

BARÁTSÁG ÉS MEGÉRTÉS

LAUTNER PÉTER

Simon Attila:

**Barátság és megértés Arisztotelész
filozófiájában**

Gondolat, Bp., 2021. 346 old., 3800 Ft

Simon Attila könyve két okból is fontos mű. Egyrészt azért, mert pontosan rávilágít azokra a problémákra, amelyek meghatározzák Arisztotelész felfogását a barátságról, ideértve ennek kognitív feltételeit is. Ezek a kérdések állnak a jelenkori értelmezések középpontjában is. Másrészt pedig azért, mert fontos hozzájárulás lehet ahhoz a kortárs diskusszióhoz, amely – szakítva bizonyos középkori, karteziánus és romantikus elképzelésekkel – az embert mint eredendően közösségi lényt határozza meg. Ez a közösségi jelleg az önmegismerésre is kiterjed, hiszen e nézet szerint saját magunk megismerése is megköveteli a másokkal való interakciót.

A könyv két részre tagolódik: az első rész a barátság fogalmát elemzi, míg a második a megértés etikai szerepét tárgyalja. Eltérően a modern morálfilozófiai munkáktól, amelyek meglehetősen szűkös keretek között tárgyalják a témát, a barátság elemzése a *Nikomakhoszi etika* ötödét foglalja el, ami mutatja a témának azt a fontosságát, amelyet – a modernitástól eltérően – a klasszikus és a hellenisztikus kor folyamán betöltött. A VIII. és IX. könyv leírásai a *φιλία* meglehetősen gazdag jelentésárnyalatait veszik alapul, amelyek eltérő értelmezésekhez nyújtanak alapot. A szerző célja pedig, hogy megmutassa, Arisztotelész ismeri a személyes barátságnak azt a fogalmát, amely a modernitásban van jelen. A jellem alapuló barátság tárgyalásakor Arisztotelész, ha fogalmilag nem is, de a fenomenológiai leírások során implicit módon számol azzal, hogy ez a fajta barátság – amit néha tökéletesnek nevez – az egye-

di jellemvonások figyelembevételét igényli, vagyis a kapcsolat egymás egyedi személyiségének kedvelésén is alapul. Ez akkor is így van, ha Arisztotelész számára nem álltak rendelkezésre azok a fogalmi eszközök, amelyek segítségével ez az összetéveszthetetlen individualitás megragadható lett volna.

Tekintettel arra, hogy ellentétben a hasznosságon vagy élvezeten alapuló barátsággal, a jellem alapuló esetben az illető lényegi vonásai játszanak szerepet, fel kell tárni ezeknek a lényegi vonásoknak a természetét. Ezeket a lényegi vonásokat a *Nikomakhoszi etika* IX. könyvének egy szakasza (1166a10–23) alapján úgy lehetne jellemezni, mint lelkünknek azt a részét, amely a gondolkodást végzi (τὸ νοοῦν, τὸ διανοητικόν). Noha a terminológia első látásra nem ezt sugallja, a szerző csatlakozik azokhoz (37. old. skk), akik szerint itt nem annyira a teoretikus, mint inkább a praktikus gondolkodásról lehet szó. Ezt megmutatva egyúttal kritizálja azokat a magyarázatokat, amelyek szerint a teoretikus értelem hangsúlyozása ennek a barátságnak a személytelen jellegét mutatná, hiszen maga a teoretikus észhasználat általános jellegű, és ennél fogva nélkülöz minden személyes vonást. A praktikus gondolkodás ezzel szemben bizonyos mértékig mindig egyéni. Ez az egyéni jelleg szorosan kapcsolódik Arisztotelész erényleírásához: olyasfajta beállítódás, amely a megfontolás, vagyis a gyakorlati belátás (φρόνησις) által meghatározott, hozzánk viszonyított középben áll (NE, II 3, 1106a29–b7; b36–1107a2). Ez a „hozzánk viszonyított közép” egyedi, éppúgy függ az adott szituációtól, mint a cselekvő belső vonásaitól. Ebből következően az etikailag helyes cselekedet nem általános, kivételt nem ismerő morális szabályok követését jelenti, hanem az adott helyzet sajátosságaihoz idomuló, átgondolt döntésen alapuló viselkedést.¹ Ebben a partikularista értelmezésben az értelem helyes működése mindennek előtt a tényállások egyedi jegyeinek feltárását jelenti.

Ezen a ponton azonban továbbra is megoldatlannak látszik egy kérdés. Ha ugyanis a tökéletes barátság az erényes emberek barátsága, amelynek során két ember nem járulékos, hanem lényegi vonásaik miatt barátai egymásnak, akkor ebben a helyzetben mi a szerepük a kiváló érzelmi diszpozícióknak, amelyek a jellembeli erényt hordozzák? Ha a lényegyet elsősorban – fogadjuk el a szerző értelmezését – a gyakorlati ész működésében fedezzük fel, akkor mitől nevezzük ezt a kapcsolatot az erényen (főleg a jellembeli erényen) alapuló barátságnak? Továbbá, miközben kétségkívül

1 ■ Ez a fajta morális partikularizmus tehát nem csupán a helyzet egyedi vonásainak meghatározó jellegét hangsúlyozza, hanem a cselekvőt is, mégsem állítható szembe *en bloc* a modern elméletek univerzalizmusával (49. old.). Ez az univerzalizmus ugyanis egyfelől nagyon restriktív is lehet, amennyiben adott egyedi helyzetben egyetlen helyes cselekvést ismer el, függetlenül a cselekvő egyéb tulajdonságaitól („ebben a helyzetben mondj igazat!”), de ebből nem következik, hogy minden más helyzetben ugyanez lenne a helyes („mindig mondj igazat!”); másfelől pedig jelentős kortárs gondolkodók (gondoljunk csak B. Williams, J. McDowell vagy R. Hursthouse munkásságára) utasítják el eleve, hogy a helyes cselekvés ne volna egyéb, mint általános szabályok követése.

fontos részét alkotják egyedi mivoltunknak, vajon ez mennyiben számít, amikor a tökéletes barátság során az egyedi vonások jelentőségét kívánjuk hangsúlyozni? Ez a kérdés nem azonosítható azzal, vajon a barátok ismerik-e egymás érzelmi beállítottságát. Úgy tűnik, Simon szerint a gyakorlati ész kiválósága mintegy maga után vonná a jellembeli erőket (46–47. old.). Tekintettel azonban arra, hogy a jellem erőnei nem a gondolkodás erőnei, hanem egy ettől különböző fakultásunké, korántsem evidens, hogy az egyik fakultás egy bizonyos kiválóságával velejár egy másik fakultás kiválósága. Ehhez azt kellene bizonyítani, hogy a kérdéses érzelmi diszpozíciók önmagukban hordoznak egyfajta racionalitást.²

A barátság és az idő kapcsolatának elemzésekor három tényező kap különös hangsúlyt: az egymással töltött idő, a jellemek és az együttélés, vagyis az együttes cselekvés. Az egymással töltött idő nem egyszerűen az együtt töltött idő mennyiségére utal, hanem arra az idő- és térbeli meghatározottságra, amely a barátok egymást alakító tevékenységét jellemzi. A szerző ezt a sajátosságot a gadameri életidő fogalmával írja le. Abból az arisztotelészi megállapításból indul ki, hogy a barátság együtt megélt, együtt töltött időt (συνήν) követel meg. Ez az együtt töltött idő hozza létre és tartja fenn azt a személyes elköteleződést, amely a jellemen alapuló tevékenységet feltételez, és ekként ellentétben van a puszta állapottal vagy beállítódással. Két vonása a bensőséges ismeretség és a jellemek összecsiszolódája. Kiegészülve a bizalommal (πίστις), amelynek a kialakulása szintén időt vesz igénybe, ezek a vonások azt mutatják meg, hogy létezésünk időbeli mivolta a maga nyitottságával a másik ember megismerésének lehetőségét is szükségképpen az időbe ágyazza (75. old.). Amikor Arisztotelész azt hangsúlyozza, hogy a barátság „a megszorítás nélkül vett jó és élvezetes dolgoknak a kölcsönös választása” (*Eudemoszi etika*, VII 2, 1237a33), ebben az esetben a megszorítás nélkül (ἀπλῶς) vett jó nem ellentétes a „számunkra jó eszméjével”. A barát nem csupán megszorítás nélkül jó, hanem barátja számára is az (*Eudemoszi etika*, VII 2, 1238a3–4). Ezt a kettőséget Simon kapcsolatba hozza a képzelőerő (φαντασία) és a vélekedés között tett megkülönböztetéssel. Mivel a két képesség a lélek más-más fakultásához tartozik, adódhat a következtetés, hogy a megszorítás nélkül vett jó és a számunkra való jó is eszerint tagolható: az előbbi az értelemmel látható be, az utóbbi pedig az érzékeléshez kötött. A jellemen alapuló barátság időbeli jellegét hangsúlyozzák a barátok közös tevékenységeiről szóló szövegrészek, amelyekben ezekről a tevékenységekről mint a kapcsolat fenntartóiról és állandó megújítóiról esik szó. A szerző mellett is meggyőzően érvel, hogy a versengés az ilyen tevékenységek körébe tartozik (110. old. skk.).

A képzelőerő és a vélekedés viszonya kapcsán tett megjegyzések (81–82. old.) talán némi kiegészítésre és módosításra szorulhatnak. Korántsem evidens ugyanis, hogy a gyakorlati megismerésben élesen elválasztható egymástól a képzetalkotás (vagy inkább reprezentáció) és a vélekedés. Ennek felismeréséhez azonban a lélekfilozófiai írásokhoz kell fordulnunk. Ezek szerint a két képesség ilyesfajta szétválasztása azért sem indokolt, mert Arisztotelész beszél deliberatív képzelőerőről (*A lélek*, III 11, 434a5–12), a gyakorlati belátásról pedig azt állítja, hogy az nem pusztán értelmi állapot (*NE*, VI 5, 1140b17–18). Az előbbi a megfontolásban játszik fontos szerepet, amennyiben a többféle elképzelésből (φάντασμα) képes egyet alkotni. Csak értelmes lényekben van jelen, és a törekvés egy típusán keresztül közvetetten kapcsolódik a vélekedéshez is.³ A deliberatív képze-

2 ■ Ennek bizonyítására tesz kísérletet újabban Duane Long Jr.: *Partaking of Reason in a Way: Aristotle on the Rationality of Human Desire*. *Apeiron*, 55 (2022), 35–63. old. Amellett érvel, hogy a *NE* I. könyvében többször említett „engedelmesség a gondolkodásnak” nem azt jelenti, hogy az ilyen érzelmi állapotok „vakon” követnék a gondolkodás utasításait, hanem azt, hogy racionalitásuknak köszönhetően megértik a gondolkodásból merített magyarázatot és utasítást.

3 ■ Úgy tűnik, mintha egyenesen a vélekedés alapja lenne, vö. 434a10–11: „Ezért gondolják a csak érzéki képzetekkel rendelkező élőlényekről, hogy nem rendelkeznek vélekedéssel: mert nem rendelkeznek következtetésen alapuló törekvéssel.” (ford. Steiger Kornél). Lásd még 433b19–30.

4 ■ Részletesen kifejti Klaus Corcilus: *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2008. 225–228. old.

5 ■ Ehhez Jessica Moss: *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought, & Desire*. Oxford University Press, Oxford, 2012. 200–234. old.; Jacob Leith Fink: *Aristotle on deliberative phantasia and phronesis*. In: uő (ed.): *Phantasia in Aristotle's Ethics. Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions*. Bloomsbury, London, 2019. 127–147. old.

6 ■ Ezen a ponton a szerző érvelhetett volna amellel, hogy maga az affektív képzelet már eleve – a *phantasia* jellege miatt – magában hordozza az egyediség tudomásulvételét, hiszen az érzékelő fakultás részeként maga a képzelet/reprezentációs képesség is az egyedi dolgokra/tevékenységekre irányul.

7 ■ Talán ehhez kapcsolható kijelentés, hogy maga a jó (τὸ τὸ ἀγαθόν) lehet fájdalmas (1158a24–26). Simon szerint (133. old.) ez lehetetlenség. Ha azonban arra gondolunk, hogy a jó fogalmilag nem implikálja a kellemest, és a jó jelenléte csak szükséges feltétele ennek a barátságnak, akkor belátható, hogy a kellemes nem feltétlen következménye a jónak. Lásd ehhez – a platóni elméletre való kritikai utalás hangsúlyozásával – Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif. T. II/2. Peeters, Louvain-la-Neuve, 2002², 683. old. (jegyzet a 1158a24–25 sorhoz).

8 ■ Lásd Chiara Thumiger: *Hidden Paths: Self & Characterization in Greek Tragedy: Euripides' Bacchae* (BICS Supplement 99). London, University of London, Institute of Classical Studies, 2007., különösen az 1. fejezet. A reflexivitás fogalmának kialakulásáról lásd Edward T. Jeremiah: *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought. From Homer to Plato and Beyond*. Brill, Leiden–Boston, 2012 – ő egyebek mellett az öntudat megtapasztalásának leírásait elemzi V. századi szövegekben a σύννοια ige különböző formáinak előfordulása-ira koncentrálna.

9 ■ Ott ugyanis (1170a17, 19, 33) nem az „és” görög megfelelője (*kai*) áll, hanem „é” (*ti*), amelyet standard módon a „vagy” szócskával fordítunk magyarra. Azt persze nem állíthatjuk, hogy az „é” mindig diszjunktív értelemben állna, hisz lehet használni például magyarázó értelemben is („avagy”).

lőerő képes arra, hogy olyan tartalmakat reprezentáljon, amelyek közvetlen módon nincsenek jelen az érzékelhető tárgyakon. Tehet például összehasonlítást két érzéki tárgy között olyan tulajdonságokra rámutatva, amelyek közvetlen módon, pusztán az egyik tárgyat izoláltan szemügyre véve nem érzékelhetők (ilyenek például a viszonyok).⁴ A megfontolással analóg folyamat révén olyan reprezentációkat képes tehát alkotni, amelyek alapjául szolgálhatnak bizonyos válaszadásoknak. Ebből pedig az önmagában vett jó és a számunkra jó megkülönböztetésére nézve annyi következne, hogy a racionális motiváció (az önmagában vett jóra való irányultság) megszerzése és megtartása nem olyasvalami, ami nélkülözné a morális képzelőerőt. A racionális kívánság (βούλησις) oksági eredete abban a képességben keresendő, amely képes több képzetből egyet alkotni.⁵

Barátság és jellem kapcsolatának tárgyalásakor egy sajátos kettősséget látunk. Egyfelől jellemem nem az egyén individuális karaktervonásait kellene értenünk, hanem a természet és a szokásaiban egységes közösség által meghatározott „típuszerű alakzatot” (119. old.), másfelől azonban az ezen alapuló barátság az egyedi jellegzetességek figyelembevételét is megköveteli. Az ilyen kapcsolatnak a fenntartása ugyanis tapintatot és a tapasztalatok együttes megélését („együtt-érzés”) igényli. Az előbbi során a tapintatos (ἐπιδήμιος) társat egyebek mellett empatikus megértés jellemzi; tudja, mi okoz örömet vagy fájdalmat a barátjának. Ez a tudás szükségképpen tartalmazza az egyéni vonások ismeretét is, hiszen a megfelelő reakciót nem valamiféle kiszámítható és gépies egyöntetűség jellemzi. A másik öröme és fájdalma iránti empátia egyfajta affektív képzetet követel meg (126. old.), emiatt pedig az „együtt-érzés”, a tapasztalatok együttes megélése feltételezi a másik egyediségének ismeretét.⁶ Az együttes tapasztalás viszont azzal jár, hogy a barátoknak időt kell együtt tölteniük. Az efféle együttes időtöltés pedig csak akkor lehetséges, ha örömet okoz nekik (1158a22–26). A jó jelenléte mellett az örömrész vezet el ennek a bensőséges érzelmi viszonynak a kialakulásához, amiből az következik, hogy a jó jelenléte nem elégséges, csak szükséges feltétele a tökéletes barátságnak.⁷ Mivel ez a fajta barátság együttes időtöltést követel meg, nem lehet egyszerre sok barátunk. A szerelemmel pedig, amely a barátság túlzó formája (1171a10–13), még inkább ez a helyzet. Ennyiben még inkább a személyes jelleget hangsúlyozza Arisztotelész.

Nézetem szerint, miközben Simon konklúziójával a barátság személyes jellegével kapcsolatban egyet lehet érteni, az általa is vallott elképzelés, miszerint a jellem a „természet és a morálisan egységes közösség értékrendje által meghatározott típuszerű” (119. old.) alakzat lenne, problematikus. Először is, általában véve, ha jellemem a különböző karaktervonások összességét

értjük, semmi nem zárja ki, hogy ezek a karaktervonások különbözőképpen rendeződjenek össze, és nyilvánuljanak meg. Másrészt az a fajta oppozíció, amelyet a szerző is alkalmaz a szubjektivitás és a személy mint társadalmi produktum között, nehezen működik az akkori kontextus alapján. Az arisztotelészi szöveg, különösen a gyönyörök és fájdalmak tárgyalásakor, megenged olyan értelmezést, amely az egyes szám első személyben megfogalmazott tapasztalatot hangsúlyozza, annak minden etikai hozadékkal együtt. Ez nem lenne idegen a kor kulturális miliójétől sem. Úgy tűnik, hogy a szubjektivitás valamilyen formája megjelenik az antik tragédiában is, jelesül Euripidésznel.⁸

Az együttélés témájának tárgyalásakor, a könyv egyik legfontosabb fejezetében Simon nagy figyelmet fordít arra a két érvre, amelyek azt hivatottak bizonyítani, hogy a boldog embernek szüksége van barátára. A „természettudományosabb” ún. *phüszikóteron* érvt nem elemzi részletesen, de több fontos vonására felhívja a figyelmet. Amikor arról olvasunk, hogy a baráthoz való viszonyunk analóg az önmagunkhoz való viszonnal, és a barát egy másik én, akkor ez a viszony nem az önérzékelés vagy az öntudat analógiájára gondolandó el. Nem arról van szó, hogy az öntudatban megvalósuló reflexivitást mintegy kiterjesztenénk a másokra, és arra következtetnénk, hogy neki a miénkkal egyedi jellegében hasonló a mentális működése. Ennélfogva nem lehet szó a két én misztikus egybeolvadásáról sem. Már csak azért sem, mert az öntudat nem a szubjektum struktúráját jelenti, hanem a különböző élettevékenységekbe integrált működést, vagyis összességében a megélt emberi élet tudatát. Innen válik érthetővé, miért helyez akkora hangsúlyt Arisztotelész az érv kifejtésére; a barátok érzékelése a világról nem pusztán két, egymással párhuzamos tevékenység, hiszen összefonódnak és erősítik egymást, ami közös örömet okoz. A barát nem a külső javak egyike, hanem „integrált jó” (167. old.) – általa teljesebb értelemben lehetünk boldogok. Az ún. „dialektikusabb” érv a barát életének megfigyeléséből adódó következtetéseket bontja ki. Az ő cselekedeteit jobban meg tudjuk figyelni, mint a sajátjainkat. Tekintettel a köztünk fennálló hasonlóságra, örömet találunk ezekben a kiváló cselekedetekben, melyek ezzel hozzájárulnak a mi boldogságunkhoz. Az együttes cselekvés leginkább a gondolatok megosztásában, a beszélgetésben nyilvánul meg. Ennek legfőbb formája az együtt elmélkedés (*szümphiloszophein*), de ez teszi lehetővé olyan tevékenységek együttesét is, amelyek amúgy szigorúan individuálisak, mint például az elhatározás (*proaireszisz*) (184–85. old.).

Apróságnak tűnhet első látásra, de amikor a „természettudományosabb” érv fordítását alapul véve Simon többször is hangsúlyozza, hogy az ember élete az érzékeléssel és a gondolkodással azonosítható (pl. 157. old.), akkor olyan állítást tesz, ami a görög szövegből nem jön ki egyértelműen.⁹ Ha maradunk a standard jelentésnél, akkor azt kell mondanunk,

hogy Arisztotelész szerint az emberi élet az érzékeléssel vagy a gondolkodással azonosítható. A megfogalmazás utalhat egy nyitott problémára. Kifejezhet egyfajta bizonytalanságot is. Noha az érv teljes egészében az érzékelés egy sajátosságának az elemzésére épül, a gondolkodásról alig esik benne szó. Ebben a szövegben tehát Arisztotelész elkötelezett az érzékelés fontossága mellett. Ugyanakkor az emberi lélek sajátossága mégiscsak az értelem.¹⁰ Ezzel összefüggésben, amikor azt olvassuk, hogy a perceptuális tudat („érzékeljük azt, hogy érzékelünk”, 1170a31–32) nem önreflexív működés (158. old.), akkor ezzel nézetem szerint csak azzal a feltétellel lehet egyetérteni, ha önreflexív működésen szándékos odafigyeléssel kísért tevékenységet értünk. Ha azonban pusztán egy önkéntelen, egyfajta reflexió előtti tudatosságot kellene rajta érteni, akkor ez összhangban állna a perceptuális tudatosság egyéb szöveghelyekből (*A lélek*, III 2) megismert vonásaival. Ennek alapján ez nem egy másik elsőrendű tevékenység, például a sétálás érzékelése, hanem valóban másodrendű érzékelés; annak megragadása, hogy érzékelünk valamit.¹¹ Másik különben aligha volna értelme annak a kérdésnek, hogy vajon a látás érzéke-e az, ami a tárgy látásával együtt magát a látás aktusát is érzékeli, vagy valami más képesség (*A lélek*, III 2, 425b12–13), mondjuk az érzékelőképeség egésze (*Az alvás és ébrenlét*, 455a15–22). Ebben az érvben az érzékelés vagy gondolkodás aktusára irányuló tudatosság a barátnak mint egy másik énnak a felfogásával kiegészülve mutatja meg azt, hogy a kiváló embernek is – miközben autark személység – szüksége van barátira.

A könyv második része a megértés (σύνεσις) fogalmának vizsgálatát tartalmazza, amit megkövetel a baráttal való együttlét és a barátnak mint másik énnak a fogalma. A megértés az együttlét olyan mozzanataiban kap szerepet, mint a másik jellemének megismerése, a tapintat és a tapasztalatok közös átélése. Mivel intellektuális erényről beszélünk, elengedhetetlen, hogy kijelöljük helyét a többi intellektuális erény között. Mindenekelőtt a gyakorlati okossághoz (*phronésisz*) való viszonya vár tisztázásra, hiszen mindkettő az értelemnek a gyakorlati életben megnyilvánuló kiválósága. Simon elemzésében ez a viszony két, ugyanolyan tárgyra vonatkozó, de egymástól mégiscsak különböző képesség viszonya. A tézis a *Nikomakhoszi etika* VI 11, 1142b34–1143a18 szöveghelyének elemzésében bontakozik ki. A különbözőség úgy válik érthetővé, ha belátjuk, hogy a megértés mint egyfajta felfogás érintkezik a teoretikus tudással, amennyiben annak elsajátításakor is beszélhetünk megértésről (202. old.). Ez a fajta teoretikus vetület azonban – mint azt a szerző szépen bemutatja – történetileg egy kései szakasz terméke. Eredetileg a megértés gyakorlati ismeretekre vonatkozott, vagy gyakorlati helyzetek felmérésére. Az Arisztotelész által is felhasznált jelentésre a preszókratikus elméletekben tesz szert, amennyiben nem annyira a világ objektív megismerésére, mint inkább a megértésére

utal, hiszen a kozmosz maga egy értelmes konstrikció. A megértés és a gyakorlati okosság között fennálló fontos különbségek egyike, hogy a megértés mindig személyközi situációkban nyilvánul meg; a gyakorlati okosság tárgyaival foglalkozik ugyan, de olyan esetekben, amikor valaki más beszél róluk (1143a15). Ebből arra következtethetnénk, hogy a megértés a gyakorlati okosság alkalmazása sajátos körülmények között. Simon szerint ez nincs így (207. old.), mivel valaki rendelkezhet megértéssel gyakorlati okosság nélkül, fordítva viszont nem ez a helyzet. A másik fontos különbségre a megfontolás elemzésekor derül fény. Amikor megfontolunk valamit, azt mindig cselekvési lehetőségekre tekintettel tesszük; megpróbáljuk kideríteni, hogy az adott helyzetben mi az optimális cselekvés. Ezzel szemben, a megértés esetében nem cselekvőként vagyunk részesei a helyzetnek. Ugyanakkor a megértésnek fontos közvetett szerepe van a cselekvést megelőző megfontolásban, hiszen a másik ember megértése bővíti a morális (és a cselekvésekkel kapcsolatos) tapasztalatunkat. Ennek a tapasztalatnak pedig fontos szerepe van az igazságossággal kapcsolatos és a tapasztalatok egyediségére építő tevékenységben, hiszen a méltányosság fogalma, amely elsősorban jogelméleti kérdésekben kerül elő, és a *Nikomakhoszi etikában* az igazságosság

10 ■ A problémára nem itt kell megoldást keresni, de annyit érdemes jelezni: az érzékelés kiemelt szerepe az érvben arra utalhat, hogy miközben az ember kitüntetett tulajdonsága valóban az értelem, poliszalkotó lényként – amely az ember definicionális tulajdonsága – és az emberi nyelv egyedi sajátosságát figyelembe véve (lásd *Politika* I. 2), az érzékelés nem csupán feltétele, hanem eszköze is a poliszban való sajátosan emberi létezésnek.

11 ■ Fontos látni, hogy ebben az esetben Arisztotelész nem egy tárgy érzékelését mondja ki. Az „érzékeljük, hogy” megfogalmazás éppen ezt a sajátosságot emeli ki anélkül, hogy egyben tagadná a másodrendű érzékelés intencionális jellegét.

12 ■ A 1143a11–12. sorokban ezt olvassuk: „a megértés nem jelenti a gyakorlati okosságnak sem a birtoklását, sem a megszerzését.” A birtoklás (*ekhein*) esetén megértés és gyakorlati okosság nyilvánvalóan egyidejűleg áll fenn, míg a megszerzés (*lambanein*) esetén ez nem kötelező.

13 ■ Ezen a ponton mindenképpen érdemes lett volna megjegyezni, hogy Arisztotelész szerint a politikában is érvényesül az anyag-forma megkülönböztetés (*Politika*, VII 4, 1325b40–1326a5). Az anyagot a népesség, a formát pedig az államszerkezet (*politeia*) jelenti. Tekintettel arra, hogy egy adott anyag nem képes bármilyen formát befogadni, a törvényhozónak olyan törvényt kell választania vagy megalkotnia, amit az adott politikai anyag be tud fogadni. Ez az egyedi helyzet felmérését igényli, vagyis egyebek mellett a megértést is.

14 ■ A megértés és gyakorlati okosság politikai szerepét tárgyalva talán ezen a ponton is érdemes lett volna a barátságnak (a könyv egyik fő témájának) a politikai kontextusban megjelenő problémájára is kitérni. Miközben a következő, 8. fejezetben a szerző röviden tárgyalja ezt a kérdést, azonban mégsem elemzi a megértés és gyakorlati okosság viszonyában. Simon hangsúlyozza, hogy Arisztotelész beszél politikai barátságról, ami a hasznosságon alapuló barátság egyik formája (pl. *Nikomakhoszi etika*, IX 1, *Eudémioszi etika*, VII 10), miközben úgy tűnik, mintha néha ennél jóval átfogóbb szerepet kapna, lásd ehhez M. Jang: Aristotle's political friendship (*politike philia*) as solidarity. In: Liesbeth Huppes-Cluysenaer – Nuno M.M.S. Coelho (eds.): *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Cham, Springer, 2018. 417–434. old.; Ann Ward: Friendship and politics in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. *European Journal of Political Theory*, 10 (2011), 4. szám, 443–462. old.

kiegészítőjének vagy kiigazítójának a szerepét kapja (V 10), éppenséggel a megértésben is kifejezésre jutó egyedi minőséget, az általánosságban megfogalmazott igazságosságnak az egyedi helyzet szempontjából történő korrekcióját jelenti.

Vajon a megértés kapcsolódik-e és ha igen, hogyan kapcsolódik a teoretikus megismeréshez? A kérdés súlyát az adja, hogy Arisztotelész nagyon élesen elválasztja egymástól a teoretikus és a praktikus tudományokat, amelyek mind tárgyakban, mind módszereikben különböznek egymástól. Ha van olyan értelmi kiválóság, amely mindkét területen megnyilvánul, akkor az éles elkülönítés nem lehet teljes körű. Egy lehetőség a probléma elkerülésére az, ha teoretikus és a praktikus megértés közös nevük ellenére két különböző tevékenységet jelent; egy matematikai tételt másként értünk meg, mint a másik ember szándékait. A másik, ezzel összefüggő probléma megértés és gyakorlati okosság viszonyát érinti. Simon szerint a megértés részben független erény, mert valaki rendelkezhet vele anélkül is, hogy rendelkezne gyakorlati okossággal, viszont az utóbbi magával vonja a megértés birtoklását is. A megfogalmazás megenged bizonyos függőségi viszonyt, legalább két szempontból. Egyfelől szó lehet egy részegész viszonyról. Ahhoz, hogy szert tegyünk összetett egészekre, először a részt kell megszerezniünk, míg az egész birtoklásába már beletartozik a rész birtoklása is. A másik lehetőség szerint a megértés a gyakorlati okosságnak nem része, hanem valamilyen feltétele. Ez nem von magával egyidejűséget, hiszen ha a viszonyt oksági kapcsolatnak fogjuk fel, akkor a megelőző ok létezésének nem kell végigkísérnie az okozat létezését. Arisztotelész mind a két lehetőséget tagadja.¹² A megértés tehát semmilyen formában nem lehet alapja vagy része a gyakorlati okosságnak. Mivel azonban mindkét erény ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, és Arisztotelész a képességet a legtöbb esetben a tárgy felől határozza meg – különböző tárgy különböző képességet implikál –, a két képesség voltaképpen egy, vagy együvé tartozik, és különbségük csak működési módjukban érhető tetten. Ebből viszont nem következik bármiféle függőség.

A megértés szerepe a *Politikában* nem teljesen azonos a *Nikomakhoszi etikában* leírtakkal. A 7. fejezetben, amely a megértés politikai vonatkozásait tárgyalja, Simon magyarázatot ad erre az eltérésre. Tézise szerint a „politikai megértés” (*Politika*, IV 4, 1291a28–29) a megértés egy sajátos formája, nem pedig általános értelemben vett megértés vagy megismerés. Ezt bizonyítandó először a gyakorlati okosságnak a politikában betöltött szerepét vizsgálja meg. A politikában betöltött szerepről lévén szó, felvetődik a kérdés, hogy mi teszi lehetővé a gyakorlati okosság interperszonális jellegét. Adódik a nem is meglepő válasz, hogy a megértés a döntő tényező ebben a folyamatban. A megértés fogalma már korábbi szerzőknél

is, jelesül Thuküdidészénél, kiterjed a politika világára. Arisztotelésznél a társas kapcsolatok elemibb formáinál, a háztartásnál, a szülő–gyerek viszonyban is jelen van a társas jellegű megértés, amennyiben a gyermek saját magához tartozónak ismeri fel szüleit (*Nikomakhoszi etika*, VIII 12, 1161b16–30). A megértés a szülő–gyermek viszonyban nem az ember sajátossága, hisz egyes állatfajoknál is megfigyelhető. Ez a társas dimenzió – most már a politikai teret figyelembe véve – jelenik meg a megértés és a törvényhozás kapcsolatának arisztotelészi elemzésében. A szofista elméleteket bírálva Arisztotelész hangsúlyozza, hogy a jó törvények kiválasztása nem úgy történik, hogy összegyűjtjük a törvényeket, majd elvont elvek alapján kiválasztjuk közülük a legjobbakat. A megfelelő törvények kiválasztása megértést és helyes ítéletet igényel, ami viszont az egyedi tények ismeretén nyugvó tapasztalatot követel meg. A megértés szerepe a törvényalkotásban az, hogy az idegen jogi gyakorlat elemzését és megítélését szolgálja.¹³ Ha pedig a politikai megfontolást tekintjük, akkor először is azt látjuk, hogy a politikai megértés dolga a megfontolás (*Politika*, 1291a28, idézve 251. old.). Simon ezt összefüggésbe hozza egy fontos témával. Egyfelől azt látjuk, hogy a megértés a szó szoros értelmében nem megfontolás, így nem ír elő cselekvést sem (míg a gyakorlati okosság igen), másfelől az is feltűnő (*Politika*, IV 4, 1291a28), hogy a megfontolás-tanácskozás a politikai megértéshez van rendelve (252. old.). Simon megoldási javaslata támaszkodik az uralkodók és alávetettek erényei közötti arisztotelészi különbségtételre. Az uralkodók a gyakorlati okosság segítségével irányítják és fontolják meg az államügyeket, míg az alávetettek számára elegendő, ha megfontolásuk a megértésre támaszkodik.

Simon meglátásai fontosak, de a gyakorlati okosság és a megértés viszonyának kérdésére nem adnak teljesen kidolgozott választ. Ha a gyakorlati okosság politikai alkalmazása a megértésnek köszönhető, akkor azt kell mondani, hogy a megértés segíti a gyakorlati okosság érvényesülését a politikában. Akkor azonban miért zárjuk ki, hogy ez egyúttal a gyakorlati okosság megszerzéséhez is elvezethet (1143a11–12)? Egy lehetséges válasz: a megértés nem vezet ugyan el a gyakorlati okosság megszerzéséhez, ám alkalmazásához a politikában elvezethet, mert a közösségi jelleg a másik ember megértését is megkívánja. Ezzel függ össze a politikai tudás és a gyakorlati okosság viszonyának tárgyalása. Arisztotelész azt állítja, hogy beállítódás (*hexisz*) szempontjából e kettő ugyanaz, mibenlétük azonban különbözik (1141b23–24). Simon szerint itt mibenlétben a működési mód értendő (229. old.). Talán pontosabb lenne azt mondani, hogy a mibenlét különbözősége elsősorban definíció szerinti különbséget jelöl, aminek csak egyik következménye a működésbeli különbség. (És most tegyük félre azt a kérdést, vajon itt numerikus azonosságról van-e szó, vagyis egyetlen beállítódásról beszélünk-e, vagy pedig típusazonosságról.)¹⁴

Barátság és politikum kapcsolatát az emberi nyelvhasználat sajátosságából kiindulva is értelmezni lehet. Simon szerint e kapcsolat elemzése három szempontból történhet. Egyrészt a jellemen alapuló barátság és az ember poliszalkotó (*politikon*) természete közti kapcsolat alapján. Másrészt, mivel a polisz a közös haszon végett is jött létre, és ezt a hasznos igazságosságnak nevezik, a barátság pedig a polisz összetartó köteléke (*Nikomakhoszi etika*, VIII 1, 1155a22–23; *Politika*, II 4, 1262b7–10), a politikai barátság összefüggésében; harmadrészt pedig az egyetértés (*homonoia*) és a barátság viszonyát tanulmányozva. Simon hangsúlyozza, hogy a polisz egyfelől természeti képződmény, mert eleve van bennünk egy ilyen késztetés, másfelől azonban emberi alkotás eredménye (266. old.). A hangsúly azonban annak a szövegrésznek (*Politika*, I 2, 1253a7–18) az elemzésére esik, ahol Arisztotelész az emberi nyelvhasználat sajátosságához kapcsolja a poliszalkotó képességet. Az emberi nyelvhasználat ugyanis nem csupán értelmes, hanem a hasznos és haszontalan, s így az igazságos és igazságtalan közti különbséget is képes kifejezni. Ez választja el az emberi poliszt az állati közösségektől. Az emberi kommunikációnak ez a sajátossága az elemzés során összekapcsolódik az arisztotelészi *szümbolon* (Simon fordításában: „értelmező jel”) vizsgálatával. A *Herméneutika* első két fejezetében olvassuk, hogy a beszéd tartalmai a lélekben lévő tartalmak (*pathoszok*) szimbólumai, a név(-szó) pedig nem természettől fogva az, ami, hanem csak az után, hogy szimbólummá vált a konvenció révén. A vizsgálat arra az eredményre jut, hogy a nyelvi jel konvencionálisága különíti el az emberi beszédet az állati jeladástól, az emberi beszéd elemei pedig eszerint megállapodás eredményei (280. old.). A természetes jelleg merevségétől elszakított emberi nyelvhasználat rugalmas, ami nyitottságot eredményez. Ez a nyelvi nyitottság tenné lehetővé a közös ügyek elgondolhatóságának *nyitott horizontját*.¹⁵

Két problémát szeretnék felvetni ezzel kapcsolatban. Egyrészt számomra nem világos, milyen alapon választja el egymástól Simon a polisz természetes jellegét nem természetes (266. old.) vonásaitól. Úgy véli, feloldandó különbség van két nézet között; az egyik szerint a polisz természeti képződmény, a másik szerint emberi alkotás. A különbség alapja pedig az, hogy a társas ösztön szükséges, de nem elégséges feltétele az ember sajátosan jellemző politikai életnek. Talán csak a nem túl szerencsés megfogalmazás sugallja, de ez a fajta szétválasztás Arisztotelésznel nehezen tartható. Nála a természeti folyamatok eleve teleologikus jellegűek, az ember esetében a szándékok stb. jelenléte a cselekedetek oksági magyarázatában nem természetén kívüli elem.¹⁶ A polisz is ebbe a teleologikus rendbe illeszkedik. Különbséget legfeljebb egy normatív természetfogalom alapján tehetnénk, azt vizsgálva,

vajon egy adott polisz mennyiben tesz eleget annak a természeti célnak, amelyet ez az államszerkezet általában elérni hivatott. Másrészt *szümbolon* és konvencionális kapcsolatáról annyit mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy a *Herméneutika* szövege alapján felvetődik a kérdés, pontosan milyen viszonyt is jelez a *szümbolon*. Az efféle megfeleltethetőség nem csupán a lelki tartalom és a beszéd tartalmai között áll fenn, hanem ez utóbbiak és a leírt szavak között is (1, 16a2–4). Ugyanaz a létező, a beszéd tartalma, tehát egyszerre lehet *szümbolon* és egy másik *szümbolon*, a leírt szó létezésének az oka vagy valamiféle következménye. Továbbá, ez a viszony különbözik a hasonlósági viszonytól, amely a lelki tartalom és a külső tárgy között áll fenn (16a5–6). A Simon által is hangsúlyozott nyelvi nyitottság abból eredhet, hogy a szimbolikus viszony nem hasonlósági viszony – ez utóbbi jóval kötöttebb.¹⁷ A konvenció ebből a szempontból valóban sugallhat bizonyos fokú kötetlenséget. A név csak akkor lehet név a szó igazi értelmében, ha *szümbolon* lesz belőle, és ez az, amit a „konvenció szerint” jelent (2, 16b26–29, idézet 278. old.). A kérdés innen fogva az, hogy a szimbolikus viszony azonos-e a konvencionálissal. Azonosságuk egyáltalán nem evidens.¹⁸ Ha viszont megengedjük a különbséget, akkor a nyelvi nyitottság nem a konvencionális termék, nincs is köztük közvetlen oksági viszony.

*

Az utolsó fejezet egy függelék, amelynek már nincs köze a barátság témájához. A szerző itt azt vizsgálja, miként kap szerepet a megértés a drámai művek befogadásában. Azt mutatja ki, hogy a tragédia esztétikai megtapasztalásáról szóló arisztotelészi elmélet hangsúlyozza az etikai vonatkozást. Mivel az etikai tapasztalat jelentős részben – mások etikai megítélésekor – a megértésen alapul, ez a képességünk az esztétikai tapasztalatban is fontos szerepet játszik. Noha ezt Arisztotelész nem hangsúlyozza, az esztétikai tapasztalat a gyakorlati okosság alakításához is hozzájárul, ami a tragédiák esetében annál is könnyebb, mivel bennük artikulálódnak a kor politikai és erkölcsi konfliktusai (307. old.) A *Poiétika* ilyesfajta értelmezése korántsem széles körben elfogadott, és Simon hosszasan érvel azon antikognitivisták nézete ellen, amelyek szerint az esztétikai befogadás alapvetően érzelmi jellegű, és a tragédiának pusztán érzelmi-indulati hatása van.

Simon kritikájának éle itt egy szerző „szélsőségesen reduktív” (308. old.) érvekkel előálló írása ellen irányul.¹⁹ E kritika bizonyos fokig elrajzolt: Lear ugyanis nem állítja, hogy Arisztotelész mindenféle kognitív tartalmat (ítéletet) számúzne a tragédiákra adott reakciókból. Maga is utal arra, hogy a tragédia szemlélésekor érzett gyönyör lehetetlen vélekedés nélkül.²⁰ Másfelől az arisztotelészi érzelmelmélet sem enged meg redukcionizmust, hiszen – mint azt a

Rétorika II. könyvéből tudjuk – a komplex érzelmeknek, mint például a sajnálatnak, van kognitív tartalma, amely nélkül az adott érzelmi állapot nem állna elő. Ez a tartalom lehet reprezentáció, lehet vélekedés, vagy éppenséggel általános ítélet (a gyűlölet esetén), de nincs kognitív tartalom nélküli érzelm.²¹

★

Simon Attila nagyon fontos könyvet tett le az asztalra. Nem csupán Arisztotelész-interpretációként érdekes elmélyült munkája, amely számot vet a kortárs kutatás eredményeivel, hanem lényeges helyeken rezonál azokra a modern filozófiai elképzelésekre is, amelyek az ember társas mivoltából eredő morálfilozófiai és lélekelméleti következményeket tematizálják.²²

A könyv stílusa világos. Mutatók sajnos nincsenek.²³ □

15 ■ Kiemelés a szerzőtől (283. old.).

16 ■ Lásd ehhez pl. *Az állatok mozgása* 7, 701a32–701b1, ahol az állat (ideértve az embert is) cselekvését leíró praktikus szillogizmus kisebbik premisszáját éppen úgy szolgáltathatja a reprezentáció és az érzékelés, mint az értelem (vö. 8, 702a18–19; a gondolkodás is alakíthat ki cselekvés iránti vágyakat és affekciókat [πάθος]).

17 ■ A hasonlóság onnan ered, hogy a lélek kognitív tartalmai az érzékelt vagy elgondolt tárgy formai másolatai, mert ezek a kognitív tevékenységek a megismert tárgy formájának befogadását jelentik (lásd *A lélek*, II 5, 12; III 4). „Másolaton” természetesen nem képszerű másolat értendő.

18 ■ Ehhez bővebben lásd Ludovic de Cuypere – Klaas Willem: Meaning and reference in Aristotle's concept of the linguistic sign. *Foundations of Science*, 13 (2008) 307–324. old.

19 ■ Jonathan Lear: Katharsis. *Phronesis*, 1988, 33. szám, 297–326. old.

20 ■ A katharsis-tanulmányt a következő kötetből idézem: Jonathan Lear: *Open Minded. Working Out the Logic of the Soul*. Harvard University Press, Cambridge, 1999. 191–218, 215. old.

21 ■ Lear maga is eleméz ilyen szövegrészeket, hangsúlyozva, hogy az érzelmek nyújtják azt a keretet, amelyben a világot szemléljük, lásd Jonathan Lear: *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. Yale University Press, New Haven – London, 1998², 47. old. sk. Ez az álláspont nem redukcionizmus, noha a hangsúlyeltolódás az érzelmek felé nyilvánvaló.

22 ■ Simon bőségesen sorol ilyen munkákat bibliográfiájában, talán két fontos munkát még hozzá lehet tenni: T. M. Scanlon: *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press, Cambridge, 1998.; Richard Wollheim: *The Thread of Life*. Yale University Press, New Haven – London, 1984.

23 ■ Az egyetlen zavaró fogalom az „elhasonulás” (57–58. old.), amelynek sem a görög megfelelője nem látható, sem a pontos jelentése nem világos. Vajon hasonlónak válást jelent, vagy épp az ellenkezőjét?

MEGJELENT A REPLIKA 125. LAPSZÁMA

Osztály/szerkezet

Szerkesztette: Gregor Anikó és Éber Márk Áron

Éber Márk Áron és Gregor Anikó

Osztály/szerkezet: mit tudunk ma a magyar társadalom osztályszerkezetéről?

Körműes Dániel

Az „osztály halála” Tamás Gáspár Miklós és az értékkritikai iskola szemléletének tükrében

Éber Márk Áron

A „középosztály” eszménye és a köztes-közvetítő osztályok

Osztályhelyzetek és mozgósító ideálok a félperifériás magyar társadalomban

Nagy Ákos és Nagy Klára

Kölcsönvett életek

Munkaerő-kölcsönzés és elhomályosított osztályviszonyok Magyarországon

Huszár Ákos

Létminimum és osztályelemzés

Éber Márk Áron

Ígéret, illúzió, ideológiák: A középosztály, a polgárosodás és a felzárkózás eszményei Szalai Júlia számvetésében

Lukács regényelmélete

Daradics Boglárka

Lukács György regényelméletének terminológiai hálója

„Fehérek” között

Böröcz József

„Eurofehér” gőg és „piszkosfehér” sérelemérzet: A „rassz” – Európában

Loïc Wacquant

A „rasszal” kapcsolatos problémák tisztázása

Recenzió

András Csaba

Egy szociológiai beszédmód hegemoniája