

## A beszélgetés és gondolkodás közösségéről

Juhász Máté  
doktorandusz (ELTE BTK FDI),  
juhaszmat@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.1.13>

Simon Attila. 2021. *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*. Budapest: Gondolat Kiadó. 346 oldal, 3800 Ft.

Aligha vitatható, hogy az utóbbi években is számos fontos és színvonalas magyar nyelvű és/vagy magyar szerző által közreadott filozófiatörténeti munka látott napvilágot, s ezek közül nem egyet éppen e folyóirat oldalain recenzeáltak. Talán mégsem túlzás azonban, ha azt mondom, hogy kevés az olyan filozófiatörténeti munka, amely nemcsak fontos, színvonalas és adott esetben még eredeti is (vagyis a bölcsészettudományos kutatás valamennyi normájának megfelel), hanem amelynek olvasása közben egyszerűen jól – felemelően – érzi magát az ember. Simon Attila könyve azonban – legalábbis a recenziens számára – éppen ilyen. Fontos (ismeretgyarapító), színvonalas (módszeréből, eljárás-módjából sokat lehet tanulni) és eredeti: a szakirodalmi vitáknak minden bizonnyal új lendületet ad majd. (És persze itt-ott kicsit vonatott, néhol túlzottan aprólékos, máskor kissé tentatív, egy-két érv pedig erőltetettnek hat – már ahogy az egy ilyen lélegzetvételű tanulmány esetében lenni szokott.) Ám mégsem *pusztán* egy tudományos szakmunkát kívánok az Olvasó figyelmébe ajánlani. Úgy gondolom ugyanis, hogy mindazok, akik a filozófiát, filozófiatörténetet, bölcsészettudományt vagy csak általában a műveltségük gyarapítását másokkal – akár tényleges, konkrét másokkal, akár „a múlt nagy embereivel” – való társalgásként élik meg, nos, ők minden bizonnyal örülni fognak ennek a könyvnek, amely a beszélgetés és gondolkodás közösségének elmélete kapcsán kínál remek apropót a közös beszélgetésre és gondolkodásra (egyszersmind arra is emlékeztetve minket, hogy egy ilyen közösség kiirthatatlan lehetőség az emberi lény számára).

Ennek a közösségnek az elmélete két arisztotelészi fogalom, a barátság (*philia*) és a megértés (*szüneszisz*) elemzése kapcsán körvonalazódik. Az e fogalmaknak szentelt írások olvashatók együtt és külön-külön is. Bár a gazdag és megvilágító belső utalások csak az egységes olvasat mellett nyerik el teljes értelmüket, a két fogalomnak szentelt főrész megáll a saját lábán, ami persze fontos is, hisz a szerző eltérő kutatói ambíciókat fogalmaz meg velük kapcsolatban: míg az arisztotelészi barátságfogalom szakirodalmának utóbbi évtizedekben lezajló gyarapodása lehetővé teszi egy igen fontos, megosztó részprobléma tisztázását, a megértés jóval elhanyagoltabb fogalma átfogó-áttekintő tárgyalásmódot, mintegy a fogalom teljes térfogatának filológiai-filozófiai kitapogatását teszi szükségessé.

Az akadémiai funkciók e diszkrpanciája mellett a két tanulmány tematikus egységet alkot. Ez a téma legtágabban talán úgy ragadható meg, hogy mit jelent emberként, embertársként másokkal közös világban élni. Koránt sem véletlen, hogy a következő Arisztotelész-idézet a mű mindkét tanulmányában hangsúlyos szerephez jut: „[a barátunk] azt is érzékelnie kell tehát, hogy a barátja létezik, ez pedig az együttélésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg; az emberekre vonatkoztatva ugyanis, úgy vélem, ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttélés« szót, nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti”.<sup>1</sup> (147)

A barátságról szóló első rész figyelemre méltó dialektikai ívet fut be. Dialektikai ív alatt arra célok, hogy az ilyen-olyan kommunitarizmusok elcsépelet Arisztotelész-kliséivel szemben Simon nem veszi készpénznek a közösségiséget – ezt mi sem mutatja jobban, minthogy a szerző elemzéseiben maga a *politikón zóon* (az ember mint politikai élőlény) fogalma sem csupán *explanans*ként, hanem *explanandum*ként is szerepel –, s először éppen az egyediség, a személyesség, az individualitás Arisztotelésznel implicit, Simon elemzéseiben explicitté váló fenomenológiája szorítja a megfelelő fogalmi határok közé a tökéletes barátságban megnyilvánuló erényközösség gondolatát. Az, hogy mit jelent *valójában* a közösség, csak az egyéniség méltó tekintetbe vétele mellett válik beláthatóvá, hisz az igazi – s nem csupán absztrakt – közösség: egyének közössége. Mindez persze némi magyarázatot igényel: mégis mit jelent az „egyediség fenomenológiája”?

A barátságot tárgyaló tanulmány tézise szerint „Arisztotelész elemzése részben eltér a barátságnak a korabeli görög kultúrában megszokott, számunkra igen tágnak ható jelentésétől, pontosabban egy abban is meglévő, de fogalmilag el nem különített fenomént helyez elgondolásának középpontjába”. (20) Ez utóbbi pedig nem más, mint a „személyes, vagyis egyedi jellemek közötti bensőséges barátság”. (22) Arra az utóbbi két évtizedben megosztó kutatási kérdésre tehát, hogy „beszélhetünk-e egyáltalán Arisztotelésznel [személyes barátságról]”, Simon Attila határozott „igen”-nel válaszol, s kimutatja, hogy „hogyan jelenik meg az egyedi jellemekként elgondolt barátok személyes, bensőséges kapcsolata Arisztotelésznek a barátságról adott fogalmi és fenomenológiai elemzéseiben”. (10) Egyébiránt: ha ez a vállalkozás eredményes – szerény meglátásom szerint az –, akkor egyszersmind az is bizonyítást nyer, hogy az arisztotelészi barátságfilozófia nem kulturális kuriózum, egy letűnt civilizáció érintkezési módjainak valamely érdekes idioszinkráziája, s nem is intellektualista artefaktum, mintegy az erkölcsfilozófia mesterségesen merev eszmecsokra, hanem máig eleven, az életről és élethez szóló bölcséleti teljesítmény. Mint az iménti idézetből is látható, Simon különbséget tesz fogalmi és fenomenológiai elemzés, pontosabban a filozófiai elemzés explicit fogalmi és implicit fenomenológiai szintje között. A fenomenológiai szint az elemzett jelenségcsoport (esetünkben a barátság) azon tapasztalati összetevőire utal, amelyek „felismerése” és „ábrázolása” (23) nélkül a barátság

<sup>1</sup> *Nikomakhoszi etika* (a továbbiakban: NE) 1170b12–13.

mint barátság nem specifikálható adekvát módon. Ez a fajta „felismerés” és „ábrázolás” azonban nem feltételezi a filozófiai elemzés során azt, hogy magán a jelenségcsoporton belül fogalmilag is elkülönítsük, kiemeljük a fenomenológiai komponenseket. Arisztotelész sokkal inkább „a való életből vett példák”, „a korabeli görög élet sajátosságainak” elemzése közben rajzolja meg a barát individualitásának „körvonalait” és viszi föl azokat a „színeket”, amelyek minden igazi barátság esetében szükségképp adódnak abból, hogy „a barátok nemcsak a »jó« vagy az »erény« pusztá megtestesüléseként vagy a jó és erényes tulajdonságok (különbön arctalan) hordozójaként” léteznek egymás számára, „hanem mint arccal, vagyis egyedi vonásokkal, egyedi jellemmel rendelkező társa[k] is”. (56)

Persze az egyediségnek és egyéniségnek ez a hallgatóságos arisztotelészi barátságfenomenológiája csak akkor integrálható az explicit fogalmi elemzések rendjébe, ha az erény, emberi lényeg, gondolkodás, ész stb. fogalmai hagynak némi játékkeret az ember egyediségének. Máskülönb éppen a filozófiai szempontból legérdekesebb, tudniillik az erényes jellem alapuló barátság<sup>2</sup> fog ellenszegülni a fenomenológiai horizont feltárulkozásának. Ez már csak azért is fenyegető, mert az erényes jellemek kapcsán említett „önmagukért barátok” fordulat könnyen félrevezethet minket. Az „önmaga” ugyanis nem azt jelenti Arisztotelésznél, hogy „egyedi és megismételhetetlen személy”, hanem hogy „lényegi”, az ember mint olyan lényegét illető. Ezzel rögtön két potenciális probléma van. Egyrészt ha a barátság (ideális esetben) a lényegemen alapul, a lényegem viszont egy fajta szintű meghatározottság (*emberi lényeg*), akkor az engem mint individuumot meghatározó sajátosságok legjobb esetben is indifferensek a barátság személytelen eszméjére nézve (de talán egyenesen annak megvalósulását akadályozó tényezők). A másik probléma pedig abból fakadhat, hogy az ember lényegi tevékenysége (sajátos *ergonja*) Arisztotelésznél a gondolkodás, ennek szerve (vagyis az ember lényegét alkotó képesség) pedig az ész (*nusz*). Mármost van a *corpus aristotelicum*nak jó pár olyan helye, amelyek *par excellence* gondolkodásként vagy észhasználatként, vagyis az ember lényegét leginkább aktualizáló tevékenységként az örök és változatlan létezők, adott esetben maga a mozdulatlan mozgató (Isten) értelmi szemléletét jelölik meg. Ekkor – még ha emberi végességünkől fakadóan csak röpke ideig is – kognitíve azonosulunk a gondolat tárgyával (összhangban Arisztotelész vonatkozó lélektani elgondolásaival). Ám ez csak egy igen absztrakt – s nem csupán személytelen, hanem kifejezetten személytelenítő – barátságfogalmat enged meg:

2 Arisztotelész a barátság három tipikus formáját különbözteti meg aszerint, hogy a barát milyen vonatkozásban tárgy vonzalmunknak: a kellemesen, a hasznosan és a(z) erényes) jellem alapulót. Kellemes a barátom, ha szórakoztató hatással van rám, hasznos pedig akkor, ha előmozdítja (elsősorban anyagi és/vagy hatalmi) érdekeimet. Ezek a barátság nem tökéletes vagy teljes formái, hiszen ami barátomból ekkor fontos, az csakis a rám gyakorolt hatása. Technikailag ez azt jelenti, hogy „a barátok között a viszony (*prosz ti*) kategóriáján alapuló kapcsolat van” (28), s így a barátok csupán „akcidentális módon kapcsolódnak”, szemben a jellem alapuló barátsággal, amely teljes, hiszen a barátok mint önmaguk – azaz nem járulékos, extrinzikus tulajdonságaik, hanem lényegük alapján – barátai egymásnak. Ezért nevezi az ilyen barátságot Arisztotelész tökéletesnek vagy teljesnek (*teleion*).

valamennyien egyesülünk ugyanazzal a dologgal, s ezáltal közvetve egymással is. Ezzel szemben Simon alapvető jelentőségű – és részletesen argumentált – meglátása az, hogy nem csak a személytelen tárgyával – ha mégoly rövid időre is – izomorfá váló elméleti ész, a *nusz theoretikosz* lehet ennek az esszenciális önazonosságnak a hordozója, hanem a gyakorlati ész is, mely folyamatosan egymásba játssza, egymásra vonatkoztatja az egyedit és az általánost, a konkrétumot és az eszmeit, ideértve kitüntetett jelentőséggel a cselekvési szituációban érintett személyek egyedi, konkrét tulajdonságait. A tökéletes barátság fogalmi súlypontja ezáltal átkerül az ember (*in abstracto*) lényegéről az ember jellemére, pontosabban arra a sajátos terepre (a tulajdonképpeni szelfre), amelyen az erények mindig egy meghatározott szituációban és egy meghatározott tapasztalati életösszefüggés (kissé anakronisztikusan: egy élettörténet) kontextusában, vagyis egyedi módon nyilvánulnak meg.<sup>3</sup>

Ezt követően a barátok egyéniségét három főbb fogalomhoz – az idő, a jellem és az együttélés fogalmához – viszonyítva vizsgálja. Simon elemzéseit olvasva már-már meglepő, hogy az arisztotelészi barátságfogalmat máshogy is lehet érteni. Idő és barátság összefüggéseit elemezve például megtudjuk, hogy a barátság igen gazdag és összetett temporális dimenziót feltételez, egy „életidőt”, amely „a történő barátság formaadó közege”. (58) Ez az első ránézésre persze kissé efemer megfogalmazás elnyeri a maga igen gazdag értelmét, ahogy Simon újra meg újra (például a NE 1162a7–15 *locus*át elemezve – 68–71) betekintést nyújt az életidő „archeológiájába”, vagyis azokba a sajátos tempóval rendelkező és egymásra épülő (braudeli értelemben vett) *durée*-kbe, amelyek együtt alkotják a barátság megélt idejét. Így a közös kulturális környezet értékrendbeli közösséget megalapozó ideje – amelyre igen sajnálatosan a szociológizáló Arisztotelész-értelmezések a barátságot redukálni kénytelenek – kiegészül a személyes összeszokás meghitt, folyamatszerű idejével, de egyszersmind azzal a viharos eseményidővel is, amely különböző váratlan történések és sorsfordulatok formájában teszi próbára a barátságot. Ez utóbbiak pedig már egyenként, meghatározott (noha folyamatosan meghatározódó) másikként – s nem pedig az erény üres helyeiként – tételezik a barátokat. Még meglepőbb, hogy a másik konkrét és egyedi személyként történő megismerése kiküszöbölhetőnek tűnhet az arisztotelészi barátságfogalomból akkor, ha figyelembe vesszük az úgynevezett „interpretatív mimézis” (88–93) működésmódját. Az interpretatív mimézis vagy értelmező lemintázás során a barátok az egyes erények *egyedi* variációit kínálják fel egymásnak azért, hogy társuk ezeket aztán maga is *egyedi módon* értelmezze – ahelyett, hogy mint a rajongó gyerekek, egyszerűen és reflektálatlanul leutánoznák azt, amit a másikon látnak. Mindez pedig arra is rávilágít, hogy miért nem lesznek egy ponton „klónokká” a barátok: folyamatosan saját értelme-

3 A szerző szerint ezt támasztja alá az is, hogy – Arisztotelész híres erkölcsi közép elmélete alapján – a jellem kiválósága, azaz valamely erény mindig egy „hosszánk viszonyított középben” áll (nem pedig egy ideális, matematikai középben), vagyis az erények sajátos, ránk jellemző megtestesüléséből és cselekvésről cselekvésre való alakulásából.

zói többlettükkel gazdagítják a közös kapcsolatot, vagyis sohasem válnak egymás pusztá tükörképeivé, s így barátságukat éppen az tartja erkölcsileg életben, hogy különböznek egymástól. Végezetül a következő példát emelném ki: a tapintat jelentőségét. A negyedik fejezetben (121–131) megtudjuk, hogy Arisztotelésznek meglepően szofisztikált elképzelései voltak arról, hogy milyen – már-már paradoxonba hajló – érzékenységre, és ami még fontosabb, milyen nagy mértékű személyes ismeretre van szükség ahhoz, hogy a barátok osztozzanak egymás fájdalmában, miközben – a másik fájdalmát mintegy sajátjukként megélve – kerülni is kívánják azt, hogy fájdalmukkal elszomorítsák egymást. Megtalálni a legjobb szavakat, felismerni a legszebb gesztust, elkerülni az együtt siránkozás spirálját – a barátság e máig kulcsfontosságú eszmei finomságai egyszerűen elképzelhetetlenek pusztá erény- vagy észinstanciák között.

A barátság fogalma és implicit fenomenológiája közötti különbséget azonban véleményem szerint nem egyfajta mérsékelt (erkölcs)filozófiai „szkepszisként” érdemes tekintetbe vennünk. (S itt térnék rá a korábban említett „dialektikai ív” inflexió pontjára.) Simon Artila érvelése nem annyira azt bizonyítja – ha egy pillanatra eltekintünk az i. e. 4. századi Athén és a 21. századi nyugati civilizáció éneffelfogásainak egyébiránt jelentékeny különbségeitől és az ezekkel kapcsolatos kutatási kérdésektől –, hogy a barátságnak szükségképpen marad egy fogalmi alakra nem hozható, s ezért maximum művészi ábrázolással (pontosabban: ilyen ábrázolások sorával) megragadható dimenziója, hanem sokkal inkább arra a bonyolult kölcsönhatásra hívja fel a figyelmet, amely az egyéniség és a közössé válás tekintetében játszódik le a barátság működésében. S hogy ebben igenis komoly filozófiai, vagyis *fogalmi* kihívás rejlik, az kellően világossá válik a barátság-foglalkozó utolsó fejezetben, ahol az együttélés (*szüzén*) kapcsán már nem annyira a barátságdiskurzus háttérében megbúvó egyediségfenomének elkülönítéséről van szó, hanem – persze a korábbi, egyediséggel kapcsolatos meglátások érvényességi körén belül maradva, azokra módszeresen vissza-visszaulva – kezdetét veszi a közösség, közössé válás problematikájának hermeneutikai-ontológiai visszaépitése.<sup>4</sup>

4 Persze már korábban is felbukkannak ebbe az irányba mutató megfontolások. Így például amikor Simon a harmadik, barátság és idő viszonyát elemző alfejezetben azt kérdezi, hogy „mi is az pontosan, ami [a barátság kialakulása kapcsán] időt igényel?”, a következő (ön)reflexiót olvashatjuk: „Az eddigi magyarázatomban a horizontban maradt, amely kizárólag a megismerés, a másik meg- vagy kiismerése felől mutatta a problémát [...]. Ebben a horizontban a barát, bármennyire is éppen szembeállítódik a ruhadarabbal (vagy éppen azért, mert egy ruhadarabbal állítódik szembe), valamelyest mégiscsak tárgyiasul: a kabát megtételeének szempontja rávetül, hiszen meg- vagy kiismerhető létezőként kerül elének, objektumként, amellyel nincs egzisztenciális kapcsolatunk. De ha jobban megnézzük, Arisztotelész nem ebben a horizontban tárgyalja a kérdést, és voltaképpen nem ezt mondja, hanem ennél valami sokkal radikálisabbat. [...] Arisztotelész egyáltalán nem kizárólag ismeretelméleti, hanem lételméleti horizontban érti, amit mond: a barátság ontológiájáról beszél [...]. Nem egyszerűen az ismeret episztemológiái, és még csak nem is a bizalom etikai közegében vagyunk: az idő, a próba, a másik jellemvonásainak életszerű megtapasztalása, kitapogatása egyáltalán a barátságnak (legalábbis az első értelemben vett, jellem alapuló barátságnak) a feltétele.” (75–76)

Különösen megvilágítóak ebből a szempontból azok az elemzések, amelyek Arisztotelésznek a barátság és *autarkeia* összeegyeztethetőségére irányuló két – egy „természet-tudományosabb” és egy „dialektikusabb”<sup>5</sup> – érve kapcsán fogalmazzák meg a közössé váló életforma lényegi aspektusait. Az előbbi kapcsán az ott kulcsfontosságú „barát mint másik én” fogalmát elemezve megtudjuk: noha „nincsen szó a két én, a két személy misztikus összeolvadásáról” (163), arról sincs szó, hogy az egyik én a másik pusztá tükre lenne (ez utóbbi lehetetlenségére fentebb, az interpretatív miméziis kapcsán már tettem utalást). Sokkal inkább az történik, hogy a közös életfolyamatok, a cselekvés integrációja, s ezen belül is kifejezetten „a beszélgetés és gondolkodás közössége” az egyén tapasztalátának közös módját, „a saját létezés végbemenésének közös formáj[át]” teszi átélhetővé.<sup>6</sup> (158–159) A „dialektikusabb” érven ezzel szemben azt tudjuk meg, hogy a barát azáltal épül be a saját énünkbe – s válik saját *autarkeián*kkal szembeállíthatatlanná –, hogy tetteinek éppúgy örülünk, mint sajátjainknak, hisz ezek a tettek bizonyos értelemben sajátjaink.<sup>7</sup> Itt az válik különösen fontossá, hogy meghatározott feltételek mellett nem csak a ténylegesen együtt, vagyis koordináltan végzett cselekvések válnak valamiképp közössé, hanem azok is, amelyeket az egyik barát végez, a másik pedig pusztán „szemléli”.<sup>8</sup> Ez pedig azért lehetséges, mert a barátom tetteinek – a jellemén hagyott nyomaimnak, sőt aktív erkölcsi munkámnak köszönhetően – bizonyos értelemben társszerzője vagyok, miképp ő is társszerzője az én jellememnek, következképp *praxiszom*nak. (174) Az igazán jó barátok – ha nem is minden megszorítás nélkül, ám bizonyos értelemben – közös műként írják tulajdon életüket tettről tetre, döntésről döntésre.

Ebbe az irányba – tudniillik az egyediség és közösség összetett játékának megalapozása irányába – mutatnak azok a második részben olvasható antropológiai és nyelvfilozófiai elemzések is, amelyek a megértés (*szüneszisz*) – mint a barátság számára is középponti jelentőségű erkölcsi képesség – működésmódját az ember mint ember fogalmára vezetik vissza. E fogalom kapcsán először is azt érdemes leszögeznünk, hogy – a mi „megértés” szavunkhoz hasonlóan – a vonatkozó görög kifejezések (*szüneszisz*, *gnómé* és *szüngnómé*) jelentik egyfelől azt, hogy „felfogni, értelemmel belátni valamit”, de másfelől azt is, hogy

5 NE 1170a13–b19, 1169b28–1170a11.

6 Sőt, Simon – Gadamert követve – egy ponton tovább is lép a barátság fogalmára irányuló filozófiai reflexióban azáltal, hogy az elemzés perspektíváját eltolja a közös által formálódó énről magára a közöstre. Mint olvashatjuk, „[a] beszélgetés, a közös gondolkodás nem tartozik sem az énhez, sem a másikhoz: ez valami olyasmi, ami nem egyszerűen formáját, hanem létmódját tekintve is közös”. (162)

7 S hogy az ilyen tetteket szemlélni öröm, minden bizonytalán elválaszthatatlan attól a gondolattól, hogy ilyenkor egyrészt mintegy a kulisszák mögé látva – hiszen „a cselekvő bensőséges ismeret[e]” (173) által többet és mást értünk meg a helyzetből, mintha egyszerűen valaki más cselekvéséről lenne szó –, ám a cselekvés terhétől mégis mentesülve szellemi energiáinkat az erkölcsi reflexió egy különösen felfokozott intenzitásban összpontosíthatjuk.

8 A „szemléli” itt nem azt jelenti, hogy „nézi”, ahogy a másik éppen valamit csinál, hanem hogy – jellemzően, de nem feltétlenül a baráttól – értesül valamely barát általi cselekvésről, amit aztán értelmez, erkölcsi reflexió tárgyává tesz.

„megértően viszonyulni egy másik személyhez”, vagyis hajlandónak lenni arra, hogy a másik személy helyzetéből és jelleméből fakadó körülményeket érzékenyen értelmezzük, és így értékeljük azt, hogy mit miért tett vagy tesz. Ám e fogalomban az imént említett két jelentésmozzanat – a kognitív teljesítmény és a másik személy iránti attitűd – egyszerre (nem pedig felváltva) érvényesül. A *szüneszisz* arisztotelészi fogalma így együttérzést, a másik másságára való nyitottságot feltételez – heideggeri-gadameri kifejezéssel: egyfajta belehelyezkedő „hangoltságra” utal –, célja azonban mégis az ítéletalkotás, valamely cselekedet helyes erkölcsi megítélése, s ennyiben túlmutat a pusztá empátián. (222–23) Közelebből azt az emberi képességet jelöli, amely lehetővé teszi olyan cselekvési helyzetek és döntési szituációk erkölcsi elemzését és kiértékelését, amelyben nem mi magunk vagyunk cselekvési kényszerben. Arisztotelész megfogalmazásában: „amikor valaki más beszél ezekről”.<sup>9</sup> (201) Éppen ez különbözteti meg a megértést a gyakorlati okosságától (*phronészisz*). Az így felfogott megértésnek mint az „etikai reflexió” (215) szervének a jelentősége nehezen túlozható el, Simon Attila tanulmánya pedig éleslátóan tárja fel e képesség erkölcsi, antropológiai, politikai és esztétikai aspektusait az arisztotelészi filozófia tágabb kontextusában.

Hogy egy tragédia erkölcsi értelmezése – de egyáltalán a tragédia mint erkölcsi elbeszélés felfogása – aligha lehetséges máshogy, mint a *szüneszisz* segítségével, szinte már-már magától értetődő, így a magam részéről inkább nem ezt, hanem a valamelyest problematikusabb politikai kontextust emelném ki. A *phronészisz* és *szüneszisz* elhatárolása itt ugyanis egy fontos ponton meglazul, hiszen – akár egymásnak a deliberációban nélkülözhetetlen megértéséből, akár a bölcs törvényhozónak az idegen közösségek törvényeire vonatkozó oksági-applikatív megértéséből indulunk ki – a politikai mérlegelés tényleges megfontolás, amely egy cselekvési kényszert megállapító törekvést feltételezve elhatározással zárul. Vagyis cselekvésméleti szerkezetét tekintve phronetikus. Ilyenformán a *szüneszisz* azáltal tűnik mégis integrálhatónak a politikai tevékenységek körébe, ha a megértés *phronészisz*nek alárendelt – ám attól mégis független (nem annak pusztá részét vagy stádiumát képező) – ismeretgyarapító funkciójából indulunk ki: noha a politikai megfontolás folyamatos döntéskényszerben van, sikerét nagyrészt az szavatolja, hogy a tágabb politikai kultúra – a polgárok egymáshoz való viszonyulása éppúgy, mint az elitképzés gyakorlata – folyamatosan teret kínál a cselekvési kényszerből való megértő-tapasztalatszerző kilépésre.

Végezetül hadd tegyek említést a barátság kapcsán már említett antropológiai-nyelvfilozófiai kontextusról. Noha Simon a politikai megértés első látására lazán kapcsolódó kontextusaként vezeti be a kommunikáció problematikáját, a 8. fejezetben mondottak jelentősége véleményem szerint a könyv egészére rávetül. Megtudjuk ugyanis, hogy az ember hermeneutikai, politikai és erkölcsi – azaz *megértő* – alaptermészete a világban

---

<sup>9</sup> NE 1143a16.

való alapvető tájékozódási képességére vezethető vissza: a nyelvhasználatra. Ennek a háttérben pedig az az antropológiai differencia áll (hogy ez a nehezen vitatható meglátás egyébként valóban antropológiai differencia-e, lényegtelen), miszerint az ember képes intézményesíteni az általa használt jeleket. A konvencionális jelek, vagyis *szümbolonok* használatával ugyanis éppenséggel nem kitágítja a természetes jelekhez hasonló rögzített jelentések körét, hanem egy eredendő értelmzésre szoruló és bizonytalan jelentésközeget hoz létre. Fontos persze, hogy ebből a szempontból – a bizonytalanság szempontjából – szembetűnő eltérések mutatkozhatnak az egyes *szümbolonok* között, mert hiszen egy asztal vagy szék fogalma – legyen bármily absztrakt, vagyis partikuláris tulajdonságoktól elvonatkozott – mégiscsak másképp meghatározatlan, mint mondjuk a boldogság, az erény vagy az igazságosság fogalma. Ez utóbbiak – mint Arisztotelész előtt már Plátón is rámutatott<sup>10</sup> – teszik igazán elevenné a filozófiai reflexió kulturális szerepkörét, mely e tekintetben leginkább talán abban áll, hogy leleplezze azokat az inautentikus kulturális stratégiákat (úgy a személyközi viszonyokban, mint a közügyekben), amelyek nem vesznek tudomást a közös jelentésadás kötetlenségéből fakadó reflexív, dialogikus és racionális kihívásról. Mivel ez a szükségszerűen adott nyitottság nem csak lehetővé teszi, hanem igényli is „a folyamatos és magas komplexitású kommunikációt” (294), minden olyan gyakorlat, amely megmerevítené az erkölcsi jelentést, éppen az erkölcs gyakorlati megnyilvánulását lehetetleníti el.

S végső soron innen válik érthetővé nem pusztán a barátságban kulcsfontosságú interpretatív mimézis talán legmélyebb alapja, hanem általában az is, hogy az ember értelmezve ért meg, s a másokkal együtt formált világában, vagyis a kultúrában való részvétellel – legyen az akár egy baráti beszélgetés, a közügyek mérlegelése vagy egy tragédia tapasztalatának feldolgozása – szükségszerűen a beszélgetés és gondolkodás közösségébe lép be és léptet be másokat. Jó érzés, ha erre időről-időre emlékeztetnek minket.

---

10 *Phaidrosz* 263a.