

SIMON ATTILA

Az erkölcsi megértés Arisztotelésznél*

Arisztotelész a *Nikomachoszi etika* hatodik könyvében foglalkozik részletesen a megértés (*szüneszisz*) fogalmával (1142b34–1143a18). Okfejtése szerint a megértésnek mint a gondolkodásbeli erények egyikének a legfőbb feladata egyfajta, a másik emberre, a másik ember ügyére irányuló meggondolás, vagyis annak megértése és megítélése, amit valaki más mond etikailag releváns kérdésekről.

A kutatás csupán az elmúlt két évtizedben szentelt nagyobb figyelmet a *szüneszisz* fogalmának. Elsősorban a fogalom jogi (Louden 1997. 112) és politikai (Louden 1997. 113; Garsten 2013. 338–339; Reeve 2013. 225)¹ szerepét vizsgálták. Emellett esztétikai-művészetelméleti összefüggések felől is fölmerült, de néhány lényeglátó megjegyzésen túl részletes elemzést ebből a szempontból nem kapott (Gadamer 1998. 15; Halliwell 2001. 92–93, 99–100). Néhány tanulmányban természetesen elsődlegesen etikai kategóriaként is tárgyalták a megértés sajátosan arisztotelészi fogalmát, de ezek az írások sem elemezték önállóan és kellő részletességgel (Gadamer 1998. 15; Gadamer 1984. 227–228; Long 2002. 45–46; Eikeland 2006. 24; Hursthouse 2006. 291; Segvic 2011. 174–175). Amennyire tudom, mindeddig nem készült olyan átfogó és ugyanakkor részletekbe menő elemzés, amely kizárólag a *szüneszisz* fogalmára összpontosítana, miközben az interperszonális megértés fontos szerepet játszik Arisztotelész etikájában, mely köztudomásúlag a *politiké*, vagyis a politikával foglalkozó tudomány része, s már pusztán ekként is az erkölcs területét hangsúlyosan közösségi dimenzióban gondolja el.

Ebben a tanulmányban a megértés fogalmának elemzése során mindenekelőtt két olyan tényezőre összpontosítok, amely az eddigi kutatásban csak kevés figyelmet kapott. Először a *phronészisz* és a *szüneszisz* közötti különbségeket vizsgálom meg közelebbről, mégpedig főként abból a szempontból, hogy miként viszonyul a megértés a gyakorlati deliberációhoz, a megfontoláshoz (*buléuszisz*). Ezután a megértésnek az erkölcsi tudat működésében játszott saját

*A tanulmány megírását az NKFIH 124125 és 112253 számú pályázata támogatta.

¹ De már Stewart (1892. II, 85) megjegyzései is ebbe az irányba mutatnak.

tos szerepét próbálom igazolni és megvilágítani: a *szüneszisz* az a képességünk, amellyel megértünk, meggondolunk és megítélünk olyan, etikailag releváns kérdéseket, amelyekben ugyanakkor a megértés folyamata, annak jelenideje során nem vagyunk személyünkben cselekvőként érintve. Ehhez kapcsolódóan arról is igyekszem számot adni – feltevészerűen, mert erről Arisztotelész nem beszél részletesen –, hogy milyen, az egyének erkölcsi szempontjából releváns alkalmazási lehetőségek jelennek a *szüneszisz*nek ebben a sajátos, csak rá jellemző szerepkörében.

I. MEGÉRTÉS ÉS GYAKORLATI OKOSSÁG KÜLÖNBSÉGE: A MEGFONTOLÁS

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* hatodik könyvében egy terjedelmes szakaszban magyarázza el a *szüneszisz* jelentését és feladatát:

A megértés és a jó felfogóképesség, amelyek alapján némelyeket értelmesnek és jó felfogásúnak mondunk, nem azonos az általában vett teoretikus tudással vagy a véleményalkotással (ez [utóbbi] esetben ugyanis mindenki értelmes lenne), nem is egyike a valamely részterülettel foglalkozó tudásfajtáknak, mint amilyen az orvoslás, amely az egészséggel, vagy a geometria, amely a nagysággal foglalkozik. Mert a megértésnek nem tárgyai sem az örök és mozdulatlan létezők, sem pedig a keletkezők valamelyike, hanem olyan kérdések, amelyek felől valaki bizonytalanságban lehet, és amelyeket megfontolhat. Ennélfogva a megértés ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, mint a gyakorlati okosság, de azért mégsem ugyanaz a kettő. A gyakorlati okosság ugyanis rendelkezik: az a célja, hogy megállapítsa, mit kell vagy mit nem szabad megtennünk; a megértés azonban csak ítéletet mond: mert „megértés” annyi, mint jó felfogás, és „értelmes” annyi, mint jó felfogású ember. Másfelől pedig a megértés nem jelenti a gyakorlati okosságnak sem a birtoklását, sem a megszerzését. Hanem ahogyan a „tanulni” szót „érteni” jelentésben használjuk akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk, úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti. A „megértés” kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt „megérteni” kifejezésből származik, mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk. (1142b34–1143a18.)²

² Ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ εὐσυνεσία, καθ’ ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ εὐσυνέτους, οὐθ’ ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξη (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἡ ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν, ἢ γεωμετρία περὶ μεγέθη· οὔτε γὰρ περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσις ἐστίν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁπουοῦν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἂν τις καὶ βουλεύσαιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῆ φρονήσει ἐστίν, οὐκ ἐστὶ δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις

Ennek a bonyolult szakasznak a következő értelmezését javaslom, kizárólag azokra a pontokra összpontosítva, amelyek a *szüneszisz* erkölcsi szerepének megértéséhez fontosak.

Vegyük szemügyre mindenekelőtt a *phronészisz* és *szüneszisz* közötti viszonyt. Mindkét intellektuális képesség ugyanazon a területen működik, nevezetesen a cselekvés (*praxisz*) területén. Mivel az emberi cselekvés olyasmikre irányul, amik „másképpen is lehetnek”, és mivel az efféle dolgokra nem vonatkozik demonstratív, teoretikus tudás (*episztéme*), a *phronészisz* és a *szüneszisz* nem azonos a teoretikus tudással (1143a1).³

Ugyanakkor a megértés mint egyfajta felfogás, megragadás, az egyik oldalon érintkezik a teoretikus tudás területével, ezért kapcsolódik össze (de nem azonosítódik) a tanulással és az *episztéme*-vel (ebben az összefüggésben a συνιέναι a tanulásnak a „felfogni valamit” értelmében vett „megértő” mozzanatára utal). Az idézett szakasz végén Arisztotelész a következőket mondja: „A »megértés« kifejezés tehát, melynek alapján valakit értelmesnek nevezünk, a tanulással kapcsolatban használt »megérteni« kifejezésből származik, mert a tanulást sokszor megértésnek mondjuk (λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις)” (1143a16–18). Ennek a magyarázatnak több párhuzama is van Arisztotelésznél és Platónnál.⁴ Ebben az összefüggésben tehát, ahogyan a megelőző sorokban olvassuk (1143a12–15), a teoretikus tudás és a megértés közötti kapcsolat eredete a tanulásnak az elméleti tudás területén releváns egyik értelmében rejlik. Itt a tanulás (*manthanein*) szót a következő két jelentésben használja Arisztotelész: „amikor a tanuló először tanul meg valamit (megszerzi a tudást), és amikor valaki uralja a szóban forgó tárgyat és rá vonatkozó tudását használja. [...] Arisztotelész ezért hangsúlyozza, hogy az erkölcsi megértés a helyes ítélet gyakorlása, nem pedig megszerzése.” (Broadie 2002. 377.) Vagyis ezért fogalmaz úgy, amikor a *manthanein* második, a már megszerzett tudásra vonatkozó, „ért valamit/valamihez” értelmét analógiába állítja a *szüneszisz* használatával, hogy ez utóbbi működése olyan, mint amikor a teoretikus tudást (már) alkalmazzuk (nem pedig még csak megszerezzük) (1143a12–14: „ahogyan a »tanulni« szót »érteni« jelentésben használjuk akkor, amikor a teoretikus tudást alkalmazzuk, úgy a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel, stb.”).

ἐπιτακτικὴ ἐστὶν τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστὶν ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. ταῦτο γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι. ἔστι δ' οὐτὲ τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὐτὲ τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται συνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστὶν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ τῷ καλῶς τὸ αὐτό. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τὸ ὄνομα ἢ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν· λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις.

³ Lásd még 1139a6–14; 1139b19–24; 1140a30–b7; 1140b26–28; 1141a1 (itt és a következőkben a *Nikomakhoszi etikából* vett idézeteknél csak a Bekker-számot adom meg, a mű címe nélkül); vö. *Metafizika* 993b20–23.

⁴ *Topika* 160a18–22; *Szofisztikus cáfolások* 165b32–34; *Euthüdeмосz* 278a4–5.

A másik oldalon viszont, s Arisztotelész számára most ez a fontos, a megértésnek nemcsak az elméleti tudás megszerzésében és használatában, hanem a cselekvés területén is van szerepe, amennyiben a tárgyak, melyekre irányul, egyszerűs mind a *phronészisz*nek mint a legfőbb dianoétikus gyakorlati (praktikus, vagyis cselekvéssel kapcsolatos) erénynek is tárgyai (1143a6–7, 13–15). Ezen a ponton tehát, Arisztotelészt követve, elhagyjuk a tudományos tudás teoretikus kontextusát, és belépünk a praktikus tudás működési körébe. A *szüneszisz*nek ez az átvitele vagy alkalmazása a *praxisz* területén egyáltalán nem önkényes vagy „erőszakos”. Ellenkezőleg, Arisztotelész itt éppen hogy visszaadja a szónak azt az archaikus jelentését, amelyet eltérítettek az eredeti gyakorlati iránytól az elméleti felé.⁵ A gyakorlati tudás területén a *szüneszisz* működtetése (az iménti, a megszerzett és alkalmazott elméleti tudással felállított analógia másik oldalán) azt jelenti, hogy „a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről – mégpedig e kérdések helyes megítélésére, mert a jól és a helyesen ugyanazt jelenti” (1143a13–15).

A gyakorlati területen alkalmazott *szüneszisz* legfontosabb egyedítő, őt a *phronészisz*től megkülönböztető jellemzője itt az, hogy olyasmikkal foglalkozik ugyan, amik „a gyakorlati okosság tárgyai”, csakhogy „olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről (*ἄλλου λέγοντος*)”. Tehát a *szüneszisz* legfontosabb jellemzője a másik emberre irányuló, interperszonális, sőt akár dialogikusnak is nevezhető jellege lesz. A megértésnek ezt a dialogikus működését az etika területén természetesen meg kell hogy előzze a nyelvi értelemben vett megértése annak, amit valaki más mond nekünk. A *Metafizika* egy helyén ez a nyelvi megértés mint az érvelő okfejtés (*logosz*) „tartalmi” megértésének előfeltétele jelenik meg: „Azoknak tehát, akik egy gondolatmenetet meg akarnak osztani egymással, valamennyire meg kell érteniük egymást (*δεῖ τι συνιέναι αὐτῶν*); mert ha ez nem történik meg, akkor hogyan jönne létre közöttük a gondolkodásnak ez a közössége?” (1062a11–13).⁶

A *szüneszisz*nek mint nyelvi-dialogikus és interperszonális *erkölcsi megértésnek* ez a komplex arisztotelészi értelmezése voltaképpen a szó alapjelentésére megy vissza. A *σύνεσις* főnév a *συνίημι* igéből származik, amely szó szerint azt jelenti, hogy „együtt/együvé küld”, „összehoz”, „összerak, -illeszt” vagy „(ellen-ségként) szembeállít”. Innen azután, szellemi műveletre utalva, azt az elmebeli képességet jelenti, hogy dolgokat aktívan összehozunk, egymás mellé állítunk

⁵ A *szüneszisz* szónak ebben a gyakorlati összefüggésben való alkalmazásáról Gadamer (1998. 14) mondja azt, hogy enyhe fogalmi erőszakkal megy végbe. Ezzel szemben helyesen utal az eredeti gyakorlati értelemre Aubenque 2007. 114 és 146. A *szüneszisz* szó és fogalom történetéről Platón előtt lásd Snell 1924. 40–59.

⁶ A *szüneszisz*ről mint nyelvi megértésről lásd Stewart 1892. II, 85. „Megérteni egymást”, nyelvi értelemben, az egyik köznapi jelentése volt a *συνίημι* igének; lásd például Hérodotosz IV. 114. 5; Thuküdidész I. 3. 4. 2.

oly módon, hogy ezek egyetlen értelmi egységgé álljanak össze, melyet valaki ilyenként megragad vagy megismer (Reeve 2013. 224). Aktív igeként továbbá a συνίημι azt is jelenti, hogy valaki „észlel”, „hall”, „megért” valamit (a szó akusztikai értelmében is), a mediális alak pedig azt: „összejön”, „megegyezésre jut” valamiről (ez utóbbi jelentése sok szempontból hasonlít a latin *convenio* ige jelentésbokrának némely ágaihoz). A σύνεσις mint *nomen actionis* „egyesülést, egységet”, valamint „megértést” és „gyors felfogást” jelent. Ahogyan Long megfogalmazza: „azon szavak csoportja, amelyek közé a *szüneszisz* beágyazódik, világosan mutatja, hogy a szó olyan fajta értelmi képességet jelöl, amely másokra irányul és közvetlenül másokra vonatkozik”, és ennél fogva az ige jelentésébe „be van épülve egy közösségi vagy dialogikus dimenzió” (Long 2002. 58; vö. Eikeland 2006. 23–24). Mindent egybevéve: a *szüneszisz* és a vele rokon szóalakok csoportja világosan jelzi, hogy a szó jelentésmagya „olyanfajta intelligenciát jelöl, amely mások felé irányul és amely másokkal való bensőséges kapcsolatra vonatkozik” (Long 2002. 58).

Arisztotelésznél a συνίημι sajátos, erkölcsfilozófiai jelentése ugyancsak az ige általánosabb jelentésén alapul: „meghallani és/vagy megérteni, amit valaki mond”,⁷ és a szó jelentésében a szofista használat előtt meghatározó interperszonális, „másra irányuló” jelentésmozzanat is szerepet kap abban, ahogyan Arisztotelész bevezeti a fogalmat. Eszerint a gyakorlati okosság és a megértés is olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek zavarba ejtőek, és amelyek megfontolás tárgyai lehetnek (1143a6: βουλευσάιτο), viszont a megértés sajátossága az, hogy akkor lép működésbe, ha „más beszél” (1143a15: ἄλλου λέγοντος) ezekről a kérdésekről.

Vagyis, egyfelől: a megértés (mint valaki másra irányuló, interperszonális aktus) és a gyakorlati okosság ugyanazokkal a dolgokkal foglalkozik, nevezetesen a *buleuszisz*, a megfontolás (deliberáció) tárgyaival. A *szüneszisz* fő feladata ezen a területen a megkülönböztetés vagy megítélés (1143a14, 15: κρίνειν; 10: κριτικῆ). A megértés ennyiben – ahogyan később látni fogjuk – a gyakorlati okossághoz *hasonlóan*, sőt *részben azonos módon* kutat és okoskodik, amennyiben a *szüneszisz* teszi lehetővé azt, hogy megértsük és megítéljük azt, amit valaki más mond a cselekvés etikailag releváns kérdéseiről. A megértés sajátos szerepe eszerint abban áll, hogy a személyest megnyitja a személyközi felé, s ezáltal módot ad a helyes cselekvés kérdéseinek fontolóra vételére a személyközi viszonylatok területén. „Amikor megnyitjuk értelmünket arra, amit másvalaki mond, s ennek során helyesen ítéljük meg azt, amit ez a másik mond, akár egy *episztémé* tanulása során, akár a *phronészisz* valamely tárgyáról alkotva ítéletet – pusztán megértő módon, mondhatnánk –, akkor a *szüneszisz*ünket fogjuk munkára” (Eikeland 2006. 24).

⁷ Lásd például [Arisztotelész] *A hallás tárgyai* 801b15–17; 1179b26–28; *Topika* 160a20–22 (συνίημι mint a μαυθάνω szinonimája); *Második analitika* 71a11–16.

Másfelől viszont: a két intellektuális gyakorlati erény között különbség van, amennyiben Arisztotelész azt állítja, hogy a *szüneszisz* nem jelenti a gyakorlati okosság birtoklását, és nem is a gyakorlati okossághoz, annak megszerzéséhez vezető alsóbb lépcsőfok (1143a11–12: ἔστι δ' οὐτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὐτε τὸ λαμβάνειν ἢ σύνεσις).⁸ A *szüneszisz* nem a *phronészisz* sajátos változata, hanem egy tőle részben független erény. Jóllehet Arisztotelész ezt nem mondja ki explicit módon, az az értelmezés látszik plauzibilisebbnek, amely szerint a *szüneszisz* részben független a *phronészisztől*, mert az lehetséges, hogy valaki rendelkezik *szüneszisszel* *phronészisz* nélkül, megfordítva viszont nem.⁹

A két erény működésének különbségét talán úgy gondolhatjuk el, hogy a gyakorlati okosság a megfontolás nyomán előírja a cselekvés egy meghatározott módját (1143a8: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν), a megértés ezzel szemben csupán értelmezi és megítéli a múlt- vagy jelenbéli helyzetet, amelyben valakinek cselekednie kellett vagy kell. Ami a múltat illeti, a megértés magát a már végrehajtott cselekedetet is mérlegre teszi, a jelen vonatkozásában pedig tanácsot ad egy követendő cselekvési módra nézve, de anélkül a preskriptív erő nélkül, amely elrendelné a konkrét cselekvést (1143a9–10: ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον). Tehát az erkölcsi megértésnek mint kritikai, mérlegelő, megkülönböztető gondolkodásnak ugyanazok a tárgyai, mint a gyakorlati okosságnak – az utóbbi rendelkező vagy előíró funkciója nélkül.¹⁰

Ezen a ponton fölmerül a kérdés: mi húzódik meg, az arisztotelészi cselekvésemélet felől nézve, a *szüneszisz* és *phronészisz* közötti különbség háttérében? Ennek a kérdésnek a megválaszolásához a gyakorlati megfontolás (*buleuszisz*) fogalmához kell fordulnunk.

(1) A megfontolás Arisztotelésznél az a folyamat, amelynek eredményes lezárultával a *phronészisz* meghatározza és elrendeli a cselekvést (a *buleuszisz* legrészletesebb elemzése: VI. 5 és 8). E folyamat végeredménye, amely már közvetlenül megelőzi a cselekvést, az elhatározás (*proaireszisz*). A *proaireszisz*hez vezető megfontolásban lényegi szerepet játszik a törekvés (*orexisz*), amely arra irányul, ami jó vagy jónak látszik a cselekvő számára, s amely ugyanakkor az értelmi képességekkel (*dianoia*, *logosz*, *nusz*: 1139a21–35) összekapcsolódva működik: az elhatározás „megfontolt törekvés”.¹¹

⁸ *Contra* Stewart 1892. II, 84; Loudon 1997. 107; Segvic 2011. 174, akik a *szünesziszt* valamennyien úgy tekintik, mint a *phronészisz* elérésének vagy egyáltalán az erkölcsi fejlődésnek egy adott (de nem a legmagasabb) szintjét, ellentmondásban az Arisztotelésztől fent idézett megfogalmazással.

⁹ Loudon 1997. 107, *contra* William Francis Ross Hardie: *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1968, 221.

¹⁰ Ez a megkülönböztetés platóni eredetű (lásd *Államférfi* 259e5–260c4, *kriszisz* és *epitaxisz* megkülönböztetéséről; vö. *Prótágorasz* 352c2–7, a *phronészisz* mint *episztémé* vezető és utasító szerepéről). Vö. Grant 1885. 177.

¹¹ 1139a23: ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ; 1113a10–11: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις.

Ezzel szemben a *szüneszisz*ben mint kritikai megértésben „nincs meg az a lényegi kötődés a törekvéshez, amely a gyakorlati okosságot jellemzi” (Natali 2014. 192), mivel ez a megértés nem egy olyan cselekvési helyzetet ért és ítél meg, amelyben nekünk magunknak volnának elérendő céljaink, és amelyben mi magunk tudnánk vagy akarnánk cselekedni, hanem egy olyat, közelebbi meghatározás nélkül, amelyről valaki más beszél (1143a15: ἄλλου λέγοντος).

Ennek a különbségnek pedig döntő jelentősége van arra a szerepre nézve, amelyet a *szüneszisz* betölthet az értelmi erények között. Arisztotelész vonatkozó számadása szerint ugyanis a szóban forgó törekvés nélkül nincsen egyéni gyakorlati megfontolás, így aztán *proaireszisz* sincsen: „A cselekvés kiindulópontja [...] az elhatározás, az elhatározásé pedig a törekvés és a célra irányuló megfontolás (προαίρεσέως δὲ [sc. ἀρχή] ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἐνεκά τινος)” (1139a32–33).¹² Következésképpen, ha a *szüneszisz* működése nem tartalmazza a törekvést, a megfontolást és ennek zárópontjaként az elhatározást, akkor ebben az esetben cselekvésről sem beszélhetünk a szó pontos és teljes arisztotelészi értelmében.

(2) A másik fontos különbség *szüneszisz* és *phronészisz* között az, hogy a megfontolás olyasmikre irányul, amik „megtehető”, cselekvéssel (elvileg, egyáltalán) elérhető (*prakta*), amik ugyanakkor tőlünk függenek (*ta eph' hémin*),¹³ és amiknek cselekvőként mi vagyunk a kiindulópontja (*arkhé tón praxeón*).¹⁴ Ha a *szüneszisz* pusztán megért és megkülönböztet vagy megítél, de nem rendelkezik és nem ír elő cselekvést (1143a8–10), akkor ennek a cselekvés elsődleges motívációjaként értett *orexisz* már említett hiányán kívül az lehet a másik oka, hogy a szóban forgó cselekvés kívül van a megértő-megítélő személy hatókörén.

Ez pedig újfent megerősíti, hogy a *szüneszisz* nem része az egyénileg végzett gyakorlati megfontolásnak a szó terminológiai értelmében. Egyrészt mivel az elhatározásnak, a megfontolás utolsó lépésének szükséges feltétele „a tőlünk függő dolgokra irányuló megfontoló törekvés” (1113a10; vö. Ebert 1995. 174). Másrészt mivel senki nem vesz fontolóra olyasmit, ami neki mint cselekvőnek nincsen a hatalmában.¹⁵ A megfontolásnak (a megfontolások sorozatának) a végső célja a cselekvő saját jól-léte vagy boldogsága. Így pedig a megfontolás közvetlen tétje az lesz, hogy fel tudjuk-e ismerni, milyen közelebbi konkrét célokon

¹² Hogy miért szükséges annak hangsúlyozása, hogy ez csupán az *egyéni* gyakorlati (cselekvésre irányuló) megfontolást zárja ki, arra lásd a 18. jegyzetet.

¹³ Például 1113a10–11: τῶν ἐφ' ἡμῖν; vö. 1140a31–33; 1141b12–14, 21.

¹⁴ Például 1112b31–32: ἀρχὴ τῶν προάξεων.

¹⁵ Lásd például: 1112a18–b8, 1139a13–14, 1139b7–9, 1140a31–33. Van egy további, sajátos lehetősége is a *szüneszisz* alkalmazásának. Mégpedig az, amikor olyan lehetséges cselekvést veszünk fontolóra, amely tőlünk függ, de amely nem tárgya a *jelenlegi* deliberációnknak, például azért, mert jelenleg nem vagyunk involválva cselekvőként – olyanként, akinek *most kell* cselekednie – az adott szituációban. Ez az eset azonban nem jelent elleninstanciát a fent kifejtettekre nézve, amennyiben ekkor nem végzünk megfontolást, jöllehet ugyanazon helyzetről más alkalommal (aktuális cselekvési helyzetben) végezhetnénk.

és mely hozzájuk vezető utakon (konkrét cselekvéseken) keresztül jutunk el ehhez a végső célhoz (Wiggins 1980). Továbbá hogy a megfontolás e sajátosan cselekvőközpontú (*agent-centered*) folyamatában mindvégig szem előtt tudjuk-e tartani ezt a végső célt (Reeve 2013. 195).

Az előző két pontban kifejtett két megkülönböztetés fényében nem tudok egyetérteni Hursthouse és bizonyos mértékig Stewart *szüneszisz*-értelmezésével sem, mivel szerintük alkalmazhatjuk a *szüneszisz*t olyan helyzetekben, amelyekben nekünk kell cselekednünk, amennyiben a *szüneszisz* szerintük azt jelenti, hogy képesek vagyunk felfogni és megítélni azt, amit *más emberek* mondanak nekünk arról a helyzetről, amelyben *mi magunk* vagyunk cselekvőként involválva (Stewart 1892. II, 84; Hursthouse 2006. 291–292). Hursthouse ki is dolgozza azt a szerepet, melyet a megértés játszik egy számunkra közvetlenül releváns cselekvési szituáció fölismerésében: úgy gondolja, a *szüneszisz*nek ezt a működését a gyakorlati megfontolás *részeként* kellene felfognunk. Csakhogy a fentebb előadott érvelés alapján ez lehetetlen: a *szüneszisz* nem vehet részt az egyéni deliberációban, mivel egyrészt az aktuális helyzetben a megértést végző nem törekszik semmi olyasmire, ami cselekvéssel volna elérhető, másrészt és ezzel összefüggésben, megint csak az adott helyzetben, a megértő nem lehet a cselekvés kiindulópontja. Hursthouse javaslata, mely szerint a *szüneszisz* működését ennek a megfontolásnak olyan részeként kellene felfognunk, amelyben azt teszszük mérlegre, amit mások tanácsolnak nekünk, ugyanezért képtelenség: ebben az esetben is gyakorlati megfontolást kellene ugyanis végezünk, amennyiben ez a tanács is a mi cselekvésünkre vonatkozna, erről pedig a mondott okokból nem lehet szó. Mindazonáltal, ahogyan rövidesen látni fogjuk, ez nem foglalja magában azt, hogy ne tudnánk a *szüneszisz*t működtetni egy olyanféle okoskodásban, amely főbb elemeiben a deliberáció analogonjaként fogható föl, ám annak utolsó lépése, az elhatározás megtétele nélkül. Nevezetesen, és erről lesz szó részletesen a e tanulmány második részében, amikor erkölcsi megértés és ítélet tárgyává tesszük saját múltbeli tetteinket, vagy mások múltbeli vagy pedig a jövőben véghez viendő cselekedeteit.¹⁶

(3) A harmadik fontos különbség *phronészisz* és *szüneszisz* között az, hogy a megkülönböztetés-megítélés folyamatában a *szüneszisz* a *doxát* alkalmazza (1143a13–14: ἐν τῷ χορησθαι τῇ δόξει). Márpedig a *doxa* nemcsak a teoretikus megismerésben használatos *episztémétől* különbözik, hanem az elhatározástól, a *proaireszisz*től is, mint a *phronészisz* által véghezvitt megfontolás (*buleuszisz*) eredményétől. Az etikai okoskodás szempontjából *doxa* és *proaireszisz* között a következő fontos különbségek állapíthatók meg.

¹⁶ Más szempontból persze Hursthouse példája szépen megmutatja az individuális és a közösségi vagy az etika és a politika közötti határok átjárhatóságát Arisztotelész gyakorlati filozófiájában.

A *doxa* nemcsak olyasmikkel foglalkozik, amik tőlünk függenek (*ta eph' hēmin*), hanem az örök létezőkkel is, sőt olyasmikkel is, amik nem lehetségesek (1111b31–33). Márpedig, ahogyan fentebb láttuk, nem tudunk elhatározni, sőt, a szót terminusként véve, megfontolni sem tudunk olyasmit, ami nincs a hatalmunkban. Ez persze nem jelenti azt, hogy olyasmikre, amik a hatalmunkban vannak, ne vonatkozhatna *doxa*, hiszen Arisztotelész egyáltalán nem zárja ki, hogy a *doxa* része lehet az elhatározáshoz vezető megfontolásnak (1112a11–12).

Ugyanakkor a gyakorlati okosság (mint a megfontolás „szerve”) és a véleményalkotás kognitív teljesítménye között is van különbség. A *phronészisz*nek és a *doxá*nak vannak közös tárgyai, mivel mindkettő olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek másként is lehetnek, ekként mindkettő a lélek „véleményalkotó” funkciójához (a *doxasztikon*hoz) tartozik (1140b25–30). A *phronészisz* azonban szükségképpen *igaz* diszpozíció, amelyhez racionális számadás kapcsolódik,¹⁷ és amelynek (a szó szigorú értelmében vett) megfontolásként való működését cselekvés elrendelése (elhatározás) követi. Ezzel szemben egy *doxa* hamis is lehet, s még ha igaz is, igazsága nincsen korrekt és releváns *logosz* által igazolva, valamint, az elhatározástól eltérően, ahogyan ezt mindjárt látni fogjuk, nem vonatkozik valaminek az elérésére vagy elkerülésére. Arisztotelész továbbá a *phronészisz*t egyfajta tudásnak nevezi (Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως), jól lehet nem az *episztéme* vagy a *szophia* értelmében (1141b33–34), és azt állítja, hogy „azt határozzuk el, amiről a legbiztosabban tudjuk, hogy jó (ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα)”, *doxát* azonban olyasmikről alkotunk, amiket kevésbé vagy egyáltalán nem ismerünk (δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν: 1112a7–8). Végül pedig: az a megkülönböztetés, amely a *doxa* szempontjából releváns, nem a jó vagy rossz, hanem az igaz vagy hamis: vagyis a *doxá*nak, önmagában véve, Arisztotelész szemében nincs gyakorlati (a cselekvésre vonatkozó) relevanciája (1111b33–1112a3, 5–7).

A gyakorlati relevancia hiánya legfőképpen abban mutatkozik meg, hogy a véleményalkotás, ellentétben az elhatározással, nem vonatkozik valaminek az elérésére vagy elkerülésére, ami pedig alapvető a lélek etikailag is értelmezhető irányulása vagy „mozgása” szempontjából. Egy terminológiailag is különösen világos megfogalmazást idézve: „azt határozzuk el, hogy valami jót vagy rosszat eléjünk vagy elkerüljünk (προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν [ἢ] τι τῶν τοιούτων), véleményünk viszont arról van, hogy micsoda [egy bizonyos dolog] vagy hogy kinek válik hasznára és hogyan (δοξάζομεν δὲ τί ἐστὶν ἢ τίτιν συμφέρει ἢ πῶς); ellenben hogy valamit eléjünk vagy elkerüljünk, az egyáltalán nem véleményalkotás tárgya (λαβεῖν δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν)” (1112a3–5). Végül: különbség lehet azok között, akik helyes *doxát* alkotnak, és akik helyes elhatározásra

¹⁷ 1140b20–21: ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ. Vagyis a *phronészisz* nemcsak azt tudja, hogy mit kell tenni, hanem azt is, hogy miért, tehát ismeri az okot (vö. *Második analitika* 78a23–38; 88b30–89b6).

jutnak, hiszen lehetséges, hogy valaki, aki helyes véleményt alkot, mégsem a helyeset választja hitványsága miatt, *dia kakian* (1112a8–11).

Ilyen módon, ha a *szüneszisz* a véleményalkotást, a *doxát* alkalmazza olyan kérdésekben, amelyek a *phronészisz* által véghezvitt megfontolásnak is tárgyai lehetnek, akkor megkapjuk a harmadik lényegi különbséget a két gondolkodásbéli erény között. Míg a *szüneszisz* a véleményalkotást, valamely *doxa* megformálását használja mint merőben „kognitív képességet”, mégpedig etikai relevancia és anélkül, hogy közvetlen vonatkozásban lenne az elhatározással és így az egyén cselekvésével, addig „a gyakorlati okosság gyakorlati igazságra törekszik, s ezért egyaránt magában foglalja az igaz meggondolást és a helyes kívánságot vagy törekvést” (Reeve 2013. 226). Ez azonban egyáltalán nem zárja ki, hogy a *szüneszisz* az etikai okoskodás, meggondolás egy fajtájaként működhessen. Csupán azt zárja ki, amit már a másik két különbség esetében is láttunk: hogy a *szüneszisz* közvetlenül részt vegyen az egyéni elhatározásban végződő gyakorlati deliberáció folyamatában.

Összefoglalva az eddigieket: a gyakorlati okosság és a megértés között a legfőbb különbség az, hogy míg a gyakorlati okosság előír, a megértés csupán értelmez és megítél. Ennek a különbségnek a következménye az lesz, hogy a megértés nem *gyakorlati* (praktikus, cselekvésre vonatkozó) a szó szigorúan arisztotelészi értelmében. A megértés nem vesz részt közvetlenül a gyakorlati megfontolás folyamatában, ennél fogva nem irányul közvetlenül valamilyen döntés meghozatalára (elhatározásra), sem pedig, következésképpen, cselekvésre. Mégpedig azért nem, mert a *szüneszisz* működése (1) nem kapcsolódik össze törekvéssel, és/vagy (2) tárgyai nem olyan cselekvések, amelyek tőlünk függenek vagy amelyek a jelenben végrehajtásra mozgósítanak bennünket, végül (3) a megkülönböztetés-megítélés műveletét a *doxa* révén végzi el, s a *doxának* csupán kognitív relevanciája van, de nem praktikus, s ez főként abban mutatkozik meg, hogy nem határoz meg *proaireszisz*t.

II. A MEGÉRTÉS LEHETSÉGES SZEREPKÖREI

Ha az eddig mondottak helytállóak, akkor a megértés működését nem azonosíthatjuk az egyén mint morális cselekvő gyakorlati megfontolásával, sőt, ennek közvetlen alkotórészeként, a cselekvésre irányuló deliberáció folyamatának egy szakaszaként sem foghatjuk föl. Ugyanakkor Arisztotelész egy ponton mégiscsak kapcsolatba hozza egymással a *szüneszisz*t és a gyakorlati megfontolást, amikor a fentebb hosszabban idézett szakaszban azt állítja, hogy a megértés olyan kérdésekkel foglalkozik, „amelyek felől valaki bizonytalanságban lehet, és amelyeket megfontolhat (1143a6: περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσαίτο).” Az *optativus aoristi* feltételelessége itt úgy értendő, hogy a *szüneszisz* funkciója nem azonos a megfontolással, miközben tárgyuk *lehet* azonos. A megértés olyasmik-

kel foglalkozik, amikkel kapcsolatban végezhetnének megfontolást, ha olyan gyakorlati, vagyis cselekvési szituáció részesei volnánk, amelyben a deliberáció nyomán elhatározásra (döntésre) kellene jutnunk különböző, számunkra a jelenben releváns cselekvési lehetőségek között.

Ez viszont azt is jelenti, hogy a megértés mint intellektuális folyamat működés módja részben megegyezik a megfontoláséval. A *szüneszisz* segítségével tudjuk megragadni és megítélni egy cselekvési helyzet etikailag releváns alkotórészeit és körülményeit, tekintetbe véve az adott helyzetben a cselekvési lehetőségeket, számításba véve a cselekvési helyzetben lévő személy célját, jellemét és egyéb releváns tulajdonságait: „a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξει ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων), amelyek a gyakorlati okosság tárgyai (περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν), olyan esetekben, amikor valaki más beszél (ἄλλου λέγοντος) ezekről” (1143a13–15). Mindenesetre tehát ez egyben azt is jelenti, hogy a megértés alkalmazása során nem írunk elő egy bizonyos elhatározást, következésképpen cselekvést sem, vagyis nem végzünk megfontolást a szó teljes arisztotelészi értelmében.

De akkor mivel is foglalkozik, közelebbről szemügyre véve, a *szüneszisz*? Mi az a sajátos teljesítménye a megértésnek, amely miatt Arisztotelész besorolja a gondolkodásbéli erények közé? (Mégpedig nemcsak a hatodik könyvben, hanem már az *Etika* első könyvének végén is a *szüneszisz* fogalmat szerepelteti a *phronészisz* és a *szophia* társaként a gondolkodásbéli erények példajaként [1103a4–6], nem pedig az *episzitémát*, *tekhnet* vagy *nuszt*, vagyis a hatodik könyv *dianoétiké aretáinak* kanonizált típusait.) Az imént idézett 1143a13–15 alapján erre a kérdésre azt a választ adhatjuk, hogy a megértés olyan gondolkodásbéli erény, amely olyan etikailag releváns kérdések megértésében és megítélésében játszik szerepet, amelyek nincsenek közvetlen vonatkozásban a megértővel és/vagy az általa a jelenben végrehajtandó cselekedetekkel.

De akkor milyen etikailag releváns esetekről lehet itt szó, és miért fontos ezek megértése? A *szüneszisz* mint erkölcsi megértés működésének formálisan a következő lehetőségeit különíthetjük el. A megértés segítségével ítéletet alkothatunk egy (a) múltbeli vagy (b) jelenbeli cselekvésről (a jelenbeli persze inkább azt jelenti: jövőbeli, a jelenben még csak tervezett cselekvés), amely lehet (1) a saját cselekvésünk vagy (2) valaki másnak a cselekvése. Az előző alfejezetben mondtuk alapján az így adódó négy lehetőség közül ki kell zárunk azt, amelyik saját jelenbeli (voltaképpen jövőbeli) cselekvésünkre vonatkozik (b1), mivel ennek törekvésből kellene kiindulnia, valamint megfontolást és azután elhatározást igényelne, ezek pedig nem részei a *szüneszisz*nek.¹⁸

¹⁸ Ugyanakkor éppen ez az eset nyitja meg a lehetőségét annak, hogy a *szüneszisz* a politikai deliberációban fontos szerepet játsszon (*Politika* 1291a28), mivel a politikai deliberáció lényegileg különbözik az egyénitől, tehát a megértés és a megfontolás különbségéről fentebb

Ami a másik három esetet illeti, azt mondhatjuk, hogy ezekben a *szüneszisz* arra szolgál, hogy a segítségével megragadjunk és megértsünk olyan etikailag releváns szituációkat, amelyekbe nem vagyunk személyesen és közvetlenül bevonódva a jelenben (nem kell cselekednünk ezen helyzetek valamelyikében). Olyan esetekről van szó, amikor valaki más beszél valamely jelenbéli cselekvési helyzet dilemmáiról, a lehetőségekről és a körülményekről (b2), vagy, hasonlóképpen, múltbéli helyzetekről, és itt értelemszerűen: már véghezvitt tettekről (a1, a2). Ez a másik személy az utóbbi esetekben beszélhet a saját múltbéli cselekedeteiről, vagy a mi vagy mások múltbéli cselekedeteiről (a1, a2), és amit mond, azt az etikai gondolkodás itt tárgyalt sajátos módja alapján értjük és ítéljük meg, ami esetleg a múltbéli tett elítélését is jelentheti (beleértve ebbe, ha a saját múltbéli tettünkről van szó, az önkritika lehetőségét is). Vagy pedig beszélhet jelenbéli cselekvési szituációkról és dilemmákról – a sajátjairól vagy másokéiról (b2), de nem a mieinkről (b1). Ebben az esetben pedig tanácsot adhatunk neki, vagy egyszerűen csak vele együtt végiggondolhatjuk és kiértékelhetjük a cselekvéssel kapcsolatos dilemmákat, lehetőségeket, megfontolásokat és érveket, anélkül, hogy ez a közös gondolkodási folyamat a cselekvésre nézve preskriptív erővel bírna. A megértés mint „etikai reflexió” (Segvic 2011. 175) képes megérteni és ez alapján értékelni „egy másik személy racionális választását” (Broadie 1991. 253) a jelenben vagy a múltban, vagy pedig saját elhatározásunkat és cselekvésünket – ám ez utóbbiakat kizárólag a múltra vonatkozóan.

Mielőtt az eddig mondottak pertinenciájának és az erkölcsi megértés sokrétű interperszonális relevanciájának bemutatásához a megértés működésének néhány lehetséges példáját futólag áttekintenénk, megpróbálom (föltevésszerűen, hiszen ezt nem fejt ki Arisztotelész) sematikusán meghatározni és röviden vázolni a fenti esetekben működő megértés egyes, technikainak nevezhető lépéseit. A megértés szempontjából szóba jöhető, fent áttekintett esetekben meghatározzuk azt a célt, amelyet a cselekvőnek a cselekvése során követnie kell (vagy, a múltra vonatkozóan, föltehetőleg követett). Vagyis azt, ami az adott helyzetben a cselekvő számára jóként jelenik (vagy jelent) meg, és következőképpen *orexisz*ének tárgya lehet(ett). Ezután kiválasztjuk a célhoz vezető eszközöket (vagy rekonstruáljuk és értékeljük az ezekre irányuló múltbéli választást), és mérlegeljük azokat a tényezőket, amelyek az eredmény sikerét meghatározhatják (vagy meghatározhatták). Végül pedig, mindent számításba véve, megfogalmazunk egy véleményt, egy álláspontot (*doxát*) a végrehajtandó (vagy már végrehajtott) cselekvésről – az utóbbi esetben jellemzően ennek erkölcsi szempontú értékelésével együtt. Ennek során tehát olyan módon okoskodunk, amely részben feltehetőleg azonos a gyakorlati megfontolással, ugyanakkor egyik em-

előadott okfejtések a *szüneszisz* politikai formájára nem vonatkoznak (ehhez a cikk elején említett szakirodalmon túl lásd még Bodéüs 1993. 103–105). A megértés politikai relevanciájának tételét részletesen kifejtettem itt: Simon 2015.

lített esetben sincsen szó gyakorlati megfontolásról a szó technikai értelmében, mivel egyik esetben sem nekünk kell (vagy lehet) cselekednünk.

Lássunk most már néhány lehetőséget a megértés alkalmazására. Például akkor alkalmazhatjuk a *szüneszisz*t, ha valaki a saját múltbeli cselekedetéről beszél, és a cselekedetéről alkotott helyes ítélet meghozatalához kéri a segítségünket. Vajon az adott helyzetben helyesen cselekedett-e? Ha nem, mit kellett vagy lehetett volna tennie ahelyett, amit tett? Ugyanez vonatkozik egy harmadik személy múltbeli tetteire is, akár magánjellegű beszélgetésben teszik ezt mérlegre, akár pedig a nyilvános diskurzusban, például a bírósági tárgyalás és ítélet során.¹⁹ Ez utóbbi is rá van utalva az idegen cselekvő(k) tetteinek, a cselekvés körülményeinek, motivációinak, a következményeknek s így a felelősségnek a körültekintő mérlegelésére, vagyis a *szüneszisz* munkájára.

Ehhez hasonló az az eset is, amikor másvalakinek a véleményét kérjük ki a saját múltbeli cselekedetünkről, jellemző módon egy barátunkét vagy valaki olyanét, aki közel áll hozzánk és akinek az ítéletében megbízunk, azért, hogy világosabb önmegértéshez és önértékeléshez jussunk. Arisztotelész fontos szerepet tulajdonít a barátságnak az egyén (erkölcsi) önmegértésében is.²⁰ Ahogyan a barátság (*philia*) tárgyalása során megfogalmazza: az eleve kiváló jellemű barátok nemcsak a másik jó tulajdonságának „lemintázása”, hanem „egymás kiigazítása révén” is még jobbak válnak a barátságban mint hosszú időn át tartó, bizalomra épülő és egymás kölcsönös alakításában is megnyilvánuló együttélés során (1172a10–13). A „kiigazítás” (διορθοῦντες) itt éppen arra utalhat, hogy a barátok elfogadják azt a véleményt is, hogy valamely korábbi cselekedetük során esetleg hibát követtek el, sőt akár az ezért kapott baráti feddést is. Most már láthatóvá vált az is, hogy ennek a folyamatnak konstitutív eleme az erkölcsi megértés, voltaképpen ezen alapul a barátok kölcsönös egymást alakítása, legalábbis a beszélgetés, a diszkurzív (kölcsön)hatás területén.

Végül arról az esetről is szó lehet, amikor a barátunk vagy valaki hozzánk közel álló tanácsot kér tőlünk valamiről, amit meg kell vagy amit nem szabad megtennie, mert az a cselekvési helyzet, amelybe belekerült és amelyben döntenie kell, túlságosan bonyolult, és nem képes egyedül átlátni a kellő világossággal valamennyi aspektusát, s így nem képes elhatározásra jutni. Itt a tervezett cselekvés megerősítése mellett akár olyan eset is előfordulhat, amikor a barát okfejtése veszi rá a cselekvési helyzetben lévő arra, hogy megváltoztassa ere-

¹⁹ Louden 1997. 112; a kérdést röviden tárgyaltam itt: Simon 2004. Továbbá ez az eset lehet az alapja a *szüneszisz* használatának a színházi előadások megértése során, mivel ez a megértés szükségképpen magában foglalja a színpadon látható és hallható megnyilatkozások, cselekvések és jellemek erkölcsi szempontú megértését és megítélését is, amire szükség van ahhoz, hogy a tragédia-előadás kiváltsa a megfelelő hatást. Lásd ehhez: *Poétika* 13. fejezet és Simon 2010.

²⁰ Ezt kifejtettem itt: Simon 2007.

deti szándékait és terveit, olyan tanácsot is megfogadva, amely a saját előzetes elképzeléseivel ellentétes (Miller 2014. 332).

Az ilyen típusú tanács említésére a legjobb, bár részletes kifejtés nélküli példa a *Nikomakhoszi etika* harmadik könyvében található:

Megfontolás érvényesül azokon a területeken, ahol többnyire egy bizonyos módon történnek a dolgok, de a kimenetelük nem világos, valamint ott, ahol [a cselekvés módja] nem meghatározott. Nagyobb ügyek megfontolásához tanácsadókat veszünk igénybe (συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα), ha nem bízunk abban, hogy eléggé átlátjuk a helyzetet. (1112b8–11.)

Eldönthetetlen, hogy a τὰ μεγάλα itt fontos személyes, avagy közös ügyekre utal, és hogy a σύμβουλος személyes, avagy politikai tanácsadókra vonatkozik-e. Akárhogyan is, az világos, hogy az elsőként említett lehetőségek nem zárhatók ki. A példa pedig világosan arról szól, hogy a nehéz esetek megfontolásakor kérünk tanácsot annak érdekében, hogy megfelelőbben átlássuk a helyzetet, amelyben cselekednünk kell. Ha személyes ügyekről van szó, akkor itt az egyik fél végzi a megfontolást, és az ő megfontolásához kapcsolódik a tanácsadónak (*szümbulosz*) az erkölcsi megértés közreműködésével nyújtott segítsége. Ha pedig közös ügyekről, akkor a tanácskozők a közösen végzett politikai deliberáció során használhatják a *szünesziszt*.

Ha a szóban forgó nehéz eset és ennek megvitatása magántermészetű, akkor nélkülözhetetlen a bizalommal felénk forduló másik embernek a személyes, az egyedi jellemvonásait és az egyedi helyzetét is magában foglaló ismerete. Csakis így tudunk a beszélgetés során a szorult helyzetbe vagy legalábbis komplikált döntési helyzetbe került partnerünknek minden szempontból jó tanácsot adni, és támogatni „azokat az elhatározásokat, amely a másik életének megadják tényleges alakját” (Sherman 1987. 607; Gadamer 1984. 228).

III. ÖSSZEFOGLALÁS

Összefoglalva az elemzések tanulságait azt mondhatjuk, hogy a *szüneszisz* működése formálisan nézve részben analóg lehet a *phronészisz* által vezérelt megfontolásával, de nem azonos vele, és nem is egy fajtája annak. A legfontosabb különbség az, hogy a *szünesziszt* akkor használjuk, amikor nem vagyunk közvetlenül ágensként involválva a cselekvésben, miközben, ahogyan ezt a tanulmány első részében láttuk, a gyakorlati deliberáció a fogalom teljes arisztotelészi értelmében előfeltételezi ezt az involváltságot. Az erkölcsi okoskodásként felfogott *szünesziszt* olyan esetekben alkalmazzuk, amelyek nem tárgyai a saját gyakorlati megfontolásainknak. Ezért a *szünesziszt* *erkölcsi megértésnek* nevezhetjük. Az erkölcsi megértés a mi magunk vagy mások múltbeli cselekedeteinek

megértésekor, s a tanácsadásban mások jelenbeli cselekvési helyzetének és lehetőségeinek fontolóra vétele során juthat szerephez. Az erkölcsi megértés így kulcsfontosságú annak az egyénnek az erkölcsi életében, akit Arisztotelész mindig interperszonális, vagy tágabb körű társas kapcsolatainak hálózatában, egy mikro- vagy makroközösség részeként fogott föl.

IRODALOM

- Aubenque, Pierre 2007. *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*. Ford. Nicolai Sinai és Ulrich Johannes Schneider. Hamburg, Felix Meiner.
- Bodéüs, Richard 1993. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Ford. Jan Edward Garrett. Albany, SUNY Press.
- Broadie, Sarah 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.
- Broadie, Sarah (bev., komm.) 2002. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Ford. Christopher Rowe. Oxford, Oxford University Press.
- Ebert, Theodor 1995. Phronēsis. Anmerkungen zu einem Begriff der aristotelischen Ethik (VI 5, 8–13). In Ottfried Höffe (szerk.) *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*. Berlin, Akademie Verlag. 165–185.
- Eikeland, Olav 2006. Phronēsis, Aristotle, and Action Research. *International Journal of Action Research*. 2/1. 5–53.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg (ford., komm.) 1998. *Aristoteles: Nikomachische Ethik VI*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Garsten, Bryan 2013. Deliberating and Acting Together. In Marguerite Deslauriers – Pierre Destrée (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 324–349.
- Grant, Alexander (kiad., komm.) 1885. *The Ethics of Aristotle*. I–II. London, Longmans, Green and Co. (4., javított kiadás).
- Halliwel, Stephen 2001. Aristotelian Mimesis and Human Understanding. In Øivind Andersen – Jon Haarberg (szerk.) *Making Sense of Aristotle. Essays in Poetics*. London, Duckworth. 87–107.
- Hardie, William Francis Ross 1968. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind 2006. Practical Wisdom: a Mundane Account. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 106/1. 283–307.
- Long, Christopher P. 2002. The Ontological Reappropriation of phronēsis. *Continental Philosophy Review*. 35. 35–60.
- Louden, Robert B. 1997. What is Moral Authority? *Ancient Philosophy*. 17/1. 103–118.
- Miller, Patrick Lee 2014. Finding Oneself with Friends. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 319–349.
- Natali, Carlo 2014. The Book on Wisdom. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge – New York, Cambridge University Press. 180–202.
- Reeve, C. D. C. (ford., komm.) 2013. *Aristotle on Practical Wisdom. Nicomachean Ethics VI*. Cambridge/MA, – London, Harvard University Press.

- Segvic, Heda 2011. Deliberation and Choice in Aristotle. In Michael Pakaluk – Giles Pearson (szerk.) *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*. Oxford, Oxford University Press. 159–185.
- Sherman, Nancy 1987. Aristotle on Friendship and the Shared Life. *Philosophy and Phenomenological Research*. 47/4. 589–613.
- Simon Attila 2004. A bírói tevékenység elhelyezése Arisztotelész gyakorlati filozófiájában. In Szabó Miklós (szerk.) *Regula iuris. Szabály és/vagy norma a jogelméletben*. Miskolc, Bíbor. 205–214.
- Simon Attila 2007. Barátság és önmegértés Arisztotelésznél. In Betegh Gábor – Bodnár István – Geréby György – Lautner Péter (szerk.) *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Budapest, Akadémiai. 178–203.
- Simon Attila 2010. Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész *Poétikájának* hatáselméletében. In Bónus Tibor – Eisemann György – Lőrincz Csongor – Szirák Péter (szerk.) *A hermeneutika vonzásában. Kulcsár Szabó Ernő 60. születésnapjára*. Budapest, Ráció. 19–37.
- Simon Attila 2015. A *synesis* mint politikai fogalom Arisztotelésznél. *Antik Tanulmányok*. 59. 145–163.
- Snell, Bruno 1924. *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin, Weidmann.
- Stewart, John Alexander (kiad., komm.) 1892. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle I–II*. Oxford, Clarendon Press.
- Wiggins, David 1980. Deliberation and Practical Reason. In Amélie Oksenberg Rorty (szerk.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press. 221–240.