

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/4 (67. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Felvilágosodások

# Tartalom

Felvilágosodások ( <i>Schmal Dániel – Szegedi Nóra</i> )	5
----------------------------------------------------------	---

## FÓKUSZ

MOGYORÓDI EMESE: A görög felvilágosodás. Vallás és racionalizáció a preszókratikus filozófiában és a szofisztikában	11
HAMVAS ENDRE ÁDÁM: „Az életbe és fénybe távozom”: a lélek isteni eredetének hermetikus tanítása	38
BOROS GÁBOR: Felvilágosodott szerelmek – a francia felvilágosodás néhány „tudományos” szerelemkoncepciója	58
SZEGEDI NÓRA: A leibnizi-wolffi metafizika kantai kritikája és az autonóm etika kezdetei	83
SZALAI MIKLÓS: Rousseau, a <i>Sturm und Drang</i> és Wieland: Rousseau recepciója az 1770-es évek Németországában	104
FÓRIZS GERGELY: Wieland <i>Herkules választása</i> című kantatója. A felvilágosodás kettős esztétikai kommunikációja	113
KONTLER LÁSZLÓ: A fény árnyalatai – a felvilágosodás és Közép-Európa	123
KOMORJAI LÁSZLÓ: A tudatban rejlő végtelen	135

## VARIA

HÉTHELYI MÁTÉ: Enkrateia és phronészisz	155
SZUMMER CSABA: Szubjektum és tapasztalat Husserlnél és Freudnál	186

## DOKUMENTUM

KUTROVÁTZ GÁBOR: A csillagászati elméletek mint hipotézisek	201
JOHANNES KEPLER: Védőbeszéd Tycho mellett Ursus ellen (1600)	209
GYENGE ZOLTÁN: A kultúra védelme – a józan ész nevében. Bevezetés Thomas Mann <i>Német beszédéhez</i>	217
THOMAS MANN: Német beszéd – Felhívás az észhez	224

**SZEMLE**

KUNKLI EMESE: A nő ábrázolása és a női ábrázolás – A nő mint megjelenített és mint megjelenítő	239
ZSIGER ÁDÁM: A forradalom folytatása más eszközökkel?	244
Számunk szerzői	251
Summaries	254

## Enkrateia és phronészisz\*

### BEVEZETÉS

A következőkben amellet érvelek, hogy Arisztotelész szerint az enkratikus ágensnek nincs phronészisz. Ezt a phronészisz egy tág értelmezésére alapozom: mint a mérlegelési képesség erénye a phronészisz nemcsak a helyes döntésre tesz képessé, hanem arra is, hogy ezt a döntést az ágens megfelelően végre tudja hajtani. Ebből következően a phronészisz képes olyan reprezentációkat létrehozni a nem-rationális lélekrészben, melyek a helyes döntésnek megfelelő cselekedethez vezetnek, illetve képes megakadályozni, hogy olyan reprezentációk jöjjenek létre, melyek a döntéssel ellentétesek. Az enkratikus ágens esetében ez utóbbi nem történik meg, fellép benne motivációs konfliktus, és ez annak következménye, hogy létrejönnek olyan reprezentációk a nem-rationális lélekrészben, melyek a helyes értelmi döntéssel ellentétesek. Így az enkratikus ágens nem rendelkezhet phronészisszel.

Néhány szót a dolgozatban előforduló fontosabb görög terminusokról: a phronészisz (gyakorlati bölcsesség) esetében a görög kifejezést transliterálom, mert nehezen fordítható magyarra, a „gyakorlati bölcsesség” nem túl szerencsés, hiszen egy hangsúlyozottan más értelmi erényhez, a bölcsességhez kapcsolja a phronésziszt. Simon (2023. 436) a „gyakorlati okosság” kifejezéssel fordítja, ez elkerüli a bölcsességgel való konnotációt, viszont nem fejezi ki igazán, hogy a phronészisz erény (okossággal egy nem erényes ágens is rendelkezhet). Az *enk-*

\* Jelen dolgozat a 36. OTDK-n bemutatott pályamunkámon alapul, mellyel a Társadalomtudományi Szekció Filozófia Tagozatában I. helyezett lettem. Köszönettel tartozom Bárány Istvánnak és Lautner Péternek, akik hasznos megjegyzéseikkel segítettek, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját. Külön köszönet illeti Bárány Istvánt a közös *Nikomakhoszi etika* szövegolvasásokért. Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak hasznos tanácsaiért, továbbá az Eötvös Collegium Filozófia Műhely tagjainak írásom egy korábbi változatának megvitatásáért. Szeretném megköszönni az OTDK dolgozat két anonim bírálójának észrevételeiket és tanácsait, illetve a Magyar Filozófiai Szemle két anonim bírálójának részletes bírálatukat. Jelen tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-1 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

*rateia* és az *akraszia* esetében a magyar megfelelőt használom, ami az előbbi esetében az önuralom, az utóbbi esetében az akaratgyengeség. (Megjegyzendő, hogy Simon [2023. 435] az *akrasziát* „önuralomhiány”-nak fordítja, ez annyiban szerencsésebb, mint az akaratgyengeség, hogy nem utal az akaratra, melyet Arisztotelész nem kezelt önálló fakultásként. A tanulmányban ennek ellenére az akaratgyengeségnél maradok, mert az „önuralomhiány” az ágensek jóval tágabb körére igaz, akik nem feltétlenül rendelkeznek *akrasziával*, például hiányzik az önuralom egy zabolátlan emberből is, a zabolátlanság és az *akraszia* pedig élesen elkülönül Arisztotelésznél. Az *akraszia* körét jobban kijelöli tehát az akaratgyengeség, mint az „önuralomhiány”.) Az ezekben az állapotokban levő ágenseknél az akratikusra az akaratgyenge terminust használom, az enkratikusra viszont megtartom az enkratikus jelzőt, mivel erre magyarul csak nehézkes körülírás adható (önuralommal bíró). A *phantasztia* fordításaként pedig a reprezentációt használom. A görög terminusokat, amennyiben magyar megfelelőt használok helyettük, az első használatkor zárójelben megadom, amennyiben pedig transliterálom, akkor az első használatkor a magyar fordítást adom meg zárójelben. A görög terminusokat minden esetben kurziválom, kivéve a phronésziszt, ezt a sokszori használat miatt, a könnyebb követhetőség érdekében kurziválás nélkül írom.

Térjünk most rá a dolgozat gondolatmenetének rövid ismertetésére. A *Nikomakhoszi etikában* (a következőkben *EN*) Arisztotelész többször hangsúlyozza, hogy a phronészisz (gyakorlati bölcsesség) és a jellembeli erény összekapcsolódna, azaz csak az erényes ágensnek van phronészisz (lásd például *EN* 1144b30–32; *EN* 1152a6–14; *EN* 1178a16–19). Az akaratgyengeséggel (*akraszia*) kapcsolatban Arisztotelész kifejezetten érvel amellett, hogy az akaratgyenge ágens nem rendelkezik phronészisszel, mivel egy ilyen ágens képtelen a morálisan helyes döntése alapján cselekedni, és a phronészisz nem csupán arra tesz képesé, hogy morálisan helyes döntést hozzunk, hanem arra is, hogy ennek a döntésnek megfelelően cselekedjünk. Explicit módon nem tagadja Arisztotelész, hogy az enkratikus (önuralommal bíró) ágensnek lenne phronészisz, de mivel azt állítja, hogy az enkratikus ágens nem erényes, és a phronészisz összekapcsolódik az erénnyel, így az következik az érveléséből, hogy az enkratikus ágens sem bír phronészisszel. Felmerül a kérdés: miért nincs az enkratikus személynek phronészisz? A tanulmány első fejezetében ezt a kérdést igyekszem elmélyíteni. A phronészisz egy intellektuális erény, amely arra tesz képessé, hogy morálisan helyes döntéseket hozzunk, és ezekkel a döntésekkel összhangban cselekedjünk. Az enkratikus ágens képes morálisan helyes döntéseket hozni, és képes ezeknek megfelelően cselekedni. Az egyetlen dolog, amiben különbözik az erényestől, hogy míg az erényesnek nincsenek olyan nem-rationális vágyai, melyek a morálisan helyes döntésével szembemennek, addig az enkratikus ágensben fellépnek ilyen vágyak. Ezek a vágyak azonban nem jutnak sikerre, azaz az enkratikus nem cselekszik ezeknek megfelelően. Miért fosztja meg egy nem

megfelelő nem-rationális vágy jelenléte az enkratikus személyt a phronészisztől? A phronészis egy értelmi erény, mint ilyen hogyan tudná megakadályozni nem-rationális vágyak létrejöttét az ágensben?

A tanulmány második és harmadik fejezetében amellet fogok érvelni, hogy valóban következik Arisztotelész elméletéből, hogy az enkratikus ágensnek nincsen phronészisz. Amikor az *EN* VI.5-ben bevezeti a phronészisz, úgy határozza meg, mint egy olyan intellektuális erényt, amely a helyes mérlegelésre tesz képessé (lásd *EN* 1140a19–31). A *De Anima* (következőkben *DA*) III.11-ben Arisztotelész amellet érvel, hogy mérlegelés során az értelem reprezentációkat használ fel annak érdekében, hogy kiválassza a legjobb cselekvési alternatívát, illetve, miután meghozta a döntést, létrehoz egy olyan reprezentációt, amely összhangban van ezzel a döntéssel, és így lehetővé teszi, hogy a döntés alapján cselekedni tudjunk. A reprezentációk a lélek nem-rationális részéhez tartoznak, így az értelem mérlegelő funkciója kapcsolatban van a nem-rationális lélekrésszel. Mivel a phronészis a helyes mérlegelésre tesz képessé, ezért a phronészis annak az értelmes lélekrésznek az erénye, amely kapcsolatban van a nem-rationális résszel. A phronészisszel rendelkező ágens képes kiküszöbölni a nem megfelelő nem-rationális vágyak létrejöttét azzal, hogy az értelem blokkolja azokat a reprezentációkat a nem-rationális lélekrészben, melyek ilyen vágyak alapjai lehetnének.

Az utolsó fejezetben egy problémát tárgyalok, amit a fenti értelmezés felvet. Ha elfogadjuk, hogy a phronészis képes hatni a nem-rationális lélekrészre, akkor mi alapján különböztethetjük meg egymástól a jellembeli erényt és a phronészisz? Más szavakkal, a fenti értelmezésből következni látszik, hogy a phronészis és a jellembeli erény nemcsak feltételezik egymást, hanem azonosak is. Amellet fogok érvelni, hogy vannak olyan aspektusai a jellembeli erénynek, melyek még egy ilyen értelmezés mellett is elkülöníthetők a phronésziszstől. Egyrészt egy adott mérlegelés célját mindig a jellembeli erény tűzi ki, ezt a célt a phronészis csak indirekt módon, az előző mérlegeléseken keresztül befolyásolja. Másrészt, a nem-rationális lélekrészben levő reprezentációk részben a jellembeli erény eredményei, a phronészis csak a mérlegelések során befolyásolja, módosítja a már meglévő reprezentációkat.

## I. A PROBLÉMA FELVETÉSE

Számos alkalommal állítja Arisztotelész az *EN*-ben, hogy a phronészis és a jellembeli erény összekapcsolódnak, de egyszer sem mondja azt, hogy az enkratikus személy nem rendelkezik phronészisszel. Ez már önmagában elegendő ahhoz, hogy felvessük, az enkratikus ágens mégis rendelkezhet phronészisszel. Agnes Callard *Enkratēs Phronimos* című tanulmányában amellet érvel, hogy szemben a szakirodalomban általánosan osztott nézettel, Arisztotelész megengedi, hogy

az enkratikus személynek legyen phronésziszze (Callard 2017. 31–35). Amellett, hogy nincs kimondva egyszer sem, hogy az enkratikus ne bírna phronészisszel, érvelését az *Eudémoxi etika* (következőkben: *EE*) két részletére alapozza, ahol úgy tűnik, Arisztotelész kifejezetten azt állítja, hogy az enkratikus rendelkezik phronészisszel. Ezek egyike az *EE VIII.1* (1246b12–36), ezzel Callard csak igen röviden foglalkozik, mert a szöveg romlott és az érvelés nehezen rekonstruálható, így ennek elemzésétől itt eltekintek (Callard 2017. 48–49). A másik szövegrész az *EE II.11* (1227b12–19), ahol Callard szerint az önuralom (*enkrateia*) ugyanabban a szerepben tűnik fel, mint a phronészisz az *EN VI.12*-ben, ebből pedig arra következtet Callard, hogy mégha nem is azonos a kettő, az önuralom mindenképp egy olyan állapotot jelent, ahol phronészisz van jelen az ágensben (Callard 2017. 50–51). A következőkben röviden elemzem ezt a szövegrészt, és amellett érvelek, hogy nem szolgáltató elég bizonyítékot arra, hogy Arisztotelész szerint phronésziszt kellene tulajdonítanunk az enkratikus személynek.

Miután ezeket meghatároztuk, beszéljünk arról, hogy vajon az erény a döntést teszi tévedhetetlenné és a célt helyessé [...], vagy, ahogy egyesek vélik, a gondolkodást teszi ilyené. Valójában az önuralom az, ami így tesz; mert ez nem hagyja megromlani a gondolkodást. Az erény és az önuralom azonban különböznek. Ezekről később beszélni kell, mert akik úgy vélik, hogy az erény adja a helyes gondolkodást, a következő okra hivatkozhatnak: az önuralomnak van ilyen hatása, és az önuralom dicsérendő dolog. (*EE 1227b12–18*; Steiger Kornél fordítása alapján.)<sup>1</sup>

Callard szerint az idézett szövegben Arisztotelész azt állítja, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, azok pedig, akik azt gondolják, hogy az erény nem a célt teszi helyessé, hanem azt a gondolkodást, ami a célra irányul, arra hivatkoznak, hogy az önuralom valamiképpen azonos az erénnyel. A szöveg kiemeli, hogy ezek az emberek tévednek, de nem azért, mert az önuralom nem teszi helyessé a gondolkodást, hanem azért, mert az önuralom nem azonos az erénnyel. Arisztotelész elfogadja azt, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást. Az *EN VI.12*-ben megjelenő érv hasonlót állít a phronésziszról: míg az erény a célt teszi helyessé, addig a phronészisz azt a mérlegelést teszi ilyené, ami a célhoz vezet. Ezek alapján úgy véli Callard, hogy itt az önuralom hasonló szerepben jelenik meg, mint ott a phronészisz. Az idézett szöveg azonban nem egyszerűen azt állítja, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást. Azt állítja, hogy az önuralom nem hagyja megromlani a gondolkodást. Abban az értelemben teszi a gondolkodást helyessé, hogy egy már helyesen kigondolt cselekvési

<sup>1</sup> τούτων δὲ διωρισμένων, λέγωμεν πότερον ἡ ἀρετὴ ἀναμάρτητον ποιεῖ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸ τέλος ὀρθόν [...], ἢ ὥσπερ δοκεῖ τισί, τὸν λόγον. ἔστι δὲ τοῦτο ἐγκράτεια: αὕτη γὰρ οὐ διαφθείρει τὸν λόγον. ἔστι δ' ἀρετὴ καὶ ἐγκράτεια ἕτερον. λεκτέον δ' ὕστερον περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ ὅσοις γε δοκεῖ τὸν λόγον ὀρθὸν παρέχειν ἡ ἀρετὴ, τοῦτο αἴτιον. ἡ μὲν <γὰρ> ἐγκράτεια τοιοῦτον, τῶν ἐπαινετῶν δ' ἡ ἐγκράτεια.

módot végigvisz, nem engedi meg, hogy rossz vágyak eltérítsék a cselekvőt ettől a módtól. Arról nem szól a szöveg, hogy az önuralom felelős lenne azért, hogy egy személy helyesen mérlegel. Amiért felelős, az az, hogy egy már meglevő helyes mérlegelést fenntart, nem hagyja, hogy a fellépő helytelen vágyak rossz útra tereljék az ágenst és eltérítsék a mérlegelés során hozott helyes döntésétől. Az *EN VI.12*-ben a phronészisz nem ezt a szerepet tölti be: a phronészisz az, ami képessé tesz a helyes mérlegelésre és nem egyszerűen megőrzi egy már elért helyes mérlegelést. Az a mód tehát, ahogyan az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, különbözik attól, ahogy a phronészisz helyessé teszi azt. Így ebből a szövegrészből nem következtethetünk arra, hogy az önuralom hasonló lenne a phronésziszhez, és arra sem, hogy az enkratikus ágens rendelkezne phronészisszel. Amellett érvel a szöveg, hogy azok, akik azt feltételezik, hogy az erény a gondolkodást teszi helyessé, több ponton tévednek. Egyrészt ott, hogy az erényt azonosítják az önuralommal, holott a két állapot különbözik egymástól. Másrészt tévednek, amikor úgy vélik, hogy az önuralom teszi helyessé a gondolkodást abban az értelemben, hogy az önuralom látna el minket a helyes mérlegelés képességével. Bizonyos értelemben mondhatjuk azt, hogy az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, hiszen az önuralom biztosítja, hogy a már meghozott helyes döntéseink alapján tudunk cselekedni az ezekkel szembenő nem-rationális vágyaink dacára. Ebben az értelemben az önuralom helyessé teszi a gondolkodást, hiszen megőrzi a már helyes gondolkodást. Azért viszont, hogy helyes legyen a gondolkodásunk, vagy más szavakkal, hogy képesek legyünk morálisan helyes döntéseket hozni, nem az önuralom, hanem a phronészisz felelős. A szöveg egyáltalán nem foglal állást azzal kapcsolatban, hogy egy enkratikus ágensnek lehet-e phronészisse vagy sem.<sup>2</sup> Másrészt viszont, ha nincs is sehohol kimondva, hogy az enkratikus nem rendelkezhet phronészisszel, erős érveink vannak arra vonatkozóan, hogy – Callard nézetével ellentétben – Arisztotelész csak az erényes ágens esetében engedte meg a phronésziszt.

Az *EN VI.12*-ben (1144b30–32) Arisztotelész azt állítja, hogy lehetetlen phronészisszel bírni erkölcsi erény nélkül. Már az *EN VI.5*-ben (1140b11–12), amikor bevezeti a phronésziszt, a mértékletesség (*szófroszüné*) nevének eredetét azzal magyarázza, hogy a mértékletesség az, ami megőrzi a phronésziszt (ehhez lásd

<sup>2</sup> Price 2022. 222–223 kifejezetten annak bizonyítékát látja az *EE* szövegrészben, hogy az önuralom esetében nem lehetséges phronészisz. Az, hogy az önuralom nem hagyja megromlani a gondolkodást, szerinte annyit jelent, hogy az enkratikus ágens olyan, akiben fellépnek helytelen nem-rationális vágyak, és ezért az önuralom megőrzi a helyes döntéseket ezekkel a vágyakkal szemben. Az erényes ágensben nem lépnek fel helytelen vágyak, így nincs szüksége önuralomra sem. Az erényes ágens az, aki rendelkezik phronészisszel, és mivel az ő esetében nincsen szükség önuralomra, ezért az önuralom nem tartozik ahhoz az állapothoz, amit phronészisz jellemez. Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e Price értelmezését, azt mindenképp mutatja, hogy az idézett szöveg korántsem egyértelmű azzal kapcsolatban, hogy az önuralom hasonló szerepet játszana, mint a phronészisz, sőt ennek ellenkezőjét is ki lehet belőle olvasni.



Coope 2012. 145–147). Ha a mértékletesség az, ami megőrzi a phronésziszt, akkor ebből az állításból következik, hogy az enkratikus nem rendelkezhet phronészisszel, mivel az *EN VII.9*-ben (1151b32–1152a3) Arisztotelész kifejezetten érvel amellett, hogy a mértékletesség és az önuralom különböznek egymástól, míg az enkratikusnak vannak rossz vágyai, a mértékletesnek nincsenek. Erős bizonyítékok szólnak tehát amellett, hogy Callard nézetével ellentétben, az enkratikus ágensnek nem lehet phronészisz. Ha ez a helyzet, akkor valamilyen magyarázatot kell találnunk arra, hogy mi az a phronészisz jellemzői közül, ami nem található meg az enkratikus személy esetében. A phronészisz egy értelmi erény, és az enkratikus definíció szerint az, aki képes helyes döntéseket hozni és ezeknek a döntéseknek megfelelően tud cselekedni, annak ellenére, hogy vannak helytelen nem-rationális vágyai. Nem alkalmazható tehát az az érvelés, ami alapján az akaratgyenge esetében kizárja a phronésziszt Arisztotelész, vagyis hogy az akaratgyenge képtelen a helyes döntésének megfelelően cselekedni, és a phronészisz nemcsak azt jelenti, hogy az ágens helyesen tud dönteni, hanem az is, hogy ezzel a döntéssel összhangban tud cselekedni is (ld. *EN VII.10* 1152a8–9). Az enkratikus éppen hogy képes a helyes döntéseinek megfelelően cselekedni. Miért nem rendelkezik tehát phronészisszel? A probléma elmélyítése érdekében a következőkben három, a kortárs szakirodalomban erre a kérdésre felvetett választ vizsgálom meg, és amellett érvelek, hogy egyikük sem kielégítő.

(1) David Machek szerint beszélhetünk egyfajta enkratikus tudatlanságról, és ez az, ami megfosztja az enkratikust a phronészisztól. Az enkratikus tudatlanság abban rejlik, hogy ez az ágens kevésbé magabiztos a morális ítéleteiben, mint az erényes (Machek 2020. 655–658). A magabiztosság hiánya abból adódik, hogy az enkratikus kevésbé tudja, hogy hogyan kell helyesen cselekedni, mint az erényes. Az értelmezés fő hibája, hogy nem veszi tekintetbe, hogy Arisztotelész még az akaratgyengeség esetében sem fogadja el, hogy az akaratgyenge kevésbé lenne magabiztos a morális ítéleteiben, mint az erényes ágens. Az *EN VII.2*-ben (1145b31–1146a4) Arisztotelész érvel azok ellen, akik úgy tartják, hogy az akaratgyenge személy nem rendelkezhet tudással morális kérdésekben, csak véleménnyel. Álláspontjuk szerint a tudást nagyobb episztemikus magabiztosság kíséri, mint a véleményt, és a vélemény esetében fellépő kisebb magabiztosság lehetővé teszi, hogy az ágens ezzel szemben cselekedjen, míg a tudás esetében fellépő magabiztosság ezt kizárja. Arisztotelész azt hozza fel ez ellen, hogy amennyiben egy kis magabiztosságú episztemikus állapothoz kötjük az akaratgyengeséget, akkor nem hibáztathatjuk az akaratgyengét, hiszen sajnálni szoktuk azt az embert, aki nem marad meg egy gyenge ítélet mellett, amikor egy erős vágy kerül ezzel az ítélettel szembe. Az akaratgyengét azonban hibáztatjuk, nem tekinthetjük tehát az esetében fennálló morális ítéletet olyanoknak, amit gyenge magabiztosság kísér. Ha viszont az akaratgyenge nem rendelkezik kisebb magabiztossággal a morális hiteiben, mint az erényes, akkor

kizárható, hogy az enkratikus kisebb magabiztossággal rendelkezne, hiszen ez esetben magabiztossága az akaratgyengéénél is kisebb lenne, ami lehetetlen. Másrészt az enkratikus egy erős vágygal szemben cselekszik a morálisan helyes ítélete szerint, nehéz tehát azt látni, hogy hogyan lehetne kisebb magabiztossága ebben az ítéletben, mint az erényesnek, akiben nem lépnek fel a morális ítéleteivel szembemenő vágyak.

(2) Ursula Coope szerint az enkratikus ágens – szemben az erényes ágenssel – vagy egyáltalán nem érez gyönyört a morálisan helyes cselekedet kapcsán, vagy ha érez is, kisebb mértékű gyönyört érez az erényesnél. Coope azzal érvel, hogy a morálisan helyes cselekedet kapcsán érzett gyönyör az értelemben lokalizálható, így ennek a gyönyörnek kisebb mértéke vagy hiánya az enkratikus esetben értelmi hibának tekinthető (Coope 2012. 152–161). Az *EE* II.8-ban két ízben is állítja Arisztotelész, hogy az enkratikus fájdalmat érez, miközben morálisan helyesen cselekszik (1224a32–35 és 1224b16–19). Azt is többször hangsúlyozza, hogy az erényes ágens gyönyört érez a morálisan helyes cselekedetei kapcsán (lásd pl. *EN* VII.13 1154a4–7). Az azonban nem derül ki ezekből a szövegekből, hogy az a fájdalom, amit az enkratikus érez, bármilyen módon is az értelemez tartozna. Épp ellenkezőleg, a második szövegrész az *EE* II.8-ból azt állítja, hogy az enkratikus azért érez fájdalmat, mert a vágyaival szemben cselekszik:

Mert az, aki önuralommal cselekszik, fájdalmat érez, mivel már a vágyával szemben cselekszik, és örül abban a reményben, hogy a cselekedet majd hasznára lesz, vagy már hasznára is van, mert már gyógyul. (*EE* 1224b16–19; saját fordítás.)<sup>3</sup>

Ebben a szövegben az enkratikus fájdalmának oka, hogy a nem-rationális vágyával szemben cselekszik, azaz ez a fájdalom a nem-rationális lélekrészben lokalizálódik. Az értelem gyönyört érez a cselekedet kapcsán, az enkratikus gyönyöre csak azért kisebb, mint az erényes emberé, mivel az ő nem-rationális lélekrésze nincs teljes összhangban az értelmével, és így a nem-rationális lélekrészben fájdalmat okoz, hogy az értelem döntése alapján kell cselekednie. Az, hogy az enkratikus kisebb gyönyört érez, mint az erényes ember, annak a következménye, hogy az előbbinek vannak rossz nem-rationális vágyai, míg az utóbbinak nincsenek. Visszajutunk tehát az eredeti problémához: az enkratikus abban marad alul az erényessel szemben, hogy a nem-rationális lélekrésze nem működik teljes összhangban az értelmével. Ez azonban – legalábbis első látásra – nem egy értelmi hiány, hiszen sajátosan a nem-rationális lélekrészhez tartozó fájdalom, illetve vágyak azok, amelyek tekintetében az összhang sérül. Miért fosztják meg ezek az enkratikust a phronészisztól, és hogyan tudná az értelem ezek jelenlétét megakadályozni? Erre a kérdésre Coope értelmezése nem tud választ adni.

<sup>3</sup> καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατεῦόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονὴν, ὅτι ὕστερον ὠφεληθήσεται, ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται ὑγιαίνων.

Ennek ellenére Coope tesz egy felvetést, ami fontos lesz a saját megoldásomban arra a problémára, hogy miért nem rendelkezhet az enkratikus ágens phronészisszel. Amellett érvel, hogy az enkratikus ágens azért sem rendelkezhet phronészisszel, mert a racionális lélekresze nem tudja teljességgel meggyőzni a nem-racionális lélekreszét arról, hogy a döntései szerint működjön. Arisztotelész az *EN* I.13-ban (1102b25–1103a1) említi, hogy az enkratikus nem-racionális lélekresze kevésbé hallgat a racionális lélekreszre, mint az erényes ágens nem-racionális lélekresze (Coope 2012. 160–161). Minthogy a racionális lélekresz képes elérni, hogy a nem-racionális lélekresz teljességgel hallgasson rá, ezért az, hogy az enkratikus nem-racionális lélekresze csak részben hallgat a racionális lélekreszre, a racionális lélekresz hibájának tekinthető.

Azt kell gondolnunk, hogy van valami a lélekben is az értelem mellett, ami ellenszegül neki és szembeszáll vele. Az, hogy hogyan különbözik az értelemtől, nem számít. Úgy látszik, hogy ez is részesedik az értelemből, ahogy mondtuk; legalábbis az enkratikusnak ez a lélekresze hallgat az értelemre – és a mértékletes ember és a bátor ember esetében talán még engedelmesebb ez a lélekresz; ez ugyanis mindenben összhangban van az értelemmel. (*EN* 1102b23–28; saját fordítás.)<sup>4</sup>

Ha rá tudunk jönni, hogy mit takar az a metafora, hogy a nem-racionális lélekresz hallgat a racionális lélekreszre, akkor közelebb kerülhetünk ahhoz, hogy az enkratikus miért nem rendelkezik phronészisszel. Az egyetlen racionális hibára utalás az enkratikus esetében ugyanis az, hogy az értelme nem tudja teljességgel meggyőzni a nem-racionális lélekreszt.

(3) Anthony Price szerint az enkratikus azért nem rendelkezik phronészisszel, mert nem tudja megfelelően megérteni azokat a premisszákat, melyek egy morálisan helyes cselekedet gyakorlati szillogizmusát alkotják. Price azzal érvel, hogy gyakorlati esetekben a konatív és a kognitív elem nem válik el élesen egymástól, azaz egy ágens csak akkor képes megfelelően megérteni, hogy egy adott szituációban mi a helyes cselekedet, ha a vágyai is egy ilyen cselekedet irányába mutatnak (Price 2022. 220–239). Az enkratikus vágyai azonban morálisan helytelen cselekedetre motiválnak, következésképpen az enkratikus nem képes megfelelően megérteni, hogy mit helyes cselekedni. Esetenként képes lehet olyan döntést hozni, ami helyes cselekedethez vezet, ám még ilyen esetben sem lesz teljesen világos előtte, hogy a döntése miért helyes. Ha az lenne, akkor nem is lépnének fel benne olyan vágyak, melyek a helyes döntéssel ellentétesek. Price úgy értelmezi az előbb idézett szövegrészt, hogy a lélek különböző, egymásra

<sup>4</sup> ἴσως δ' οὐδὲν ἦτρον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. πῶς δ' ἕτερον, οὐδὲν διαφέρει. λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὡσπερ εἴπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς – ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ τῷ λόγῳ.

épülő rétegekből áll.<sup>5</sup> Amennyiben a racionális réteg (az értelem) megfelelően működik, akkor a nem-racionális réteg beépül a racionálisba, azaz a nem-racionális vágyak az értelmi döntéseknek megfelelően fognak működni. Ez történik az erényes ágens esetében, aki éppen ezért rendelkezik is phronészisszal. Ezzel szemben az enkratikus nem-racionális lélekszintje nem épült bele a racionálisba, hiszen a vágyai nem működnek az értelmi döntéseknek megfelelően. Ebből nemcsak az következik, hogy az enkratikus nem erényes, hanem a lélekszintek egymásra épülése miatt az is, hogy a racionális lélekszint nem működik megfelelően, vagyis hogy az enkratikus nem rendelkezik phronészisszal. Mivel az enkratikus nem érti meg megfelelően, hogy hogyan kell helyesen cselekedni, ezért kevésbé megbízható a morális ítéleteiben, mint az erényes ágens (Price 2022. 242–246). Price ezért amellett érvel, hogy az önuralom csak egy viselkedési tendencia, és nem egy stabil állapot (Price 2022. 202–220). Az enkratikus az az ember, aki időnként morálisan helyes döntést hoz és az ezzel szembenemő nem-racionális vágya ellenére helyesen cselekszik, és nem igaz, hogy megbízhatóan így cselekedne. Price értelmezésével az egyik probléma, hogy nincs kellőképpen alátámasztva, az önuralom miért ne volna stabil állapot. Arisztotelész sehohol nem állítja szembe az enkratikust az erénnyel azon az alapon, hogy míg az erényes ember megbízhatóan tud helyesen cselekedni, addig az enkratikus nem tud megbízhatóan így cselekedni. Amikor amellett érvel, hogy az önuralom különbözik az erénytől (kifejezetten a mértékletességtől), akkor a kettő közötti különbséget abban látja, hogy míg a mértékletesnek nincsenek helytelen vágyai, addig az enkratikusnak vannak (*EN VII.9 1151b32–1152a3*). Ha az önuralom nem volna stabil állapot, akkor ez is különbséget jelentene a mértékletességtől, hiszen a mértékletes ember rendelkezik phronészisszal, tehát képes megfelelően megérteni a morálisan helyes cselekedet premisszáit, így képes megbízhatóan helyesen cselekedni.<sup>6</sup> Továbbá nem világos, hogy ha az

<sup>5</sup> Price itt J. L. Austin publikálatlan Arisztotelész-előadásaira támaszkodik, lásd Price 2022. 227–235.

<sup>6</sup> Megjegyzendő, hogy az enkratikus ágens – éppen azért, mert vannak helytelen nem-racionális vágyai – motivációs konfliktusban van, hiszen a morálisan helyes döntésével szemben áll egy morálisan helytelen irányba mutató nem-racionális vágy. Az enkratikus ugyan képes a morálisan helyes döntésének megfelelően cselekedni, de a motivációs konfliktus kezdetén fennáll a lehetősége annak, hogy mégsem fog tudni a helytelen nem-racionális vágyán felülkerekedni. Az enkratikus ágens olyan jellem, akinél mindig lehetséges az, hogy nem lesz képes morálisan helyesen cselekedni, mivel elvileg nem zárható ki, hogy egy motivációs konfliktusban a nem-racionális vágy kerekedjen felül. Ezzel szemben az erényes ágens vágyai és döntése is a morálisan helyes irányba mutatnak, itt nincsen motivációs konfliktus, tehát az elvi lehetősége sem áll fenn annak, hogy az erényes ágens ne morálisan helyesen cselekedjen. Amennyiben csak ennyit értünk azon, hogy az önuralom nem stabil állapot, akkor igaza lehet Price-nak. Úgy tűnik azonban az érveléséből, hogy Price ennél többet ért azon, hogy az önuralom nem stabil állapot: szerinte az enkratikus ágens nem képes megbízhatóan morálisan helyesen cselekedni, azaz a motivációs konfliktusok csak időnként zárulnak azzal az eredménnyel, hogy a helyes értelmi döntésének megfelelően cselekszik. Az önuralom nem abban az értelemben nem stabil állapot, hogy lehetséges, hogy a motivációs konfliktus nem

önuralom nem stabil állapot, akkor miben különbözik azoknak az embereknek az állapotától, akik sem nem akarategyengék, sem nem enkratikusak. Arisztotelész szerint ezek az emberek (és a legtöbb ember ilyen) nem stabil jellemek, hol így, hol úgy cselekszenek, bár inkább hajlamosak a hitványságra (*EN VII.7 1150a15–16*). Az önuralom különbözik ezeknek az embereknek az állapotától, ha azonban nem volna stabil állapot, akkor nem volna alapja annak, hogy megkülönböztessük. Az a sokaságra is igaz, hogy időnként képesek morálisan helyesen cselekedni még akkor is, ha vannak helytelen vágyaik. Amiben az enkratikus különbözik tőlük, éppen az, hogy ő nem időnként, hanem megbízhatóan tud így cselekedni. Az *EN VII.7*-ben (1150a9–15) az enkratikus ágens úgy kerül meghatározásra, mint aki uralkodni tud azokon a gyönyörökön, melyeken a legtöbb ember nem. Ha nem volna az önuralom stabil állapot, akkor ez a meghatározás nem állná meg a helyét: az enkratikus csak időnként tudna felülkerekedni ezeken a gyönyörökön, nem lenne rá általában igaz, hogy így tesz. Még ha nem is meggyőző azonban Price érvelése arról, hogy az önuralom nem stabil állapot, akkor is megmarad álláspontjának az a része, hogy az enkratikus azért nem rendelkezik phronészisszel, mert a racionális és a nem-racionális lélekrész közötti együttműködés nem megfelelő, és emiatt a morálisan helyes cselekedet premisszáit nem tudja megfelelően megérteni. Ez a magyarázat azonban nem kielégítő: nem adja meg Price, hogy pontosan milyen értelemben nem megfelelő a racionális és nem-racionális lélekrész közötti együttműködés. Nem magyarázza meg, mit takar az a metafora, hogy a nem-racionális lélekrész hallgat a racionális lélekrészre. Dolgozatom következő részében azt tisztázom, hogyan kell érteni, hogy az értelem meggyőzi a nem-racionális lélekrészt.

## II. EGY PÁRHUZAMOS SZÖVEGRÉS Z VIZSGÁLATA

A *DA III.9–11*-ben tárgyalja Arisztotelész, hogy az állatok hogyan képesek helyváltoztató mozgásra. Ebből kiderül, hogy az állat rendelkezik egy törekvéssel (*orexisz*), ami a gyakorlati szillogizmus nagyobbik premisszáját adja, illetve rendelkezik egy reprezentációval (*phantaszia*), ami a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszája, a szillogizmus konklúziója pedig maga a mozgás.<sup>7</sup> Az ember esetében mind a törekvés, mind a reprezentáció lehet racionális és nem-racionális is. A nem-racionális törekvések a vágy (*epithümia*), illetve az indulat (*thümosz*), nem-racionális reprezentáció pedig az észlelési reprezentáció (*aisztihétiké phantaszia*). A törekvés racionális fajtája a kívánás (*búlészisz*), a reprezentáció racioná-

az értelem javára dől el, hanem úgy, hogy sokszor ténylegesen nem az értelem javára dőlnek el az enkratikus ágens esetében a motivációs konfliktusok. Ez utóbbi állítás viszont nincs szövegszerűen alátámasztva.

<sup>7</sup> Ehhez lásd még a *De Motu Animalium* 7-et.

lis fajtája pedig az értelmi reprezentáció (*phantasztia logisztiké*). Ahhoz, hogy egy gyakorlati szillogizmus létrejöjjön, minden esetben szükség van reprezentációra, ezért van az, hogy ha az értelem motivál egy mozgásra, akkor az értelemnek egy értelmi reprezentációt is létre kell hoznia ahhoz, hogy a mozgás elkezdődhessen. Miért szükséges, hogy a kisebbik premissza egy reprezentáció legyen? A *DA* III.3-ban (427b21–428a22), ahol Arisztotelész megkülönbözteti egymástól az ítéletet (*doxa*) és a reprezentációt (*phantasztia*), a különbségtétel egyik oka az, hogy míg az ítéletet szükségképpen kíséri magabiztosság, a reprezentációt nem. Ha úgy ítélem meg, hogy az ellenség félelmetes, akkor szükségképpen motiválva leszek, hogy elfussak, mert ez esetben biztos leszek abban, hogy az ellenség félelmetes. Ezzel szemben ha csak úgy reprezentálok az ellenséget, mint ami félelmetes, akkor nem szükségképpen leszek motiválva arra, hogy elfussak, hiszen ebből még nem következik, hogy biztos is leszek abban, hogy az ellenség félelmetes. A reprezentáció olyan, mint egy rajz vagy festmény, ami valahogyan bemutatja az adott szituációt. Ebből következik, hogy önmagában még nem feltétlenül motivál, ugyanúgy, ahogyan egy ijesztő jelenetet ábrázoló festmény sem feltétlenül ijeszt meg. Másrészt viszont a reprezentáció képi jellegéből fakadóan lehetőséget ad arra, hogy elképzeljem azt a cselekvési alternatívát, amit választani fogok.<sup>8</sup> Az, hogy egy olyan ítéletet hozok, az ellenség veszélyes, motivál arra, hogy elfussak, lesz bennem egy vágy a menekülésre, ez azonban még csak a gya-

<sup>8</sup> Megjegyzendő, hogy Shields 2016. 365–366 amellett érvel, hogy a mérlegelési reprezentáció, amit Arisztotelész a *DA* III.11-ben (434a5–10) elemez, nem fogható fel egyértelműen képileg, hiszen ez tartalmazhat olyan fogalmi elemeket, amelyek nem tudnának megjelenni egy kizárólag képi reprezentációban. Amennyiben Shields csak annyit állít itt, hogy a mérlegelési reprezentáció lehet propozicionális jellegű is amellet, hogy képi, akkor egyet lehet vele érteni. Az, hogy egy reprezentáció képi jellegű, nem zárja ki, hogy propozicionális jellegű is legyen, és mivel a mérlegelési reprezentációt az értelem hozza létre, és az értelem ítéletei propozicionális jellegűek, ezért joggal gondolhatjuk, hogy a mérlegelési reprezentációban is megjelenik valamilyen propozicionális jelleg – a képi jelleg mellett. Ha azonban azt akarja állítani Shields, hogy a mérlegelési reprezentációnak egyáltalán nincsen képi jellege, akkor állítása nem alátámasztott. Arisztotelész sehol nem utal erre, a reprezentáció általános jellemzésekor a *DA* III.3-ban amellett érvel, hogy minden reprezentáció képi jellegű, még a reprezentáció nevét (*phantasztia*) is a látással, pontosabban a látást lehetővé tevő fényvel (*phaoosz*) hozza összefüggésbe (lásd *DA* III.3 429a3–4). Ha a mérlegelési reprezentáció nem rendelkezne képi jelleggel, akkor nem világos, hogy Arisztotelész miért nem jelzi ezt, és mi különböztetné meg ez esetben a mérlegelési reprezentációt az értelem ítéletétől (*doxa*). Továbbá miért mondja azt, hogy a mérlegelési reprezentációt az értelem képzetekből (*phantaszmata*) hozza létre? Ezek a képzetek sem lennének képi jellegűek? Nincs tehát szövegszerűen igazolva, hogy Arisztotelész szerint a mérlegelési reprezentáció ne lenne képi jellegű. Köszönöm az OTDK dolgozat egyik anonim bírálójának, hogy felhívta a figyelmemet Shieldsnek erre az állítására. Caston 2021. 169–176 kiemeli, hogy Arisztotelész nem köteleződik el az elme kartezianus koncepciója mellett, ahol egy belső szubjektum képeken szemléli a külvilág történéseit. Az állítás, hogy a reprezentáció képi jellegű, nem implikál többet, mint hogy bizonyos esetekben a reprezentációk helyettesíteni tudják az aktuális észleleteket vagy az azokat okozó dolgokat. Ebben a tanulmányban nem bocsátkozhatok Arisztotelész reprezentációelméletének részleteibe, de egyetértek Castonnal abban, hogy Arisztotelész lényegesen másként fogja fel az elme és a külvilág viszonyát (és általában az elmét magát), mint a kar-

korlati szillogizmus nagyobbik premisszája. A reprezentáció segítségével tudom elképzelni, hogyan kell elmenekülni, ennek a segítségével tudom kiválasztani a megfelelő menekülési útvonalat. A reprezentáció az, ami megmutatja, hogy ténylegesen mit kell tennem ahhoz, hogy azt tegyem, amire motivációt érzek. Ezért van az, hogy a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszája reprezentáció kell hogy legyen. A racionális lélekrész képes létrehozni egy saját reprezentációt, ez az értelmi reprezentáció. Ahhoz, hogy a mérlegelés (*búleuszisz*) során hozott döntéseknek megfelelő cselekvések jöjjenek létre, szükség van értelmi reprezentációra. A mérlegeléshez tartozó értelmi reprezentációt a következőképpen jellemzi Arisztotelész:

Tehát az észlelési reprezentáció, mint mondtuk, a többi állapotban is jelen van, a mérlegelési reprezentáció viszont csak az értelmesebben van jelen (hiszen hogy ezt vagy azt cselekszi-e, annak eldöntése már mérlegelés dolga; és egyetlen mércével kell mérnie, mert a nagyobb jóra törekszenek: ezért több képzetből egyet képes alkotni). [...] Ezért a törekvés nem foglalja magában a döntéshozó képességet. Néha az egyik törekvés győzi le és mozgatja a másikat, máskor meg a másik emezt, ahogy labda a labdát, úgy a törekvés a törekvést, amikor akaratgyengesség jön létre. [...] Mivel pedig az ítélet és az értelem egyik fajtája az általánosra vonatkozik, a másik pedig az egyesre (mert az előbbi azt mondja meg, hogy az ilyen embernek így kell cselekednie, az utóbbi pedig hogy ez a cselekedet ilyen és ilyen, én pedig ilyen és ilyen vagyok), vagy az utóbbi vélemény mozgat tehát, és nem az, ami az általánosra vonatkozik, vagy mindkettő, de az egyik inkább mozdulatlan marad, a másik meg nem. (DA 434a6–21; Steiger Kornél fordítása alapján.)<sup>9</sup>

A szövegrész kezdetén Arisztotelész amellet érvel, hogy míg az észlelési reprezentáció valamennyi állapotban jelen van, addig a mérlegelési reprezentáció csak azokban van meg, amelyek értelmesek. Ez következik abból, hogy ez a reprezentáció az értelmi reprezentáció egyik fajtája. Ezt követően röviden jellemzi a mérlegelést. Három jellemzőt említ: (1) a mérlegelés cselekvési alternatívák között választ; (2) a mérlegelés egységes mércét használ annak eldöntésére, hogy melyik cselekvési alternatívát válassza; (3) ebből következik, hogy több képzetből egyet képes alkotni. Az első jellemző összhangban van azzal, amit az

teziánus elmefilozófia sugallja. Szeretném megköszönni a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, hogy felhívta a figyelmemet Caston tanulmányára.

<sup>9</sup> ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὡσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς (πότερον γὰρ πράξει τὸδε ἢ τὸδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν· τὸ μείζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἐν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν). [...] διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις· νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ ὅτε μὲν αὕτη ἐκείνην, ὅτε δ' ἐκείνη ταύτην, ὡσπερ σφαῖρα <σφαῖραν>, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται. [...] ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστον (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τὸδε τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόςδε), ἡ δὲ αὕτη κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου, ἡ ἄμφο, ἀλλ' ἡ μὲν ἡρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὐ.

*EE II*, illetve az *EN III* a mérlegelés kapcsán mond. Az *EN III.3*-ban (1112a30–b8) Arisztotelész azt állítja, hogy a mérlegelés azokra az eszközökre vonatkozik, amelyek egy bizonyos célhoz vezetnek, és hogy ezek az eszközök olyanok, amiket mi meg tudunk cselekedni. Más szóval, a mérlegelés tőlünk függő cselekedetekre vonatkozik, és akkor mérlegelünk, amikor egy kitűzött célnak megfelelően akarunk cselekedni (a mérlegelés elemzéséhez lásd Broadie 1991. 179–212, a mérlegelés és előállítás kapcsolatához lásd Coope 2021a. 164–181). Ezt meg lehet úgy fogalmazni, hogy a mérlegelés cselekvési alternatívák között választ. A mérlegelés második jellemzője, azazhogy egy egységes mércét használ, szintén összeegyeztethető azzal, amit az *EE II*, illetve az *EN III* a mérlegelés kapcsán mond. Ahhoz, hogy el tudjuk dönteni, melyik cselekvési alternatíva vezet a kitűzött célhoz, egységes mércét kell használnunk. Ugyanabból a szempontból kell megvizsgálnunk mindkét alternatívát. Ez a szempont függ attól, hogy mi az a cél, amit meg akarunk valósítani, de ha már van egy ilyen célunk, akkor ennek alapján lesz egy mércénk is, amihez mérjük a cselekvési alternatívákat. Nem egyszerűen összehasonlítjuk egymással a cselekvési alternatívákat a mérlegelés során, hanem annak alapján hasonlítjuk össze ezeket, hogy melyik vezet inkább a kitűzött célhoz.<sup>10</sup> Arisztotelész szerint a mérlegelés során egy egységes, külső mérce alapján mérjük össze a cselekvési alternatívákat, és nem egymáshoz viszonyítjuk őket. A mércét az a cél adja, aminek megvalósítását várjuk a cselekvési alternatíváktól. Ha egy cselekvési alternatíváról kiderül, hogy jobb, azaz, hogy inkább megvalósítja a célt, mint egy másik, akkor ez egészen addig jobb lesz, amíg az adott célt tartjuk szem előtt.

A mérlegelés harmadik jellemzője, vagyis, hogy a mérlegelés egy reprezentációt (pontosabban képzetet) alkot többől, mindkét előbbi jellemzővel kapcsolatban van. Az elsővel annyiban, hogy a mérlegelés cselekvési alternatívák között választ, és így a mérlegelés során meghozott döntések cselekedetekhez

<sup>10</sup> Érthetőbbé válik, mit jelent az, hogy egységes mérce alapján mérünk össze tárgyakat, ha felidézzük a platóni *Államférfinek* azt a részét, amely ezzel a kérdéssel foglalkozik. Az *Államférfi* 283b5–285c2-ben az *cleai* idegen megkülönbözteti egymástól az összemérés két fajtáját. Ezek egyike, amikor egymáshoz mérjük az összemért tárgyakat, a másik pedig, amikor valamilyen egységes, rajtuk kívüli mércéhez. Az első típusra példa az, amikor a matematikában számokat hasonlítunk össze. Azt, hogy az egyik szám nagyobb, nem valamilyen egységes, külső mérce alapján állapítjuk meg. Az egyik szám nagyobb egy másik számnál, és ennyiben nagyobb, ha veszünk egy harmadik számot, amely mindkettőnél nagyobb, akkor az előbbi nagyobb szám kisebb lesz. Egy szám nem abszolút értelemben nagyobb vagy kisebb, hanem a többi számhoz viszonyítva. Ezzel szemben a takácsmesterség esetében, ami az összemérés másik fajtájára példa, a ruhadarabokat nem egyszerűen egymással hasonlítjuk össze, annak érdekében, hogy eldöntsük, melyik nagyobb és melyik kisebb. A takács egy egységes mércét használ ennek megállapítására (pl. annak az embernek a méretét, akinek a ruhát készíti), és a ruhákról ennek alapján állapítja meg, hogy melyik nagyobb, melyik kisebb, és melyik megfelelő. Ilyen módon ha egy ruháról az derül ki, hogy nagyobb, akkor ez egészen addig nagyobb lesz, amíg a takács az adott mércét használja. A ruha abszolút értelemben lesz nagyobb, és nem pusztán egy másik ruhához viszonyítva. Nemrég megjelent értelmezése ennek a résznek az *Államférfiben* Barney 2021. 115–135.



vezetnek. Ahhoz pedig, hogy a cselekedet létrejöhhessen, szükség van egy reprezentációra mint az adott gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszájára. Tehát miután meghozta a döntést (*proaireszisz*), az értelem létre kell hogy hozzon egy ennek a döntésnek megfelelő reprezentációt, ezt pedig úgy teheti meg, ha a nem-rationális lélekrészben levő képzeteket egyesíti és átdolgozza.<sup>11</sup> Ha a mérlegelés során az ágens arra a döntésre jutott, hogy nem eszi meg a tortát vacsora után, akkor ahhoz, hogy valóban elkerülje a torta megevését, létre kell hoznia az értelmének egy olyan reprezentációt, ami ennek a döntésnek megfelel. A nem-rationális lélekrészben vannak olyan képzetek, amelyek részben megfelelnek a mérlegelés eredményének, de nem teljes mértékben. Az egyik úgy reprezentálja a tortát, mint ami nagyon édes; a másik úgy, mint ami káros az ágens egészségére stb. A döntés meghozatalakor az értelem ezeket a képzetek egyesíti, és létrehoz egy egységes reprezentációt, ami úgy mutatja be a tortát, mint ami édes, egészségtelen stb., így megfelelő kisebbik premisszaként tud szolgálni ahhoz a gyakorlati szillogizmushoz, melynek nagyobbik premisszája az a döntés, hogy

<sup>11</sup> Az idézett *DA* szövegrész mellett több más szöveghely is található, ahol Arisztotelész utal arra, hogy a döntés után egy további gyakorlati szillogizmusra is szükség van, ami a döntéstől a cselekvésig juttat el. A *De Motu Animalium* 7-ben (701a17–22) a következőképpen írja le azt a mozgást, amit mérlegelés előzött meg: „»meleg ruhára van szükségem; a kabát meleg ruha; kabátra van szükségem. – Amire szükségem van, meg kell csinálnom; kabátra pedig szükségem van.« Kabátot csinál. És a konklúzió, azaz hogy kabátot kell csinálnom, a cselekvés. De ebből kiindulva cselekszik: »ha lesz kabát, ennek kell először lennie, ha pedig ennek, akkor annak«. És ezt rögtön megcsinálja.» (Saját fordítás.) Az idézett szövegben a döntés az, hogy kabátot kell csinálnom, ez olyasmi, amit meg tudok csinálni, ahhoz azonban, hogy ezt ténylegesen meg is tudjam csinálni, fel kell ismernem a megfelelő lépéseket, amelyek a kabát elkészítéséhez vezetnek. Ahhoz, hogy ez megtörténjen, egy újabb gyakorlati szillogizmusra van szükség, ahol a döntés (kabátot kell csinálnom) lesz a nagyobbik premissza, és a megfelelő lépés, amit felismerek, a kisebbik premissza, a konklúzió pedig maga a cselekedet. Ez a gyakorlati szillogizmus már nem feltételez újabb mérlegelést, hiszen a mérlegelés lezárul azzal, hogy rájöttem, kabátot kell csinálnom, hanem megfelelő észlelést és reprezentációt, ami elvezet a tényleges cselekvéshez. Azt, hogy a döntéstől a cselekvésig vezető gyakorlati szillogizmus nem egy további mérlegelést jelent, alátámasztja az *EN* III.3 (1112b34–1113a2) is, ahol kiemeli Arisztotelész, hogy vannak olyan partikuláris dolgok, tényállások, melyek szükségesegek ugyan a cselekvéshez, de nem mérlegelünk róluk, hanem észrevesszük ezeket. Másként a mérlegelés végtelenbe vezetne. Azaz a mérlegelés megáll egy bizonyos ponton, ez azonban még nem maga a cselekvés, a cselekvéshez szükséges a partikuláris szituáció megfelelő reprezentálása, ez pedig egy a döntést követő gyakorlati szillogizmushoz tartozik. Hasonlóan két folyamatot különít el a *Metafizika* VII.7 (1032b14–17) is: „Tehát a keletkezések és mozgások egyik részét gondolkodásnak hívjuk, másik részét előállításnak, a gondolkodás az, ami az alapelvből és a formából indul ki, az előállítás pedig, ami a gondolkodás utolsó eleméből.» (Saját fordítás.) Azaz: a mérlegeléshez tartozó gyakorlati szillogizmus során eljutunk a döntésig (a gondolkodás végpontjáig), ez olyasmi, amit végre tudunk hajtani, ahhoz pedig, hogy tényleges cselekvéshez jussunk, szükség van egy újabb, már nem a gondolkodáshoz tartozó gyakorlati szillogizmusra, ami az adott szituáció megfelelő reprezentációja alapján elvezet a cselekedethez. Mindezek alapján úgy látom, hogy Arisztotelész szerint van egy olyan gyakorlati szillogizmus, ami a döntéstől a cselekedetig vezet, és ennek kisebbik premisszája egy reprezentáció. Köszönnel tartozom a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmemet, hogy további szöveghelyekkel is támasszam alá ezt az állításumat.

nem szabad a tortát megenni. Az, hogy a mérlegelés egy képzetet alkot többől, kapcsolódik a második jellemzőhöz is, vagyis ahhoz, hogy a mérlegelés egységes mércét használ annak eldöntésére, hogy melyik cselekvési alternatívát válassza. Korábban már elemeztem Arisztotelész különbségtételét a reprezentáció és az ítélet között. Ennek egyik eleme volt, hogy míg a reprezentáció képszerűen működik, addig az ítélet nem. Ha reprezentálok magamnak egy szituációt, akkor az, amit reprezentálok, úgy jelenik meg, mintha festményen vagy rajzon szemlélném. Ahhoz, hogy a mérlegelés során az értelem össze tudja mérni a különböző cselekvési alternatívákat abból a szempontból, hogy melyik a leginkább célravezető, hasznos, ha képszerűen is tudja szemlélni ezeket, ehhez pedig reprezentációkra van szükség. Természetesen nem egyszerűen szemléli az értelem a lehetséges cselekvési alternatívákat, hanem változtat is ezeken, szükséges tehát az, hogy az értelem kombinálni is tudja a különböző reprezentációkat. Ahogy egyre közelebb kerül a döntéshez, egyre pontosabban megformál egy olyan reprezentációt, ami majd a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszájaként szolgál. Az, hogy a mérlegelés során miért nem kész reprezentációkkal dolgozik az értelem, hanem képzetekkel, azzal magyarázható, hogy a mérlegelés idején még nincsen meg az a döntés sem, amihez a reprezentációnak tartoznia kell. A döntés meghozatala során az értelem különböző képzeteket kombinál és mér össze, annak érdekében, hogy könnyebben meghozhassa a döntést, illetve hogy létrehozzon egy olyan reprezentációt, aminek a segítségével már cselekedni is tud az ágens a döntésnek megfelelően.<sup>12</sup>

A mérlegelés tehát két módon is felhasználja a reprezentációkat: (1) ezeknek (pontosabban a reprezentációt megelőző képzeteknek) a segítségével hasonlítja össze a különböző cselekvési alternatívákat, amik közül választ; (2) miután a döntés megszületett, a képzetek kombinálásával létrehoz egy olyan reprezentációt, mely kisebbik premisszája lesz annak a gyakorlati szillogizmusnak, amelynek nagyobbik premisszája a döntés.<sup>13</sup> A mérlegelés képessége az értelemhez kötődik, hiszen kalkulatív képesség, és kalkulálni csak az értelem tud, de az előbb említett két módon felhasználja a reprezentációs képességet is, ami a nem-racionális lélekészhez tartozik. Ahhoz tehát, hogy a mérlegelés megfelelő-

<sup>12</sup> Lorenz és Morrison 2019. 448 szintén hivatkoznak a fent idézett *DA* szövegrészre és kiemelik, hogy a képzeteknek nagy szerepük van a mérlegelésben. A fentiekben egy leírását kívántam adni annak, hogy hogyan is támaszkodik a képzetekre az értelem a mérlegelés során.

<sup>13</sup> A reprezentáció (*phantasztia*) és képzet (*phantasztma*) viszonyához lásd Fink 2019. 128–130. A reprezentáció egy az észlelés (*aiszthészisz*) hatására létrejövő mozgás a lélekben. A képzet elraktározza a reprezentáció tartalmát azt követően, hogy az az észlelés, amihez a reprezentáció tartozott, megszűnik. Amennyiben egy képzet aktualizálódik, akkor reprezentációként működik. Ennyiben a képzet megelőzi a reprezentációt, hiszen a képzet az, aminek a segítségével egy reprezentáció tartalma megőrződik, illetve ez az, aminek a segítségével létre lehet hozni a reprezentációt akkor is, ha az az észlelési folyamat, ami kiváltaná a reprezentációt, nincs jelen.

en működjön, szükség van arra, hogy a nem-rationális lélekrész ne akadályozza a képzetek kombinálását, illetve a mérlegelési reprezentáció létrehozását. A mérlegelési képesség nem működhet tökéletesen anélkül, hogy a nem-rationális lélekrész, közelebbről ennek reprezentációs képessége ne működjön együtt a mérlegelő értelemmel.

Az idézett szövegben, közvetlenül a mérlegelés jellemzése után, tárgyalja is Arisztotelész azokat az eseteket, amikor az értelem és a nem-rationális lélekrész között motivációs konfliktus lép fel, vagyis amikor a nem-rationális lélekrész nem működik együtt a mérlegelő értelemmel. Ezek az akaratgyengeség és az önuralom, bár a kettő közül név szerint csak az akaratgyengeséget említi. Tárgyalását azzal kezdi, hogy a törekvés önmagában nem feltételezi a mérlegelést, azaz még egy emberi lényben is lehetségesek olyan törekvések, melyek függetlenek az értelemtől, és ezek létre tudnak jönni a mérlegelés során hozott döntésekkel szemben is. Korábban már említettem, hogy két ilyen törekvés van: a vágy és az indulat. Természetesen ezek a törekvések csak a gyakorlati szillogizmus nagyobbik premisszáját adják, ahhoz, hogy a megfelelő cselekedet is létrejöjjön, szükség van egy kisebbik premisszára, azaz egy reprezentációra. Reprezentációt szintén elő tud állítani a nem-rationális lélekrész az értelem közreműködése nélkül is, ez az észlelési reprezentáció. Mivel a törekvések önmagukban csak a gyakorlati szillogizmus nagyobbik premisszáját adják, így a megfelelő észlelési reprezentáció létrejötte nélkül a nem-rationális lélekrész nem képes az értelmi törekvéssel ellentétes motivációt létrehozni. Egy ilyen motiváció irányát ugyanis a reprezentáció határozza meg, ha tehát nem jött létre észlelési reprezentáció, akkor az értelem egy megfelelő értelmi reprezentációval be tudja állítani a nem-rationális törekvés irányát úgy, hogy az az értelmi döntésnek megfelelő legyen (ehhez lásd Corcilius 2008. 160–208). Ha megéhezem, akkor ez az éhség még önmagában nem motivál arra, hogy a tortát egyem meg, ehhez az kell, hogy legyen egy olyan észlelési reprezentáció, ami úgy mutatja be a tortát, mint megfelelő táplálékot. Amennyiben ezt megelőzően létrehoz az értelem egy értelmi reprezentációt, ami a torta helyett valamilyen más táplálékra irányítja az éhségemet, akkor nem jön létre motivációs konfliktus. Ha viszont létrejön egy olyan észlelési reprezentáció, ami úgy mutatja be a tortát, mint megfelelő táplálékot, akkor létrejön egy motivációs konfliktus is az értelmi döntésem között, hogy ne egyem meg a tortát, és a nem-rationális vágyam között, hogy tortát akarok enni. Mivel az értelmi döntéseim már önmagukban egy cselekvési alternatívát jelölnek ki, ezért az értelmem anélkül is képes motiválni egy adott cselekedetre, hogy létrehozná az értelmi reprezentációt. Ahhoz viszont, hogy a cselekedet ténylegesen létre is jöjjön, szükség van az értelmi reprezentációra mint az adott gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszájára. A motivációs konfliktus egyik ol-

dalán tehát egy mérlegelés során meghozott értelmi döntés áll, a másik oldalon pedig egy nem-rationális törekvés és egy hozzá tartozó észlelési reprezentáció.<sup>14</sup>

Az akaratgyengeség esetében a nem-rationális törekvés és a hozzá tartozó észlelési reprezentáció blokkolja az értelmi döntést, így megakadályozzák az értelmi reprezentáció létrejöttét. Az akaratgyenge döntése a motivációs konfliktus hatására második potencialitásba kerül, azaz a cselekedet pillanatában egy ilyen ágens nem fogja tudni, hogy mit helyes tennie.<sup>15</sup> A döntés helyére egy olyan ítélet lép, amely összhangban van a nem-rationális törekvéssel. Mivel a döntés csak második potencialitásba kerül, azaz az akaratgyenge valamiképpen tudja, hogy mi a helyes, csak a cselekvés pillanatában szűnik meg ez a tudása, ezért a cselekedetet követően az akaratgyenge ismét a döntésének megfelelően fog vélekedni, és ez az oka, hogy megbánást (*metameleia*) érez.<sup>16</sup> Az akaratgyenge ágens, aki úgy dönt, hogy nem eszi meg a tortát vacsora után, rendelkezni fog egy nem-rationális vágygal és egy észlelési reprezentációval, melyek arra készítetik, hogy egye meg a tortát, illetve rendelkezni fog egy értelmi döntéssel, hogy nem szabad a tortát megenni. A cselekvés pillanatában a nem-rationális vágy blokkolja az ágens döntését, és egy olyan ítélet kerül ennek helyére, ami a tortaevést helyben hagyja. Miután az ágens megette a tortát, és a nem-rationális vágy elmúlik, visszatér az értelem eredeti döntése, hogy nem szabad tortát enni, és ennek megfelelően az ágenst megbánást fogja el azért, hogy megette a tortát. Az önuralom esetében szintén az egyik oldalon egy nem-rationális vágy és egy észlelési reprezentáció áll, a másik oldalon pedig egy értelmi döntés. Itt azon-

<sup>14</sup> Megjegyzendő, hogy az akaratgyengeségnek van egy olyan típusa is, ahol az értelmi motivációt nem egy mérlegelés során meghozott döntés jelenti, hanem egyszerűen egy kívánás, ami egy mérlegelést megelőző ítéleten alapul. Ez az elhamarkodottság (*propeteia*), amiről azt állítja Arisztotelész, hogy az akaratgyengeség jobb fajtája, hiszen lehetséges, hogy az elhamarkodott ágens csak azért nem cselekszik az ítéletének megfelelően, mert nem volt rá lehetősége, hogy megfelelő mérlegeléssel pontosítsa azt (ld. *EN VII.7* 1150b19–28 és *EN VII.10* 1152a25–30). Az elhamarkodottsággal a *DA* idézett része azért nem foglalkozik, mert a vizsgálat tárgya itt a mérlegelési reprezentáció és az ehhez kapcsolódó motivációs konfliktusok.

<sup>15</sup> A második potencialitás *locus classicus*a a *DA* II.5, ahol Arisztotelész különbséget tesz egy olyan állapot között, amikor valami rendelkezik egy képességgel, de nem gyakorolja ezt a képességet, és egy állapot között, amikor az adott dolog nemcsak rendelkezik, de gyakorolja is a képességet. Az első állapot a második potencialitás, a második a második aktualitás. Például egy matematikus, aki éppen nem matematikával foglalkozik, második potencialitásban rendelkezik matematikai ismerettel, míg amikor éppen matematikával foglalkozik, akkor második aktualitásban rendelkezik matematikai ismerettel. Az akaratgyengeség leírásakor az *EN VII.3*-ban (1146b31–1147a24) Arisztotelész azzal érvel, hogy az akaratgyengék az akaratgyengeség idején második potencialitásban rendelkeznek ismerettel a helyes cselekedetről. Még az állapotok leírására használt szavak is nagyon hasonlóak ahhoz, ami a *DA* II.5-ben található. A tudással rendelkezés második aktualitásának leírására mindkét esetben a „θεορῶν” alakot használja (lásd *DA* 417b5–6 és *EN* 1146b33–35).

<sup>16</sup> Az akaratgyengeség részletes elemzéséhez lásd *EN VII.3*, a fenti rövid leírásban csak azokra a pontokra fókuszáltam, amelyek a legkevésbé vitatottak, és amelyek a *DA* szövegrész, illetve az önuralom szempontjából fontosak lehetnek. Hasonlóan jár el Warren 2022. 117–126, aki a megbánás szempontjából foglalkozik az akaratgyengeséggel.

ban létre tud hozni az értelem egy olyan mérlegelési reprezentációt, ami az adott döntésnek megfelel, és ennek segítségével blokkolni tudja a nem-rationális vágyat és az ehhez tartozó észlelési reprezentációt. Ezek azonban szintén csak második potencialitásba kerülnek, hiszen önmagától a nem-rationális lélekrész nekik megfelelően cselekedne, és ez az oka, hogy az enkratikus ágens fájdalmat érez a morálisan helyes cselekedetkor. A *DA* szövegrész végén levő labda hasonlat ezek fényében magyarázható, a motivációs konfliktus állapotokban az értelmi döntés és a nem-rationális vágy, valamint a hozzá tartozó észlelési reprezentáció ütköznek össze egymással. Az akaratgyenge esetében a nem-rationális vágy és az észlelési reprezentáció kombinációja blokkolja az értelmi döntést, és időlegesen egy velük összhangban levő ítéletet eredményeznek helyette. Az önuralom esetében az értelmi döntés létrehoz egy értelmi reprezentációt, így blokkolni tudja a nem-rationális vágyat és a hozzá tartozó észlelési reprezentációt, és egy a döntésnek megfelelő cselekedetet tud létrehozni. Az akaratgyenge esetében a nem-rationális motiváció és észlelési reprezentáció kombinációja, mint egy célba érő labda, félreüti az értelmi döntést, és az ágens egésze ezeknek megfelelően fog cselekedni. Az önuralom esetében viszont az értelmi döntés egy hozzá tartozó értelmi reprezentációval elüti a nem-rationális vágy és észlelési reprezentáció kombinációját, és az ágens egésze a döntésnek megfelelően fog cselekedni (a labda hasonlathoz lásd Shields 2016. 367).

Sem az akaratgyengeség, sem az önuralom esetében nem működik a mérlegelési képesség tökéletesen. Mindkét esetben létrejön egy olyan reprezentáció a nem-rationális lélekrészben, ami egy az értelmi döntéssel szembemenő nem-rationális törekvés irányát határozza meg. Mivel a mérlegelés során az értelem képes hatni a nem-rationális lélekrészre, hiszen képes a benne levő képzeteket kombinálni és belőlük egy számára megfelelő értelmi reprezentációt létrehozni, ezért az értelem képes megakadályozni egy nem megfelelő észlelési reprezentáció létrejöttét is. Sem az akaratgyenge, sem az enkratikus ágens esetében nem történik ez meg, ennyiben tehát nem működik tökéletesen a mérlegelési képességük. Az önuralom esetében, szemben az akaratgyengeséggel, az értelem képes létrehozni a döntésének megfelelő értelmi reprezentációt, azt azonban nem tudja megakadályozni, hogy létrejöjjön egy olyan észlelési reprezentáció, ami egy, a döntésével szemben álló nem-rationális törekvés irányát szabja meg. Mivel viszont az értelem képes kombinálni és megváltoztatni a nem-rationális lélekrészben lévő képzeteket, ezért képes arra is, hogy átalakítsa azokat a képzeteket, melyek egy nem megfelelő észlelési reprezentáció alapjául szolgálhatnak. A nem-rationális törekvés irányát az észlelési reprezentáció szabja meg, amennyiben tehát az értelem megakadályozza, hogy létrejöjjön egy nem megfelelő észlelési reprezentáció, akkor ezzel azt is megakadályozza, hogy legyen egy helytelen nem-rationális törekvés az értelemi döntéssel szemben, ezzel pedig ki tudja küszöbölni a motivációs konfliktust. Az enkratikus személy esetében létrejön a motivációs konfliktus, az értelemnek blokkolnia kell a már meglévő

helytelen nem-rationális törekvést ahhoz, hogy létrejöhessen a cselekedet. Az önuralom esetében tehát az értelem csak egy későbbi fázisban lép, nem akadályozza meg, hogy létrejöjjön a helytelen észlelési reprezentáció és vele együtt a döntésével szemben álló nem-rationális törekvés, így az értelem nem működik tökéletesen a mérlegelés során.

Van egy másik szempont is, melyből az enkratikus értelme hibát követ el. Mivel az értelem képes létrehozni értelmi reprezentációkat, ezért ezek segítségével kondicionálni is tudja a nem-rationális lélekrészt arra, hogy olyan észlelési reprezentációkat hozzon létre, melyek összhangban vannak az értelem ítéleteivel és törekvéseivel. Az értelem az értelmi reprezentáció segítségével jelezni tudja a nem-rationális lélekrésznek, hogy milyenek azok a reprezentációk, melyek a döntésével összhangban vannak. Azzal, hogy az értelem átalakítja azokat a képzeteket, melyek helytelen észlelési reprezentációk alapjai lehetnének, szintén kondicionálni tudja a nem-rationális lélekrészt arra, hogy önmagától, értelmi közreműködés nélkül is megfelelő észlelési reprezentációk jöjjenek benne létre. Az *EN* II.3-ból (1104b11–30) és az *EN* X.9-ből (1179b21–1180a21) kiderül, hogy ahhoz, hogy egy ágens erényes legyen, megfelelő kondicionálásra van szükség. Nem elegendő, hogy egyszerűen meggyőző érveket adjunk arra, hogy miért kell erényesnek lenni, hiszen a nem-rationális lélekrész nem hallgat ezekre az érvekre, ezek csak az értelem számára megragadhatók. Ahhoz, hogy erényessé tegyék az embereket egy államban, megfelelő törvényekre van szükség, melyek gyönyör és fájdalom segítségével ránevelik őket az erényre és visszatartják a hitványságtól (ehhez lásd bővebben Machek 2020. 665–669). Az állami, megfelelő törvényeken alapuló nevelés és a belső, értelmi kondicionálás közötti szoros összefüggésre mutat rá az *EN* X.9 megfogalmazásmódja: a törvény kényszerítő erővel rendelkezik, mert a phronészisztól és az értelemtől származó szabály (1180a21–22).<sup>17</sup> Tehát a törvény egy államban analóg az értelemmel egy ágensben: ahogyan a törvény megfelelő gyönyörök és fájdalmak segítségével ráneveli az embereket az erényre, úgy az ágens értelme is képes – legalább bizonyos fokig – megfelelő értelmi reprezentációk segítségével a nem-rationális lélekrészt kondicionálni.<sup>18</sup> Így az értelmi reprezentáció nemcsak úgy hat, hogy

<sup>17</sup> Ahhoz, hogy a törvény egyfajta értelemként fogható fel, lásd még a *Politika* III.11-et (1287a29–34). Köszönettel tartozom a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmemet, hogy többet kell mondanom a törvényen alapuló és a belső, értelmi kondicionálás kapcsolatáról.

<sup>18</sup> Némi hasonlóság fedezhető fel e gondolatmenet és a *Timaiosz* 71a3–d5 között. A *Timaiosz*-szövegrész szerint az értelmes lélekrész képes kontrollálni a vágyakozó lélekrészt képek segítségével, melyek a máj sima felületén képződnek. A hitvány cselekedeteket rémisztőnek mutatják be ezek a képek, ezzel elijesztve a vágyakozó lélekrészt attól, hogy ilyenekre motiváljon, az erényes cselekedeteket pedig megnyugtatónak, ezzel megnyugtatta a vágyakozó lélekrészt akkor, amikor ilyen cselekedetekre motivál az értelem (ehhez lásd bővebben Moss 2008. 26–28). A *Timaiosz*-részlethez hasonlóan, az idézett *DA* szövegrész alapján úgy tűnik, hogy Arisztotelész szerint az értelem képes létrehozni olyan értelmi reprezentációkat, amelyek a nem-rationális lélekrészt visszatartják a hitvány cselekedetektől, illetve biztatják, hogy

eltéríti a nem-rationális lélekrészt a helytelen vágyaktól, hanem ráveszi arra is, hogy helyes vágyakat hozzon létre értelmi segítség nélkül is.

Összefoglalva a fentieket már magyarázhatóvá válik az a metafora, amit az *EN* I.13-ban használ Arisztotelész, vagyis hogy az értelem meg tudja győzni a nem-rationális lélekrészt. Ez a meggyőzés két módon történik: egyrészt az értelem átalakítja azokat a képzeteket, melyek nem megfelelő észlelési reprezentációk alapjai lehetnének, ezzel megelőzve, hogy a döntéseivel ellentétes nem-rationális törekvések jöjjenek létre; másrészt a mérlegelési reprezentációk segítségével kondicionálja a nem-rationális lélekrészt arra, hogy önmagától is hasonló észlelési reprezentációkat hozzon létre. Ezeket az enkratikus értelme nem tudja megtenni, ennyiben tehát hibát követ el. Az viszont nem igaz, hogy az enkratikus értelme egyáltalán ne tudná meggyőzni a nem-rationális lélekrészt, hiszen képes létrehozni egy mérlegelési reprezentációt, és ennek segítségével blokkolni tudja a nem megfelelő észlelési reprezentáció és a nem-rationális törekvés kombinációját. Emiatt az önuralom dicsérendő állapot. Teljességgel viszont csak az erényes ágens értelme tudja meggyőzni a nem-rationális lélekrészt, hiszen az ő esetében az értelem nehézség nélkül keresztül tudja vinni a döntésének megfelelő cselekedetet. Mind az enkratikus, mind az akaratgyenge értelme képtelen erre, ezért mindketten elkövetnek mérlegelési hibát. Az akaratgyenge értelme nem tudja meggyőzni a nem-rationális lélekrészt, így ez követi el a nagyobb hibát, mivel azonban az enkratikus értelme sem tudja teljesen meggyőzni a nem-rationális lélekrészt, ezért ez is hibázik.

---

motiváljon erényes cselekedetekre, vagy legalább az ezekre irányuló értelmi motivációkkal együttműködjön. Szemben a *Timaios*szal, Arisztotelész szerint a nem-rationális lélekrész nem szükségképpen akadály az erényes cselekedetre való motivációban, esetenként önmagában is képes olyan törekvésekre, melyek erényes cselekedetekhez vezetnek. Ritka esetekben az is előfordulhat Arisztotelész szerint, hogy a nem-rationális lélekrész az értelemmel szemben motivál helyes cselekedetekre, erre az akaratgyengeséghez hasonló állapotra példaként hozza Szophoklész *Philoktétesz*éből Neoptolemoszt, akit meggyőzött Odüsszeusz, hogy el kell vennie Philoktétesz úját, a nem-rationális vágya azonban visszatartja a becsstelen cselekedettől, és ezért visszaadja azt (lásd *EN* VII.9 1151b17–22). Az *EE* VIII.2-ben tárgyalt szerencsés ágens szintén olyan, akinek a nem-rationális vágyai mindig morálisan helyes irányba mutatnak, függetlenül az értelmi motivációtól. Ahhoz, hogy a reprezentáció mint a nem-rationális lélekrészhez tartozó kognitív állapot hogyan segítheti a rationális gondolkodást az emberi motivációban lásd Moss 2022. 260–263. Price 2022. 232 Neoptolemosz példáját idézi arra, hogy az értelem képes elérni, hogy a lélek nem-rationális rétegében (ahogy ő nevezi a nem-rationális lélekrészt) levő vágy nemes cselekedetre motiváljon. Egyetértek Price-szal abban, hogy az értelem képes elérni azt, hogy a nem-rationális lélekrész önmagától is morálisan helyes cselekedetekre motiváljon, a Neoptolemosz-példa azonban inkább azt mutatja szerintem, hogy kivételes, de időnként előforduló esetekben a nem-rationális vágy az értelmi döntéssel szembenemve is motiválhat helyes cselekedetekre. Ebből persze következik, hogy megfelelő értelmi közreműködéssel rávehető a nem-rationális lélekrész arra, hogy az esetek többségében önmagától is megfelelő vágyakat hozzon létre, hiszen legalábbis bizonyos ágensknél megvan a hajlam a nem-rationális lélekrészben, hogy helyes irányba mutató vágyakat eredményezzen.

## III. VISSZATÉRÉS A PHRONÉSZISZHEZ

Térjünk most vissza a phronészisre. Az *EN* VI.5-ben a következő jellemzést adja a phronésziszról Arisztotelész:

A phronésziszt úgy határozhatjuk meg, ha megvizsgáljuk, hogy kiket nevezünk gyakorlati bölcsnek (*phronimosznak*). Úgy tűnik, hogy a gyakorlati bölcsre jellemző, hogy helyesen tud mérlegelni a számára jó és hasznos dolgokról, nem részlegesen, például nem arról, hogy mi vezet az egészséghez vagy az erőhöz, hanem arról, hogy mi vezet a jó élethez általában. Ennek a jele az, hogy valami kapcsán is akkor mondunk valakit gyakorlati bölcsnek, ha valamilyen derék cél érdekében jól mérlegel, olyan dolgokban, melyekre nem vonatkozik mesterség. Úgyhogy általában is az gyakorlati bölcs, aki mérlegel. [...] Minthogy a léleknek két olyan része van, amelyek értelemmel bírnak, a phronészis a vélekedő résznek az erénye: mert a vélemény is azokkal a dolgokkal kapcsolatos, melyek lehetnek másként is és a phronészis is. De nem is pusztán értelmes lelki alkat a phronészis, ennek jele az, hogy míg az értelmes lelki alkatot el lehet felejteni, a phronésziszt nem lehet. (*EN* 1140a24–31 és 1140b25–30; saját fordítás.)<sup>19</sup>

Ebből a leírásból kiderül, hogy a phronészis a lélek mérlegelő képességének az erénye. Arisztotelész többféleképpen indokolja ezt. (1) Azokat az embereket nevezzük gyakorlati bölcsnek (*phronimosznak*), azaz azokról az emberekről mondjuk, hogy phronészisszel bírnak, akik helyesen tudnak mérlegelni egyrészt azt illetően, hogy egy morálisan helyes célt hogyan kell megvalósítani, másrészt és ebből következően azoknak az eszközöknek a kapcsán, amik a boldogsághoz vezetnek. (2) A phronészis ahhoz az értelmes lélekrészhez tartozik, ami azokat a dolgokat vizsgálja, melyek lehetnek másként is. Ez azért van így, mert a mérlegelés csak olyan dolgokra vonatkozhat, amik lehetnek másként. (3) A phronészis nem kizárólag értelmi erény, ennek jele, hogy egy értelmi erényt (pl. a tudást) el lehet felejteni, míg a phronésziszt nem.

A három indok közül az első maga után vonja, hogy a phronészis cselekedetekre vonatkozik, hiszen mind a morálisan helyes célok megvalósításához, mind a boldogsághoz cselekedetekre (erényes cselekedetekre) van szükség Arisztotelész szerint. A cselekvéshez sajátosabban hozzátartozik a mérlegelés, mint az előállításhoz (*poiészisz*). Ennek okát jelen tanulmány nem vizsgálja. Az viszont,

<sup>19</sup> Περί δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῶ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περὶ τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὃν μὴ ἔστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. [...] δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἔχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετῆ, τοῦ δοξαστικοῦ· ἢ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἢ φρόνησις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη μὲν τῆς τοιαύτης ἕξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.



hogy a phronészisz olyan értelmi erény, ami helyes cselekedetek végrehajtására tesz képessé, maga után vonja, hogy a phronészisz a mérlegelő képesség erénye, hiszen a helyes cselekedetek végrehajtásához helyes mérlegelésekre van szükség.<sup>20</sup> A harmadik indok azért jelzi, hogy a phronészisz a mérlegelési képesség erénye, mert eszerint a phronészisz nem kizárólag értelmi erény. A korábbiakban már láttuk, hogy a mérlegelési képesség nem kizárólag az értelemhez tartozik, hiszen ahhoz, hogy az ágens össze tudja hasonlítani a különböző cselekvési alternatívákat, szükség van a nem-rationális lélekrészhez tartozó képzetekre, illetve ahhoz, hogy a mérlegelés során hozott döntésnek megfelelő cselekedet létrejöhessen, szükséges, hogy az értelem létrehozjon egy megfelelő mérlegelési reprezentációt. Ez ismét a nem-rationális lélekrészben lokalizálódik, hiszen ahhoz, hogy egy ilyen reprezentáció létrejöhessen, az értelemnek a nem-rationális lélekrészhez tartozó képzeteket kell kombinálnia. A mérlegelés tehát értelmi képesség ugyan, de kapcsolatban áll a nem-rationális lélekrésszel is. Azt, hogy a phronészisz nem kizárólag értelmi erény, jelzi, hogy nem lehet elfelejteni. Az értelmi erények elfelejthetők, lehetséges például, hogy valaki elfelejtsen egy tudományos ismeretet, amit korábban ismert. Ez a phronészisz esetében nem történhet meg. Nem felejtethetünk el helyesen mérlegelni. Ennek oka az, hogy a nem-rationális lélekrészre nem hat a felejtés, így a megfelelő képzetek meglesznek a nem-rationális lélekrészben, ezek alapján pedig mindig képes lesz az értelem a cselekvési alternatívákat összehasonlítani, illetve létrehozni a mérlegelési reprezentációt.<sup>21</sup>

Innen már látható, hogy Arisztotelész miért nem engedi meg a phronésziszt az önuralom esetében. Az enkratikus ágens mérlegelési képessége nem működik

<sup>20</sup> Coope 2021a. 180–181 felveti, hogy hogyan magyarázható az emberi cselekvés célszerűsége annak fényében, hogy Arisztotelész azt állítja, a mesterséghez és így az előállításához nem tartozik mérlegelés. A kérdésre Coope nem ad választ, de rámutat, hogy ez miért nehézség Arisztotelész célszerűségéről adott leírásában. Egy másik tanulmányában Coope megfogalmaz olyan felvetéscet a mesterséggel kapcsolatban, melyek adhatnak megoldást erre a problémára. Itt emellett érvel, hogy mivel a mesterség olyan dolgokra vonatkozik, melyek lehetnek másként, ezért – szemben a tudománnyal – nem lehet teljes, azaz mindig számolnia kell a kivételes esetekkel, és nem tekintheti ezeket az eseteket irrelevánsnak pusztán azért, mert kivételesek (lásd Coope 2021b. 120–130). A mesterségnek ez a kivételekre figyelő jellege magyarázhatja, hogy – ugyan nem mérlegeli azt, hogy mi legyen a célja, és így nem tartozik hozzá sajátos módon mérlegelés – a célja elérésében mérlegelnie kell, el kell döntenie a mesterembernek, hogyan fogja a kivételes helyzetekben megvalósítani a célt. Köszönettel tartozom a Magyar Filozófiai Szemle egyik anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmemet, hogy Coope tanulmánya releváns lehet itt.

<sup>21</sup> Ehhez lásd bővebben Fink 2019. 127–143. Megjegyzendő, hogy Frede 2020. 675 egy más értelmezését adja annak, hogy miért nem lehet a phronésziszt elfelejteni. Szerinte arra utal Arisztotelész, hogy a phronészisz nem egy „puszta diszpozíció”, hanem folyamatos tevékenység is. Emiatt – szemben a többi értelmi erénnyel – folyamatosan foglalkozik a saját tárgyaival, és kevésbé kitétt a felejtésnek. Ez az értelmezés azonban nem magyarázza meg, hogy miért következett Arisztotelész arra, hogy a phronészisz nem pusztán értelmi erény. Abból, hogy a phronészisz folyamatos tevékenység is, nem következik, hogy nem pusztán értelmi erény.

dik tökéletesen, hiszen nem tudja kiküszöbölni, hogy létrejöjjön egy helytelen észlelési reprezentáció, csak a már meglévő reprezentációt tudja egy mérlegelési reprezentáció segítségével blokkolni, illetve az értelem nem képes kondicionálni a nem-rationális lélekrészre arra, hogy magától is az értelmi döntéseknek megfelelő észlelési reprezentációkat hozza létre. Ilyen módon az enkratikus nem rendelkezhet phronézisszal, a phronészis ugyanis a mérlegelési képesség erénye, vagyis egy phronézisszal bíró ágensnek tökéletesen kell hogy működjön a mérlegelési képessége. Rögtön adódik egy nehézség. Az, hogy a phronészis a mérlegelési képesség erénye, értelmezhető úgy is, hogy a phronézisszal bíró ágens képes mindig helyesen mérlegelni és ennek megfelelően cselekedni. Ebben az értelemben az enkratikus rendelkezik phronézisszal, hiszen éppen az jellemzi ezt az ágenset, hogy helyes döntéseket hoz, és ezeknek megfelelően cselekszik. A mérlegelés hatékonyságát tekintve az enkratikus nem marad el az erényestől. Ahhoz, hogy azt mondhassuk, a phronészis úgy erénye a mérlegelési képességnek, hogy következik belőle a nem-rationális lélekrész megfelelő működése is, különbséget kell tudnunk tenni aközött, hogy valaki hatékonyan tud mérlegelni és aközött, hogy valaki úgy tud hatékonyan mérlegelni, hogy a nem-rationális és értelmes lélekrészei között teljes összhang van a mérlegelés során. Más szavakkal, meg kell mutatni, hogy Arisztotelész a hatékony mérlegelésre való képességet még nem tekinti a mérlegelési képesség erényének, hanem csak azt, ha a nem-rationális lélekrész és az értelem teljes összhangban van a hatékony mérlegelés során.

Arisztotelész valóban úgy tartja, hogy a hatékony mérlegelésre való képesség még nem jelenti a mérlegelési képesség erényét, vagyis a phronéziszt. Az *EN* VI.12-ben (1144a22–29) megkülönbözteti egymástól a phronéziszt és az okosságot (*deinotész*).<sup>22</sup> Az utóbbi pusztán arra tesz képessé, hogy egy adott célnak megfelelően mérlegeljünk, ez teszi hatékonyvá a mérlegelési képességet, míg a phronészis arra tesz képessé, hogy egy helyes célnak megfelelően mérlegeljünk.

Van egy olyan képesség, amit okosságnak hívnak: ez olyan, hogy képessé tesz megtenni azokat a dolgokat, melyek egy kitérített célhoz vezetnek és hogy elérjük ezt a célt. Ha a cél helyes, akkor az okosság dicsérendő, ha viszont hitvány, akkor az okosság gazemberség; ezért van az, hogy a gyakorlati bölcseseket és a gazembereket is okosnak mondjuk. A phronészis azonban nem ez a képesség, hanem nincs e képesség nélkül. (*EN* 1144a22–29; saját fordítás.)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Simon 2023. 435 a *deinotészt* ügyességnek fordítja. Ez kissé a mesterséghez köti ezt a képességet, így – mivel a phronéziszt transliteráltam – fenntartottam a *deinotész* fordításaként az okosságot.

<sup>23</sup> ἔστι δὴ δύναμις ἢν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἢ καλός,

Az idézett szöveg szerint a leghitványabb, mindenre kész gazemberek is képesek hatékonyan mérlegelni, hiszen ki tudják választani azokat a cselekedeteket, melyek leginkább a kitűzött célhoz vezetnek. Ez azonban nem teszi őket dicsérendővé, és nem teszi a mérlegelési képességüket sem erényessé. A szöveg szerint ahhoz, hogy az okosság, vagyis a hatékony mérlegelés képessége dicsérendővé is váljon, szükséges az, hogy az ágens a helyes cél érdekében válaszssa ki a megfelelő cselekedeteket. Egy másik szövegrész azonban arra mutat, hogy ez önmagában még mindig nem teszi az okosságot phronészisszé. Az *EN VII.10* (1152a6–15) szerint az akaratgyenge, bár helyes cél érdekében és megfelelően mérlegel, nem bír phronészisszel, mert képtelen a helyes döntésének megfelelően cselekedni. Emiatt az akaratgyenge is csak okosnak nevezhető. Természetesen ez még mindig nem zárja ki, hogy az enkratikus már ne pusztán okos, hanem gyakorlati bölcs (*phronimosz*) legyen, hiszen ő képes is a döntésének megfelelően cselekedni. Amint viszont a fent idézett szöveg mutatja, a phronészisz nem pusztán a mérlegelési képesség hatékonyságát jelenti. A phronésziszhez szükséges az, hogy az ágens helyes célok érdekében mérlegeljen hatékonyan (ez az enkratikusnál még mindig megvan), és az is, hogy a mérlegelési képesség tökéletesen működjön, azaz hogy összhang legyen a mérlegelő értelem és a nem-rationális lélek rész között. Ez az utóbbi feltétel az önuralom esetében már nem teljesül. A phronészisz a mérlegelési képesség erénye, így a mérlegelésben részt vevő lélekrészek megfelelő működését jelenti, és nem egyszerűen azt, hogy a mérlegelés hatékony. A fenti szövegrész alapján meg lehet különböztetni egymástól azt a képességet, ami hatékonyá teszi a mérlegelést és a phronésziszt, így ennek alapján megállapítható, hogy a phronészisz mint a mérlegelési képesség erénye többet jelent annál, hogy a mérlegelést egyszerűen hatékonyá tenné. Így értve, az okosság rendkívül széles spektrumát fedi le a hatékonyan mérlegelő ágenseknek, mely a gazembertől az enkratikusig terjed. Okos lesz a gazember, mivel hitvány céljainak megfelelően mérlegel, okos lesz az akaratgyenge, mivel helyes céljainak megfelelően mérlegel, de nem tud ezzel összhangban cselekedni, és okos lesz az enkratikus is, mivel helyes céljainak megfelelően mérlegel és ezekkel összhangban is cselekszik, de nem tudja megakadályozni egy helytelen nem-rationális törekvés létrejöttét, csak a már meglévő törekvést tudja blokkolni. Ezzel szemben a phronészisz kizárólag az erényes ágensre alkalmazható, aki helyes célnak megfelelően mérlegel, ezzel összhangban is cselekszik, és semmiféle, a döntésével szemben álló nem-rationális törekvések nem jönnek létre benne. Az viszont, hogy az okosság az ágensek ilyen sok típusát jellemzi, nem jelent problémát, hiszen ez nem jelenti a mérlegelési képesség erényét, így nem jelent egy speciálisan jól működő mérlegelési képességet. Ellenben a phroné-

ἐπαινετή ἐστίν, ἐὰν δὲ φαῦλος, πανουργία: διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαιμέν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης.

szisz mint a mérlegelési képesség erénye csak akkor áll fenn, ha a mérlegelési képesség minden szempontból, tehát nemcsak a hatékonyság szempontjából, tökéletesen működik.<sup>24</sup> A fenti érvelés mellett az is mutatja, hogy a phronészis nem lehet pusztán a hatékony mérlegelés képessége, hogy Arisztotelész szerint a phronészis nem kizárólag értelmi erény. Ha az, hogy a phronészis a mérlegelési képesség erénye, azt is jelenti, hogy a phronészis biztosítja, hogy a nem-rationális lélek rész az értelemmel együttműködjön a mérlegelés során, akkor megmagyarázható, hogy miért nem pusztán értelmi erény a phronészis. Ha azonban csak a hatékony mérlegelést biztosítja, tekintet nélkül arra, hogy fellépnek-e a döntéssel ellentétes nem-rationális törekvések vagy sem, akkor nem érthető, hogy miért ne lenne a phronészis pusztán értelmi erény. Ezek alapján megállapítható, hogy a phronészis mint a mérlegelési képesség erénye azt jelenti, hogy valamennyi, a mérlegelésben érintett lélek rész tökéletesen működik a mérlegelés során, mivel pedig ez nem áll fenn az önuralom esetében, ezért az enkratikus ágens nem bírhat phronészisszel.

#### IV. A FENTI ÉRTELMEZÉS NEHÉZSÉGEI

A fenti értelmezéssel kapcsolatban adódik egy általános probléma. Úgy tűnik, az következik belőle, hogy a phronészis és a jellembeli erény nemcsak feltételezik egymást, hanem azonosak is. Az előbbieken azzal érveltem, hogy a phronészis mint a mérlegelési képesség erénye maga után vonja, hogy mind a mérlegelő értelmes lélek rész, mind a nem-rationális lélek rész tökéletesen működnek a mérlegelés során. A phronészis megakadályozza, hogy olyan nem-rationális törekvések és észlelési reprezentációk jöjjenek létre a nem-rationális lélek részben, melyek ellentétesek a helyes értelmi döntésekkel. Felmerül a kérdés: mi-

<sup>24</sup> Irwin 1999. 253 az okosság és a phronészis közötti különbséget a képesség (*dünamisz*) és az állapot (*hexisz*) közötti különbséggel magyarázza. Ez a különbségtétel az *EN* II.5-ben kerül bevezetésre, itt a képesség az, ami alapján bizonyos érzelmekre hajlamosak vagyunk, az állapot pedig, ami alapján jól vagy rosszul viszonyulunk az érzelmekhez. Az erény és a hitványság állapotok, attól, mert valaki rendelkezik egy képességgel, még használhatja jól is és rosszul is ezt a képességét, a döntéstől, illetve a döntéséhez tartozó állapottól függ, hogy hogyan használja a képességét (ennek metafizikai háttéréhez lásd a *Metafizika* IX.5-öt). Irwinnek igaza van abban, hogy egy hasonló megkülönböztetés jelenik meg az okosság és a phronészis között, különösen, hogy az okosságot kifejezetten képességnek mondja az idézett szövegben Arisztotelész. Nem vagyok azonban biztos benne, hogy az *EN* II.5 megkülönböztetését egyszerűen rá lehet vetíteni erre a szövegrészre, hiszen ott a jellembeli erényt kategorizálta Arisztotelész, ami elsődlegesen a nem-rationális lélek részhez tartozik, még akkor is, ha van racionális komponense, míg itt egy intellektuális erényt különböztet meg egy hasonlóan intellektuális képességtől. A phronészis a racionális lélek rész erénye, bár annak a résznek, ami képes hatni a nem-rationális lélek részre, és hasonlóan az okosság a racionális lélek rész képessége. Ennek megfelelően talán más módon kell használni a képesség–állapot megkülönböztetést itt, mint ott. Köszönöm az OTDK dolgozatom egyik anonim bírálójának, hogy felhívta a figyelmemet Irwinnek erre az állítására.

ben különbözik egymástól a jellembeli erény és a phronészis? Nem mondhatjuk azt, hogy a phronészis az erényes cselekedet értelmi komponensét adja, a jellembeli erény pedig a nem-rationális komponenst, hiszen a phronészis hat a nem-rationális lélekrészre is és eléri, hogy az értelmi döntésekkel összhangban működjön. Ha azonban a fenti értelmezésből valóban következik, hogy a jellembeli erény és a phronészis azonosak, akkor ez ellentmond annak, amit Arisztotelész állít, hiszen az *EN* VI.13-ban (1144b25–32) amellet érvel, hogy bár a jellembeli erény és a phronészis nem lehetnek egyik a másik nélkül, mégsem igaz az, hogy a phronészis azonos lenne a jellembeli erénnyel.<sup>25</sup> Vagy el kell tehát vetni a phronészis fenti értelmezését, vagy kell találnunk olyan aspektusait a jellembeli erénynek, melyek nem vagy csak közvetve tartoznak a phronésziszhez. A fenti értelmezést, mely szerint a phronészis nem pusztán értelmi erény, hanem hat a nem-rationális lélekrészre is, a phronészis tág értelmezésének fogom nevezni, ennek megfelelően azt az értelmezést, mely szerint a phronészis kizárólag értelmi erény, a phronészis szűk értelmezésének nevezem. A szűk értelmezés nehézsége, hogy nem tudja megmagyarázni, az enkratikusnak miért nincsen phronészisz. Ha ugyanis azt állítjuk, hogy a phronészis kizárólag értelmi erény, ami arra tesz képessé, hogy helyesen mérlegeljünk, és a mérlegelés során hozott döntéseinkkel összhangban tudjunk cselekedni, akkor nincs miért tagadni a phronészisz az önuralom esetében. Tehát Callard 2017. 42–45 annyiban helyesen érvel, hogy amennyiben a phronészisz kizárólag értelmi erénynek tekintjük, azaz amennyiben a szűk értelmezést fogadjuk el, akkor nem találunk okot, amiért az enkratikus ne rendelkezhetne phronésziszszel. Eddig amellet érveltem, hogy a tág értelmezés mellett megmagyarázható, hogy az enkratikusnak miért nincs phronészisz, a későbbiekben pedig azt az állítást fogom védeni, hogy a tág értelmezés írja le jobban a phronészisz. Amellet ugyanis, hogy a szűk értelmezés nem tudja kielégítően megmagyarázni, hogy az önuralom esetében miért nincs phronészis, van vele egy másik, ennél súlyosabb probléma. Az *EN* VI.5-ben (1140b28–30), amit fentebb idéztem is, kifejezetten azt állítja Arisztotelész, hogy a phronészis nem pusztán értelmes lelki alkat. Ez ellentmond a szűk értelmezésnek, és ennek alapján azt kell gondolnunk, hogy a tág értelmezés adja helytálló leírását a phronészisznek. Hogyan kerülhetjük el, hogy a tág értelmezés összeütközésbe kerüljön az *EN* VI.13-al, azaz hogyan tudjuk megkülönböztetni a tág értelmezést követve a jellembeli erényt és a phronészisz? Ehhez idézem az *EN* VI.13-nak azt a részét, ahol Arisztotelész a phronészis és a jellembeli erény kapcsolatát tárgyalja.

<sup>25</sup> Jimenez 2019. 368–369 szintén hangsúlyozza azt, hogy Arisztotelész szerint a phronészis és a jellembeli erény összekapcsolódnak, de nem azonosak, azokban a leírásokban tehát, melyeket e kettőről adunk, tekintetbe kell vennünk azt is, hogy egyik nem lehet a másik nélkül, és azt is, hogy különböznek egymástól. A fentiekben ezt követve járok el.

Mert az erény nem pusztán a helyes elgondolás szerinti, hanem a helyes elgondolással összekapcsolódó lelki alkat; helyes értelem pedig ilyen dolgokban a phronészsiz. Szókratész tehát értelemnek gondolta az összes erényt (hiszen azt gondolta, hogy mind tudás), mi pedig azt, hogy értelemmel kapcsolódnak össze. A mondottakból világos, hogy nem lehetséges valóban jónak lenni phronészsiz nélkül, sem gyakorlati bölcsnek lenni jellembeli erény nélkül. [...] A döntés nem lesz helyes sem phronészsiz nélkül, sem erény nélkül: mert az utóbbi a célt jelöli ki, az előbbi pedig azt eredményezi, hogy úgy cselekszünk, ami a célhoz vezet. (EN 1144b26–1145a6; saját fordítás, helyenként Simon Attila fordítására támaszkodtam.)<sup>26</sup>

Ebből a szövegből kiderül, hogy a phronészsiz és a jellembeli erény nem azonosak ugyan, de a köztük levő kapcsolat szorosabb annál, hogy a jellembeli erény a phronészsiz szerint lenne. A jellembeli erény összekapcsolódik a phronészsizzal. Ha a jellembeli erény a phronészsiz szerint lenne, akkor a phronészsiz az erényes cselekedet értelmi komponense lenne, azaz ekkor a nem-rationális lélek rész működéskére kizárólag a jellembeli erény hatna, és maga az erényes cselekedet is végső soron a jellembeli erény eredménye lenne. Ezzel szemben, mivel a jellembeli erény összekapcsolódik a phronészsizzal, ezért az erényes cselekedet minden aspektusára hatással van a phronészsiz. A phronészsiz képes hatni a nem-rationális lélekrészre is. Mivel a jellembeli erény és a phronészsiz nem azonosak, ezért bizonyos aspektusaira az erényes cselekedetnek másként hat az egyik és másként hat a másik, de nincsen olyan aspektus, amelyre csak az egyik hatna, a másik nem.<sup>27</sup> Ha találunk olyan aspektusokat, melyeknél kimutatható, hogy másként hat a phronészsiz és másként a jellembeli erény, akkor látható, hogy miben különbözik a kettő. Az egyik ilyen az idézett szövegrész végén említésre kerül: a jellembeli erény a célt teszi helyessé, a phronészsiz pedig azokat a cselekedeteket, melyek a célhoz vezetnek. Az elmúlt évtizedek Arisztotelész etikájára vonatkozó kutatásainak egyik központi kérdése volt, hogy ez az állítás hogyan értendő. Az biztosra vehető, hogy Arisztotelész nem egy pre-hume-iánus elméletet akar itt kifejtetni, azaz hogy az értelem kizárólag az eszközöket keresi meg, a célokat a nem-rationális vágyak szabják meg.<sup>28</sup> Ebből következik, hogy a phronészsiz – legalább közvetve – biztosan befolyásolja a célt. Anthony Price

<sup>26</sup> ἔστι γὰρ οὐ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆς ἐστὶν ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρονήσις ἐστίν. Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς φετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. [...] οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθῆ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

<sup>27</sup> Ennek részletesebb elemzéséhez lásd Natali 2014. 195–200.

<sup>28</sup> Price 2011. 210 idézi a legfontosabb szöveghelyeket arra vonatkozóan, hogy Arisztotelész nem lehetett ezen az állásponton. Köztük van az is, amit dolgozatomban már korábban elemeztem, azaz hogy a nem-rationális lélekrész engedelmeskedhet az értelemnek (EN I.13 1102b23–28).

értelmezése szerint a jellembeli erény az, ami megszabja, hogy egy adott szituációban milyen módon akarunk cselekedni, a phronészis pedig kontrollálja ezt, azaz a mérlegelés során további tartalommal tölti meg, esetleg módosítja az eredeti célt (Price 2011. 230). Ha az erényes ember szembe találja magát a harcban az ellenséggel, akkor a jellembeli erénye (ez esetben a bátorság) kijelöli számára a célt, hogy ne meneküljön el és álljon helyt a harcban. A mérlegelés során viszont a phronészis tovább módosítja ezt a célt, hiszen ennek során lesz világossá az ágens számára, hogy pontosan hogyan is kell helytállni, meddig kell helytállni stb. Ha előállítunk valamit, akkor az előállítás célja az a valami, amit elő akarunk állítani, ha viszont cselekedni akarunk, akkor a cél az, hogy úgy cselekedjünk, ahogy. A cselekvés esetében nincsen valamilyen további cél az adott cselekedeten túl. Így amikor a phronészis pontosan meghatározza a mérlegelés során, hogy hogyan cselekedjünk, akkor módosítja a jellembeli erény kitűzte célt, hiszen a mérlegelést követően a cél az lesz, hogy azon a módon cselekedjünk, ahogy a phronészis meghatározta. A jellembeli erény kitűz egy cselekvéstípust, és azt, hogy ezen a típuson belül pontosan mit kell cselekedni, a phronészis határozza meg. Függetlenül attól, hogy elfogadjuk-e Price értelmezését, úgy tűnik Arisztotelész szövegéből, hogy az erényes cselekedet céljára másként hat a phronészis és a jellembeli erény. Mivel a phronészis együtt jár a jellembeli erénnyel, ezért mindkettő kell hogy hasson erre a célra, de a mód, ahogy hatnak rá, különböző. Az, hogy pontosan mi ez a mód, nem képezi jelen dolgozat tárgyát, ha Price javaslatánál maradunk, akkor azt mondhatjuk, hogy a jellembeli erény kitűz egy cselekvéstípust, amin belül a phronészis specifikálja, hogy milyen cselekedetet kell végrehajtani.

Van egy további pont, ahol a jellembeli erény és a phronészis különböző módon hatnak. A nem-rationális lélekrészben levő képzetek és az itt létrejövő észlelési reprezentációk közvetlenül a jellembeli erény eredményei. A mérlegelés során az értelem képes kombinálni ezeket a képzeteket, ezáltal képes megakadályozni, hogy helytelen észlelési reprezentációk jöjjenek létre, de azok a képzetek, amelyekből az értelem kiindul, nem a mérlegelés eredményei. Az, hogy ezek milyenek, attól függ, hogy a nem-rationális lélekrész mennyire erényes, tehát végső soron a jellembeli erénytől. Természetesen a mérlegelés során az értelem átalakíthatja ezeket a képzeteket, de az, hogy mit alakít át, a nem-rationális lélekrész erényességétől függ. A mérlegelési reprezentáció segítségével tudja kondicionálni az értelem a nem-rationális lélekrészt arra, hogy megfelelő észlelési reprezentációkat hozzon létre, ez a kondicionálás azonban jellembeli erényt, és nem phronészist eredményez. Itt tehát ismét különböző módon hatnak a jellembeli erény és a phronészis. A jellembeli erény adja a képzeteket a nem-rationális lélekrészben, melyekből a phronészis a mérlegelési reprezentáció létrehozása során kiindul, a phronészis pedig kombinálja és átalakítja ezeket a képzeteket, hogy segítsék a mérlegelést, illetve hogy létrejöjjön a mérlegelési reprezentáció. Két olyan aspektusa is van tehát az erényes cselekedetnek, ahol a

phronészis tag értelmezése mellett is kimutatható a jellembeli erény és a phronészis különbsége. A tag értelmezés nem mond ellent Arisztotelész állításának, hogy a jellembeli erény és a phronészis együtt járnak, de nem azonosak, és magyarázatot tud adni arra, hogy az önuralom esetében miért nincsen phronészis.

## V. KONKLÚZIÓ

Az előbbiekben amellett érveltem, hogy az enkratikus ágens nem rendelkezhet Arisztotelész szerint phronészisszel. Az enkratikus annak ellenére, hogy képes helyes döntést hozni és ezzel a döntéssel összhangban is cselekszik, elkövet egy értelmi hibát. Ez abban áll, hogy az értelem nem tudja megfelelően meggyőzni a nem-rationális lélekrészét. Azaz bár az értelem képes átalakítani a nem-rationális lélekrészben levő képzeteket, és ezzel meg tudja akadályozni olyan észlelési reprezentációk létrejöttét, melyek helytelen nem-rationális motivációk alapjai lehetnének, az enkratikus értelem ezt nem teszi meg. Az önuralom esetében az értelem csak a már meglévő észlelési reprezentáció és nem-rationális motiváció kombinációjával szemben hozza létre az értelmi reprezentációt, és viszi keresztül a döntésének megfelelő cselekedetet. A phronészis a mérlegelési képesség erénye, és a mérlegelési képesség az, ami képes átalakítani a nem-rationális lélekrészben levő képzeteket. Mivel az enkratikus esetében ez a képesség nem működik tökéletesen, ezért nem rendelkezhet phronészisszel. Az az értelmi hiba, ami értelmezésem szerint megfosztja az enkratikust a phronészistól, annyiban értelmi, hogy akkor jelentkezik, amikor az értelem a nem-rationális lélekrésszel kapcsolatba lép. Ez a phronészis egy tag értelmezését jelenti, hiszen a phronészis így nem kizárólag értelmi erény, hanem azt is befolyásolja, ahogyan az értelem együttműködik a nem-rationális lélekrésszel. A tag értelmezés azonban nem vonja maga után, hogy a phronészis és a jellembeli erény azonosak lennének. Arisztotelész állítása, hogy a kettő összekapcsolódik, bár nem azonosak, ezen értelmezés mellett is megtartható, hiszen lehet találni olyan pontokat, ahol másként hat a phronészis és másként a jellembeli erény. Az egyik ilyen az erényes cselekedet célja, melyre másként hat a jellembeli erény és másként a phronészis. A másik a nem-rationális lélekrészben levő képzetek, melyek közvetlenül a jellembeli erény eredményei, a phronészis a már meglévő képzeteket alakítja át. Az első pontban ismertetett javaslatok közül leginkább Price nézetével értek egyet, hiszen ő is amellett érvel, hogy az enkratikus nem képes megragadni megfelelően a morális cselekedet gyakorlati szillogizmusának premisszáit. Price azonban nem adja meg pontosan, hogy milyen értelem-ben nem tudja ezeket megragadni, illetve hogy mely premisszákat nem ragadja meg az enkratikus ágens. Az előbbiekben azt kívántam megmutatni, hogy az enkratikus a gyakorlati szillogizmus kisebbik premisszáját, azaz a reprezentációt nem ragadja meg megfelelően. Az, hogy nem ragadja meg megfelelően, úgy



értendő, hogy az értelme létrehoz ugyan egy mérlegelési reprezentációt, ami a döntésnek megfelelő cselekedet kisebbik premisszája lesz, de nem tudja megakadályozni egy a döntésével szembemenő észlelési reprezentáció létrejöttét, noha egy tökéletesen működő mérlegelési képesség esetén az értelemnek ez utóbbira is képesnek kell lennie.

## IRODALOM

- Barney, Rachel 2021. Plato on Normative Measurement: 283b1–287b3. In Panos Dimas, Melissa Lane, Susan-Sauvé Meyer (szerk.) *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192898296.003.0006>
- Broadie, Sarah 1994. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195085604.001.0001>
- Callard, Agnes 2017. Enkratēs Phronimos. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 99/1. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0002>
- Caston, Victor 2021. Aristotle and the Cartesian Theatre. In Pavel Gregoric, Jakob Leth Fink (szerk.) *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003008484>
- Coope, Ursula 2012. Why does Aristotle Think that Ethical Virtue is Required for Practical Wisdom? *Phronesis*. 57/2. <https://doi.org/10.1163/156852812X628998>
- Coope, Ursula 2021a. Aristotle on Nature, Deliberation, and Purposiveness. In Ursula Coope, Barbara Sattler (szerk.) *Ancient Ethics and The Natural World*. Cambridge, Cambridge University Press. 164–182. <https://doi.org/10.1017/9781108885133.010>
- Coope, Ursula 2021b. Aristotle on Productive Understanding and Completeness. In Thomas Kjeller Johnsen (szerk.) *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Techné*. Cambridge, Cambridge University Press. 109–130. <https://doi.org/10.1017/9781108641579.006>
- Corcilius, Klaus 2008. *Streben und Bewegen: Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110209969>
- Fink, Jakob L. 2019. Aristotle on Deliberative *Phantasia* and *Phronesis*. In Jakob Leth Fink (szerk.) *Phantasia in Aristotle's Ethics: Reception in the Arabic, Greek, Hebrew and Latin Traditions*. Bloomsbury Academic.
- Frede, Dorothea 2020. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110566772>
- Irwin, Terence 1999. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Hackett Publishing Company.
- Jimenez, Martha 2019. *Empeiria* and Good Habits in Aristotle's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*. 57/3. <https://doi.org/10.1353/hph.2019.0051>
- Lorenz, Hendrik és Morrison, Benjamin 2019. Aristotle's Empiricist Theory of Doxastic Knowledge. *Phronesis*. 64/4. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341975>
- Machek, David 2020. Aristotle on Enkratic Ignorance. *Journal of the History of Philosophy*. 58/4. 10.1353/hph.2020.0071
- Moss, Jessica 2008. Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 34. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199544875.003.0002>
- Moss, Jessica 2022. Thought and Imagination: Aristotle's Dual Process Psychology of Action. In Caleb Cohoe (szerk.) *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108641517.014>

- Natali, Carlo 2014. The Book on Wisdom. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.009>
- Price, Anthony W. 2011. *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199609611.001.0001>
- Price, Anthony W. 2022. Continence Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 61. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192864949.003.0006>
- Shields, Christopher 2016. *Aristotle: De Anima*. Oxford University Press.
- Simon Attila 2023. *Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika*. Budapest, Atlantisz.
- Warren, James 2022. *Regret: A Study in Ancient Moral Psychology*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840268.001.0001>