

BARÁTSÁG ÉS ÖNMEGÉRTÉS ARISZTOTELÉSNÉL

I. Kérdésfeltevés

Az újkori szubjektumfilozófiák válságára a XX. század első évtizedeitől fogva számos humántudományban megfogalmaztak az embert eredendően társadalmi, közösségi, kultúraalkotó és nyelvi lényként értelmező válaszokat (pl. 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 nyelv-játék-elméletére. Az önmagának elégséges szubjektivitás eszméjének kritikusai közül az utóbbi két évtizedben többen is ösztönzésért fordultak a barátság jelenségének arisztotelészi tárgyalásához, melyben a kartézianus 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

Az alábbi vizsgálódás a barátság arisztotelészi felfogásának azokat az aspektusait veszi szemügyre, amelyek az „együttlét” hermeneuti-

1 Paul Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*. Fink, München, 1996, 207–246. Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 17–50, 260–303. Hans-Georg Gadamer: „Freundschaft und Selbsterkenntnis”, in: *Gesammelte Werke*, 7. kötet, J.C.B. Mohr–Paul Siebeck, Tübingen, 1999, 396–406 és uő.: „Freundschaft und Solidarität”, in: *Hermeneutische Entwürfe*. J. C. B. Mohr–Paul Siebeck, Tübingen, 2000, 56–65.

kájával (Martin Heidegger) összefüggő önmegértés-problematikával hozhatók kapcsolatba. Heidegger egzisztenciális hermeneutikája 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 világgént, elrendezett utalásösszefüggésként értése más emberekkel való együttlétet feltételez.² Az ember önmegértése a heideggeri kezdeményezéseket önálló utakon tovább vivő gadameri filozófiai hermeneutika szerint csakis a „más” keresztül történhet meg. Ez a „más” persze Gadamer-nél nem feltétlenül, sőt nem is elsősorban „másik embert” jelent, hanem hagyományokat, szokásokat vagy éppen szövegeket, melyek azonban csakis valamely kulturális közösség, tehát ennyiben más emberek közvetítésével válnak számunkra hozzáférhetővé és saját gyakorlatunkba illeszthetővé.³ A barátság arisztotelészi felfogása kapcsán tehát egy, az egzisztenciális hermeneutikából eredeztethető kérdést tesztek föl: *milyen szerepet tulajdonít Arisztotelész a „másiknak” mint barátnak az önmegértés munkájában?* E kérdés megválaszolásához először az etikák néhány, a barátság összefüggésében szereplő antropológiai meglátását kell közelebbről szemügyre vennünk. Mindenekelőtt barátság és önszeretet (önzés) viszonyát, majd megismerés/önmegismerés (érzékelés és gondolkodás) és élet kapcsolatát, s ezek után térhetünk rá voltaképpeni témánkra: önmegismerés/önmegértés és barátság viszonyának kérdésére.

2 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris, Budapest, 2001, 26. §. (Fordította Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Vajda Mihály) „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 egymással létmódjával bír.” (150–152.)

3 Az is igaz, hogy Gadamer számára a „más” mindenekelőtt (de nem kizárólag) történeti másságot jelent; ám a történeti másság megértése során a másik embert mint a másság egyidejű alakját mindig is előfeltételezzük: „az egyén sohasem egyes, mert eleve másokat ért meg”. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984, 215. (Fordította Bonyhai Gábor) A nyelvi egymást-értés „világ-feltáró” ereje maga is a közösségen alapul: *i.m.* 310, és „Zur Problematik des Selbstverständnisses”, in: *Gesammelte Werke*, 2. kötet, id. kiad., 130 sk.

II. Antropológiai kontextusok

II. 1. A barátság a görög gondolkodásban és Arisztotelésznél

A barátság (*philia*) a görög gondolkodásban kölcsönös kötelezettség és igények objektív viszonylatát jelenti. A *philein* ige elsődlegesen nem érzelmi viszonyulást, nem az ember valamilyen belső, érzelmi állapotát fejezi ki, hanem egy cselekvésre (*praxisz*) vagy habitusra (*hexisz*) vonatkozik, amely megteremt vagy fönntart egy együttműködő viszonyt, ugyanakkor nem szükségképpen jár „baráti” érzellemmel. *Philoínak* a görögök a társas közösségben egyesült embereket nevezik. E közösség valamilyen közös rendeltetés betöltésére jön létre.⁴ Arisztotelész szóhasználata a *philia* ezen értelmén alapul. A gyakorlati filozófiáról írott könyveiben „a barátság kifejezést sokkal tágabb értelemben használja, mint mi tesszük. Ma általában a két, vagy több személy között kialakuló, megbecsülésen és jóindulaton alapuló privát kapcsolatot nevezzük így. Ám a három etika ezen a formán kívül a szerelmet, a házasságot, a szülő és gyermek kapcsolatát, a polgárok kereskedelmi kapcsolatát, a közéleti alá-fölérendeltségi viszonyt, az államformákat stb. is a barátság címszó alatt tárgyalja.”⁵

Arisztotelész azonban, mint etikai műveiben annyi más esetben is, a barátság korabeli általános felfogásának fogalmi elemzése és kibontása során sajátos tartalommal tölti meg és sajátos összefüggésekbe is

helyezi e jelenséget.⁶ A *Nikomakhoszi Etika* VIII–IX. könyve, az *Eudémoszai Etika* VII. könyve, a *Nagy Etika* II. könyvének 11–17. fejezetei, a *Politika* I 2 és II 4, valamint a *Rétorika* II 4 alapján megállapíthatjuk, hogy a *philia* Arisztotelész bölcséletében az ember alapvető társias léteinek paradigmája.⁷ A *philia*-kapcsolat ember-voltunk lényegi eleme, s nem egyszerűen társadalmi-kulturális jelenség, hanem az ember „természetéhez” tartozik hozzá.⁸

Az, hogy az ember *polisz*-közösségben élő lény (ez az ember egyik legfontosabb meghatározása Arisztotelésznél), voltaképpen azt jelenti: *philia*-kapcsolatokban élő lény. E társas jelleghez pedig szorosan kapcsolódik az embernek mint nyelvi kommunikációra utalt lénynek a fölfogása: ezen alapul az individuumot megelőző közösség léte, s ezen alapulnak a hasznosról, az igazságról és a jóról alkotott elképzelések

4 Elizabeth S. Belfiore: *Tragic Pleasures. Aristoteles on Plot and Emotion*. Princeton University Press, Princeton, 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 sk., A. W. Price: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon, Oxford, 1989, 160. Ld. 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.

5 Steiger Kornél jegyzete, in: Arisztotelész: *Eudémoszai etika. Nagy etika*. Gondolat, Budapest, 1975, 328. (Fordította és a jegyzeteket írta: Steiger Kornél.)

6 A korabeli átlagos felfogásra jó példát kínál Xenophón: *Emlékeim Szókratészről* II 2–6.

7 A három etika egymáshoz való viszonya – különösen a *Nagy Etikáé* a másik kettőhöz, sőt egyáltalán e munka hitelessége – filológiai kérdéseket vet föl. E kérdések vonatkozásában Dirlmeier véleményét veszem irányadónak. (Nem tagadva, hogy a kutatók véleménye megoszlik a *Nagy Etika* hitelességét illetően. A vonatkozó irodalom rövid áttekintésére ld. Peter Schulz: *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles*. Karl Alber, Freiburg/München, 2000, 147). Dirlmeier úgy látja, hogy a *Nagy Etika* nem fogható föl úgy, mint az *Eudémoszai Etikából* és a *Nikomakhoszi Etikából* készített kompendium, s úgy sem, mint amely a Platóntól való fokozatos eltávolodás szervesen kibomló gondolati fejlődésének végpontját jelentené. Másfelől azt sem fogadhatjuk el, hogy a *Nagy Etikából* mint valamiféle „őssejtől” („Ős-Etikából”, az „Ős-Iliász” vagy az „Ős-Metafizika” fejlődéstörténeti elképzelésének mintájára) megintcsak egyfajta szerves kibontakozás eredményeképpen fejlődött volna ki előbb az *Eudémoszai Etika*, majd a *Nikomakhoszi Etika*. Ezzel szemben inkább azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész különböző időszakokban apóriák és problémák egyazon alapkészletének segítségével – melyek a filozófus gondolkodásában mindvégig jelen voltak – ugyanazt a témát egyre növekvő kifejtettségben (és terjedelemben) tárgyalta. Ugyanakkor a *Nagy Etikának* a *Topikával* és a platóni s korai akadémiai témákkal, tézisekkel és fogalmazásmóddal fennálló szoros rokonsága alapján ezt a művet Arisztotelész etikájának első felvázolásaként tarthatjuk számon. Aristoteles: *Magna Moralia*. Akademie, Berlin, 1966, 433. (Fordította és a kommentárt írta Franz Dirlmeier. A továbbiakban: Dirlmeier *MM*.)

8 Belfiore: *i.m.* 75–78.

is, melyek egyéni és közös döntéseinkben irányítanak bennünket.⁹ Az arisztotelészi *philia* legtágabb értelmében az emberi együttlétre, a társasság alaptapasztalatára vonatkoztatható, melynek a politikai közösségként testet öltő sajátos formája, a *polisz* is a *philián* alapul.¹⁰

Arisztotelész a *philia* alapvető társadalom- és kultúraszervező jelenségének hangsúlyozása mellett megkülönbözteti a barátság három típusát: a hasznoson, a kellemesen és a jón alapulót. A szó teljes értelmében csak az utóbbi nevezhető barátságnak. A három típus között nem *species*eknek valamilyen átfogó *genushoz* való viszonyát állapíthatjuk meg, hanem a jón alapuló barátság kiemelkedik közülük, ez jelenti mintegy a barátság „első”, tökéletes formáját. A másik két forma a *Nikomakhosz Etika* szerint hasonlósági viszonyban áll vele, az *Eudemoszi Etika* és a *Nagy Etika* szerint pedig „rá vonatkoztatva” nevezzük őket barátságnak (az utóbbi szemantikai viszonyt nevezzük „fokális jelentésstruktúrának”).¹¹ A barátságnak eszerint nem adható olyan átfogó meghatározása, mely összes formáját magába foglalná. Az „első forma” lelki alkat (*hexisz*, habitus), melyből a jóra irányuló közös elhatározás fakad; ez a barátság erényes emberek egyenlőségben alapuló viszonyát jelenti, lényege a kölcsönös, a partner számára is megnyilvánuló szeretet (tehát a pusztán „jóindulat” nem elég). A teljes értelemben vett barátság nem valamely járulékos haszonra vagy gyönyörre irányul (jóllehet, a „jó” megvalósításával hasznos és gyönyörködtető is), a másikat nem eszközként, hanem öncélként veszi tekintetbe – ez az, amit Arisztotelész „erkölcsi barátságnak”, „jel-

lemen alapuló barátságnak” is nevez.¹² A barátságnak ez a formája közösségben, mégpedig az együttélés, a cselekvés és az elmélkedés közösségében nyilvánul meg, következésképpen az első értelemben vett barátság nem jöhet létre sok ember között: a barátságnak ez a formája individuumok közötti szoros viszony, s a legközelebb áll ahhoz, amit manapság mi barátságon értünk.¹³ Az önmegértés-problematika tárgyalása során a barátságnak ezt a formáját kell majd szem előtt tartanunk.

II. 2. Önzés és barátság

Arisztotelész morálfilozófiája szerint az ember a saját boldogságára törekszik és arra is kell törekednie. Az erkölcsileg jó embernek, amennyiben arra törekszik, hogy ésszerű cselekvésével saját életében megvalósítsa a jót, igenis önzőnek (*philautosz*nak, önmagát szeretőnek, önmaga barátjának) kell lennie. „Az altruizmus teljesen hiányzik a műből.”¹⁴ A *philia* egész arisztotelészi értelmezése azon az elven nyugszik, hogy az ember társas viszonyait önmagával fennálló viszonyából kell megértenünk: az ember saját magának a legjobb barátja.¹⁵

Az önmagunk iránti barátság alapja a „hasonló” és a „hasonló iránti szeretet” általános emberi jelensége alapján magyarázható. Akárcsak a többi állat, az ember is vonzódik a hasonlóhoz – ám az ember esetében a hasonló iránti vonzalom egy magasabb célt, a megismerést is szolgálja. A *Rétorika* a hasonlóból fakadó gyönyör magyarázatát annak fejtegetésével zárja, hogy az ember a leginkább önmagához hasonló, így leginkább önmagához vonzódik, ezért szükségképpen

9 *Pol.* I 2 1253a7–31. Ehhez: Stephen R. L. Clark: *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Clarendon, Oxford, 1975, 23, 98; Hans-Georg Gadamer: „Historika és nyelv”, *Vulgo* 2 (2004), 172 sk.

10 *EN* VIII 1, 1155a22–24, IX 9, 1169b18sk., *EE* VII 1, 1234b22sk., *Pol.* II 4, 1262b7–10.

11 *EN* VIII 5, 1157a1sk., 31sk., *EE* VII 2, 1236b21–26, *MM* II 11, 1209a14–36. Ld. Julie K. Ward: „Focal Reference in Aristotle's Account of *Φιλία*”, *Eudemian Ethics* VII 2”, *Apeiron* 28 (1995), 183–206, Price: *i.m.* 131–137. Az „első barátság” elnevezésben Arisztotelész vélhetőleg Platón követi (miközben, noha vannak közös pontok, a fogalom tartalmának megadásában s a gondolatmenetben nem): vö. *Lüszisz* 219D1: πρῶτον φίλον; illetve az egész fejtegetést 220E-ig.

12 *EN* VIII 3, 1156a14–19; 7, 1157b28–34, *EE* VII 2, 1236b1–8, 1237a30–34, *MM* II 11, 1208b28sk. A „jellemben alapuló barátság” fogalmát (a „jón alapuló” barátsággal szemben) joggal helyezi előtérbe Cooper: *i.m.* 305–308, 311.

13 *EN* VIII 11, 1159b25–31, IX 10, 1171a14–20, *EE* VII 2, 1236b5, *Pol.* III 9, 1280b 39.

14 Sir David Ross: *Arisztotelész*. Osiris, Budapest, 1996, 296 (ford. Steiger Kornél).

15 *EN* IX 8, *MM* II 11, 1210b34–1211a5.

önző: az emberek a „sajátban” lelik örömeiket, a saját tetteikben és szavaikban.¹⁶ Ez az általános antropológiai sajátosság egészül ki annak megállapításával, hogy a hasonló a jóval is kapcsolatba hozható, a jó ugyanis „egyszerű” és mindig hasonló önmagához, s ugyanez érvényes a derék ember által a maga életében megvalósított jóra is. Ennélfogva „a hasonló: baráti [φίλον], mivel a jó: hasonló”, s ezen az önmagukkal és a barátjukkal is fönnálló „hasonlóságon” alapul a derék emberek barátsága.¹⁷ Még a másokkal kötött barátság is a derék, az erkölcsös ember önszereteten vagy önzésén alapul tehát:

Az embertársaink iránti baráti viszonyok, valamint azok a vonások, melyek a barátságokat meghatározzák, úgy látszik, az embernek önmagához való viszonyából erednek.¹⁸

Márpedig az ember, mint láttuk, szereti önmagát. *Ennek megfelelően* szereti a barátját is. Aki jobban szereti önmagát (az erényes, a kiváló ember), az *ennek megfelelően* a barátját is jobban fogja szeretni – mégpedig, első pillantásra legalábbis, érte, a barátért magáért: „általános vélemény szerint a barátnak javát kell akarnunk, érte magáért [ἐκείνου ἔνεκα].”¹⁹ Az igazi barátot, az „első értelemben” vett *philoszt* érte magáért kell szeretnünk. Több helyen is felbukkan azonban egy olyan megfogalmazás, mely arra utal, hogy az önszeretet ebben a kapcsolatban is megjelenik. A becsületes ember „a barátjával ugyanolyan viszonyban van, mint önmagával [πρὸς δὲ τὸν φίλον

16 *Rétorika* I 11, 1371b18–23.

17 *EEVII* 5, 1239b10–17; 6, 1240b14–21. A következő kiadást használtam: *Arisztotelis Ethica Eudemia*. Szerk. F. Susemihl. Teubner, Lipcse, 1935. Vö. *MM* II 11, 1210a8.

18 *EN IX* 4, 1166a1sk. A következő kiadást használtam: *Arisztotelis Ethica Nicomachea*. Szerk. F. Susemihl. 3. kiad., a szöveget gondozta Otto Apelt. Teubner, Lipcse, 1912. Magyarul: *Arisztotelész: Nikomakhoszi etika*. Európa, Budapest, 1997 (ford. Szabó Miklós, a szöveget gondozta és a jegyzeteket írta Simon Endre). A fordítást módosítottam. A továbbiakban az idézett Arisztotelész-művek magyar fordítását külön jelzés nélkül is módosítom.

19 *EN IX* 2, 1155b31; 4, 1166a2–5; 8, 1168b1–3, hasonlóan *EEVII* 2, 1237b1–5.

ἔχειν ὡσπερ πρὸς αὐτόν] – hiszen a barát nem egyéb, mint egy másik önmaga [ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός]; „a barát, aki második önmagunk [τὸν δὲ φίλον, ἕτερον αὐτὸν ὄντα].”²⁰ Voltaképpen e megduplázott „önmaga”, e sajátos duplikáció teremti meg a *philia* lehetőségét, s e duplikáció révén az egoizmus–altruizmus ellentéte is megszűnik. Bizonyos helyzetekben, bizonyos kapcsolatokban „én” és „másik” összefonódhatnak. A „másikat”, a barátot önmagáért szeretni nem a „másik” tárgyiasítását jelenti, tehát nem azt, hogy saját személyiségünk kiterjesztéseként, személyiségünk részeként viszonyulunk hozzá, hanem azt, hogy személyes érdekeinket és kívánságainkat terjesztjük ki oly módon, hogy ezek magukba foglalhassák a másik személy *mint másik személy* boldogságát (érdekeit, kívánságait).²¹ A személyiség viszonyulási módjainak ez a kitégítése kulcsfontosságú lesz az önmegismerés szempontjából is. Ez teremti meg az antropológiai lehetőségét annak, hogy önmagunkról valahogyan a „másikon keresztül” szerezzünk olyan tapasztalatot, melyben közvetlenül magunkat megfigyelve soha nem részesülhetnénk.

II. 3. *Az élet mint az érzékelés és gondolkodás tevékenysége: öntudat és szubjektivitás*

Platón metafizikai elméletének örököseként Arisztotelész a jót összekapcsolja a meghatározottal vagy határolttal (ὠρισμένον). Ami meghatározott, az jó. Az élet meghatározott, tehát jó. Ami meghatározott természetű, vagyis természettől fogva jó, arra törekszik minden ember. A derék, az erkölcsös ember élete jobb, mint a gonosz, rom-

20 *EN IX* 4, 1166a30–32; 9, 1169b6sk. Arisztotelész kedvelt példája a hasonló viszonyra a szülő (leggyakrabban az anya) szeretete gyermeke iránt. „A szülők úgy szeretik gyermekeiket, mint önmagukat [ὡς ἑαυτούς]: a tőlük származó gyermekek – a belőlük való kiválás folytán – olyanok, mintha második énjük [ἕτεροι αὐτοί, mintha másik önmaguk] volnának”. *EN VIII* 14, 1161b27–29. Az anyai szeretet példái: *VIII* 9, 1159a28, *IX* 4, 1166a5, 9.

21 Lorraine Smith Pangle: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 232.

lott, fájdalmas életet élő emberé, ennek megfelelően ő jobban is törekszik az életre.²² Az élet meghatározottsága a jelen összefüggésben az életet alkotó működések vagy tevékenységek meghatározottságát jelenti. Arisztotelész elmélete szerint valamely képességünk gyakorlása értékesebb, mint a képesség pusztá birtoklása. Az ember élete (s még ennek az életnek a célja, a „boldogság” is), maga is tevékenység, *energeia*, mely a *praxis*ban valósul meg: „a létezés mindenki számára választatásra érdemes és mindenkinek kedves [τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετὸν καὶ φιλητόν]; márpedig tevékenység által létezőnk (vagyis azáltal, hogy élünk és cselekszünk) [ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα (τῷ ζῆν γὰρ καὶ ποῦνται)]”.²³ Ezért az ember mindig cselekvésre, aktivitásra, *praxis*ra, vagyis az *energeia* értelmében vett életre („egzisztálásra”), azaz nem pusztá vegetatív létre törekszik.

Arisztotelész az állatok esetében az életet az érzékelés képességével határozza meg, az ember esetében az érzékelés és gondolkodás képességével. Ám a képesség önmagában nem elégséges, a lényeg itt is „a tevékenységben van; eszerint tehát az élet lényege abban van, hogy érzékelünk vagy gondolkodunk [τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν].”²⁴ Az érzékelés és gondolkodás azonban csak annyiban értékesek számunkra, amennyiben e tevékenységek a tudatosság válfajaiként jelennek meg, tehát amennyiben a konkrét érzékelések és gondolatok mint tudatos működések lesznek jelen az érzékelő és gondolkodó számára. Az *aisztihészisz* ebben az összefüggésben nemcsak az érzékelést jelenti, hanem a tudatosságot, a „tudatában lenni valaminek” állapotát is. Az *aisztihészisz* mint tudatosság nyújtja az ember számára önmaga létezésének tudatát (öntudatát), egyszersmind pedig annak a tudatát is, hogy a természettől fogva jó létezés jelen van bennünk, tehát jelen van bennünk a természettől fogva jó is, s ez az ember számára gyönyörűséget okoz:

22 EN IX 9, 1170a19–29. Vö. 1173a16 és *Protreptikosz* fr. 33, fr. 12 (Düring); *Philebosz* 64D–65A, 65D, 66A–B.

23 EN IX 7, 1168a5–7. Vö. EN I 6, 1098a3–8.

24 EN IX 9, 1170a14–19.

ha érzékelünk valamit, akkor érzékeljük azt, hogy érzékelünk, s ha gondolkodunk, akkor érzékeljük azt, hogy gondolkodunk; az a körülmény pedig, hogy érzékeljük azt, hogy érzékelünk vagy gondolkodunk, annyit jelent, hogy érzékeljük azt, hogy vagyunk, mert hiszen a létezését egynek vettük az érzékeléssel és a gondolkodással; annak az érzékelése továbbá, hogy élünk, az önmagában véve gyönyörűséges dolgokhoz tartozik, mivel az élet természettől fogva jó, tehát annak érzékelése, hogy a jó megvan bennünk, gyönyörűséget okoz; s az élet kívánatos, és pedig elsősorban az erkölcsös embernek, mert neki a létezés jó és gyönyörűséges: gyönyörűséget érez amiatt, hogy egyszersmind érzékeli azt is, ami önmagában véve jó.²⁵

A megismerő aktivitásnak – ha az emberi létre általában tekintünk – legfőbb teljesítménye ebben a tudatosságban, a legnemesebb potencialitás, a megismerés képességének aktualizálásában rejlik. Ez ad ugyanis módot arra, hogy – csakis eme (önmagának is tudatában lévő) tevékenységben, ebben az értelemben csakis e tevékenység által – létezésünkről (egzisztálásunkról) megbizonyosodjunk.²⁶ Csakis az élet tudatosulása teszi az életet kívánatosá, következésképpen az életre irányuló vágyunk a tudat aktualitására, tudatos működésére irányuló vágy. E működés az, ami – lévén a természetnek megfelelő folyamat – jó. A jó ember azért élvez ebből a szempontból kitüntetettséget, mert ő érzékeli a legpontosabban és a legintenzívebben azt, ami különben is minden gondolkodásra vagy „tudatosságra” képes élőlényre egyaránt igaz: hogy élni jó. Ő ugyanis, gondolkodása és eré-

25 EN 1170a31–b5. Érzékelés és tudatosság kérdéséhez ld. L.A. Kosman: „Perceiving That We Perceive. *On the Soul* III. 2”, *Philosophical Review* 83 (1975), 499–519. A legfontosabb vonatkozó helyek: *A lélek* III 2, 425b12–25, *Az alvás és az ébrenlét* 455a12–22. A probléma platóni eredetű: *Kharmidész* 167A–169A.

26 Kosman hangsúlyozza, hogy e tevékenység nem tartalmaz reflexív mozzanatot, nem két, önálló 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 *aisztihészisz*” (τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ἔστιν ὁρᾶν *A lélek* 425b18) annyit jelent: „to be aware sightfully”. (*l.m.* 518; uígy. Schulz: *i.m.* 300–302.)

nyessége eredményeképpen, a *természetének* legmegfelelőbb életet él-
vén, az életében megvalósuló (tevékenysége által megvalósított, tehát
energeia-létmódú) jót *természetesen* egyben gyönyörűségnek is
érzi. A megismerő tevékenységben e jó érzékelése mint tevékenység:
már-már isteni módon magára záruló kör.²⁷

Nemcsak a tudatosság vagy öntudat, hanem kifejezetten a szubjek-
tivitás mint én-tudat elképzelése is megjelenik Arisztotelésznél, mint-
egy az önzés kapcsán már szóba hozott énközpontúság „szubjektum-
filozófiai” megfelelőjeként. Az *Eudemoszi Etika* hetedik könyvének
12. caputjában, az *autarkeia* és a *philia* összefüggéseinek taglalásakor
fogalmazza meg Arisztotelész azt az apóriát, hogy ha a derék ember
elégséges önmagának, hiszen önnön tevékenységei révén saját maga-
ban valósítja meg és érzékeli a jót, akkor miért van szüksége mégis a
derék embernek barátokra. A válasz első lépéseként az emberi életet mint
tevékenységet és célt az érzékeléssel és a megismeréssel azonosítja (τὸ
αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ γνωρίζειν). Az életre való törekvés már ismert
tétele és e jelenség magyarázata azonban itt a *Nikomakhoszi Etikában*
olvashatótól (1170a31–b5) némiképp különböző hangsúlyokat kap:
az itteni kifejtés menetében az lesz a kulcsmozzanat, hogy amikor az
életről mint a tudatos érzékelés és megismerés folyamatáról beszél,
akkor ezen kifejezetten a *saját* érzékelést és megismerést érti, s ennélfogva
az élet kapcsán is hangsúlyossá válik az, hogy a *saját* életünkről
van szó (ugyanakkor nem beszélhetünk egészen új vagy eltérő kon-
cepcióról, hiszen implicit módon a *Nikomakhoszi Etikában* olvasható
fejtegetés is tartalmazta ezt a mozzanatot).

Minden ember számára a saját érzékelése és megismerése [τὸ αὐτὸν
αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν] a választásra leginkább ér-
demes, és ezért természettől van meg minden emberben az életre
való törekvés, mert az életet bizonyos értelemben megismerésnek
kell tekinteni. Tehát ha valaki a megismerést elkülönítené, és ön-
magában való megismeréssé tenné, nem <akarván az étellel együtt

27 Vö. *Metafizika* XII 9 és Aryeh Kosman: „Aristotle on the Desirability of Fri-
ends”, *Ancient Philosophy* 24 (2004), 141.

szemlélni azt> [...], ez semmiben sem különböznék attól, hogy va-
laki más ismer meg helyettem, ami ugyanaz, mint ha valaki más él
helyettem. De valójában a saját érzékelésünk és megismerésünk [τὸ
ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ γνωρίζειν] inkább érdemes a választá-
sunkra.²⁸

Kosman e rossz állapotban hagyományozódott szakaszban a τὸ
αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν (26sk.) kifejezést τὸ
αὐτὸν αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ αὐτὸν γνωρίζειν-re javítja, a névmáso-
kat az infinitívusok alanyaként, nem pedig tárgyaként értve. Érvelés
szerint Arisztotelész itteni gondolatmenetében nem az „önérvé-
lés” vagy „önismeret” szükségességéről van szó, hanem arról, hogy az
ember érzékeléséhez és megismeréséhez mint *saját* érzékeléséhez és
megismeréséhez (öntudatához) viszonyul; ennek megfelelően fordí-
tottam a 32–34. sorokat is, a τὸ γινώσκειν ἄλλον ἄνθ' αὐτοῦ-t pár-
huzamos szerkesztésűnek tartva a rákövetkező τοῦ ζῆν ἄνθ' αὐτοῦ
ἄλλον-nal, ahol az ἄλλον csakis alanya lehet a ζῆν-nek. Ugyanígy
elfogadom azt a javaslatát is, hogy a τὸ ἑαυτοῦ αἰσθάνεσθαι καὶ
γνωρίζειν szerkezetben a *genitivust* inkább *gen. subiectivusként*, mint
gen. obiectivusként kell értenünk – noha, mint ő maga is jelzi, éppen
nem ez a könnyebben adódó értelmezés.²⁹ A saját élet és a megis-
merés összefüggését boncolgató mondathoz Steiger Kornél a magyar
kiadás jegyzetében a következő – Dirlmeiert követő – magyarázatot
füzi: „Élni annyi, mint megismerni. Tehát ha megismerő tevékenysé-
gemet gondolatban elválasztom az életemtől, akkor az életem célját és
tevékenységét választottam el tőle: mindazt, ami az életemet az én éle-

28 *EE* 1244b26–34.

29 *Im.* 138. Vö. Anthony Kenny: *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon, Oxford,
1992, 48 sk. Meg kell jegyezni azonban, hogy mind az *Nikomakhoszi Etika* már
hivatkozott helyéből, mind az *Eudemoszi Etika* mindjárt idézendő szakaszából
(1244b34–1245a10) világossá válik, hogy a *saját* érzékelés és megismerés azt
is jelenti, hogy *önmagunkat* érzékeljük és ismerjük meg, tehát a *genitivusos* és az
acc. cum inf.-es szerkezetek kétértelműsége nagyon is illeszkedik Arisztotelész fi-
lozófiai mondanivalójához. A gondolatmenet ezen pontján azonban, az érvelés
összefüggéséből adódóan, inkább az általam is elfogadott értelmezés valószínű.

temmé teszi. De ha a megismerő tevékenységem számomra indifferenssé válik, akkor ez az állapot azonos azzal, hogy valaki más (és nem én vagyok) az, aki megismer, és valaki más (és nem én vagyok) az, aki él.³⁰ A korábban vázolt antropológiai meglátások alapján tágabb összefüggéseiben is magyarázható ez a szakasz. Az ember önszeretete (önzése) és megismerési vágya olyan sajátosság, amely minden emberben természetből fogva, ember voltához tartozóan van meg. A megismerés és az önmagamként létezés vagy „önlét” egymásra vonatkoztatott vágya e két jellemző összekapcsolásából válik érthetővé.

II. 4. Önérzékelés és önmegismerés

Röviddel e szakasz után Arisztotelész a megismerés és a létezés szoros összefüggéséből kiindulva ismeret- és egyben lételméleti alapon érvel önmagunk megismerésének szükséges és kívánatos volta mellett:

Két dolgot kell ugyanis egyszerre fontolóra vennünk: egyrészt azt, hogy az élet és a jó választásunkra érdemes, másrészt pedig azt, ami ezekből következik: hogy azért ilyenek [választásunkra érdemesek], mert az ilyesféle [most megvilágítandó] természet a sajátjuk. [...] a megismert és az érzékelt [τὸ γνωστόν καὶ τὸ αἰσθητόν] – általánosan szólva – azért ilyen [választásunkra érdemes], mert része van a határolt természetében [τῷ κοινωνεῖν τῆς ὀρισμένης φύσεως], úgyhogy az, hogy valaki önmagát kívánja érzékelni, azt jelenti, hogy ilyen természetű [ti. „meghatározott”] kíván lenni [τὸ αὐτοῦ βούλεσθαι αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτὸν εἶναι τοιοῦνδι βούλεσθαι ἐστίν]. És mivel nem önmagunkban véne [οὐ κατ’ αὐτούς] válunk ezek egyikévé [megismertté és/vagy érzékeltté, amiknek/akiknek része van a határolt természetében], hanem azáltal, hogy részünk van [κατὰ μετάληψιν] az érzékelés és a megismerés képességében – az érzékelő ugyanis maga is érzékeltté válik [αἰσθανόμενος μὲν γὰρ

αἰσθητὸς γίνεται] oly módon és olyan szempontból, ahogyan korábban érzékelt, az érzékelés módjától és tárgyától függően; a megismerő pedig ugyanígy megismertté is válik [γνωστός δὲ γινώσκων] –, következésképpen azért kíván az ember mindenkor élni, mert mindenkor megismerni kíván – ami annyit tesz, hogy mindenkor megismerés tárgya kíván lenni [„megismert kíván lenni”, αὐτὸς εἶναι τὸ γνωστόν].³¹

Arisztotelész szavait a következőképpen érthetjük. Az élet és a jó választásunkra érdemes dolog, amiképpen az érzékelés és a megismerés is. A kettő között magának a megismerésnek az aktusa teremti kapcsolatot, mégpedig egy felsőbb fogalom, a határolt természet (ὀρισμένη φύσις) közvetítésével.³² Az érzékelő (az ember) azért akarja (βούλεσθαι) érzékelni önmagát, mert ő is meghatározott természetű akar lenni. Az ember *mint ember* nem önmaga alapján (κατ’ αὐτοῦς), tárgyszerű meglétként „áll fenn”, hanem csakis úgy *válhat* megismerő, tehát tulajdonképpeni értelemben emberi, egzisztáló létezővé, ha az érzékelés vagy a megismerés képességét *gyakorolja*, megismerőképességét potencialitásból aktualitássá teszi.³³ (A κατὰ μετάληψιν tehát, a τῷ κοινωνεῖν-nel szembeállíthatóan, nem annyira a passzív „részesedésre”, hanem az aktív „részvételle” utal).³⁴

30 Arisztotelész: *Eudémioszi etika. Nagy etika.* 334, Aristoteles: *Eudemische Ethik.* Akademie, Berlin, 1962, 460. (Fordította és a kommentárt írta Hans Dirlmeier. A továbbiakban: Dirlmeier *EE*)

31 *EE* 1244b34–1245a10. Az 1244b36-ban Dirlmeier javaslatát követve τῷ αὐτοῖς ὑπάρχειν-t olvasok.

32 A fogalom s a hozzá kapcsolódó elgondolás a püthagoreus eredetű, majd Platóntól is átvett πεπερασμένον-ra megy vissza. (Dirlmeier *EE* 461 sk.) A határolt vagy meghatározott természetű létezőnek van valamilyen meghatározott célja és teljesültsége. Az emberi élet számára ez a legkiválóbb képességek, az érzékelés és a gondolkodás működtetését jelenti. Steiger magyarázata (H.H. Joachim nyomán) a passzust a *Philébosz*szal hozza összefüggésbe. Ld. Arisztotelész: *Eudémioszi etika. Nagy etika.* 335, ehhez *Philébosz* 23C–30E, 64D–65A, 65D, 66A–B, és *EN* II 5, 1106b30, IX 9, 1170a14–22, *Protreptikosz* fr. 33, vö. fr. 12 (Düring).

33 Vö. *EN* IX 9, 1169b29sk.: „a tevékenység nyilvánvalóan folyamat, nem pedig olyasvalami, ami úgy van meg, mint valami szerzemény [ἢ δ’ ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτήμᾳ τι].”

34 Vö. Dirlmeier *EE* 462. *Metafizika* XII 7, 1072b18–24.

Emberként azáltal létezőnk – itt is az „egzisztencia” értelmében véve a kifejezést –, hogy érzékelünk és megismerünk. Mégpedig nemcsak abban az értelemben, hogy az érzékelés és megismerés tevékenysége során önmagunkban érzékeljük és megismerjük e tevékenységeket (tudatosság), hanem azáltal is, hogy az érzékelés és megismerés során a lélek, ami potenciálisan azonos az érzékelhető és megismerhető dolgokkal, aktuálisan is azonosává válik velük – persze nem magukkal a dolgokkal, hanem a dolgok formájával.³⁵ A megismerő- és érzékelő-tevékenység eredményeképpen a megismerő és érzékelő (az ember) megismertté és érzékeltté is válik, a megismert és érzékelt tárgytól és a megismerés és érzékelés jellegétől függően; ennyiben válik meghatározott természetűvé. (Ezért mondhatja azt Arisztotelész, hogy aki valamilyen szintet lát, az bizonyos értelemben „színessé válik”.) A megismert dolog nélkül nem válhatnánk megismerővé, vagyis ember-voltunk lényegét aktualizáló lényvé, ahogyan a dolgok sem lehetnének aktuálisan érzékelt megismerő tevékenységünk nélkül. A dolgok esetében ez pusztán létmód-változást jelent (potenciálisan érzékelhetőből aktuálisan érzékeltté válnak). Az ember esetében azonban – kinek léte: megismerés –, ez magát a létezést jelenti. A most elemzett szakasz ennyiben kifejtése a korábban idézett tételnek (*Nikomakhoszi*

35 Ennek érzékelésszociológiai magyarázata *A lélek* III. könyvében olvasható. A legfontosabb hely a 431b20–432a1: „Most pedig összegezve a lélekről mondottakat, ismételjük meg, hogy a lélek bizonyos értelemben azonos minden létező dologgal. Mert vagy érzékelhetőek a dolgok, vagy elgondolhatóak; a tudás pedig bizonyos értelemben a tudott dolgokkal, az érzékelés az érzékelhetővel azonos. De hogyan? Ezt kutatni kell. Nos, a tudás és az érzékelés tárgyaik szerint föloszthatóak: a potenciális a potenciális szerint, az aktuális az aktuális szerint. A lélek érzékelő- és megismerőképessége pedig potenciálisan azonos velük: emez a megismerhető, amaz az érzékelhető tárgyakkal. Szükségszerű, hogy vagy magukkal a dolgokkal, vagy a formákkal legyen azonos. Ám a dolgokkal nyilván nem lehet azonos, hiszen nem a kő van a lélekben, hanem a formája.” Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Európa, Budapest, 1988 (ford., jegyz. és utószó Steiger Kornél). Vö. még 418a13–16, 425b22–28, 426a9–11, 431a4–7, a gondolkodással és az észszel való párhuzamra: 429a13–18, 429a21–29. Részletesen magyarázza: Kosman: *i.m.* 142 sk., Kenny: *i.m.* 50, Jonathan Lear: *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 103–107.

Etika 1170a33–b1, *Eudemoszi Etika* 1244b28sk.), mely szerint élni (emberként létezni) annyi, mint megismerni. Az ember mindenkor megismerni kíván, mert élni kíván – és fordítva is; s ezért nemcsak mást akar megismerni, hanem – csakis ennek révén – saját magát is. Az önzés ennyiben nem jellemhiba: ismeret- és „lételméletileg” levezethető kényszer.

Míg az *Eudemoszi Etika* korábban idézett szakaszában (1244b26–34) az öntudat mint a saját érzékelésnek és a saját létnek a tudata volt fontos Arisztotelész számára, addig ebben a passzusban az önmegismerés és önérzékelés lesz a lényeges. Kosman e váltásnak nem tulajdonít jelentőséget, s a τὸ αὐτοῦ βούλεσθαι αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτὸν εἶναι τοιοῦδι βούλεσθαι ἐστίν szakaszt a korábbiak értelmében „one’s desire that one should perceive is thus the desire that one should be of a determinate nature”-alakban fordítja, megfélekedve a közvetítő elemről, mely itt az „érzékelő” és a „határolt természet” között áll: az érzékelőről mint az érzékelés során „érzékeltté” válóról. Ilyen módon viszont értelmezése a *consciousness* tudat- vagy szubjektumfilozófiai perspektívájában marad, ugyanakkor hiányzik belőle az *önérzékelés* és *önmegismerés* alapvető fontosságú eleme, mely a szakasz folytatásában az én önmagához való viszonyába etikai mozzanatot csempész, s ekként az önmegértés problematikáját is bekapcsolja.³⁶ Az embert önzése vagy önszeretete és tudásvágya sarkallja önmaga megismerésére: önmagunk megismerése ember voltunk lényegéhez tartozik. Minthogy önmagunk megismerése azt jelenti, hogy önmagunkként létezőnk, az élet, s mindenekelőtt a *saját* élet pedig jó és választásunkra érdemes, ezért önmagunk megismerése is jó és választásunkra érdemes.³⁷

36 Kosman: *uo.*, úgy. Kenny: *i.m.* 49. Velük szemben észreveszi a különbséget A. von Fragstein: *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Hakkert, Amsterdam, 1974, 345 sk. (Kenny utalása alapján.)

37 E magyarázatot alátámaszthatják az általában vett megismerés vágyára és gyönyörére vonatkozó helyek is. Olyannyira, hogy Alan Code úgy véli, voltaképpen maga az első filozófia sem jelent mást, mint egyfajta önmegismerést; Arisztotelész szerint minden emberi szemlélődés (kontempláció, *theória*), a metafizika is, önmagunk tanulmányozását jelenti: „Természettől fogva szisztematikus meg-

III. Önmegértés és barátság: a másik nélkülözhetlensége

III. 1. Önmegismerés a baráton keresztül

Az ember önmagát a dolgokon keresztül érzékeli és ismeri meg, azon „meghatározások” (aktualizálások) révén, melyek megismerő képességének „meghatározatlanságait” (potencialitásait) „meghatározzák” (aktualizálják). Az ember lényegi meghatározatlansága, „világra nyitottsága” teremti meg a lehetőségét a megismerésnek, s e megismerés révén ember és világ összefonódásának. Fontos látni, hogy az összefonódás nem pusztán vonatkozást jelent két különálló létező között, hanem azt, hogy amennyiben az ember (ön)tudatánál van, amennyiben tudatos érzékelései és megismerései vannak, annyiban ez a tudat mindig intencionális, vagyis *valaminek* a tudata, s megfordítva, amennyiben *valaminek* tudatában van, annyiban (ön)tudatánál is van. Az ember ekként és ekkor valósítja meg sajátosan emberi – megismerő – létét, vagyis egzisztenciáját mint aktualitást, ami az ember számára elérhető legértékesebb létforma (például az ember alvó állapota ebből a szempontból csekélyebb értékű létet jelent). Az ember számára e létezés-vagyis-megismerés akkor a legértékesebb, ha a teoretikus tudás örök tárgyaira irányul, ám ez az isteni lehetőség számára, éppen, mivel ember, s nem isten, mindig csak időlegesen adatik meg. Az isteni *theória* lehetősége mellett, sőt azt megalapozva, az ember *mint ember* számára a *praxisz* és a *praxiszban* működő megismerés, a *phronészisz* lehetősége jelenti a második kitüntetettséget.³⁸ Az ember a *praxisz* világában önmagát mint társas lényt, mint *lényegében philia*-lényt ismeri

értők vagyunk”, az első filozófia pedig „annak szisztematikus megértése, hogy mit jelent szisztematikus megértőnek lenni, és ezért ez az önismeret egyik formája. Az első filozófia végső célja szisztematikus megérteni természetünket mint szisztematikus megértőkét.” Alan Code: „The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics =”, *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 10 (1985), 1 sk. Ld. még: Lear: *i.m.* 8, 117.

38 EN X 6–9, Pol. VII 3. Ehhez ld. Hans-Georg Gadamer: „A jó ideája. Platon–Arisztotelész”, in: Uő.: *A filozófia kezdete. Két tanulmány*. Osiris, Budapest, 2000, 167–174.

meg: emberi viszonyaiban, mint a többi ember közül egyet, egyszerre mint közjük tartozót és elkülönülőt.

Önmagunkat a más révén ismerjük meg. Önmagunkat mint embert a másik ember mint ember révén ismerjük meg:

a barát, mint a közmondás tartja, „második Héraklész» kíván lenni, barátjának másik énje [másik „önmagája», ἄλλος αὐτός]. De hát külön vannak, és ugyancsak nehéz, hogy egy személy legyenek. Jól lehet természet szerint a legnagyobb mértékben rokonok, de az egyik esetben csak teste hasonlók, 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. Tehát a barátunkat érzékeltetni bizonyos értelemben szükségképpen azonos azzal, hogy önmagunkat érzékeltjük [τὸ οὖν τοῦ φίλου αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτοῦ πως ἀνάγκη αἰσθάνεσθαι εἶναι], és <a barátunkat megismerni>, hogy valamilyen módon önmagunkat ismerjük meg [τὸ <τὸν φίλον γνωρίζειν τὸ αὐτόν πως γνωρίζειν].³⁹

A barát mint másik nem egyike a dolgoknak (az ember nem akarna dologgá válni). A megismertnek ebben az esetben éppen az a sajátossága, hogy olyan ismeretre tehetünk szert általa, melyre a dolgok megismerése révén nem. A barát, éppen mert ember, mert egy *másik* önmaga, akar egy másik *önmagává* válni. Ezért van kitüntetett szerepe a megismerésnek ebben a kölcsönös, oda-vissza történő mozgásában. (Kölcsönös, hiszen a barátunkra ebben a tekintetben ugyanaz érvényes, lévén ő is ember, és barát – a barátunk –, mint ránk.) A barát mint ember részese és végrehajtója e megismerési folyamatnak, ugyanakkor e folyamat nem az emberi nem tetszőleges tagjai között jön létre, csakis sajátos viszonyban lévő emberek, de épp e viszonyban mint *sajátosan* emberek között. Nem lehet mindenki a barátom. Az a barátság, amelyről Arisztotelész itt beszél, nyilvánvalóan a barátság első, tökéletes formája, melyhez képest még az egyazon *polisz* polgárai

39 EE 1245a29–37.

közötti, „politikai” barátság is másodlagos.⁴⁰ Arisztotelész e bensőséges barátság esetén sem beszél egyéülvadásról, olyasféle közösségről, amelyben az én és a másik teljességgel megkülönböztethetetlen.⁴¹ A barátommal mint én, mint másik, tőle elkülönülő akarok egyé válni. A *philia* nem a mitikus egység, nem hajdani önmagam újramegtalálása. Éppen hogy arra van szükség, hogy a másik másik legyen, elkülönült, ugyanis csak ekkor lehet önmagam megismerésének „közege”, egy, az enyémhez hasonló és mégis másik „én”, egy másik öntudat és másik szubjektivitás hordozója. Ha egyé válunk, nincs másik, akihez képest lehetek én. *Bizonyos értelemben, valamiképpen* (πώς) magamat ismerem meg, mikor a másikat. Nincs tehát tökéletes egybeesés, nincs tökéletes megismerése a másinak – eszerint talán önmagamnak sem. Ugyanakkor, ha valahogyan, csakis így lehetséges ilyesféle egyáltalán.

Az idézett szakasz végén szereplő τὸ οὖν τοῦ φίλου αἰσθάνεσθαι τὸ αὐτοῦ πως ἀνάγκη αἰσθάνεσθαι εἶναι szerkezetben a *genitivus*-okat az *αἰσθάνεσθαι* vonzataként fordítottam: a barátunkat érzékelni valamiképpen önmagunk érzékelését jelenti; hasonlóképpen a τὸ <τὸν φίλον γνωρίζειν τὸ> αὐτόν πως γνωρίζειν esetében az *accusativust* a *γνωρίζειν* tárgyaként értelmeztem: a barátot megismerni nagyjából annyi, mint önmagunkat megismerni.⁴² A barát mint

40 EN IX 10, 1171a14–20. Vö. VIII 7, 1158a10–12, VIII 14, IX 3, 1165b33sk.

41 Ezt részletesen kifejti Pangle: *i.m.* 153, 231 sk.

42 Ugyanakkor említést érdemel, hogy Kosman épp ellenkező megoldást javasol (*i.m.* 151). Szerinte az első szakasz úgy értendő: a barát öntudata (önérzékelése) valamiképpen a mi öntudatunk (önérzékelésünk) is kell hogy legyen (tehát a *genitivus*-okat szubjektív értelműnek veszi); a második pedig úgy: amikor a barát által végzett megismerésről van szó, az nagyjából annyi, mintha a saját ismeretünkről beszélnénk (az *accusativus*-okat az *infinitivus*-ok alanyaként érte). Értelmezését nyilvánvalóan az határozza meg, hogy az *Eudémosz* *Etika* korábban idézett helyén (1244b34–1245a10) nem tulajdonít jelentőséget az *önérzékelés* és *önmegismerés* általam fontosnak tartott mozzanatának, ennek folytán viszont az itteni passzusban elsikkad a baráton keresztül történő önmegismerés mozzanata. Másfelől azonban értelmezése valami lényegesre világít rá: arra, hogy a *philia* arisztotelészi koncepciójában (ahogyan az rövidesen világossá válik) a *közös* cselekvés, az *együttgondolkodás*, a tapasztalatcseré stb. hangsúlyozása a két „tudatot” jószerivel „közös tudattá” teszi.

másik szubjektivitás a saját szubjektivitásunkat példázza, s éppen ezáltal a barát megismerése önmagunk megismeréséhez segíthet hozzá. Ez az önismeret vagy önmegértés pedig végső értelmét nem a megismerés és egymást-megismerés kognitív pszichológiájának vagy antropológiájának a keretei között, hanem kifejezetten etikai kontextusban nyeri el teljes értelmét.

III. 2. Barátság és erkölcsi önmegértés

A *Nagy Etika* párhuzamos helye s az *Eudémosz* *Etika* és a *Nikomakhoszi Etika* több megfogalmazása is világossá teszi, hogy Arisztotelész barátság és önismeret kapcsolatáról alkotott elgondolása lényegileg egységes képet mutat, s az erkölcsi személy cselekvésének értelmezésében mint – a másik erkölcsi személyen keresztül megvalósuló – önmegértésben nyeri el végső alakját.⁴³ A *Nagy Etika* teljes párhuzamos szakaszát idézem:

Nem az istenség, hanem az ember autarkiját vizsgáljuk: azt, hogy vajon az önmaga számára elégséges embernek szüksége van-e a barátságra, vagy sem. Ha valaki szemügyre veszi a barátot, és megnézi: mi a barát és milyen tulajdonságokkal rendelkezik, (akkor azt találja, hogy) az mintegy másik énje az embernek [οἷος ἕτερος εἶναι ἐγώ], legalábbis, ha közeli barátodat vizsgálod; ahogyan ama mondás szól,

43 Vö. EN IX 4, 1166a29–33, IX 9. A koncepció egységes volta mellett van Cooper (*i.m.* 320–324), ellene Richard Kraut (*Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, 1989, 144) Annyiban igaza van az utóbbinak, hogy a *Nikomakhoszi Etika* IX 9-ben valóban nem szerepel *kifejtett formában* a baráton keresztül történő önmegértés mozzanata, ám mind az érv „fizikai”-metafizikai megalapozása, mind pedig – amint ezt rövidesen látni fogjuk – a levont következtetések egybevágának a másik két etika fejtegetéseivel. (Melyek közül a *Nagy Etika* tartalmazza a gondolat legkifejtettebb formáját.) Ezen felül a *Nikomakhoszi Etika* vonatkozó fejtegetéseiben is kulcsszerepet játszik a „barát mint másik önmaga” elképzelése (IX 4, 1166a31sk.; 9, 1169b6sk., 1170b5–7), valamint az a gondolat is, hogy mások cselekedeteit könnyebben megfigyelhetjük, mint a magunkéit (1169b33–35).

hogy „ez egy második Héraklész» – a barát: második én [ἄλλος φίλος ἐγώ.]. Minthogy önmagunkat megismerni [τὸ γνῶναι αὐτόν] egyrészt a legnehezebb dolog, mint ezt bizonyos bölcsek állították, másrészt meg a legkellemesebb – hiszen ismerni önmagunkat kellemes dolog [τὸ γὰρ αὐτόν εἰδέναι ἡδύ] –, és önmagunkból kiindulva nem szemlélhetjük önmagunkat [αὐτοὶ μὲν οὖν αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα θεάσασθαι] (hogy saját magunkat nem vagyunk képesek szemlélni, nyilvánvaló abból a tényből, hogy másokat bizonyos dolgokért szemrehányással illetünk, de nem vesszük észre, hogy magunk is elkövetjük ugyanazokat a dolgokat; ez az önmagunk iránt megnyilvánuló jóindulat vagy elfogultság következménye, mindenestre ez sokunk számára bizonytalanságot teremt önmaga helyes megítélését illetően), <mindezeknél fogva tehát azt mondhatjuk:> mint amikor saját arcunkat akarjuk megnézni, tükörbe tekintünk, hogy lássuk [ὅταν θέλωμεν αὐτοὶ αὐτῶν τὸ πρόσωπον ἰδεῖν, εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμβλέψαντες εἶδομεν], hasonlóképpen [ὁμοίως], midőn megismerni kívánjuk önmagunkat, a barátunkra tekintve ismerjük meg [ὅταν αὐτοὶ αὐτοὺς βουλευθῶμεν γνῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίσαμεν ἄν]. A barát ugyanis, mint mondtuk, második énünk. És ha önmagunkat megismerni kellemes dolog, de ez az ismeret a másik, a barát nélkül lehetetlen [τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν εἰδέναι ἄνευ ἄλλου φίλου], akkor az önmaga számára elégséges embernek szüksége van barátságra, hogy megismerje önmagát [πρὸς τὸ αὐτὸς αὐτόν γνωρίζειν].⁴⁴

Önmagunkat megismerni a legnehezebb és a legkellemesebb. Ha az emberben folyamatosan él a megismerésre ösztönző törekvés, akkor pedig mindig, újra és újra elvégzendő feladat. Újra meg újra neki kell fognunk, mert hajt a hasonló szeretete, a megismerés-mint-élet ösztöne. Nem tehetünk másként. De munkánkat gyönyör koronázza, ha pedig magunkon dolgoztunk, akkor a gyönyörök gyönyöre. E munka során nem indulhatunk ki magunkból, önmagunk alapján

44 *MM* II 15, 1213a7–26. A következő kiadást használtam: *Aristotelis Magna Moralia*. Szerk. F. Susemihl. Teubner, Lipcse, 1883.

nem tudjuk önmagunkat megismerni. Ez lehetetlen (τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν), erre nincs meg a képességünk (οὐ δυνάμεθα). Ezért kell a barát, aki itt sem dolog, bár egy hasonlat-szerkezetben (nem azonosítóva tehát) a tükör szerepébe kerül; a tükör ugyanis nem néz vissza.⁴⁵ A barátunknak ugyanaz vagyunk mi, mint ő nekünk: őt is hajtja az önmegismerés lebírhatalatlanul gyönyörűsége kényszere, s neki mi vagyunk a tükör. Az én és a másik tükörjátéka, a másikon és csakis a másikon keresztül történő önmegértés munkája már csak emiatt is végeérhetetlen, időről időre megváltozik ugyanis a „tükör” s a „tükörbe” tekintő saját „arc” is.⁴⁶

Arcunkat csakis tükörben láthatjuk és ismerhetjük meg, önmagunkat a másokban. Az én és a barát mint másik viszonya azonban nem statikus, a „tükrözés” itt sokkal inkább a közösséggé (κοινωνία) válás dinamikus, valamilyen együttműködésben megvalósuló folyamata, ahol az egymással kooperatív viszonyban lévő, együtt cselekvő (συνεργεῖν), együtt élő (συζῆν) és együtt érzékelő (συναισθάνεσθαι) felek egymás kölcsönös megértése révén tesz-

45 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. A „tükör”-motívumnak az arisztotelészi elgondolásban játszott szerepéhez fontosak Cooper megjegyzései, főként: *i.m.* 322, 333 és 339.

46 Peter Schulz annak érdekében, hogy elkérülje a barát instrumentalizálását, vagyis normatív, objektív, külsődleges posztulátumként való tételezését, a tudat és a két (baráti) tudat közötti analóg viszony fenomenológiai leírására korlátozza magyarázatát. (A barátunk létezése hasonlóan kívánatos számunkra, mint a saját létezésünk.) Ily módon azonban egyszersmind arról is lemond, hogy a barátságot mint folyamatot, mint szüntelen kölcsönös egymásrahatást értelmezze, melynek nyilvánvalóan morális összefüggései is vannak – holott ez nemcsak a *Nagy Etikában*, hanem, mint rövidesen látni fogjuk, a *Nikomakhoszi Etikában* is fontos gondolat (*i.m.* 302–313; hasonló módon szűkíti a magyarázat horizontját Kraut: *i.m.* 140 sk.)

nek szert önmegértésre.⁴⁷ A tevékenységen alapuló, gyönyörűséget jelentő barátság az egymás megismerésére irányuló kölcsönös elhatározás (ἀντιπροαίρεσις τῆς ἀλλήλων γνωρίσεως).⁴⁸ Egymás megismerése nem a másik jellemének vagy személyiségének mintegy tudományos „megfigyelése” révén történik, hanem egyrészt úgy, hogy az általa végrehajtott cselekedeteket – melyek, derék emberről lévén szó, megvalósítják a „jót” – sajátunkként szemléljük,⁴⁹ másrészt pedig kifejezetten a közös célok kijelölése, a közösen végzett megfontolás, a közös elhatározások s a közös cselekvés kivitelezése során.⁵⁰ Nem csupán valamilyen egymás iránti érzület jelenik itt meg, „hanem a beágyazottság az egymással együtt élő emberek közötti viszonyokba.”⁵¹ Ez a beágyazottság pedig, azon túl, hogy „a szóban és gondolatban való közösség” révén az egyes ember gondolatait és érzelmeit gazdagítja,⁵² ugyanezen közösség révén erényeinek kialakítását és az ehhez szükséges erkölcsi önmegértést is lehetővé teszi:

a becsületes emberek barátsága erkölcsös marad, s a társas együttélés által egyre erősebbé lesz. S így nyilván jobbakká is lesznek, tevékenységük és egymás folytonos figyelmeztetése által: mintegy le-

47 Gadamer: „Freundschaft und Selbsterkenntnis”, 403 sk., hasonlóan Price: *i.m.* 122; az együttműködés különböző változatait, s ezek teljesítményét részletesen elemzi Cooper: *i.m.* 324–331. Kosman (*i.m.* 151 sk.) e viszonyt a dialógushoz hasonlítja, s az ebben az összefüggésben Arisztotelésznél rendre előforduló συv- előtaggal képzett alakokat nem egyszerűen párhuzamos, egymás mellett lejátszódó, hanem közös, megosztott cselekvésre vonatkoztatja. A *szünaiszthészisz* esetében ez valamiféle „közös szubjektivitást” jelentene (*i.m.* 148–151.), a *toposz*-jellegű „két test – egy lélek” értelmében. (Vö. *EN IX 8*, 1168b7, *EE VII 6*, 1240b3, Horatius *Carm.* I 3, 8, Diogenész Laertiosz V 20. 1, Augustinus *Conf.* IV 6.)

48 *EEVII 2*, 1237a30–34. Vö. Dirlmeier *EE 397*.

49 *EN IX 9*, 1169b29–1170a4.

50 *EN IX 9*, 1170a4–13, 1170b5–17, *IX 12*. Ld. ehhez Price: *i.m.* 123 sk., 130.

51 Gadamer: *i.m.* 405.

52 A legfontosabb helyek az együttes időtöltés méltó formáihoz: *EN IX 9*, 1169b29–1170a4, 1170b5–17, *EEVII 12*, 1245a11–23, 1245a37–b11.

mintázzák magukban azt, amit egymásban kedvükre valónak látnak [ἀπομάττονται γὰρ παρ' ἀλλήλων οἷς ἀρέσκονται].⁵³

Martha Nussbaum nyomán e szakaszhoz kapcsolódva a barátok egymásra tett, kölcsönös hatásának három mechanizmusát különíthetjük el. Először is a tanács és a korrekció formáját, melynek hatékonysága az egymás iránti baráti érzelmeket tápláló, s ennek megfelelően cselekvő emberek közötti szoros köteléken alapul. Másodsorú a közös cselekvés kiegyenlítő vagy egymáshoz hasonlító hatását: ha a szeretett személy egy bizonyos célt értékel és követ, akkor arra fogunk törekedni, hogy közös időtöltésünk során osztozzunk vele e cél követésében. Végül pedig a versengés és az utánzás szerepét különíthetjük el: az elismerés és egymás kölcsönös nagyrabecsülése arra ösztönöz bennünket, hogy minél inkább hasonlóvá váljunk barátunkhoz.⁵⁴

A barátoknak ez a többrétű, egymást önmegértéshez segítő együttműködése egyként vonatkozik az erkölcsi és az intellektuális erények körére. Az erkölcsi erények, az *éthosz* esetében ez nem igényel különösebb magyarázatot: a barátok nyilván megrójják egymást esetleges jellembeli fogyatékoságaikért, s dicsérik és követésre méltónak ítélik egymást kiválóságaikért. Az intellektuális erények esetében pedig – jóllehet ezek azt mérlegelik és ítélik meg, hogy mi a jó a mérlegelőnek mint *egyedi* körülmények között cselekvő *egyedi* személyiségnek – az teremti meg mégis az interszubjektív megoszthatóságnak, s en-

53 *EN IX 12*, 1172a10–13. A barátok egymásról vett „mintájáról”, vagyis a másik segítségével végzett önnevelés munkájáról Dirlmeier megjegyzi (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Akademie, Berlin, 1956, 561 sk. [Fordította és a kommentárt írta Franz Dirlmeier.]), hogy míg Arisztotelész az erényeket különben statikusan ábrázolja, a barátság esetében megállapítja a változást, derék emberek barátsága esetén a fejlődést: a jók jobbakká lesznek az együttélés, egymás kölcsönös tökéletesítése által. Vö. Gadamer: „Freundschaft und Solidarität”, 62 sk.; 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, 59.

54 Martha C. Nussbaum: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 363.

nek révén a korrekciónak (vagy legalábbis a cselekvés helyessége vagy helytelensége megítélésének) a lehetőségét, hogy mind a *phronészisz*, mind pedig a *núsz*nak a gyakorlat területén működő fajtája túlhalad az individuumon, s átnyúlik a személyközi kapcsolatok területére. A *phronészisz* esetében az interperszonális dimenziót a „megértésre” vonatkoztatott *szüneszisz–gnómé–szüingnómé* fogalmi hármassága nyitja meg. A *núsz* pedig azt a „legjobb részt” alkotja, amely a barátok számára a másik személyiségének lényegét alkotja, s mely ugyanakkor tartalmaz valami „közöset”, a partikulárisat meghaladót is.⁵⁵

A barát mint „alter ego”⁵⁶ nem egyszerűen egy másik, a miénkkel analóg viszonyban lévő öntudat megtapasztalásának lehetőségét kínálja, hanem a bennünk lévő erényeknek a jó élethez – vagyis, Arisztotelésznél, a boldog élethez – szükséges megismerését⁵⁷ és fejlesztését a közös tevékenység során. *A barát mint másik így nemcsak a helyes cselekvéshez szükséges erények kialakításában, hanem a teljes értelemben*

vett boldogsághoz szükséges tudatosság és szabadság elérésében, vagyis az önmegértés munkájában is nélkülözhetetlen.

Ezt tanítja nekünk a barátság arisztotelészi hermeneutikája.

55 A *phronészisz* interperszonális értelmezhetőségét másutt részletesen kifejtettem: Simon Attila: „A bírói tevékenység elhelyezése Arisztotelész gyakorlati filozófiájában”, in: Szabó Miklós (szerk.): *Regula iuris. Szabály és/vagy norma a jogelméletben*, Bótor, Miskolc, 2004, 205–214, a tárgyalat fejezetek: ENVI 11–12. A gyakorlat területén működő *núsz*hoz ld. ENVI 12, 1143a35–b5, X 7, 1177a13–15; a barátság összefüggésében: IX 4, 1166a12–19, 29–33; 8, 1168b28–1169a3, 1169a18. Vö. Benson: *i.m.* 53, 64–66, valamint Price: *i.m.* 107, 119. Ugyanakkor hiba volna egyrészt „túlintellektualizálni”, másrészt „túlmoralizálni” a barátság jelenségét (kivált pedig pedig e két mozzanatra szűkíteni azt). Nussbaum joggal hangsúlyozza, hogy 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), valamint 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. (*I.m.* 364 sk.) Ebből a szempontból is alkalmasnak látszik a filozófiai hermeneutika „megértés/önmegértés” fogalmainak használata, hiszen azok nemcsak intellektuális, hanem gyakorlati és érzelmi mozzanatokot is magukba foglalnak (másképp pedig jelentős részben éppen az arisztotelészi *phronészisz* újraértelmezésén alapulnak.)

56 Dirlmeier *MM* 471, vö. Kosman: *i.m.* 147.

57 Cooper: *i.m.* 321, Lear: *i.m.* 186 sk.