's Themistocles*. Transactions of the American Philological Association 92. (1961), 326–339.

McCabe, Mary Margaret: *With Mirrors or Without? Self-Perception in Eudemian Ethics VII. 12*. In: Fiona Leigh (szerk.): *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*. Brill, Leiden – Boston, 2012, 39–75.

Meier, Christian: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. Beck, München, 1988.

Miller, Patrick Lee: *Finding Oneself with Friends*. In: Ronald Polansky (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2014, 319–349.

Montaigne, Michel: *Esszék*. Fordította Bajcsa András és mások; válogatta, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Oláh Tibor. Kriterion, Bukarest, 1983.

Mulgan, R. G.: *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*. *Hermes* 102. (1974), 438–445.

Natali, Carlo: *The Book on Wisdom*. In: Ronald Polansky (szerk.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2014, 180–202.

Nehamas, Alexander: *Aristotelian Philia, Modern Friendship?* *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39. (2010), Winter, 213–247.

Nussbaum, Martha C.: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

-----: *Tragedy and Self-sufficiency. Plato and Aristotle on Fear and Pity*. In: Amelie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 261–290.

Pangle, Lorraine Smith: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Pangle, Thomas L.: *Aristotle's Teaching in the Politics*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 2013.

Peirce, Charles Sanders: *A jelek felosztása*. Fordította Szegedy-Maszák Mihály. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya*. Gondolat, Budapest, 1975, 21–41.

Perälä, Mika: *A Friend Being Good and One's Own in Nicomachean Ethics 9.9*. *Phronesis* 61. (2016), 307–336.

Polansky, Ronald – Kuczewski, Mark: *Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle's De Interpretatione 16a3–9*. *Apeiron* 23. (1990), 1. 51–63

Powell, Jonathan: *Friendship and its Problems in Greek and Roman Thought*. In: Doreen Innes – Harry Hine – Christopher Pelling (szerk.): *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*. Clarendon, Oxford, 1995, 31–45.

Price, Anthony W.: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon, Oxford, 1989.

Rapp, Christof: *Aristoteles über das Wesen und die Wirkung der Tragödie*. In: Otfried Höffe (szerk.): *Aristoteles Poetik*. Akademie, Berlin, 2005, 87–104.

-----: *The emotional dimension of friendship. Notes on Aristotle's account of philia in Rhetoric II 4*. *Anuario Filosófico* 46. (2013), 1. 23–47.

Reeve, C. D. C.: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Clarendon, Oxford, 1995.

-----: *Aristotle on the Virtues of Thought*. In: Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2006, 198–217.

-----: *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle.* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London, 2012.

Rese, Friederike: *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2003.

Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung. Band I. Zeit und historische Erzählung.* Fordította Rainer Rochlitz. Fink, München, 1988.

-----: *Das Selbst als ein Anderer.* Fordította Jean Greisch. Fink, München, 1996.

-----: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok.* Fordította Angyalosi Gergely és mások. Osiris, Budapest, 1999.

-----: *A hármas mimézis.* Fordította Angyalosi Gergely. In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, 255–309.

-----: *A szöveg és az olvasó világa.* Fordította Jeney Éva. In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, 310–352.

Rorty, Amélie Oksenberg: *The Psychology of Aristotelian Tragedy.* In: Uő (szerk.): *Essays on Aristotle's Poetics.* Princeton University Press, Princeton, 1992, 1–22.

Salkever, Stephen G.: *Tragedy and the Education of the Dēmos: Aristotle's Response to Plato.* In: J. Peter Euben (szerk.): *Greek Tragedy and Political Theory.* University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986, 274–303.

-----: *Taking Friendship Seriously. Aristotle on the Place(s) of Philia in Human Life.* In: John von Heyking – Richard Avramenko (szerk.): *Friendship and Politics. Essays in Political Thought.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, 53–83.

Sanders, Ed: *Envy and Jealousy in Classical Athens. A Socio-Psychological Approach.* Oxford University Press, Oxford, 2014.

Schadewaldt, Wolfgang: *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes*. Hermes 83. (1955), 129–171.

Schiaparelli, Annamaria – Crivelli, Paolo: *Aristotle on Poetry*. In: Christopher Shields (szerk.): *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford University Press, Oxford, 2012, 612–626.

Schofield, Malcolm: *Aristotle's Political Ethics*. In: Richard Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Wiley-Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2006, 305–321.

Schulz, Peter: *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*. Karl Alber, Freiburg – München, 2000.

Segvic, Heda: *Deliberation and Choice in Aristotle*. In: Michael Pakaluk és Giles Pearson (szerk.): *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 159–185.

Sherman, Nancy: *Aristotle on Friendship and the Shared Life*. Philosophy and Phenomenological Research 47. (1987), 4. 589–613.

-----: *The Fabric of Character*. Clarendon, Oxford, 1989.

Siemens, Nathalie von: *Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX*. Karl Alber, Freiburg – München, 2007.

Sifakis, G. M.: *Aristotle on the Function of Tragic Poetry*. Crete University Press, Herakleion, 2001.

Simon Attila: *Dünamisz és katharszisz: az esztétikai tapasztalat arisztotelészi értelmezéséről*. In: Uő: *Az örök feladat*. Csokonai, Debrecen, 2002, 9–50.

-----: *A csodálatos és a csodálkozás: az arisztotelészi Poétika thaumasztion-fogalmának antropológiai vonatkozásai*. In: Uő: *Az örök feladat*. Csokonai, Debrecen, 2002, 51–80.

-----: *A másként-lét lehetőségei: esztétika és etika – hermeneutikai távlatból.* In: Uő: *Az örök feladat.* Csokonai, Debrecen, 2002, 81–105.

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

-----: *Barátság és önmegértés Aristotelésnél.* In: Uő: *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában.* Ráció, Budapest, 2009, 111–133.

-----: *Olvasás és vallomás. Balogh József Szent Ágoston-értelmezése.* In: Uő: *Dionysos színrevitele. A közvetítés kulturális technikái az antik irodalomban és filozófiában.* Ráció, Budapest, 2009, 224–242.

Snell, Bruno: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie.* Weidmann, Berlin, 1924.

Sommerstein, Alan H. – Halliwell, Stephen – Henderson, Jeffrey – Zimmermann, Bernhard (szerk.): *Tragedy, Comedy and the Polis.* Levante Editori, Bari, 1993.

Sorabji, Richard: *Soul and Self in Ancient Philosophy,* in: M. James C. Crabbe (szerk.): *From Soul to Self,* Routledge, London – New York, 1999, 8–32.

Stern-Gillet, Suzanne: *Aristotle's Philosophy of Friendship.* SUNY Press, Albany, 1995.

Surprenant, Chris W.: *Politics and Practical Wisdom: Rethinking Aristotle's Account of Phronesis.* Topoi 31. (2012), 221–227.

Szaif, Jan: *Aristotle on friendship as the paradigmatic form of relationship.* In: R. A. H. King – Dennis Schilling (szerk.): *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity.* De Gruyter, Berlin – Boston, 2011, 208–237.

Trott, Adriel M.: *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2014.

Tsitsiridis, Stavros: *Mimesis and Understanding: An Interpretation of Aristotle's Poetics* 4. 1448B4–19. *Classical Quarterly* 55. (2005), 435–446.

Ungvári Zrínyi Imre: *Az autenticitás interperszonális formája*. In: Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005, 234–241.

Vakirtzis, Andreas: *Aristotle's Philia and Moral Development*. *Philosophical Inquiry* 37. (2013), 1-2. 49–65.

-----: *Mimesis, Friendship, and Moral Development in Aristotle's Ethics*. *Rhizomata* 3. (2015), 2. 125–142.

Vander Waerdt, Paul A.: *The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy*. *Ancient Philosophy* 5. (1985), 77–89.

-----: *The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings*. *Illinois Classical Studies* 16 (1991), 231–253.

Veress Károly: *A barátság hermeneutikájáról*. In: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005, 242–257.

Vernant, Jean-Pierre: *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et autre en Grèce ancienne*. Gallimard, Paris, 1989.

Viano, Christina: *Competitive Emotions and thumos in Aristotle's Rhetoric*. In: David Konstan – Keith Rutter (szerk.): *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, 85–98.

Vlastos, Gregory: *The Individual as an Object of Love in Plato*. In: Uő: *Platonic Studies*. Princeton University Press, Princeton, 1973, 3–42.

Ward, Ann: *Contemplating Friendship in Aristotle's Ethics*. SUNY Press, Albany, 2016.

Ward, Julie K.: *Focal Reference in Aristotle's Account of Φιλία: Eudemian Ethics VII 2*. *Apeiron* 28. (1995), 183–206.

Weiss János: *A romantikus barátság tündöklése és bukása*. In: Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius, Szeged, 2005, 90–104.

Whiting, Jennifer: *Impersonal Friends*. *The Monist* 74. (1991), 1. 3–29.

-----: *The Nicomachean Account of Philia*. In: Richard Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Wiley-Blackwell, Malden – Oxford – Carlton, 2006, 276–304.

Wiggins, David: *Deliberation and Practical Reason*. In: Amélie Oksenberg Rorty (szerk.): *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press, Berkeley, 1980, 221–240.

Winkler, John J. – Zeitlin, Froma I. (szerk.): *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton University Press, Princeton, 1990.

Woodruff, Paul: *Aristotle's Poetics: The Aim of Tragedy*. In: Anagnostopoulos, Georgios (szerk.): *A Companion to Aristotle*. Wiley – Blackwell, Malden – Oxford – Chichester, 2009, 612–627.

Zanatta, Marcello: *Voice as Difference in Aristotelian Zoology*. *Journal of Ancient Philosophy* 7. (2013), 1. 1–18.

Zirin, Ronald A.: *Aristotle's Biology of Language*. *Transactions of the American Philological Association* 110. (1980), 325–347.