

Lukácsi Tamás

Az ideális állam Arisztotelész *Politika* című művében

Tartalom

Tartalomjegyzék

I. BEVEZETÉS

II. AZ ÁLLAM FOGALMA ÉS JELLEMZŐI

- II. 1. A kölcsönös jogok kezelése
- II. 2. Az állam mint természeti képződmény .
- II. 3. Az állam erkölcsi végcélja .
- II. 4. A polgár fogalma

III. LÉTEZIK-E LEGJOBB ÁLLAM? .

- III. 1. A platóni ideál kritikája
- III. 2. Az aktualitás és potencialitás tanának vázlata
- III. 3. Három arisztotelészi ideál

IV. AZ ABSZOLÚT IDEÁL

V. A RELATÍV IDEÁL

VI. A KONKRÉT IDEÁL

A Függelék: A *Politika* szókincséről .

B Függelék: A *Politika* aktualitásáról

Irodalomjegyzék .

I. Bevezetés

"Minden szavát az államtan épületének falai százszorosan visszhangozzák."

Somló Bódog

Will Durant ironikus megjegyzése szerint az egyszeri angolgyűlölőt némi elégtétellel töltheti el, hogy az angolok már egyetemista korukban megbűnhődnek későbbi imperialista vétkeikért, amikor az utolsó szóig végig kell olvasniuk a *Nikomakhoszi Ethikát* és a *Politikát*.

Ez a legmérsékeltebb megnyilvánulása azon véleményeknek, melyek szerint Arisztotelész művei a mai politikai elmélet számára semmiféle gyakorlati jelentőséggel nem bírnak. A Filozófus tekintélyének hanyatlása bizonyos szempontból érthető is, hiszen több mint egy évezreden keresztül, az antikvitás és a skolasztika századain át szinte megfellebbezhetetlen auktoritással rendelkezett. Talán senki nem befolyásolta tartósabban és mélyebben különböző korok gondolkodását, és ezért a felvilágosodás idején az emberi szellem felszabadulásaként élték meg Arisztotelész háttérbe szorulását, a XX. század hatvanas éveiben pedig olyan paradigma is született, amely kétségbe vonta, hogy általában véve a régmúlt elméleteinek tanulmányozása bármiféle fényt vethetne a jelen problémáira.

Ezzel szemben többen is amellet szállnak síkra, hogy Arisztotelész és az ókori politikai szövegek tanulmányozása nem való minden haszon nélkül.¹ Dunning külön fejezetet szentel Arisztotelész alapfogalmainak, az általa feltárt azon összefüggéseknek, melyek ma is sarkalatosak politikai gondolkodásunkban.² Ilyenek többek között a közvélemény és a szokásjog szerepének felismerése, a kormányzat három ágának elkülönítése, a gazdasági és társadalmi folyamatok politikai hatásának vizsgálata, a forradalmak magyarázata, a középosztály szerepének meglátása az állam stabilitásával és gyarapodásával kapcsolatban, és végül, de talán legfontosabbként az állam morális végcéljának meghatározása. Nem lehet megfedkezni arról sem, hogy a tudományok metodológiája mindmáig arisztotelészi alapokon nyugszik. Ma is irányadó az empiriára, a kiterjedt adatgyűjtésre és ezek analizálására, a szillogizmus használatára, valamint az induktív és deduktív következtetések józan kombinálására épülő módszer.

Ezen dolgozat célja annak bemutatása, hogy milyennek képzelte Arisztotelész a legjobb államot, és mi az, ami ebből a modern elméletek számára sem hagyható figyelmen kívül. A tökéletes állam keresése, az utópiák építése a filozófusok örök kísértése - eretneksége³. Különösen izgalmas végigkövetni, hogy miként közelít a természeténél fogva józan gondolkodású filozófus az ideális világ kérdéséhez, mely sokak szerint inkább a költészetre vagy a mitológiára tartozik, mintsem a tudományra. Hogyan oldódik fel az az ellentét, hogy míg az utópiák elvont szellemi konstrukciók, addig "Arisztotelésznek" a világ feletti dolgok tanulmányozásától elindulva, egyre erősödött a természet és a történelem konkrét tényei iránti érdeklődése, valamint az a meggyőződése, hogy a világ 'formája' és értelme nem lelhető meg 'anyagától' elkülönítve, csupán abba beleágyazottan.⁴

A második fejezet feladata alapfogalmak tisztázása. Az állam fogalmának meghatározása során Arisztotelész szembeállt a szofistákkal, akik szerint az állam és törvényei pusztán

emberi megállapodás eredményei. Ezzel szemben a *Politikában* kifejezésre jut, hogy az állam mind keletkezésére, mind végcéljára tekintettel természeti képződmény. Ennek megértéséhez elkerülhetetlen a természetről, valamint az anyagról és a formáról vallott nézetének felvázolása.

A harmadik fejezet azt vizsgálja, hogy vajon elképzelhetőnek tartotta-e Arisztotelész a tökéletes állam létezését. Leegyszerűsítik a kérdést, akik Platónban pusztán a fellegjáró idealistát, Arisztotelészben viszont a földhözragadt természettudóst látják. "Helyesen jegyezte meg Hegel, hogy Platón - Arisztotelésszel összevetve - 'nem elég idealista', ha idealizmuson azt a képességet értjük, hogy az ember meglátja a fennállóban az ideális elemeket, ahelyett, hogy lerombolná a fennállót annak reményében, hogy valahol majd talál egy idealistát."⁵ A kép árnyaltabb tehát. A 'legjobb állam' fogalma három különböző ideált is jelöl, nevezetesen abszolút, konkrét és relatív ideált.

A további fejezetek egyenként vizsgálják meg ezeket. Az abszolút ideál a tökéletes erényű király vagy arisztokrácia által vezetett állam, ám ez ritka vagy éppenséggel nem is létezik. A relatív ideál, mely a valóságban is elképzelhető, a legtöbb állam számára legjobb alkotmányt írja le. Ez a középosztály stabil uralmán alapuló vegyes kormányforma, a *politeia*. A konkrét bármely alkotmány legkedvezőbb elrendezését jelenti, melynek kulcsfogalma a stabilitás. Emiatt ezzel kapcsolatban ki kell térni a forradalmakkal kapcsolatos nézeteire is.

A fordítások kénytelenek az 'állam' szót használni arra a formációra, melyet Arisztotelész városállamnak (*πολις*) nevezett.⁶ (A *Politika* terminológiájáról és szókincséről az A Függelék tartalmaz további adatokat.) A *polisz* kicsiny, többnyire dombra épült mediterrán település, területe legföljebb 1000, de átlagosan 100 négyzetmérföld volt. Arisztotelész ismerte Babylon vagy Perzsia államszervezetét is, de ezeket nem tekintette államnak saját fogalmai alapján. Mindvégig a *poliszrendszer* rendíthetetlen apologétája maradt, még akkor is, amikor a Makedón hódítás és a hellenizálódó Ázsia a *poliszok* világát történelmi maradvánnyá tette. Igazolva láthatjuk erre az esetre is Hegel mondását, hogy Minerva baglya csak a beálló alkonyal kezdi meg röptét. A *polisz* alapjában véve abban különbözik a mai államtól, hogy eredendően vallási, kultikus közösség volt, és ennek nyomait még akkor is magán viselte, amikor az ősi hit elemei már feledésbe merültek. A Coulange-tól származó idézet megvilágíthatja, hogy miért lehetett Arisztotelész érzéketlenebb a nagyobb állami egységek iránt.

A természet világának tagadhatatlanul van befolyása a népek történetére, de az ember hitbeli nézetei még sokkal hatásosabbak. Két szomszéd város között valami sokkal áthághatatlanabb dolog állott, mint a hegység, t.i. a szent határvövek sora, a cultusnak különböző volta és a nemzeti istenek gyűlölsége az idegen irányában. Ez oknál fogva a régiek sohasem alkothattak, de még csak el sem képzelhettek más társadalmi szervezetet, mint a várost. A vallás ugyanis minden városból oly testületet képezett, mely máshoz nem csatlakozhatott. Az elszigeteltség a városnak törvénye volt.⁷

Ernest Barker, Arisztotelész egyik angol fordítója a *Politika* 1946-os oxfordi kiadásának előszavában így ír: " Minden nyelvben sok olyan szó van, amelynek asszociációi, visszhangjai, felhangjai a fordításban nem adhatók vissza, . és ez az, ami nehezzé teszi a politikai elmélettel foglalkozó művek fordítását is. " Fontosnak tartottam tehát, hogy a lényeges részeknél az eredeti görög szöveget is közöljem, mely a Loeb Classic Library 1990-es kétnyelvű kiadásából származik. A magyar fordítás Haberern Jonathán munkája, melyet néhány helyen a Rackham- féle angol szöveg egészít ki. Az idézetek helyét a hagyományos Bekker- féle oldalszámok jelzik, a *Politika* esetében önmagukban, egyéb művek esetében a cím bevett rövidítése mögött állva.⁸

Megfogadtam Pauler Ákos tanácsát, aki szerint " az arisztotelészi politika . csak mint az egész peripatetikus rendszer tagja érthető meg legmélyebb alapjaiban és teljes jelentőségében."⁹ Egy modern politikaelmélet írás megértésének nem feltétlenül az a kritériuma, hogy ismerjük a szerző etikai vagy teológiai nézetrendszerét, a *Politika* azonban ezer szállal kapcsolódik Arisztotelész metafizikájához , etikájához és természettudományos műveihez. Az állam kifejlődéséről és végcéljáról vallott nézeteihez segítséget nyújt az anyag és a forma fogalma, a tökéletes állam megértéséhez pedig az aktualitás- potencialitás tana, valamint a jó élet követelményei. Ez a politikaelmélet nem szokványos: " *Politics* is the most difficult and puzzling piece in classical political thought."¹⁰ Ha az elemzés kizárólag gazdasági és társadalmi összefüggésekre koncentrál, elvétheti a célt, ugyanis " e politikai rendszer szilárdsága abban gyökerezik, hogy az államot is minden létező egyetemes törvényei szempontjából tekinti, s így az állam fogalmát metaphysikailag alapozza meg. Minden egyéb mulandó és ingtag."¹¹

II. Az állam fogalma és jellemzői

"The ethical nature of the state not only dominates but, so to speak, completely overlaps its political and legal nature"

G.H. Sabine

II. 1. A kölcsönös jogok kezelése

Arisztotelész az állam meghatározásával kezdi *Politikáját*, munkájának egyik jelentős mozgatórugója ugyanis az volt, hogy a szofisták nézeteivel szemben védelmébe vegye azt. A szofista filozófusok azt állították, hogy az állam létrejötte csupán emberi megegyezés kérdése. A *Politika* egyik kulcsfejezetében azzal a veszéllyel szembesülünk, hogyha az állam nem gondoskodik kellő komolysággal az erényről és az erénynek megfelelő nevelésről, akkor pusztán véd- és dacsövetséggé válhat, ahol a törvény is csak egyezkedés, "s mint Lykophon a szofista kifejezte, 'a kölcsönös jogok kezelése' ".¹²

A szofista névhez manapság az elvtelen, anyagi szellemi attitűd negatív felhangjai társulnak. Pedig eredetileg szó sem volt ilyesmiről, a *σοφιστής* olyan embert jelölt, aki valamely mesterséghez jól értett, bizonyos téren járatos volt. A filozófiai irányzat, a szofisztika szülője a Kr. e. V. századi Hellasz volt.¹³ Szokás ezt az időszakot a görög felvilágosodás korszakának is nevezni, és valóban sok tekintetben párhuzamba is állítható a XVIII. századdal. A görög felvilágosodás is a világnézet szekularizációját hozta magával. Fejlődtek a természettudományok, és különösen jelentős eredményeket értek el az orvostudományban. Ez szolgáltatott alapot ahhoz, hogy háttérbe szoruljon a fogalmi hiposztázis módszere, és helyette az oksági összefüggések kutatására helyeződjen a hangsúly. Thuküdidész érdeme ennek a módszernek következetes bevezetése volt a történelemtudomány területére. A görög felvilágosodás is általános relativizálódási hullámot indított meg azzal, hogy a rációt emelte a legmagasabb pozícióba: „A múltból öröklött nézetek, szokások, intézmények többé már nem élveztek feltétlen bizalmat: az új szellem hordozói az ész ítélőszéke elé állítják és nagyjából eltörlik őket.”¹⁴ Arisztotelész ellentámadásának egyik kiváltó oka az volt, hogy az ész mindenhatóságába vetett hit megfélekedezik egy fontos tényről, melyet David Hume később úgy fogalmazott meg, hogy a moralitás szabályai nem az ész következtetései.

A virágkorát élő athéni *polis* természetesen vonzotta a legnevesebb szofista filozófusokat. Itt keresett pénzt bölcsességével és itt fejtett ki elismerésre méltó pedagógiai tevékenységet Anaxagorasz Klazomenaiból, az eleai Parmenidész, Zénón, az abdérai Prótagorasz, a

Leontinoi-i Gorgiasz, az éliszi Hippiasz, a méloszi Diagorasz és a Kéoszi Prodikosz. Ők voltak az elsők, akik nyíltan szembeszálltak a vallással, bár ateistának csak néhányuk, például Diagorasz és Kinésziasz mondható. Prótagorasz szállóigévé vált tételét - minden dolog mértéke az ember - a vallásra is érvényesnek tartották. Az ősi hit sem volt tehát egyéb, mint az adott társadalmi rendszer függvényében létrejött intézmény. Kritiasz szerint a vallás egyenesen egy csalásnak köszönheti létét, a vezetők ugyanis az állam keletkezése után hamarosan rájöttek, hogy az erényesség biztosítására nem elegendő a rendőr, vagy legalábbis nincsen mindig kéznél, és ezért az emberek lelkiismeretének metafizikai sakkban tartására bevezették a vallást. Az isteneiktől féltő athéniak nem egyszer *aszébia*-perben ítélték el a hasonló nézetek hangoztatóit.¹⁵

A szofisták társadalomfilozófiájára is rányomta bélyegét a *homo mensura* tétele. Az erkölcs és a jog társadalmi és történeti viszonylagosságát vallották, és ez az állami közösség transzcendentális és metafizikai összefüggéseinek teljes elvetésével járt együtt. A közösség létrejöttének sem természetes, sem transzcendentális oka nincsen. Az emberek kétféle képességgel rendelkeznek, az egyik az élethez szükséges külső javak megszerzését szolgálja (*εντεχνη σοφια*), a másik pedig politikai közösség létrehozására teszi őket képessé (*πολιτικη τεχνη*). A politikai közösség belső viszonyai tehát elhatározás alapján szinte korlátlanul változtathatók. A társadalmi szerződés elméleteinek csirája jelenik meg itt a politikai filozófia történetében.

A természeti törvény (*φυσικς*) és az ember által alkotott törvény (*νομος*) korabeli drámairodalomból jól ismert kettőssége is megfogalmazódik, mégpedig két változatban is. A mérsékeltebb felfogás a természeti törvényt igazságosnak, áldásosnak, öröknek és a *nomosz* ellenében is követendőnek tartja. A másik azonban nyersebb, ma azt mondanánk, hogy darwinista értelemben beszél természeti törvényről, amely morális tartalmától megfosztva az egoizmus és a korlátlan hatalomvágy igazolására szolgál. Sabine szerint az utilitarizmus és Nietzsche filozófiájának itt keresendő a gyökere.

Mindebből az következik, hogy általános zsinómérték hiányában az „igazság” elveit az fogja meghatározni, aki megfelelő erőszakszervezettel és kellő érdekérvényesítési képességgel rendelkezik. Ugyanezt fogalmazza meg Platón, amikor Thrasymachos szájába a következő szavakat adja: „mindenütt ugyanazt tartják igazságos dolognak, tudniillik azt, ami az erősebb érdekét szolgálja.”¹⁶ A szofisták, az igazságosságot az erősebb jogával azonosították, s a gátlástalan önzés szóvivőivé váltak akkor, amikor kezdték helyesnek és irányadónak tartani

ezt a kétségkívül fennálló állapotot. Kalliklész a *Gorgiaszban* már több helyütt is követeli, hogy a hatalmas uralkodják a gyengébben.

Az V. század utolsó évtizedének politikai fejleményei - az athéni népgyűlés türannikus jelenségei, a demagógok féktelensége - kedveztek is ennek a nézetnek. A szofista ekkor már nem filozófus, mint egykor Prótagorasz, hanem a rábeszélés, a meggyőzés (*πειθω*) tudósa. Feladatuk az ambiciózus fiatalok „politikai jártasságának” elősegítése volt, hogy olyanná tegyék, aki „ért hozzá, hogyan kell gonosz ügyet jónak feltüntetni.”¹⁷ Kétségtelen, hogy a szofisták rosszhírukét ennek az időszaknak köszönhetik.

Arisztophanész a *Felhők* című komédiában a Igaz és a szofistákat megszemélyesítő Hamis Beszéd között rendez vitát. Az Igaz Beszéd első érvére rögtön ríposztzik ellenfele: „Sőt nincs is igazság, azt felelem.”¹⁸ A költő egy fontos ismeretelméleti igazságot közöl, mégpedig azt, hogy: „az értelmes beszéddel való visszaélés háttere a megismerés viszonylagosságáról való meggyőződés.”¹⁹ Ez a folyamat odáig vezetett, hogy a létezés sem maradt bizonyos, és Gorgiasz révén a nihilizmus fekete foltja is megjelent az antik filozófia palettáján.

Arisztoteléstől távol állott az ismeretelmélet ilyen fokú relativizmusa. Úgy tartotta, hogy minden tudományos bizonyítás elfogadott axiómákból nyeri létét, mint például az, hogy ami igaz, az nem lehet hamis. Ezt a tételt lehetetlen bizonyítani, hiszen maga a bizonyítás is ezen alapulna. Fontos alapelve a feltételek végtelenségének elvetése, a *regressus ad infinitumem* kizárása. Ha egy adott okot egy másikra vezetek vissza, és azt is egy újabb okra, akkor ebben a láncolatban egy végső oknak is kell lennie, különben örökké körben forogna okoskodásom. Ezt a felismerést a skolasztikus filozófia is előszeretettel alkalmazta.

Arisztophanész a pénzéhes és piaci vitatkozásból élő szofisták dekadens stílusát bírálja, a *Politika* szerzőjének ellenfelei azonban az igazi filozófusok, Prótagorasz és társai. Az ő gondolataikat támadja, a *homo mensura* kizárólagos érvényét cáfolja meg egyik legsikerültebb gondolatmenetével, melyre szinte szó szerint igaz, hogy későbbi szerzők százszorosán visszhangozzák szavait. Ugyanis a *Politika* " időfölöttiségének titka az, hogy az állami élet örök és maradandó lényegét ragadta meg, midőn annak erkölcsi célját ismerte fel."²⁰

II. 2. Az állam mint természeti képződmény

Az állam *genusa* a közösség, vagy - régebbi fordításban - az egyesülés, " hiszen látjuk, hogy minden állam az egyesülés egy nemét teszi. "²¹ A *differentia* azonban nem az alávetettek számában keresendő. Sokan vélik ugyanis, hogy az államot az alávetettek száma alapján lehet az élet többi közösségétől, például a családtól elkülöníteni. A valódi különbség feltárásához azonban két dolgot kell megvizsgáljunk, az politikai közösség *keletkezését* és *végcélját*. Először az előbbivel, a keletkezéssel kell foglalkozni, mivel " az, ki a viszonyokat öskeletkezésük (*εξ ὧν συγκαίται*) műveletében előlről vizsgálja meg, . a legszebb belátásra fog szert tenni. "²²

A természetben a közösség *első* formája hím és nő közössége, akik nem létezhetnének egymás nélkül, és a nemzés céljára párokba társulnak. Az egyéb emberi viszonyokban helye van szabad választásnak is, a társulás első formája azonban nem pusztán elhatározás kérdése, hanem a természet ösztönzésére jön létre. Ezt nevezi házassági viszonynak (*γαμικη*). A "természet maga a hímnemet a nőnemnél . a vezérkedő uralkodásra alkalmasabbnak teremtette", ezért a házassági viszonyban a férfi az uralkodó. A nő feletti hatalma polgári jellegű (*πολιτικως*).²³ A polgári kormányzatban a polgárok felváltva kormányoznak és engedelmeskednek, a házasságban azonban - kivételektől eltekintve, melyek észrevétele Arisztotelész empirikus elméjét dicséri - nem fordul meg a hierarchia.²⁴

A társulás *második* formája az úr és szolga közössége, az urasági viszony (*δεσποτικη*). Ez is természettől fogva létezik " a fennmaradás okáért ". A fennmaradás közös érdeke úrnak és szolgának, ám az előbbi az előrelátásra képes, az utóbbi testi ereje folytán a parancsok véghezvitelére.²⁵

Arisztotelészt sok - többnyire jogos - bírálat érte amiatt, hogy a rabszolgaság létét természeti szükségszerűségből vezette le. Véleménye szerint "valójában mindenütt, hol valami több részekből összealakult s egységes egésszé vált . uralkodót és uralót találunk, és ez az összes természetben leginkább a lelkes lények tulajdonául tűnik fel."²⁶ Márpedig gyakran a születés pillanatában megtörténik a különválasztás, mely által egyesek uralkodásra, mások engedelmeskedésre alkalmas lelki alkattal ruháztatnak fel.

A szolgálásról írott fejezet²⁷ elején megpróbál azokkal szemben érvelni, akik szerint a természet nem ismer különbséget ember és ember között. Úgy érvel, hogy minden mesterséghez, melynek célja meg van határozva, különféle eszközök szükségesek. Ezek lehetnek lélek nélküli és lélekkel bíró, lelkes eszközök. A hajó kormányosa számára a kormány lélek nélküli, az alkormányos lelkes eszköz. Ha a lélek nélküli eszközök parancsszóra maguktól végeznék munkájukat, miként Héphaisztosz "háromlábosai, melyek .

önmaguktól az istenek gyűlésébe gördültek", akkor nem lenne szükség szolgákra. Ez a meglátás vitatható, ám az ipari forradalom luddista mozgalmi bizonyos szempontból igazolják helytállóságát. A szolgát tehát olyan lélekkel rendelkező eszköznek vagy birtokcikknek tartja²⁸, melyet a házigazdálkodásban a nélkülözhetetlen szükségletek előteremtése céljából alkalmaznak.

A rabszolgaság igazolására lélektani párhuzamot is megfogalmaz. Természetszerű állapotában a lélek a test felett despotikus jellegű uralkodást gyakorol, míg az ész a vágyakozás felett királyi hatalmat. A szelíd állatok pedig természettől fogva jobbak mint a vadak, és előnyösebb is számukra az ember uralma alatt állni, mert ily módon nyerik osztályrészüket a megmaradást. Márpedig "mindazon teremtmények, melyek egymástól annyira vannak, amennyire a lélek a testtől, és az ember az állattól (olyan helyzetben pedig vannak mindazon lények, melyeknek rendeltetése testi erejük használása, s melyeknek legjobb tettük éppen ezen erőnek alkalmazása) - mondom - mindezek természettől fogva szolgák .".²⁹

Méltán érték súlyos bírálatok a rabszolgaság filozófiai igazolását a századok folyamán. Arisztotelésznek abban igaza van, hogy az emberek fizikai és szellemi képességeik tekintetében különbözőnek születnek, ám ebből nem vonható le olyan következtetés, hogy egyesek csupán "eleven eszköznek" minősülnek. David Ross szerint ez az elképzelés önmaga cáfolatát is hordozza, többek között azért, hogy a még rabszolga ebben a minőségében nem lehet urának barátja, addig emberként lehet.³⁰ Az emberi természetet viszont nem lehet ilyen módon kettéosztani.

A rabszolgasággal kapcsolatos álláspont kapituláció a korabeli görög közvélekedés előtt, ám hozzá kell tenni, hogy ahhoz képest forradalmian haladó. Korántsem egyszerű ugyanis Arisztotelész szerint különbséget tenni természettől fogva úr és szolga között, hiszen "a lélek szépségét sokkal nehezebben lehet észrevenni, mint a testét."³¹ Ellenzi a pusztán hódítás és háború általi szolgaságba vetést, hiszen ez azt jelentené, hogy mindig az erősebb oldalán van az igazság és a jog.³² Márpedig az úr és a szolga érdekeinek *azonosaknak* kell lenniük, a kapcsolat elméletileg mindkettőjük hasznára jön létre.³³ "Azért is a szolga és az úr közt ott, hol a természet őket azokká szánta, kölcsönös érdek és jóakarás található ."³⁴ Fontosnak tartja azt is, hogy a szolga számára kilátásba helyezték a felszabadulást.³⁵ Életrajzírója, Diogenész Laertiosz munkájából tudjuk, hogy Arisztotelész több szolgáját is felszabadította végrendeletében. Meg kell továbbá különböztetni a tevékenységet (*πραξις*) a termeléstől, a dolgok előállításától (*ποιησις*). A rabszolga feladata ugyanis nem a termelésben való részvétel, miként a szerződési szabadság leple alatt termelőeszközként használt munkásoknak

az ipari forradalom korában, hanem ura tevékenységét kell elősegítenie. Inkább az általános életviteleben van szerepe, és nem az üzemszerű termelésben.³⁶ Ez tovább erősíti azt a véleményt, hogy Arisztotelész a patriarchális stádiumban levő görög rabszolgaságról írt, amely jórészt mentes volt azoktól a visszaélésektől, melyek oly visszataszítóvá tették a római vagy az újkori árutermelő rabszolgatartást. Ettől függetlenül az ezt igazoló filozófiai érvek gyenge lábakon állnak.

A *harmadik*, legkevésbé kifejtett viszony az atya és a fiú közti kapcsolat (*τεκνοποιητική*), amelyet a monarchikus (*βασιλικώς*) uralkodás mintájára lehet leírni, hiszen az atya is a szeretet és a haladottabb kor alapján kormányoz, miként a királyok.

Ez a három alapviszony - a férj és feleség, az úr és szolga, az atya és gyermek közössége - az állami kormányzás három alapformájának, az alkotmányos (polgári, köztársasági), a despotikus (tűrannikus), és a királyi (monarchikus) uralomnak szolgál modelljéül.

Az uralkodás természetére nézve még egy megjegyzést kell tenni. Arisztotelész szerint tévedés az, hogy az uralkodó erénye mennyiségileg különbözik az alávetettekétől. Inkább formailag (*ειδει*) áll fenn különbözőség. Az uralkodónak teljes intellektuális és morális elkötelezettségre van szüksége, a jó uralkodás feltétele, hogy "az ethikus jelességet bevégzett fejlettségében bírja."³⁷Látni fogjuk, hogy ez egyben a jó állam első alapkövetelménye is.

A *család* vagy háznép (*οικία*) tehát férfiből, nőből, és szolgából álló háromszemélyes mikrotársadalom, "természeteszerű szövetség, amely az egész élet tartamára kötött", és az élet mindennapi szükségleteinek kielégítése céljából létezik.³⁸

Több család és háznép egyesüléséből keletkezik egy magasabbrendű közösség, a *falu* (*κωμη*), mely azáltal, hogy a munkamegosztás kifinomultabb formáit teszi lehetővé, már a mindennapi élet szükségleteit meghaladó igényekre is képest választ adni. A falut általában közös őstől származók népesítik be.

Ezen a ponton következik be döntő lépés. A természettől fogva létező, egymásra épülő alapközösségek magasabb minőségű egyesülést alkotnak, megszületik az állam, mégpedig két lépcsőben: (1) a falvak egyesülnek, és ez (2) eléri a teljes, önmagában való elegendőség, az "elégleges önállóság" (*αυταρκεια*) szintjét. Mit jelent az elégleges önállóság? Az egyén esetében azt jelenti, hogy az anyagi javak szűkössége miatt az élelemszerzés többféle módjának kombinálására kényszerülünk, tehát például "sokan a nomád életet a tengeri rablással kötik össze, mások pedig a szántás-vetést a vadászattal, . és így biztosítják a kellemes életet megalapozó külső javakat."³⁹

Az állam *autarkeiájához* jóval több dologra van szükség. Szükséges a megfelelő terület, a lakosság ellátására képes gazdaság, a külpolitikai függetlenség stb., ám Arisztotelész mindezt másodlagos kérdésnek tartja. Azáltal még nem beszélhetünk államról, hogy egy földrajzi területen megszervezik a rendszeres gazdálkodást. Másra, többre van szükség, nevezetesen arra, hogy az állam lehetővé tegye a valóban civilizált életet. Az állam az *első* olyan alakulat a közösség eddig megismert formái közül, amely ennek a kritériumnak is megfelel: "What is distinctive about the state is . that it first produces the conditions necessary to a really civilized life."⁴⁰ Az egyesülés kezdetleges formái is kielégítik az anyagi vagy külső szükségleteket, ám a magasabbrendű közösségnek magasabbrendű igényekkel kell számolnia. Az állam pedig a legmagasabbrendű, legfontosabb közösség. "The family . is prior in time but the state is prior "by nature", that is, it is the more completely developed and, therefore, the more indicative of what the community has implicit in it."⁴¹

Elérkeztünk oda, ahol az állam eredetéről szóló fejtegetést el kell hagyni, hiszen ezen a ponton túl nem képes megmagyarázni az állam természetét. Arisztotelésznél egy dolog természetét keletkezésének és végcéljának (*τελος*) vizsgálatával lehet megismerni. Hozzá kell azonban tenni, hogy az utóbbi összehasonlíthatatlanul fontosabb, "mert a végcél . a dolgok tulajdonképpeni természete."⁴²

II. 3. Az állam erkölcsi végcélja

A kérdés elemzésében induljunk ki az arisztotelészi politikai filozófia néhány sarkalatos, sokszor idézett tételéből:

A végső szövetség, mely több falusi községből alkottatott, - állam. Ez az elégséges önállóság végcélját, hogy egy szóval kimondjam, minden tekintetben elérte, mert kiindulván az eredeti célból, mely is az élet fenntartása, most valójában rendben és szépségben bővülködő életet léte-

sített. . Ezekből tehát világos, hogy az állam természeti képződmény, s hogy az ember természeténél fogva politikus (állami) lény, s hogy egy olyan, ki az állami közösségtől a természet, nem pedig a sors csapásai által van megfosztva, vagy sokkal alantabb áll, mint az ember, vagy jobb az embernél.⁴³

A fenti szövegrészlet mögött metafizikai megfontolások húzódnak, ezért mindenekelőtt az anyag (*υλη*) és a forma (*ειδος*) megkülönböztetését kell ismertetni. A létezők anyagból állnak, mint például Szókratész, aki hús, csont, vér stb. keveréke. Az anyag két fő tulajdonsága

az, hogy elménk számára felfogható, és hogy változandó. Mi az, ami megkülönbözteti az egyik anyagot a másiktól, Szókratészt mondjuk Szolóntól? Ez a valami érzékfölötti és változatlan: a forma. Ez hatja át a változó anyagot, és átjárva minden ízét időlegesen valamiféle rendbe foglalja. Van azonban a formának egy másik fontos tulajdonsága is: "Tudjuk, hogy Arisztotelész a formát valami tevékeny principiumnak tekinti, amely *törekszik* megnyilvánulni. Ennyiben a forma a fejlődés *célja*."⁴⁴ Szókratész testének formája tehát nem csak egyediesítésére, minden más létező anyagától való elkülönítésére szolgál, hanem valamiféleképpen fejlődésének végpontja, végcélja is. Más szavakkal: "a forma nemcsak a fejlődés sajátosságának *belső formai oka* (causa essentialis), hanem egyúttal céloka is (causa finalis)."⁴⁵

A megvalósulásra váró formát úgy is el lehet képzelni, mint leszorított rugót, mely kipattanhat. Ehhez azonban külső hatásra van szükség, amely felszabadítja, elindítja pályáján, ezt a hatást pedig *mozgató ok*nak nevezik.

Az állam *célja* a boldogság, a jó élet, amely a benne élő egyének boldogságának függvénye, hiszen "lehetetlen, hogy az egész boldog legyen, ha a boldogságban nem az állam legnagyobb része, vagy valamennyi része, vagy annak némely tagja részesül."⁴⁶ Az állam céljának eléréséhez tehát az egyén boldogsága is szükséges. Viszont az ember sem érheti el célját, vagyis formája nem juthat érvényre anélkül, hogy egy mozgató ok segítené kiteljesedését.⁴⁷ "E külső indítékot csak a társas együttlét, teljességgel és intézményesen biztosított formában pedig a szervezett társadalom, az *állam* adhatja meg."⁴⁸ Az állatoknak és az isteneknek, akik alantasabbak, vagy jobbak az embernél nincsen szükségük erre a mozgató okra, ezért nem is élnek államban. Az államban válunk igazán emberré, emberi mivoltunk ott mutatkozik meg legteljesebb formájában. Az igazi ember pedig az, "aki az 'emberséget', azaz az *erényes életet* valósítja meg. Az állam célja a *helyes életet* megvalósítani."⁴⁹

Ebből az a következtetés adódik, hogy az ember lényegét csak morális és intellektuális szempontból kifejezett állapotában, vagyis az erényes élet gyakorlása közben pillanthatjuk meg. Az egymáshoz hasonló pici növényi magvaknak is csak akkor mutatkozik meg valódi formájuk, amikor kifejlődve fenyőként vagy tölgyként állnak előttünk. Az emberi civilizáció és annak értékrendje sem alakulhatott volna ki, ha a közösségek nem léptek volna túl a kezdetleges szükségleteket kielégítő csoportosulásokon, ha nem alkottak volna államot: "For the same reason life in the state shows what human nature intrinsically is. No one could even have guessed that the arts of civilization were possible if life had not progressed beyond the kinds of exchange needed to satisfy the primitive needs."⁵⁰ Arisztotelész ezért állítja teljes

bizonyossággal, hogy aki "ilyet"⁵¹ legelőször megállapította, ez a legnagyobb jónak okozója. Mert mint az ember kifejlett bevégeztségében az élőlények között a legnemesebb teremtmény, szintúgy ő, ha a törvénytől és a jogosságtól külön választatik, valamennyi közt a legrosszabb."⁵² Az állam fontosabb és előrébb való mint az egyén, miként az egész is fontosabb, és előrébb való mint a rész. Az egész test megszűnése után sem a láb, sem a kéz nem maradna meg, hacsak nem valamiféle kőből készült kézről beszélünk.⁵³

Összefoglalva tehát, (1) az állam olyan közösség, amelynek *differentiája*, hogy nem csak az élet, hanem a jó élet végett létezik⁵⁴, az ember pedig természeténél fogva politikai lény⁵⁵, mégpedig két okból is. Egyrészt azért, mert - mint azt az előző fejezetben láttuk - természetétől fogva hajlamos a társulásra, másrészt azért, mert a *csak* őrá jellemző vonások az államban élő emberben mutatkoznak meg: "it is natural for human nature to expand its highest powers in the state."⁵⁶ Arisztotelész a szofistákkal szemben hangsúlyozza, hogy az állam természeti képződmény is, nem csak emberi megegyezés eredménye. Álláspontja magában foglalja a szofisták véleményét is, hiszen emberi alkotásra, *techné*re is szükség van az állam létrehozásához, ám mindez nincsen ellentmondásban, sőt, -az ember végcéljából kiindulva - összhangban van természetes hajlamainkkal is: "There is no contradiction between the immanent impulses of human nature and the conscious art which equally or even more, a part of the same human nature."⁵⁷

Az állam morális végcéljának megismerésében az emberi élet céljának megértése a következő lépés. Arisztotelész filozófiájában ez a *cél* az *ευδαιμονία*, amely eredetileg azt jelentette, hogy valaki egy jó szellem oltalma alatt áll. A Filozófus etikájában és politikájában *boldogság, jól-lét* értelemben találkozunk vele.

Mi a boldogság? A választ egy megkülönböztetéssel kell kezdeni: "a javakról kétféle értelemben beszélünk: egyesek önmagukban jók, mások pedig csak az előbbiektől lesznek jóvá."⁵⁸ A boldogság tökéletes állapot, "tökéletesnek pedig azt nevezzük, amit mindig csupán önmagáért és sohasem másért választunk."⁵⁹ Ezért a boldogságot mindig önmagáért és sohasem másért választjuk. Önmagában teszi kívánatosá az életet, és aki birtokában van, annak már semmi másra nincsen szüksége. A boldogság tehát "tökéletes és önmagában elégséges valami, s egyben minden cselekvésnek a végcélja."⁶⁰ Valószínűleg ebben nincs is vita, ezért arra kell felelni, hogy mi a boldogság lényege. Nem kapunk választ erre a kérdésre, amíg meg nem határozzuk hogy mi az ember tulajdonképpeni munkája, vagyis az, amit *csak* az ember képes megtenni. Ez a munka nem lehet az élet, hiszen az a növényekben is megvan,

és nem lehet az érzékelésben megnyilvánuló élet sem, mivel arra az ökör is képes. A vizsgálódásnak inkább az eszes lélekrészre (*το λογον εχον*) kell irányulnia, amely képes jó és rossz felismerésére. Az emberi élet munkája az eszes lélekrész tevékenysége, cselekvésben megnyilvánuló élete: "megállapíthatjuk, hogy az emberi értelemben vett jó nem más, mint a léleknek erény szerinti . tevékenysége. Hozzátehetjük még: az egész élet tartama alatt. Mert valamint egy fecske s egy nap még nem jelent tavaszt, éppúgy igazán boldoggá sem tehet egy nap vagy egy rövidke idő."⁶¹

Négy életforma közül választhatunk: törekedhetünk élvezetekre, kitüntetésre (közéleti sikerre), gazdagságra és szemlélődő életre. A *Nikomakhoszi Ethika* X. könyve kívánja bizonyítani, hogy mind közül a szemlélődő élet a legmagasabb rendű, mivel ez legjobb részünknek, az észnek (*νους*) az örök igazságokon gyakorolt teoretikus tevékenysége. "A bölcsesség szeretete csodálatos gyönyörűségeket rejt magában tisztaságával és állhatatosságával, és csak természetes, hogy azoknak az élete, akik már tudnak, sokkal gyönyörűsebb, mint azoké, akik még kutatnak."⁶²A szemlélődő élet dicsérete minden bizonnyal annak is betudható, hogy a Kr. e. IV. században a politikai részvétel klasszikus útjai háttérbe szorultak, és a polgár közéletet alakító szerepe leértékelődött.

A *Politika* VII. könyvének első három fejezete némileg más nézőpontból ismétli meg az etikai fejtegetéseket. A könyv célja ugyanis a legjobb alkotmány megismerése, ám ehhez tisztában kell lenni azzal is, hogy mi a legkívánatosabb élet (*αιρετωτατος βιος*). A boldogsághoz háromféle jó szükséges: külső (*εκτος*), testi (*σωματι*), és lelki (*εν τη ψυχη*) javak. A külső javak végesek, a lelki javak azonban nem vihetők túlzásba, minél fokozotabbak, annál kitűnőbb az ember, aki birtokolja őket. Arisztotelész egyértelműen morális alapra helyezi az államot, tehát annak elsősorban a lelki javakban kell bővölködnie, ám a tapasztalat azt mutatja, hogy a külső javakat sem szabad elhanyagolnia. Véleményem szerint, ha ez az álláspont lenne irányadó napjaink politikai filozófiájában is, akkor jóval kevesebb problémával kellene szembenéznie a nyugati társadalmaknak:

Az erények nem külső javak által szereztenek és tartatnak meg, hanem megfordítva, ezek amazok által, s .az élet boldogsága .inkább olyanoknak esik osztályrészül, kik erkölcsi és értelmi jelesség által nagyobb mérvben díszlenek, külső vagyonnal és birtokkal ellenben csak középszerűen vannak ellátva. .Továbbá mindezen külső javak természetüknél fogva csak a lélek kedvéért óhajtandók, s kell hogy minden értelmes ember azokat csak ennek érdekében keresse, nem pedig megfordítva, a lelket a külső javakért. Hogy tehát minden emberre csak annyi eshetik a boldogságból, mint amennyit a belátásból, valamint e kettőnek megfelelő cselekvési módból magáénak vall, ez szilárdul álljon előttünk .⁶³

A legboldogabb állam tehát az, amely erkölcsi tekintetben a legjobb, " s mindenben az igazságot és a helyest követvén, jól is érzi magát."⁶⁴

A modern politikai filozófiák jóval alacsonyabb követelményeket támasztanak az állammal szemben: beérik azzal, hogy adminisztratív hatalomként, semleges döntőbíróként, gazdasági és társadalmi folyamatok koordinátoraként dolgozzék. Természetesen már a Kr. e. IV. században is óriási ismeret létezett az államok alkotmányairól, melyeknek különböző gondolkodók és filozófiai irányzatok különböző végcélta tulajdonítottak. Arisztotelész leírja azokat a *poliszokat*, ahol a pénzhány miatt a kormányzók tevékenysége kizárólag arra irányul, hogy monopóliumok segítségével pénzt szerezzenek. Ezt azonban nem tartja elégséges célnak egy állami közösség számára, hiszen csak azoknak nyújt boldogságot, akik " a boldog életet a gazdagságba helyezik."⁶⁵ Akik a türannikus életet tartják a legjobbnak, azok nyilvánvalóan a zsarnoki államot fogják dicsőíteni. Márpedig nem ritka az így gondolkozó ember. Az ilyen államban a törvények célja az, hogy a saját vagy a szomszéd lakosságot despotikus uralom alatt tartsa.⁶⁶ Példának hozhatók fel Spárta, Kréta, és a barbár népek, szkhíták, perzsák, kelták és thrákok. Törvényeik a hadi jelesség előmozdítását szorgalmazzák. Makedóniában például - Arisztotelész nagy szerencséjére csak a régebbi időkben - szokásban volt, hogy annak, aki még nem ölt ellenséget, kötőfékkal a fején kellett járnia. Az ibériaiaknál az elhunyt harcos sírja köré annyi kelevézt szegeztek, ahány ellenséget elpusztított. " S mégis ha a dolgot közelebbről akarjuk megtekinteni, nagyon helytelennek látszik, ha az államférfinak fő teendője volna kipuhatolhatni, hogy mi módon hajtsa kényuralma alá a határbelieket, akár akarják, akár nem akarják."⁶⁷ Az államférfihoz ugyanis nem illik semmi olyan, ami nem igazságos és törvényes, márpedig másokon erőszakkal felülkerekedni nem igazságos és nem törvényes. Sajnos meg kell azonban állapítania, hogy az emberek " maguk részére követelik, hogy náluk a kormány igazságos legyen, de mások tekintetében nem törődnek az igazsággal."⁶⁸ Arisztotelész szerint a háború és a hódítás semmiképpen sem lehet az állam végcélja, hanem csupán a cél *eszköze*.

Spártában a *polisz* végcéljából következett, hogy a hadi erények álltak a nevelés és az etika középpontjában, amit Túrtaiosz verse szépen illusztrál: "Szép a halál, ha az első sorban harcol a férfi / bátran, s ott esik el védve hazája rögét."⁶⁹ Arisztotelész nem becsülte le a hadi bátorságot, ám a spártaiakat hibáztatta azért, hogy azt tették meg legfőbbnek minden erény között, és emiatt más erényekről nem is gondoskodtak. Az ilyen államok ugyanis prosperálnak, amíg tart a háború, békében viszont tönkremennek: "Fényüket és élüket elveszítik, mint a vas, midőn békekességben élnek, s ennek oka a törvényhozó, ki nem képezte

oda, hogy szünetelven szellemi foglalkozások közt élni tudjanak."⁷⁰ A háborúnak ugyanis a békesség a célja, a békés munkálkodásé pedig a szünetelés vagy pihenés (*σχολη*), ami nagyjából a latin *otium*nak felel meg. A szünetelés - a szemlélődő életmódról mondottakra visszautalva - valamiféle magasabb szellemi foglalkozás.

Arisztotelész azt a nézetet is elutasítja, hogy az emberek csak a birtok és a vagyon kedvéért (*κτηματων χαρις*) léptek közösségre⁷¹, mivel ez az oligarchiák elvét igazolná, vagyis azt, hogy miként különböző mértékű befektetéseknek eltérő a hozama, az állam által garantált jogokban is csak birtokunk arányában részesülhetünk. Ha csak a kereskedés tenné az államot, akkor: " a Tyrrenusok és Karthagóiak s mindazok, kik közt kereskedelmi és üzleti szerződések léteznek, úgy lennének tekintendők, mint csak is egy államnak polgárai".⁷² Ezeknél léteznek ugyan egyezmények a behozatali cikkekkel kapcsolatban, szerződések a kölcsönös segítségnyújtásra és a hadi szövetségre nézve, de nem állítottak fel közös hatóságokat, nem törődnek azzal, hogy milyen a polgárok testi és lelki minősége, nem vigyáznak arra, hogy az egyének erkölcsileg meg ne romoljanak. Az együttműködés célja kizárólag az, hogy az egyes városok elkerüljék egymással szemben az igazságtalanságot.⁷³ Egy ilyen véd és dacszövetségben a törvény - mint láttuk - tényleg csak egyezkedés kérdése, és a "kölcsönös jogok kezelése". Nem is nevezhető az ilyen alakulat államnak mindaddig, amíg nem gondoskodik az *erényről*.

Ha Megarát és Korinthoszt összevonnák úgy, hogy kőfalaik egymást érintenék, az még nem lenne egy állam. Nem lenne elég az sem, ha a házassági jogot (*επιγαμια, ius conubii*) közössé tennék. Mindez kevés, ugyanis az arisztotelészi politikai filozófiában az állam nem csupán

.területi közösség, nem is biztosító intézet az iránt, hogy egymást igazságtalanul ne illessék, s nem adás-vevés a célja. Mindezen dolgoknak okvetlenül meg kell lenniük, mihelyt az állam létezni akar, de mindezen dolgok együttes megléte még nem teszi az államot. az állam célja - a boldog és tisztességes élet és lét, ama többi mind csak a célhoz vezető eszköz. Állam pedig a nemzetségek és helységek (faluk) közössége s egyesülése tökéletes és önelégedettgű élet meg-nyerésére és kieszközlésére, ez alatt pedig értsük, mint már el volt mondva, életet boldogság- ban és szépségben. Így tehát a polgári egyesülés céljául a szép és nemes cselekedeteket kell kitűzni és felállítani, nem pedig az együttélést.⁷⁴

Nos, erről a szakaszcól írta Ross, hogy "soha senki nem fogalmazta meg ennél fennköltebben vagy pozitívabban az állam eszméjét."⁷⁵

Ez az elmélet egyben ambiciózus és realista. Ambiciózus, mert célja nem kevesebb, mint a boldogság maga, de realista is, mert soha nem becsüli alá a jutalmazások és büntetések kifinomult rendszerének, az intézmények és hagyományok finom szövődékének erejét és

fontosságát, hiszen végső soron ezek teszik lehetővé az erényes életet. Ily módon kapcsolja össze a célt az eszközzel, a formát az anyaggal.

A morál kérdése Arisztotelésznek köszönhetően sarkalatos elem volt az antikvitás és a középkor politikai filozófiájának építményében, melyre Aquinói Szent Tamás emelte a skolasztika hatalmas kupoláját. Az újkorban szívesen bontogatták ezt az épületet, köveiből sokat felhasználva a gomba módra szaporodó új paradigmákhoz, ám a legnagyobb téglát, melyen az egész nyugodott, többnyire figyelemre sem méltatták: az erkölcs világát a politikaelmélet inkább kizárta a vizsgálódás köréből. Ennek szélsőséges következménye, hogy a XX. században piacképes eszmének bizonyultak a totalitárius ideológiák, a technokrata víziók, a társadalmi mérnökösödés aberrációi. A társadalom gazdasági és jogtechnikai összefüggéseire koncentráló filozófiákban nincsen helye erkölcsi céloknak, a probléma mégis kikerülhetetlennek bizonyult. Többen is bebizonyították, és egyre elfogadottabbá válik az a nézet, hogy az emberi társadalmak kulturális evolúciója nem a darwini logika szerint működik. Az az állam, az a közösség lesz sikeres, amely stabil törvényekkel és az egész társadalmat mélyen átjáró erkölcsökkel rendelkezik. A *bellum omnium contra omnes* meggyengíti és elsorvasztja a közösséget, s az evolúció az együttműködőket jutalmazza. Nem véletlen, hogy ismét a nagyobb figyelem fordul az erkölcs és a társadalom kapcsolatára, hiszen a sikeresség egyik oka valahol erre felé keresendő. A modern elméletek azért merik a morál problematikáját bevonni a politikai filozófia látókörébe, mert kimutathatóan haszna van, mert biztosítja a bővített újratermelést és a gazdasági növekedést, csökkenti a tranzakciós költségeket és az igazságszolgáltatás terheit stb. Arisztotelész azonban mindvégig hangsúlyozta, hogy az erényes cselekvés önmagáért választandó, önmagában jó dolog. Ma a politikai filozófia csak egyik arcát látja a társadalmi igazságosságnak: azt, hogy szerepe van a stabilitás és a jólét megteremtésében. Nem látja azonban a másik arcát, amit Arisztotelész megpillantott, hogy " sem az esti, sem a hajnali csillag nem lehet olyan csodálatos."⁷⁶

II. 4. A polgár fogalma

Arisztotelész egyhelyütt az előző fejezetben látottakhoz képest más szempontból határozza meg az államot: "bizonyos alkotmány alatt élő polgárok egyesülete."⁷⁷Elkerülhetetlen tehát

néhány szót szólni az alkotmányról, és arról, hogy kit lehet polgárnak tekinteni, hiszen minden összetett egész alkotórészeinek vizsgálatával ismerhető meg.

Az alkotmány nem más, mint "az államnak azon rendje, mely szerint a hatalom és a hatóságok köre egyáltalánvéve, különösen pedig a főhatalom szabályoztatott."⁷⁸ (A fogalmak magyarázatát az A Függetlenség tartalmazza.)

Az alkotmányok osztályozása Platón *Államférfi* című dialógusából származik.⁷⁹ A megkülönböztetés alapja Platónnál az, hogy figyelembe veszik-e az adott államban a törvényt, vagy sem. Arisztotelész azt vizsgálja, hogy a közjót, vagy csak egyesek javát tűzi-e ki célul az alkotmány. Ennek alapján beszél helyes, illetve elfajult formákról. Az uralkodók száma szerint is különbséget téve, helyes alkotmány a királyság, az arisztokrácia és a *politeia*⁸⁰, romlott forma a türannisz, az oligarchia és a demokrácia.

A polgár meghatározására rátérve megállapítható, hogy a közös helyen lakók nem minősülnek mindannyian polgárnak, hiszen szolgákat és védtársakat (*μετοικοι, inquilini*) is találhatunk közöttük. Az utóbbiak Attikában letelepedett szabad emberek, akik kereskedhettek, üzletet folytathattak, de nem szerezhettek földbirtokot, és nem léphettek házasságra polgárokkal. Kötelesek voltak patrónust választani maguknak, aki a törvényszék előtt képviselte őket.

Nem vonhatók a polgár fogalma alá azok sem, akiknek ez a joguk feltételes: gyermekek, akiket még nem vettek fel a polgárok listájára, hiszen "még tökéletlenek" (*ατελεις*), illetve az öregek, a "kiszolgáltak", akiket polgári kötelezettségeik alól felmentettek.⁸¹ Ebbe a csoportba tartoznak a becstelének (*ατιμος, ignominia notatus*), akik a közéletben követtek el vétségeket, törvényellenes javaslatot tettek a népgyűlésben (*γραφη παρανομον*), közdókat nem fizettek, vagy száműzettek.

Nem helytálló az a gyakorlatban elterjedt meghatározás sem, hogy polgár az, akinek mindkét szülője polgároktól származik, alkalmasint harmad-, sőt, negyedíziglen is. Méltán gúnyolódott ezen a Leontinusi Gorgiász, hogy akkor ezek az elődök hogyan lettek polgárok? A város első alapítóira még kevésbé alkalmazható ez.

A közönséges kézművesek (*βαναυσοι*) szintén nem tekintendők polgárnak. Ennek egyik oka, hogy nincsen elég szabadidejük arra, hogy részt vegyenek a törvényhozó testület munkájában. Ez az érv természetesen csak a közvetlen demokráciában állja meg a helyét, a modern képviseleti rendszerben nem. A másik ok, hogy alapszükségletek megszerzésére irányuló munkát kénytelenek végezni, és ez megfosztja lelküket a magasabb szellemi képességektől, vagyis nem rendelkezhetnek a polgár erényével. Ez az elhamarkodott ítélet

minden bizonnyal a cél-eszköz viszony következetes alkalmazhatóságáért került be a szövegbe.

A negatív elhatárolások után a *Politika* szerzője arra a következtetésre jut, hogy a "polgárnak" fogalmát a szónak tulajdonképpeni értelmében nem lehet lényegileg más által meghatározni, mint ez által, hogy részt vesz a közügyek feletti tanácskozásban, és eldöntésben és az állam kormányzásában.⁸² Erre a funkcióra nem létezett külön terminus, ezért Arisztotelész *határozatlan hatóságnak* (*αοριστος αρχη*) nevezte. Az athéni polgár tagja volt a - Szolón óta fellebbviteli fórumként szolgáló - esküdtbírósnak (*ηλιαια*) és a népgyűlésnek (*εκκλησια*). Az eltérő alkotmányos berendezkedések miatt *polis*ról *polis*ra változott, hogy kit neveztek polgárnak ezen definíció alapján. Spártában például a szerződési viszonyokból származó pereket az *ephoroszok*, a főbenjáró pereket a *geruszia* döntötte el. Más minősült polgárnak az oligarchiákban és más a demokráciákban.⁸³

A határozatlan hatóság tagja nem csak választó, hanem időnként rá kerül a sor, hogy kormányozzon és törvényeket adjon városának. Nem véletlen tehát, hogy polgárnak ennyire szűk meghatározását adja a *Politika*, és kizárja körükből pl. a kézműveseket. A hatalomban való részvétel mai szemmel nézve túlságosan sok időt és energiát kívánt meg a közösség tagjaitól. Benjamin Constant rámutat esszéjében⁸⁴ arra, hogy az antik városállamban az egyén szuverén volt a közügyekben, de magánélete a "közösség rabszolgája" volt. Az újkorban ellenkező a helyzet, az egyén magánélete, családi állapota, vallási preferenciái teljesen szabadok, cserébe viszont könnyebben lemond a közéleti szuverenitásról. A XX. században, amikor a politikai szabadságjogok általánossá váltak, a következőket írta Walter Lippmann:

Ez a Nyugat társadalmainak központi és kritikus problémája: az, hogy a demokráciákban csökken a civilizált magatartás hagyományainak befogadása. Azoké a hagyományoké, amelyekben a jó társadalom, a liberális, a demokratikus életmód, a legjobb formájában kialakult és fejlődött. Elvannak vágva a közjónak attól a filozófiájától és azoktól a politikai művészetektől, amelyekre a liberális demokratikus társadalom kormányzásában szükség van. Nem avatták be őket annak titkaiba, és amennyire nem érdekli őket, annyira nincsenek felkészülve, hogy megértsék.

Toynbee szörnyű megfogalmazásával, proletárok ők, akik "benne" vannak az általuk uralt társadalomban, de nem "részei" annak.⁸⁵

Egy kérdést kell még tisztázni: vajon a jó ember és a jeles polgár *erénye* egy és ugyanaz-e, és ha igen, akkor milyen esetekben? A válasz kiindulópontja az, hogy a polgár: tag, az állam tagja, miként a hajós a hajó utasainak. A hajósok közös célja a hajózás, erre irányul minden igyekezetük. A polgárok közösségük biztosításán fáradoznak, ez a közösség pedig az

alkotmány.⁸⁶ A polgár erénye tehát az alkotmányra vonatkozik. A jó ember erénye egy, feltétlen és tökéletes, míg alkotmányból számtalan van, tehát a jeles polgár erénye is többféle. (Pl. Spártában és Krétán a hadi bátorság.) Elképzelhető tehát, hogy valaki jó polgár legyen, anélkül, hogy rendelkezne a jó ember erényével.⁸⁷ Kivételt képeznek a kormányon levők: ők különleges nevelésben részesülnek, és politikai erények mellett a jó ember erényeivel is rendelkezniük kell. Ebből viszont az következik, hogy az olyan kormányforma esetében, ahol a hasonlóképpen szabadok egymás felett felváltva uralkodnak, vagyis az alkotmányos uralomban (*πολιτικη αρχη, imperium civile*), a jó ember és a jeles polgár erénye ugyanaz.

Ezen az úton jutunk el a polgár legkifinomultabb, absztrakt meghatározásához: "Polgár egyáltalánvéve az, kinek része jut úgy a parancsolásban mint az engedelmeskedésben, a legjobb alkotmányban pedig polgárnak veendő az, kinek képessége és elszánt akarata van az engedelmesre és a parancsolásra az erényszerű élet folytatása céljából."⁸⁸ A felváltva kormányzó és engedelmeskedő polgárnak olyan szigorú és komoly nevelésre van szüksége, mint egy trónörökösnek. Az uralkodás képességét ugyanis csak engedelmeskedés által sajátíthatjuk el, miként a lovasság vezérletét a kapitány alatt szolgálva. Minden korok számára megfontolandó pedagógiai és politikai igazság, hogy "senki sem tud jól parancsolni, ki előbb az engedelmeskedést meg nem tanulta."⁸⁹ Tocqueville nem csekély bölcsességgel ajánlotta az antik szerzők tanulmányozását a demokratikus országok értelmiségének: "megtartanak a peremen, ahol átbillenénk". "Az arisztokratikus történetírók, különösen az ókoriak olvasásakor az a benyomásunk támadhat, hogy az embernek, ha sorsát uralni, felebarátait kormányozni akarja, csupán önfegyelemre kell szert tennie. Napjaink krónikáit átlapozva azt mondanánk, hogy az ember sem önmagáért, sem környezetéért nem tehet semmit. Az ókor történetírói parancsolni tanítanak, a maiak engedelmeskedni se igen."⁹⁰

III. Létezik-e legjobb állam?

"Mivel lehetséges, hogy szárnyakat növesztenek,
levágják lábukat."

G. K. Chesterton

A címben szereplő kérdést háromféleképpen is érthetjük. A nyelvtani felsőfok jelentése ugyanis attól függ, hogy az alanyok mely halmazára alkalmazzuk. Mondjuk ki azt, hogy "a legigazságosabb ember", és ezzel mindjárt három alakra is utalunk. Az elsőt nevezhetjük abszolút kategóriának, ő a *végletesen* igazságos ember Platón *Államából*, "akit az igazságosságán kívül mindenből kivetköztetünk", akinek vonásai "ki vannak tisztítva, mint a szobroké".⁹¹ Ilyen ember természetesen nem is létezik, csak a filozófiai spekuláció kedvéért alkották meg a dialógus résztvevői. A második értelmezésben a felsőfok a ténylegesen létezők halmazára vonatkozik. Legyen ez a halmaz, tegyük fel, a Kr. e. VI. században élő emberiség, ahol a többi emberhez *viszonyítva* a legnagyobb mértékben bizonyára Szolón bírja ezt az erényt, hiszen elmondhatta, hogy "igaz törvényt írtam, mely mindenhez talál". Harmadikként vegyük alapul az *egyént*, hibáival, fogyatékságaival és lehetőségeivel. A "legigazságosabb" ez esetben azt jelenti, hogy a legjobb, amivé adottságaival és körülményeivel fejlődhet.

A felsőfok három különböző jelentése tehát előttünk áll. Nevezzük ezeket - Somló Bódog nyomán - *abszolút*, *relatív* és *konkrét* ideálnak.

Miután fölvezoljuk Arisztotelész és Platón vitáját az ideális államról, illetve az előbbi nézeteit az aktualitás és a potencialitás szabályáról, erre a finom megkülönböztetésre lesz szükségünk, hogy megismerjük a *Politika* szerzőjének véleményét az utópikus közösségről.

III. 1. A platóni ideál kritikája

A *Politika* II. könyve a legjobb államról írott tervezetek kritikáját tartalmazza. Az első hely természetesen Platón *Államát* illeti meg. Arisztotelész több helyen is sajnálattal említi, hogy egykori mesterét és tanítványtársait támadnia kell, csak hogy, amint Szt. Tamás mondta "amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas". A tisztázandó kérdés az, hogy mire nézve álljon fenn közösség az államban, ugyanis lehetetlen az, hogy a közösség egyik nemében semmi se legyen közös. A cáfolat három lépcsőben történik.

Elsőként azt állapítja meg, hogy "Sokrates tévedésének okát helytelen előfeltevésében kell keresnünk".⁹² Azt tűzi ki ugyanis az állam elé végcélként, hogy a legnagyobb mérvű egységet (*το μίαν εἶναι*) valósítsa meg. Arisztotelész ezzel szemben abból indul ki, hogy minden, ami egységgé alakul, fajbéli különbségeket foglal magában. Az állam egyénekből áll, akik filozófiai értelemben vett fajukra nézve (*ἐξ εἰδῆ διαφερομένων*) különböznek egymástól. "Mert az állam természeténél fogva sokaság, s mennél inkább halad az egységben, annál

inkább lesz az államból család, és a családból egyén. Bízvást állíthatjuk ti. azt, hogy a családban az egység inkább képviseltetik, mint az államban, és az egyénben inkább, mint a családban, úgyhogy ha valaki azt az államban létesíthetné is, mégsem szabad tennie, mert ez által az államot megszüntetné."⁹³ Olyan lenne ez, mintha valaki a szimfóniát monotóniává, a táncot pusztá lépdelgessé alakítaná. Más szavakkal, a politikai filozófiának el kell fogadnia az individuumok létét, akiknek különbözősége, heterogenitása tapasztalati tény, olyan körülmény melyet nem tanácsos - leginkább azért, mert nem is lehetséges - megváltoztatni.

Ez az alaptétel egy sokkal szerteágazóbb kérdést is fölvet, melyre itt csak utalni érdemes: a társadalmi igazságosság problematikáját. Az igazságosság hagyományosan két elvet jelent, az egyenlőséget és az arányosságot.⁹⁴ Ez megfelel az emberben tettenérhető kettősségnek, ti. az emberek csak bizonyos szempontból egyenlőek, más szempontból viszont különbözőek. Ha egy törvény például megtiltja, hogy színes bőrűek látogassák a közparkokat, akkor méltán mondhatjuk, hogy igazságtalan, hiszen nem releváns szempontból tesz különbséget, megszegi az igazságosság első maximáját: "A hasonló eseteket kezeld hasonlóan!". Ugyanígy fölháborodhatunk azon a törvényen is, amely az arányosság követelményét megszegve előírná, hogy a multimilliomosok is csak akkora összeggel járuljanak hozzá a közterhekhez, mint a kispénzű átlagember. Ez esetben az igazságosság második követelménye nem jutna érvényre: "A különböző eseteket pedig kezeld különbözően!". A politikai filozófia egyik legnehezebb kérdésének az bizonyult, hogy mi minősül "hasonlónak" és mi "különbözőnek".

Arisztotelész szerint elsősorban az ún. viszonos egyenlőség (*ισον αντιπεπονητος*) az államok fenntartó elve, de ez az arányosságnak és nem az egyenlőségnek megfelelő viszonyosság.⁹⁵ Az állam különböző osztályokból tevődik össze, amelyben minden polgár meghatározott szolgáltatásokat végez, és áldozatokat hoz a köz javára, cserébe pedig arányos előnyökhöz jut. Ha meggondoljuk, ez az arisztokratikus kormányformák elve, ahol - ideális körülmények esetén - a legerényesebbek élvezik a politikai jogokat. Arisztotelész az egyik legjobb kormányformának az arisztokráciát tartotta, és nem rejtette véka alá nézetét, hogy - ha lehetséges - a kormány maradjon mindig ugyanazokban a kezekben. Azzal azonban tisztában volt, hogy az arisztokrácia ritkán tevődik össze a valóban legjobbakból, így az igazi arisztokratikus állam szinte elérhetetlen. Ezért javasolta helyette a *politeiát*, ahol a polgárok felváltva kormányoznak és engedelmeskednek. Ez a megoldás egyrészt tekintettel van az egyenlőség elvére, másrészt a felváltva kormányzók mégis valamiféle arisztokráciát imitálnak. Az igazságosság két elvét ily módon kívánta összebékíteni.

Másodikként, ha még el is fogadnánk, hogy az egység az állam végcélja, a Platón által javasolt újítások még akkor sem lennének képesek elősegíteni azt.⁹⁶ Arisztotelész tehát ügyesen ellenfele véleményének síkjára helyezkedik, és vállalja azt, ami vitává teszi a vitát, vagyis azt bizonyítja, hogy a másik félnek még saját elvei alapján sincs igaza.

Az *Államban* javasolt⁹⁷ *gyermek- és nőközösségről* Platón úgy vélte, hogy előmozdítaná az egységet, hiszen mindenki ugyanarra a dologra mondaná, hogy "ez az enyém". Arisztotelész a kollektív elv szerint szerveződő társadalmak ma is friss tapasztalatait megelőlegezve mutatott rá arra, hogy ami "többeknek közös jószága, arra a legkevesebb gond szokott fordíthatni".⁹⁸ Az emberek először gondoskodnak sajátjukról, és csak utána a közösről, hiszen úgy hiszik, hogy arra ügyis ügyel valaki. Az ilyen államban mindenkinek ezer fia és ezer lánya lenne, és ez annyira felvizezné az érzelmi kapcsolatokat, hogy jobb lenne valódi édes unokaöcsnek lenni, mint gyermeknek egy ilyen közösségben. A tapasztalat azt is mutatja, hogy felső Líbiában, ahol egyes törzsek nőközösségben élnek, nem lehet megakadályozni, hogy a világra jött gyermekeket hasonlóság alapján ki ne válasszák. A szülők sérelmére elkövetett bűncselekmények és az incestus veszélye is beárnyékolná az államot. Gyengülne a társadalmi kohézió, az emberek közti "barátságos hajlam" (*φιλία*) is. Márpedig "mi azt tartjuk, hogy a barátság a városokra nézve a legfőbb jó".⁹⁹

Nem állít ki jobb bizonyítványt a *vagyonközösségről* sem, ez ugyanis végletesen megnehezítené az együttélést. "Megmutatják azt az együttutazásra összeállt társaságok, mert azoknak a legtöbb tagjai, úgyszólván, igen közönséges és csekély dolgok miatt versengenek és haragusznak egymásra."¹⁰⁰ A gondok nem a birtok tulajdoni állapotával vannak, hanem az emberi természettel, az önzéssel. Ezért lenne helyesebb az Arisztotelész szerint, ha nem tulajdonreformot dolgoznánk ki, hanem meghagynánk a magántulajdont, és az embereket nevelnénk úgy, hogy a birtoklás ne a visszaélések, hanem az "élvezetek kútforrása" legyen. Ha erényes és a közösség iránt elkötelezett embereket nevelünk, akkor a "részesítést az élvezetekben a polgárok erényes gondolkodása az ismeretes példabeszéd szerint fogja elintézni: 'barátok közt közösség létezik' ".¹⁰¹ Ez a gondolat a felvilágosodás korában is tettenérhető John Locke elméletében: "az emberi létállapot szükségszerűen maga után vonja a *magántulajdont* ., ugyanakkor megköveteli, hogy az emberek munkájuk révén helyesen használják, vagyis 'a szorgosnak és eszesnek adta felhasználásra, nem pedig a civakodó és perlekedő szeszélyének vagy kapzsiságának szánta' ".¹⁰²

Arisztotelész tehát nem tartja járható útnak a társadalom két alapintézményének, a házasságnak/családnak és a magántulajdonnak megszüntetését.

Harmadik lépcsőben kisebb ellenvetéseket és aggályokat fogalmaz meg Platón ötleteinek gyakorlati megvalósíthatóságát illetően.¹⁰³ Az eddig elhangzott ellenérvek alapján is körvonalazható a Sztagirita álláspontja, melyet ma talán struktúra-konzervativizmusnak nevezhetnénk. Ő azonban nem abba a típusába tartozik a gondolkodóknak, akikről Herbert Hart úgy fogalmazott, hogy könyveikből az ember elsősorban azt tudhatja meg: más könyvek miről szólnak. Platón és a többiek ismertetése és kritikája csak bevezető lehet saját elméletéhez, amely metafizikájában gyökerezik.

III. 2. Az aktualitás és potencialitás tanának vázlata

Nem érthetjük meg, hogy milyen értelemben mondhatjuk létezőnek a legjobb államot, ha nem foglalkozunk röviden az aktualitás és potencialitás kettősségével, melyet Arisztotelész a *Metafizika* Θ könyvében fejt ki.

Mielőtt egy dolog tulajdonságait tisztázni kívánjuk, azt kell eldöntenünk, hogy lehetséges-e maga a dolog, és ha igen, akkor milyen formában. "Mivel pedig a létezőt nemcsak micsodának vagy milyennek vagy mekkorának szokás mondani, hanem *lehetőség* (*δυναμις*), továbbá benső formálódás és megvalósulás szempontjából is szokás nézni."¹⁰⁴, szükségesnek mutatkozik megvizsgálni a "lehetőség" fogalmát.

A kiindulópont az, hogy a *δυναμις* kifejezést két értelemben használhatjuk. Egyrészt jelent képességet, vagyis azt, hogy valami megtörténhet, illetve, hogy nem történhet meg. Másrészt potencialitást jelent, vagyis azt a belső lehetőséget, hogy a dolog egyik állapotából a másikba menjen át. (A politikai teória számára az utóbbi izgalmasabb kérdés.) Arisztotelész nem tartotta lehetségesnek, hogy a potencialitást definícióban határozzuk meg, ezért nem is próbálkozott vele: "Hogy mit akarunk ezzel mondani, az nyilvánvalóvá lesz az egyes esetekben végzett indukciókból, mert nem lehet mindennek pontos fogalmát felkutatni, hanem meg kell elégedni a hasonlóság belátásával. .Ilyen hasonlósági viszony áll fenn az építő és az építéshez értő, az éber és az alvó, a látó és a szemét lecsukott, de látással rendelkező, a megmunkált és a megmunkálatlan között."¹⁰⁵

A megarai iskola tagadta a potencialitást, és úgy okoskodott, hogy valami vagy létezik, vagy nem, vagy valamilyen állapotban van, vagy nem. Például: "aki nem épít, az nem is építhet,

hanem csak az építő bírja az építés képességét, amíg épít "¹⁰⁶ Ebből következően, a tökéletes államra ezt mondhatták volna: vagy létezik valahol a valóságban - a benne élők számára aktualitásként -, vagy nem létezik, és akkor nem is létezhet, mindaddig, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik. Arisztotelész ellenben azt vallotta, hogy a változások megértéséhez szükség van a potencialitás tanára. Ezt a következő példával lehet szemléltetni. Képzeljünk el két embert, az egyik vak, a másik látó. Becsukott szemmel mindketten ugyanazt érzékelik. Ha azonban kinyitják szemüket, az egyik látni fog, a másik nem. Tehát csukott szem esetében is különböző az állapotuk, ugyanis egyikükben megvan a látás, mint potencialitás, a másikban viszont nincs meg. Arisztotelész ezt úgy fogalmazza meg, hogy: "lehetséges, hogy valami lehetne és nincsen, s viszont lehetséges volna, hogy ne létezzék és létezik."¹⁰⁷

A tökéletes állam is létezik, de csak lehetőség szerint, úgy, ahogyan a "fában benne van Hermes szobra". Tehát lehetőség szerinti léte van, *tényleges* léte viszont - amennyire tudjuk -, nincsen. "A lehetőség és a ténylegesség az egy valóságnak két oldala: nincs olyan valóság, amelyben ne lenne további lehetőség és nincs olyan lehetőség, amely ne lenne valamiképpen valóság."¹⁰⁸

Arisztotelész a Kr. e. IV. század görög poliszvilágában élt, amely a mindenkori politikai rendszerek soha nem múló betegségében szenvedett, amelyet tapintatosan "tökéletlenségnek" szoktunk nevezni. Közeli megfigyelője volt a demagógok tevékenységének, a nép végzetes állhatatlanságának, a korrupciónak, az elhamarkodott katonai akcióknak, mégis, sőt, éppen emiatt, érdemesnek tartotta, hogy az ideális állammal foglalkozzék. "A dolgok végső magyarázata Arisztotelész számára a céljukban rejlik, amelyet szolgálnak."¹⁰⁹ Az állam céljáról mondottakra visszautalva¹¹⁰ elmondható, hogy a végső cél, az önelégedettség, az *autarkeia* aktualitása felé törekszik. Minél több az államban a potencialitás, annál messzebb van a tökéletességtől és a boldogságtól, hiszen "ami a boldogságra tartozik, az sohasem lehet befejezetlen".¹¹¹ A tökéletes állammal kapcsolatos vizsgálódás tehát igyekszik utat mutatni az államnak a potenciális létből az önelégedett boldogság aktualitása felé.

Ezt az igyekezetet az etikában is megtalálhatjuk. Minél több belátás és erény áll az ember rendelkezésére, annál magasabb síkjára kerül az aktualitásoknak, vagyis annál közelebb végcéljához. A befejezett aktualitás Arisztotelész szerint Isten, aki ténylegesen "önelégedett és boldog".¹¹² Azzal tisztában volt tehát, hogy ténylegesen tökéletes ember nincsen az ismert világban, miképpen ténylegesen tökéletes állam sem. Ez viszont nem indok arra, hogy ne állítsunk mások elé példaként egy erényben tökéletes férfit, hiszen *potenciálisan* minden ember ilyen. Mindannyian hordozzuk a tökéletes erény csíráját, és ha követjük a megadott

mintát, ez a potencialitás egyre közelebb kerül az aktualitáshoz. Az állam tökéletes formában történő bemutatása is arra ösztönöz, hogy a fennálló intézményekben észrevéve az ideálist (miként a farönkben Hermes szobrát), óvatos reformokkal próbáljuk meg ezen cél felé közelíteni. Ha meggondoljuk, ebből a szempontból indifferens, hogy ilyen állam ténylegesen nem létezik.

Hasonlóképpen vélekedett erről Platón is. Az *Államban*¹¹³ Szókratész így felel az okvetetlenkedő Glaukónnak: "Ámde hihető-e az, hogy valaki, aki megrajzol egy mintaképet, amilyennek a legszebb embernek lennie kellene, s aki mindent az utolsó vonásig tökéletesen ábrázol, csupán azért lenne kevésbé jó festő, mert nem tudja bebizonyítani, hogy ilyen ember a valóságban is lehetséges?"

III. 3. Három arisztotelészi ideál

Azok, akik az előbbi idézet alapján igazolva látják azt a nézetet, hogy Platón fellegjáró idealista, míg Arisztotelész száraz és földhözragadt tudományos elme, meglepetéssel olvashatják a következőket a *Nikomakhoszi Ethikából*: "nem is szabad azoknak az intelmei szerint élnünk, akik azt mondják, hogy ember létünkre emberi módon s halandó létünkre halandó módon gondolkodjunk."¹¹⁴ A gondolat világához tehát ugyanaz mester és tanítvány viszonya: egyikük sem kíván halandó módjára gondolkodni. Kettőjük közt nem itt rejlik a különbség, hanem a valósághoz való viszonyukban, a platóni hasonlatot folytatva azon a ponton, amikor a festő leteszi az ecsetet.

Ismert történet, hogy Platón a gyakorlatban is megpróbálkozott a tökéletes állam létrehozásával. Kr. e. 367-ben meghalt Dionysios, akinek hasonló nevű fia meghívta Platónat Szirakusaiba, hogy a "hatalom és az ész szövetségével" Szicíliaból eszményi államot csináljanak. A valóság azonban nem alakítható könnyedén és gyorsan. A kísérlet vége az állam szétesése, Platón újbóli száműzetése és karthágói hódítás lett. Arisztotelész érveléséből végig kiviláglik, hogy a számol fennálló intézményekkel, tisztában van tekintélyükkel és szívóosságukkal. Nem szívesen száll velük szembe, különösen nem az alapintézményekkel. Inkább az embereket tenné jobbá a nevelés segítségével. Ami rossz, az emberek romlottsága miatt az. A hamis tanúk, a visszaélések, a gazdagok előtti csúszás-mászás mindenütt megfigyelhető, "de ezen bajok egyike sem származik onnan, mivel a vagyonszűkösség nincs meg, hanem erkölcsi romlottságból".¹¹⁵ A bűntettek többségét nem a javak szűkösségéből

vezeti le, hanem az emberi gyengeségekből: "Az emberek a legnagyobb büntetteket éppen a túlcsapongó kívánalmak miatt követik el, nem pedig a szükségletek hiánya miatt".¹¹⁶

A Platón és Arisztotelész közti szemléletbeli különbséget Sabine így foglalja össze:

Plato had never supposed that an ideal need be embodied in practice to be valid, and he had never allowed to custom any such claim to wisdom as Aristotle's theory required. If facts fail to square with ideal truth, Plato could always say, like the mathematician or the mystic, so much worse for facts. Aristotle, with heavy obligation to common sense and the wisdom of the ages, is in no position to be so radical. He might be reformist but never revolutionary.¹¹⁷

Az idő előrehaladtával egyre gyengült Platón hatása Arisztotelészre, egyre határozottabban járta saját útját. Jaeger szerint a *Politika* ennek a folyamatnak megfelelően három részből tevődik össze. Az első rész a II., III., VII. és VIII. könyveket foglalja magában. Ez tulajdonképpen egy ideális államról írt értekezés töredéke. Valószínűleg akkor született, amikor Arisztotelész 348/47 tájékan elhagyta az Akadémiát. A mester hatása itt még igen élénk: a könyveket erős érdeklődés járja át az etikai kérdések, a jó ember és a jó polgár, az ideális kormányforma iránt. A második rész a IV., V. és VI. könyveket tartalmazza, melyek feltehetően Kr. e. 335/34 után keletkeztek, vagyis már a Lúkeion idején. Ez már egy új korszak, melyet empirikus vizsgálódás előzött meg. Arisztotelész és tanítványai a hellén világ 158 alkotmányát gyűjtötték össze az *Alkotmányok* (*αι πολιτειαι*) című munkában, mely sajnos elveszett, pedig kimeríthetetlen forrása lenne az ókortudománynak. Ebben az időben tehát Arisztotelész már ténylegesen létező formákkal foglalkozik, nem csak az ideális kormányzással. A politika teleológiája mellett a politikai mechanizmust kezdi vizsgálni. Ezt a két értekezést szerkesztette össze, s közös bevezetőt is írt hozzá, amely ma az I. sorszámot viseli.

Az empiria felé való fordulás nem jelentette azonban azt, hogy közömbössé vált volna a morális végcél iránt. Az etikai kívánalmak átszövik a *Politika* "technikai" jellegű fejezeteit is.¹¹⁸ A *Politika* keletkezési körülményei és ellentmondásai ellenére is egységes mű. A IV. V. és VI. könyvek beillesztésével csak az eredeti terven, de nem az eredeti célon nőtt túl. Az elmélet legnagyobb érdeme az, hogy képes az ideális iránti kutatást szervesen összekapcsolni a létezők vizsgálatával.¹¹⁹ Arisztotelész nem zabolázta képzeletét, amikor az abszolút értelemben vett legjobb alkotmányt felvázolta, de analitikus vizsgálódásai óvatossá tették, és fogékonyá a "Hic Rhodus, hic salta!" elvére. Az adott korban, az adott polgárok által elérhető legjobb alkotmány nem hagyhatja figyelmen kívül a családot, a magántulajdont, a hagyományos intézményeket, a stabil törvényeket és a társadalmi egyensúly kívánalmát. Nem

zárta ki, hogy az emberek egy napon szárnyakat fognak növeszteni, attól azonban kifejezetten óvta a filozófusokat, hogy azelőtt vágják le a lábukat, mielőtt ez bekövetkeznék.

Visszatérve tehát a fejezet elején mondottakhoz, Arisztotelész politika-elméletében három ideál különíthető el: *abszolút, relatív és konkrét*.¹²⁰ (1) Az abszolúte legjobb alkotmány a kiemelkedő erényű uralkodó által uralt királyság, vagy ha több ilyen férfiú is található, akkor arisztokrácia. Ez tehát elméletileg a legkívánatosabb, bár kétségkívül a legritkább kormányforma.¹²¹ (2) Relatív legjobb, átlagos emberekből álló átlagos *poliszok* számára elérhető alkotmány a vegyes kormányformájú, demokráciából és oligarchiából vegyített *politeia*, ahol a közép uralkodik. (3) A konkrét ideál lényege abban ragadható meg, hogy a körülmények bármely kormányformát tartóssá - és ezáltal elérendővé - tehetnek. Ennek tehát a stabilitás az alapkövetelménye.¹²²

A soron következő fejezetek ezt a három ideált vizsgálják meg részletesebben.¹²³

IV. Az abszolút ideál

"Te vagy a város, magad vagy a nép,
senki szavad nem ítéli,
uralkodsz oltár és tűzhely fölött
a földön, bölintásod szent parancs
tied jogar s trón, te döntesz el
minden ügyet."

Aiszkhülosz

Arisztotelész a legjobb államformának a királyságot tartotta, de nem akármilyen királyságot. A ténylegesen létező monarchiákat öt csoportba sorolta. Leggyengébb jogkörökkel a spártai uralkodók rendelkeztek, akik valójában csak életfogytig kinevezett hadvezérek voltak. Ezért aztán ez nem tartozik igazán az alkotmányok vizsgálatának körébe, hiszen hosszú ideig tartó hivatalokat bármely törvény létesíthet. A második típus barbár népeknél figyelhető meg, akik a despotikus uralkodást könnyebben viselik mint a hellének, és emiatt stabil örökletes monarchiával rendelkeznek. A harmadik a görögök között ismert *aiszümnaták* uralma, ami nem más, mint választott türannisz. Leginkább a latin diktatori megbízatáshoz hasonlít. A negyedik forma a homéroszi eposzokból jól ismert királyság,

melyben az uralkodó hadvezér, az állami áldozat bemutatója és egész népének bírója.¹²⁴ Ötödikként említi az abszolút monarchiát (*παμβασιλεια*), "midőn egy egyén kezében van a főhatalom minden felett".¹²⁵

A királyság ezen formái ellen Arisztotelész bőven talál ellenvetéseket. Kívánatosnak tartja, hogy az uralkodó tevékenységét törvények, általános meghatározások (*λογον τον καθολου*, *general principle*) szabályozzák, hiszen a törvényeknek szenvedély nem tulajdonítható, az egyént viszont könnyen félrevezetheti az alsóbbrendű lélekrészből származó izgatottság vagy meggondolatlanság. Ám a törvény túl általános ahhoz, hogy mindenről rendelkezék, ezért az ilyen speciális ügyekben is biztosabb, ha a többség szava dönt, mintha egyvalakié. A nagyobb víztömeg is kevésbé van kitéve a romlásnak mint a kisebb, s a tömeg is kevésbé korrumpálható, mint az egyén. Problémát jelent az örökösödés intézménye is, amely abban a nem ritka esetben válik veszélyessé, amikor a trónörökös képességei alulmúlják az elődét. Azt pedig nehéz elképzelni, hogy ilyen esetben a király kizárja utódját az örökéből, mert az olyan magasrendű erényt igényel, amely az emberi természetben elvétve található meg. A királyi rendeletek végrehajtása is nehézségekbe ütközik, hiszen - mint arra Finley rámutatott¹²⁶ - az antik *polis*ban nem volt állandó karhatalom vagy erőszakszervezet, hanem a nehézfegyverzetű polgárok alkottak egyfajta "civil hadsereget". Minden bizonnyal többnyire támogatták az állam aktusait, de nem feltétlen hűséggel. Arisztotelész szerint szükséges, hogy a király rendelkezék olyan fegyveres erővel, mely feltétlenül védelmezi a törvényeket, "de ennek az erőnek akkorának kell lennie, hogy többet nyomjon mint az egyeseké, vagy az egyesületbe lépett többeké, de kisebbnek, mint az összes néptömegé".¹²⁷

Az abszolút monarchiát is kritizálja, hiszen az nem alkalmazható olyan közösségre, melyet természettől fogva egyenlők alkotnak. Az egyenlők irányában káros az egyenlőtlen eljárás, ezért a kormányzásnak felváltva kell történnie. Ez bizonyos rendet igényel, vagyis törvényeket, hiszen a "törvény határozott rend".¹²⁸ Megismétli azt a megállapítást is, hogy a törvény "indulat nélküli ész".¹²⁹ El kell azonban dönteni, hogy azokban a kérdésekben, melyeket a törvény képtelen előre meghatározni, a tömeg döntsön, vagy a monarcha. A mérleg az előbb a tömeg felé billent, ezt azonban Arisztotelész tovább részletezi.

Az emberekre az egyenlőség mellett a különbözőség is jellemző: "vannak .kikre természetüknél fogva despotikus uralkodás illik, mások, kikhez királyi kormányzás, s mások, kikhez a szabad alkotmányos élet van mérve, s e szerint mind a három viszonyra nézve az igazságos és az előnyös más és más".¹³⁰ Más tehát az uralom természete az ázsiai népeknél és a Helléneknél, ezen belül is más a katonás dóroknál, a világos elméjű attikaiaknál és a

mediterrán vérmérsékletű iónoknál. Királyságra csak az a néptömeg alkalmas, amely természettől fogva képes arra, hogy "egy erényekben jeleskedő nemzetséget politikai vezérkedésben kövessen".¹³¹

Tudjuk, hogy Arisztotelész szerint az állatoknak és az isteneknek nem szükséges államban élniük, ezt csak az emberek természete kívánja meg. Tegyük fel, hogy egy királyságra alkalmas népben egy (vagy több) olyan férfiú születnék, akinek képességei annyira meghaladnák a többiekét, hogy már nem is tekinthetnénk az állam részének. Az ilyen férfit "inkább istenként kell tekinteni az emberek között".¹³² Aki az ilyen férfi számára törvényt kívánna adni, az olyan fogadtatásban részesülne, mint Antiszthenész meséjében a nyulak, mikor az állatok gyűlésében fellépve egyenlő részt követeltek maguknak az oroszlánoktól. Az ilyen kiemelkedő egyéniségek számára nem létezik törvény. "Ők maguk - törvény."¹³³

Athénban az efféle polgárok biztonságos elszigetelésére találták ki a cserépszavazást (*οστρακισμος*), amely azonban gyakorta inkább az irigységnek vagy a politikai alvilág akarátának engedett teret, mint azt Alkibiadész példája is tanúsítja. Arisztotelész kizártnak tartja, hogy az ilyen férfit, vagy férfiakat el lehessen űzni, viszont uralkodni sem lehet rajtuk, "mert az körülbelül úgy ütne ki, mintha valaki az uralkodást megosztván Jupiter felett akarna uralkodni. Így tehát nem marad egyéb hátra, mint az, mi a dolog természetében is rejlik, hogy ilyen férfinak valamennyien vonakodás nélkül és szívesen engedelmeskedjenek, bebizonyítván ezáltal, hogy ilyen férfiak örökkön királyok az államokban".¹³⁴ Az örökkön (*αιδιους*) tartó uralom azt jelenti, hogy ami "volt, van és lesz", tehát túlnő a politikai géniusz fogalmán, és az istenit közelíti.

Arisztotelész feltűnően szűkszavú ebben a kérdésben. Az is gyanús, hogy az általa leírt uralkodó szoros rokonságban áll Platón filozófus-királyával. A III. könyv keletkezési ideje is arra mutat, hogy ezt a részt nem sokkal az Akadémia elhagyása után írhatta. Mindez arra a következtetésre vezet, hogy a kérdés Arisztotelész számára - Sabine szavaival - "perfectly academic", teljességgel elméleti.¹³⁵ A *Politika* egységes és befejezett formájában a poliszrendszer és a *politeia* apológiája, melyben az ideális királyságnak gondolati kísérletként van helye. Olyan elvont képként kell értelmeznünk, amely a metafizika és Platón öröksége felé jelent kapcsolatot és nem a politikaelmélet empirikus, valósághoz kapcsolódó területei felé.

A történelem iróniája, hogy a *Politika* megszületése után mégis ez a gondolat futotta be a legnagyobb karriert. Nagy Sándor volt az első hellén uralkodó, aki a meghódított keleti királyságokban istennek kiálttatta ki magát. A diadochos királyságokban ez mindennapi

gyakorlattá vált, és a hellenizálódó Róma cézárjaira is gyakorolt némi hatást. Suetonius tudósít arról, hogy "Caesar istenné avatása után ., délután öt óra felé üstökös tűnt fel és hét napig egyfolytában ragyogott az égen." Augustus temetésén is "akadt olyan praetori rangú férfi, aki megesküdött rá, hogy látta, mikor az elhamvasztott test az égbe szállt."¹³⁶

Nietzsche munkássága és századunk néhány közeli tapasztalata azonban bizonyítja, hogy a vezetők ontológiai jellegű felülértékelése korántsem az ókorban élte virágkorát.

V. A relatív ideál

"Medio tutissimus ibis"¹³⁷ Ovidius

Arisztotelész műveinek bőséges történelmi anyagából megállapítható, hogy az ókori állam is gyakran szembenálló érdekek küzdőarénájaként szolgált. Ahogy figyelme egyre inkább a politikai élet aktuális folyamatai felé fordult, úgy szorult háttérbe az abszolút ideál kutatása, és úgy nyert egyre nagyobb teret az oligarchikus és demokratikus elvek egymásnak ellentmondó igényeinek feltérképezése.¹³⁸ Az elméletileg legjobb állam helyett a legtöbb állam számára elérhető, legelőnyösebb alkotmányt kezdte keresni.

Ez utóbbit nevezte *πολιτεια* -nak, amely az egyenlőség két eltérő koncepcióját valló demokrácia és oligarchia vegyítéséből létrejött kevert alkotmány.

A *demokrácia* az ún. mennyiséges egyenlőség (*αριθμω*) elvén alapul: "A hasonló eseteket kezeld hasonlóan!". Az emberi mivoltból fakadó természetes egyenlőséget feltétlen érvényűvé teszi, vagyis azt mondja, hogy akik valamely tekintetben egyenlőnek minősülnek, azok minden tekintetben egyenlőek.

Az *oligarchia* az arányos egyenlőséget (*κατ αξιον*) vallja, vagyis azokat, akik bizonyos szempontból egyenlőtlenek¹³⁹, minden tekintetben egyenlőtlennek tekinti. Jelmondata: "a különböző eseteket kezeld különbözően!"

Az egyenlőség és az egyenlőtlenység legszembetűnőbbben a gazdagság, az anyagi javakkal való ellátottság szempontjából mutatkozik meg: "szegénység és gazdagság nem lehet együtt ugyanazon személyben, s ennél fogva a gazdagok és a szegények leginkább az állam osztályainak tekintetnek. ezért szokás az egyik vagy a másik elem túlsúlya alapján az alkotmányokat is felállítani, azon véleményben, hogy két alkotmány létezik, demokratia és oligarchia."¹⁴⁰ Gazdagok és szegények száma esedékes körülmény, ezért nem ez határozza meg, hogy milyen alkotmánnyal van dolgunk. "Az miáltal a demokratia az oligarchiától

különbözik, egyedül a szegénység és a gazdagság. „Gazdagságban kevesen élnek, de a szabadságban az összesség részesül, s ezen oknál fogva versenyeznek egymással az állam vezetése felett.”¹⁴¹ Eme két elv versengésének és a szintézis igényének dokumentuma Szolón egyik költeménye, aki a vegyes kormányforma egyik megalapozójának tekinthető. Nem véletlen, hogy Arisztotelész Szolónt az egyik legnagyobb törvényhozónak tartotta.

Annyi előjogot adtam a népnek, amennyi elég volt,
nem nyomtam le becsét, túl se tetéztem azért,
s őket, akiknek a pénz ad fényt, becsülést, igyekeztem
óvni, hogy aljas tett meg ne alázza soha.
Védtem erős pajzsommal a két felet és sose hagytam
egymást károsítón győzni sem ezt, sem amazt.¹⁴²

Vizsgáljuk meg most a demokrácia és az oligarchia fajtáit, hogy rátérhessünk a kettő vegyítésének kérdésére.

Az előbbi legmérsékeltebb formája a mediterrán agrárközösségek közvetlen demokráciája, amelyet azóta - némi nosztalgikus színezettel - többen is ideális közösségnek tekintettek. Arisztotelész azt tartja ezen típus előnyének, hogy olyan fölművelő és középbirtokos polgárok képezik gerincét, akiknek kevés szabadideje miatt nincsen módja népgyűlések tartására. A kormányzás ezért nem néphatározatok, hanem törvények által megy végbe. A *Politika* törvényen a régi szokásjogot (*νομος κατα τα εθη, customary law*) érti. Gyanakodva figyeli a törvényhozó szerv tevékenységét és bizalmatlan a néphatározat (*ψηφισμα, decretum*) iránt, mert ez túl gyakran változik indokolatlanul. Rossz szellemesen fogalmazta meg, hogy azért szimpatikus Arisztotelész számára az ilyen demokrácia, mert tulajdonképpen nem is demokrácia. A második típusba azok tartoznak, ahol a tisztségek viselése minden polgár számára nyitva áll, ám ténylegesen csak azok vállalhatják, akiknek van erre megfelelő szabadidejük. További közbülső formák után eljutunk a szélsőséges demokráciához, ahol a tömeg díjat kap a politikai részvételért. Itt megszűnik a törvények uralma, a népet demagógok vezetik, és virágozik a szofisztika romlottabb formája.¹⁴³

Az oligarchia első alakjában a hivatalok elnyerése vagyonbecsléstől (*τιμημα, census*) függ, s emiatt a többségben levő szegények a politikai jogokból nem részesülhetnek. A második típusban a census mértékét teljesítő osztályok tagjai maguk közül választják a tisztségviselőket. Romlottabb forma, amikor az atyát a fiú követi a hivatalban. Ha ez együtt jár a törvények uralmának lerontásával is, akkor az oligarchia legromlottabb változatáról beszélhetünk (*potentatum administratio*).

Arisztotelész megelőlegezi a modern politikatudomány állam- és kormányformák között tett megkülönböztetését is: "lehet állam, mely ámbár intézményeiben nem mutat demokratikus alkotmányt, mégis uralkodó szokásai és életmódja következtében demokratikusan igazgattatik, s megfordítva, lehet megint olyan állam is, mely ámbár intézményei demokratikus alkotmányra mutatnak, jobbadára oligarchice igazgattatik".¹⁴⁴

Térjünk most át a *politeia* vizsgálatára, amely, "hogyszerűen és egyenesen megmondjuk, az oligarchiának és demokratiának vegyülete (*μῆξις*)".¹⁴⁵ Kérdés, hogy önálló kormányformának tekintjük-e, hiszen a természettudományokban pl. a korabeli gondolkodók az alkotóelemek keveredését nem tekintették önálló anyagnak. Arisztotelész ezzel szemben úgy vélekedett, hogy a keveredéssel új anyag jön létre, melyben már csak potenciálisan vannak jelen az alkotóelemek.¹⁴⁶ Párhuzamot vonhatunk tehát természet- és társadalomtudományi nézetei között, ugyanis a vegyes kormányforma egyéni és autonóm alkotmány, minőségileg több, mint pusztán alkotóelemeinek keveréke: "szükséges az, hogy a helyes vegyítésből keletkezett köztársaságnak (*politeia*) színe legyen olyan, mint az oligarchiáé és a demokratiáé együttvéve, nem pedig csak egyik alakjáé".¹⁴⁷

A vegyítésnek három módja lehetséges. Elsőként a két alkotmány törvényhozási tárgyait kell egybevenni. Például: az oligarchiában a gazdagoknak büntetést kell fizetniük, ha kivonják magukat a bíraskodás kötelezettsége alól, a szegényeknek pedig nem jár semmiféle kárpótlás a kiesett munkaidőért. A demokráciában éppen fordítva, a szegényeknek jár kárpótlási díj, a gazdagokat viszont nem fenyegeti büntetés. A kevert alkotmányban mind a kárpótlást, mind a büntetést alkalmazzák. Második mód a mennyiségi középérték megállapítása, például mérsékelt census a demokrácia alacsony és az oligarchia magas értékhatára között. A harmadik módszer egyes intézmények elveinek vegyítése. Például: az oligarchiában a hivatal elnyerésének útja a censusos választás, demokráciában pedig a minden polgárt érintő sorsolás. A *politeia* tehát a census mellőzésével tartott választást fogja alkalmazni.¹⁴⁸ A vegyítés akkor helyes, ha az új alakulatot demokrácia és oligarchia névvel egyaránt illelhetjük, bár a megnevezés iránt valójában kétségben vagyunk.

A vegyes kormányforma titka: a "közép" (*το μέσον*) fogalma. A közép jelentését a relatíve legjobb alkotmány esetében mind a lelki, mind a külső javakkal kapcsolatban meg kell vizsgálni.

A boldog élet az, amely az erény gyakorlatában nem akadályoztatik. Az (erkölcsi) erény pedig "középhatár, amennyiben ti. a közepet igyekszik eltalálni."¹⁴⁹ A bátorság például közép

két szélsőség közt, hiszen az sem jó, ha valaki a mellette elrepülő légytől is fél, de az sem, ha vakmerően megy neki az ellenségnek, a biztos halálba. Az sem jó, ha valaki igyekszik minden élvezetet megkaparintani, de az sem, ha érzéketlen, mint egy "bárdolatlan paraszt". "A mértékletességet és a bátorságot a túlzás és a hiányosság egyaránt megrontja, a helyes középút viszont megőrzi."¹⁵⁰ A közép tehát a két szélsőség közötti helyes út. Az erény gyakorlatát azonban nem lehet túlzásba vinni. A lelket, mivel ez a test formája, az emberi élet során előbbre kell tartanunk a testi és a külső javaknál, és éppen ezért a lelki kiválóságra épülő alkotmány is előbbrevaló minden más alkotmánynál.¹⁵¹ Láttuk is az előzőekben, hogy az abszolút ideál az uralkodó vagy az arisztokrácia tökéletességet megközelítő erényére épül. Láttuk azonban azt is, hogy az ilyen állam ritka, vagy éppenséggel nem is lehetséges. A *politeia* csak a "második legjobb", bár lehetséges és megvalósítható alkotmány. Természetesen igényli az erényt, de teljes mértékben nem épülhet lelki értékekre, ezért a közép fogalmát a vagyoni viszonyokra kell alkalmaznunk.

Minden államban - állítja a *Politika* - háromféle vagyoni réteg létezik: nagyon gazdag, nagyon szegény és középvagyonú. A szélsőségek nehezen hajlanak arra, hogy az észet kövessék. A gazdag fél "dölyfössé válik s inkább nagyban lesz gonosztevő, a másik fél pedig csalárdosan kaján, és kicsiben nagyon fondor". Ezen osztályok egyike sem mutat érzéket az igazságosság iránt és hajlandóságot az állam iránti kötelezettségek lelkiismeretes ellátására. Egyikük sem képes engedelmeskedni, és emiatt az uralkodásra is képtelenek. "Ezen az úton nem szabad emberek, hanem a szolgák és a kéjurak állama keletkezik."¹⁵² Ilyen társakat még egy hosszabb utazásra sem kíván az ember, mert minden közösség "összetartó ereje a barátság".¹⁵³

Éppen az állam lényege kívánja, hogy hozzátartozói lehetőleg egyenlőkből és hasonlóakból álljanak, s ezen kívánat leginkább a középrendben valósul meg. Ennek tagjai nem vágyódnak

mások vagyona után, mint a szegények, de mások sem az övéké után, mint a gazdagokéra a szegények kíváncsiak szoktak lenni, s mivel másokat meg nem támadnak, s viszont másoktól meg nem támadtatnak, veszélytelenül töltik napjaikat. Világos tehát, hogy azon polgári társadalom lesz a legjobb, mely a középrendűek által alkottatik.¹⁵⁴

Az ilyen állam immunis leginkább a lázadásokkal szemben is, hiszen kibékíti, szintézisben oldja fel a mennyiséges és a minőséges egyenlőséget. A szabadok tömegének kollektív bölcsessége a minőséggel, vagyis az erénnyel, a gazdagsággal és a jó születéssel összefonódva virágzó egyensúlyban tartja az egész közösséget. A vegyítés helyes aránya

azonban nem számítható ki mechanikus módszerekkel. A jó törvényhozó művészete abban áll, hogy megtalálja a nyugvópontot az ellentétes érdekek húzó és taszító hatásai között.¹⁵⁵

VI. A konkrét ideál

"A szabályokból származó hasznok mértéke
e szabályok stabilitásától függ."

Pejovich

A konkrét ideál kritériuma, mint azt már láttuk, a stabilitás. A törvényhozónak "az adott alkotmánynál is képesnek kell lennie arra, hogy átlássa, .mimódon tartható fenn legtovább".¹⁵⁶ Az alkotmányok fenntartásával, a zavargások és forradalmak¹⁵⁷ elkerülésével a *Politika* V. könyve foglalkozik, mely bőséges történelmi anyagot tartalmaz az elméleti fejtegetések alátámasztására. A stabilitás alapkövetelménye az, hogy "erősebb legyen azon lakosok száma, akik az alkotmányt a k a r j á k, mint azoké, kik azt nem a k a r j á k".¹⁵⁸

Az alkotmányok felforgatásának *okát* az egyenlőség már ismert koncepcióinak ütközéseiben kell keresnünk. A demokratikus és oligarchikus elvnek Arisztotelész szerint egyaránt van igazsága, a hibát mindketten azzal követik el, hogy általános igénnyel lépnek fel. "Elvétett dolog tehát mindenütt az, ha az egyenlőség egyik vagy másik módja feltétlenül és egyszerűen alkalmaztatik ., mert az ilyen alapra fektetett alkotmány egy sem állandó."¹⁵⁹ Az igazságosság és a társadalmi jólét egybeesését a skolasztika óta alaptörvénynek tartják a keresztény kultúrkörben kiművelt európai gondolkodók.¹⁶⁰

A lázadások kicsiségek**ből**, de nem kicsiségek**ért** keletkeznek. Arisztotelész az általános ok után számos speciális okot említ, amelyek változásokhoz vezethetnek. Ilyen ok, hogy a hasznokat és a kitüntetéseket igazságtalanul osztják szét, és a társadalom egyes rétegei - jogosan vagy jogtalanul - nagyobb mértékben részesülnek bennük, mint mások. Ennek ellenkezője is igaz, vagyis a lázadások okozója a polgári jogvesztéstől való félelem is lehet. A dolyfról és a haszonlesésről minden magyarázat nélkül is világos, hogy a hatalmon lévők ellen ingerlik a népet. A túlságos hatalom is ilyen eredménnyel járhat, ezért Arisztotelész ismerteti azokat a módszereket, amelyekkel ennek elejét lehet venni. Argoszban és Athénban erre szolgált a cserépszavazás, míg a zsarnoki gyakorlatra kiváló példa Periander morbid tanácsa, amelynek ismertetésével szellemes párhuzamot von a cserépszavazás és az önkényuralom között: Thraszübulosz türannosz hírnököt menesztett a visszavonultságban élő

Perianderhez, hogy tudakolja meg tőle, miként szilárdíthatja meg hatalmát. Periander szó nélkül a búzatáblához lépett, és a tanácstalan hírnök szeme láttára letördelte a túlnyúló kalászokat. Thraszübulosz ebből megértette, hogy "a kitűnő férfiakat láb alól el kell tenni". Félelem is lehet a lázadás oka, melyet Harmodiosz és Arisztogeitón, a Peiszisztratidák elüldözőinek esete is bizonyít. Az is előfordulhat, hogy a demokrácia túlságosan elkényelmesedik, és akkor az oligarchák nem riadnak vissza erejük demonstrálásától: megdöntik az alkotmányt. A szegények tömegének aránytalan megnövekedése is felfordulást (*μεταβολη*) okozhat. Arisztotelész több helyen is emberi testhez hasonlítja az államot, s kifejti, hogy mindkettőben fontos az egyes részeknek egymáshoz és az egészhez viszonyított helyes aránya.

A forradalmaknak különféle speciális okai lehetnek, melyek kormányformánként is változnak. Az állam felforgatásának és pusztulásának okaival azért kell részletesen foglalkozni, mert ha ezeket ismerjük, tisztában vagyunk a megmentés és a fenntartás eszközeivel is: a pusztulás és a fennmaradás ugyanis ellentétek.

Rendkívül hasznos Arisztotelész azon meglátása, hogy az alkotmányokat sikerebben kezdik ki a kicsinységek, mint a nagyhangú kezdeményezések. "Mert az áthágások szokása titkon és észrevétlenül harapódzik el, s aláássa az államot olyan módon, mint a kicsi, de gyakran ismételt kiadások a vagyont felemésztik."¹⁶¹ Ezért elkerülhetetlen, hogy az alkotmány őrzésére is fölállítsanak hivatalokat. Az sem árt, ha a törvényes rendért aggódó állampolgárokat némileg nagyobb félelemben tartják, mint amit az alkotmányt fenyegető valóságos veszedelem megkövetelne. Jól ismert antropológiai pesszimizmus nyilvánul meg abban a tanácsban is, hogy semelyik alkotmányban nem szabad megengedni, hogy egyetlen ember hatalma aránytalanul megnövekedjék, mert nem képes mindenki "szerencsáját egyformán elviselni". Azoknak, akik főhivatalokat kívánnak viselni, három kritériumnak kell eleget tenniük: szeretniük kell a fennálló alkotmányt, megfelelő képességgel kell rendelkezniük a hivatal ellátására és rendelkezniük kell az erénnyel és igazságossággal, amit az adott államforma megkíván.

Utalni lehet a relatív ideálról az előző fejezetben elmondottakra is, tehát nem szabad elfelejteni "azt, mi mostanság az elvétett és elfajult alkotmányok figyelmét elkerüli, ti. hogy az államviszonyok rendezésében a középérték megtartandó".¹⁶²

Végül, Arisztotelész egész művén kiemelkedő jelentőséggel vonul végig a nevelés kulcsszerepéről való meggyőződés.

A *Politika* bizonyos szempontból ma is frissnek hat és ezt annak a figyelemreméltó és bátor szintézisnek köszönheti, hogy kibékíti az ideális állam keresése és a fennálló alkotmányok analitikus vizsgálata közti ellentétet, mindkettőt beolvasztja egyetlen könyvbe, melyben végső soron megbonthatatlan egységet alkotnak. Eme két szellemi magatartás későbbi elméleti munkákban ritkán jelentkezik együtt. Annál gyakrabban találhatunk utópistákat, akik a valóság, a fennálló intézmények és alkotmányok létét nagyvonalú felsőbbiséggel figyelmen kívül hagyják. Találkozhatunk ennek ellentétével is, a túlzásba vitt empiriával, mely a politikai filozófiát a meglévő intézmények és fennálló rendszerek deskriptív elemzésére korlátozza, és ezáltal kirekeszti a politika etikai, filozófiai és szakrális vonzatait. Mindkét álláspont meglelheti saját gyökereit a *Politikában*. Arisztotelész egyhelyütt úgy viselkedik, mint a festő Platón *Államából*, aki "mindent az utolsó vonásig tökéletesen ábrázol", aki visszautasítja, hogy "halandó létünkre halandó módon gondolkodjunk". Más helyütt viszont imponáló ismeretanyaggal felfegyverkezve a hivatalok megszervezéséről és az alkotmányvédelem intézményesítéséről elmélkedik. Ezt a szabadságot politika-elméletének metafizikai megalapozottsága biztosítja. Az idealista és az analitikus álláspontok ütközőpontjában az aktualitás és potencialitás tana áll, amely minden korban szilárd alapot jelent a politikai reform számára. A túlzó utópistákat annak belátására kényszeríti, hogy az ideális formák többnyire csak potenciálisan vannak jelen az államban, viszont felnyitja a leíró, elemző elmélet szemét is, és tekintetét egy másik világ felé irányítja.

A Függelék: A *Politika* szókincséről¹⁶³

A *Bevezetés*ben már említettem, hogy a *πολις* szó eredeti asszociációs tartalmait menthetetlenül elvesznek a fordítás során. A mediterrán kisváros helyett az "állam" hatalmasabb és zordabb képét idézzük fel gondolatainkban. Az "állam" szó a latin *status* megfelelője, és ezt a szót csak a XVI. században adoptálta az európai politikai gondolkodás. A *status* eredetileg a hatalommal, fennhatósággal (*authority*) bíró személy hivatalos rangját, pozícióját jelentette. Etimológiailag helyes volt tehát XIV. Lajos kijelentése: "L' État, c'est moi!". A *πολις* azonban minden ilyen áthallástól mentes.

Az angol - és részben a magyar - politikai szókincs nagy része latin eredetű, mint pl.: *constitution, governement, administration, soveregnty, statute, justice*. Kétségkívül előnyös, hogy ezek a szavak zengzetesek, ünnepélyesek és pontosak, viszont nem képesek visszaadni a görög fogalmak rugalmasságát és árnyaltságát. Inkább a jogi szókincsbe tartoznak, és nélkülözik a társadalmi asszociációkat. Sir John Myres szerint a görög politikai szókincs latinositása súlyos katasztrófával egyenlő. A túlzás ellenére bizonyos, hogy némi zavar azért keletkezett, gondoljunk csak a "természetjog" számtalan értelmezési lehetőségére.

1. Az állammal kapcsolatos szavak

A *πολις* eredetileg kizárólag a fellegvárra volt használatos, az annak lábánál elterülő ún. alsóvárost az *αστυ* jelölte. A későbbiekben a diplomáciai nyelvben is megjelenik, különösen az athéni dokumentumokban, ahol az államközi tárgyalásokban a felek megjelölésére használják.¹⁶⁴ Az államot belső ügyeiben a *δημος* szó jelölte, amelyet kezdetben az *αστυ* lakosságától elkülönítendő, a vidéki polgárookra alkalmaztak. Az V. században Kleiszthenész reformjai, a *phülék* megszervezése után már az egész athéni közösséget illetik ezzel a kifejezéssel. A *δημος* jelent egyszerűen köznépet, lakosságot is, és ebben az értelmében Arisztotelész több szinonimát is használ: *πληθος, οι πολλοι, οχλος*.

Visszatérve a *πολις*-hoz megállapítható, hogy a következő terminusokat képezték belőle: *πολιτης*, amely a teljes jogú szabad személyek, a polgárok megjelölése (ld. *Pol.* III. könyv), *πολιτικος* vagyis államférfi, *statesman*, amely szerencsésebb fordítás a "politikus"-nál., *πολιτικη*, vagyis a politika-elméleten túl a közösségi élet művészetét jelentő tudomány, *πολιτεια*, melyet alkotmánynak szokás fordítani, ám többet is és kevesebbet is jelent a *constitutio*-nál. Abban az értelemben többet, hogy életformát (*way of life*), az élet módját is érteni kell rajta, jogi értelemben azonban kevesebbet, hiszen nem szabályoz minden intézményt, amelyeket manapság alkotmányban szokás meghatározni. Végül említeni kell a *πολιτευμα*-t, amely nem más, mint a teljes jogú polgárok testülete, amely közvetlen demokráciában egyenlő a törvényhozó testülettel.

2. A kormányzat

Eme csoport alapterminusa az *αρχη*, amely vezetést, uralkodást, hatalmat jelent.¹⁶⁵ A szó eredeti értelme: eredet, kezdet. Minden politikai cselekvés valamiféle célra (*τελος*) irányul, és az *αρχη* -ből kell kiindulnia, ami a gyakorlatban azt jelentette, hogy a politikai

kezdeményezés jogával Athénben az *arkhónok* rendelkeztek. Azt a hatalmat, amely jogi erővel ruházta föl, szentesítette a kezdeményezést *κυριος* -nak nevezték. Az ebből képzett semlegesnemű főnév (*το κυριον*) az államhatalmat képviselő ügydöntő testületet jelölte, amely Athénban a népgyűlés, az *εκκλησια* volt. A római terminológia ezzel szemben inkább birodalmi szinten gondolkodik,¹⁶⁶ és sokkal inkább kapcsolható a szuverenitás modern elméletéhez, mint a hellén politikai filozófia.

3. Jog és igazságosság

Az igazságosságot és a jogot a *δικη* jelöli. Ebből a töből származik a szintén igazságosságot jelentő *δικαιοσυνη*, amely nem egyenlő a latin *iustitiával*, hiszen nem csak jogi jelentése van, hanem a helyesen cselekvő jellemet, az igazságosan eljáró ember lelki minőségét is tartalmazza. Egyike a négy kardinális erénynek is. A *δικαστηριον* a törvényszék, ahol a *δικη* érvényre juttatása a cél. Ezt azonban nem szabad a mai bíróság mintájára elképzelni, ahogyan a törvényszék tagjai (*δικασται*) sem feleltethetők meg a modern bírónak. Több száz fős, polgárokból álló testület volt, ahol a tagok inkább igazságérzetük, mintsem a tételes jog alapján ítélték. A jogszerűség objektív mércéje helyett a szubjektív méltányosságot alkalmazták.

A *νομος* szó, amely törvényt jelent, a *νεμω* (kioszt, juttat, megenged) igéből ered. A *δικη* -hez képest rugalmatlanabb és általánosabb rendelkezés. A *δικη*-t az egyes esetekben a törvényszék juttatja érvényre, míg a *νομος* valamiféle változtathatatlan ősi törvénytábla, szokás vagy hagyomány képében jelenik meg. Demoszthenész szerint a *νομος* közös, azonos elrendelés az összes ember számára.

4. Társadalmi és erkölcsi kifejezések

A hellén társadalom legalsó rétegét a rabszolgák (*δουλοι*) és a körülakók (*περιοικοι*) képezték. A felsőbb osztályokat jelölhetjük számbeli arányuk segítségével, ti. "a kevesek" (*ολιγοι*), vagyoni helyzetük (*πλουσιοι*) és erényeik alapján (*βελτιονες, αριστοι, γνωριμοι, επιεικεις*). E kettő között húzódik meg a középréteg (*μεσον*), akik az irányadó mértéket képezik (*μεσοτης*). A közép gondolatának megjelenési stádiumai az attikai gondolkodásban a következők:¹⁶⁷ elsőként a gazdaságban használták a mértéket tartó ember (*μετριος*), a se nem túl kapzsi, se nem túl lemondó gazda jelölésére. Innen ment át a társadalmi erkölcsi felfogásba, ahol két tulajdonságot is magában foglal: az

élvezetekben jelentkező mértékletességet egyrészt, a másik ember tiszteletét, a vele szembeni *υβρις* hiányát másrészt. A művészetek szókincsében a harmonikus felépítést, pl. egy tragédia helyes, arányos szerkezetét jelenti. A politikai gondolkodásban elfoglalt helyéről a relatív ideállal foglalkozó fejezet tartalmaz adatokat.

A tömegek megjelölésére szolgáló kifejezések egy részéről már esett szó, néhány további is említhető: *πενητες* (szegények), *χερνητις* (keze munkájából élő napszámos), *θης* (bérmunkás), *τεχνιτης* (kézműves), *βανουσοι* (alsóbbrendű munkát végzők, akik nem rendelkeznek a szabad emberhez méltó pihenéshez szükséges szellemi képességekkel).

Az etika fontos alapszava a *λογος*, amely ésszerű szabályt, elvet (*rational principle*) jelent. Az *αρετη* kifejezés bevett magyar fordítása az "erény", ám ez nem teljesen pontos. Több annál annyiban, hogy bármilyen téren jelentkező kiválóság, tehát erő, ügyesség, szépség, egészség megjelölésére is használható, viszont nem szükségképpen rendelkezik erkölcsi tartalommal, hanem csak jelzős szerkezetben: *ηθικη αρετη*.¹⁶⁸

5. A *φυσις* jelentéséről¹⁶⁹

A *φυσις* szó megfelelői az indogermán nyelvekben két fő jelentéstartalmat hordoznak. Az első: lakik valamiben, benne van, tartózkodik valamilyen helyen valamilyen állapotban, stb. A másik: növekszik vagy növeszt.

A görög *φυειν* ige az utóbbi csoportba tartozik, pl. "Dionüszosz a földieknek szőlőfürtöket növeszt".¹⁷⁰ A *φυσις* főnév jelentése lehet "kezdet", "létrejövés" mint pl. Empedoklésznél, de szolgálhat milyenség, jelleg leírására is.¹⁷¹

Az ige és a főnév között - meglepő módon - nem nyilvánvaló a kapcsolat, mesterségesen próbáltak meg kapcsolatot teremteni a kettő között. Arisztotelész ismert kísérlete így szól: "Mert minden dolog minőségéről, melyet keletkezési műveletének bevégzettsége után nyer, mondjuk, hogy ez az ő természete".¹⁷² E szerint a dolog természete Arisztotelésznél az lenne, amivé teljes kifejllettségében válik. Lewis ezt a megoldást nem tartja valószínűtlennek, ám megjegyzi, hogy David Ross filológiailag helytelennek vélte.

B Függelék: A *Politika* aktualitásáról

Arisztotelész elméletének tekintélye számottevően csökkent az újkor beköszöntével. Sokan tagadták és tagadják aktualitását, s jelentőségét mindössze mint érdekes ókortörténeti témáét

hajlandók elismerni. Dolgozatomban igyekeztem néhány ellenérvet fölvezetni, ám mindennél meggyőzőbb maga a *Politika* szövege. Az alábbi részlet az V. könyv IX. 8-ból származik, bár származhatnék akár századunkból is. Vajon összefoglalta-e valaki tömörebben és pontosabban a zsarnokság lényegét?¹

A tyrannis ti. három dolgot vesz célba, e l ő s z ő r : hogy az alattvalók kislelkűek és alacsony gondolkodásúak legyenek, mert kislelkű ember nem fog törni más ellen s megtámadási gondolatra nem jut, m á s o d s z o r : hogy egymás iránt bizalmatlansággal legyenek, mert a tyrannikus uralkodás nem tart felforgatástól addig, míg emberek nincsenek, kik egymásban bíznak. Azon okból megfejtethető, hogy a tyrannok a becsületes férfiak ellen háborúskodnak, mint olyanok ellen, kik uralmukra nézve veszedelmesek, nemcsak azért, mivel ők despotikus kormányzást, mint méltatlant, nem igen tűrnek, hanem azért is, mivel szavatartók egymás közt s megbízhatók mások irányában, s mivel sem maguk társait sem más valakit árulkodva fel nem adnak, h a r m a d s z o r : hogy a cselekvésre tehetetlenek legyenek, mert nincsen ember ki olyasmíhez fogna, minek kiviteléhez az erő hiányzik, s e szerint a tyrannikus uralom megbuktatásához sem fog, ha erőnek hiányát és tehetetlenségét érzi.

Irodalomjegyzék

I. Arisztotelész, *Opera omnia graece et latine cum indice nominorum et rerum absolutissimo*, Párizs, Firmin-Didot, 1848, voll. 1-5.

Metafizika, 1.ed., Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottsága, 1936, Halasy-Nagy József fordítása, pp. 411.

Nikomakhoszi Ethika, Budapest, Magyar Helikon, 1971, Szabó Miklós fordítása, pp. 350.

Az athéni állam, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954, Ritoók Zsigmond fordítása, pp. 281.

Politics, "Loeb Classical Library XXI.", Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, görög-angol kétnyelvű kiadás H. Rackham fordításával, pp. 683.

Politika, Budapest, Osterlamm Károly kiadása, 1869, fordította és jegyzetekkel ellátta: Haberern Jonathán, pp. 510.

II. Szakirodalom

- Antalffy György, " Platon és Aristoteles a tökéletes állami és társadalmi szervezeti formákról", *Acta Juridica et Politica*, tomus III., fasciculus 3., Szeged, 1957.
- Barker, Ernest, *The Politics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1946, pp. LXXIII-391.
- Barker, Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London, 1906.
- Berki, R.N., *The History of Political Thought - a short introduction*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1977, pp. 42-80.
- Catlin, George, *A History of the Political Philosophers*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1950, pp. 82.
- Contogiorgis, Georges D., *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris, Libraire Générale de Droit et de Jurisprudence, 1978, pp. 282.
- Coulanges, Fustel de, *La cité antique*, Párizs, Hachette, 1874, pp. 496. (Bartal Antal magyar fordítása, *Az ókori község*, Budapest, MTA Könyvkiadó Hivatala, 1883, pp. 609.)
- Dunn, John (szerk.), *A demokrácia- befejezetlen utazás*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.
- Dunning, William Archibald, *A History of Political Theories*, New York, MacMillan, 1902, voll. 1-5., Arisztotelészhez: vol. 1.: *Ancient and Mediaeval*, pp. 49-98.
- Durant, Will, *A gondolat hősei*, Budapest, Dante, 1943, pp. 75-88.
- Finley, Moses I., *Politika az ókorban*, Budapest, Európa, 1995, pp.311.
- Hahn István, "Az antik demokrácia születése", *Világosság*, 1981, 8-9. szám, pp. 466-474.
- Halasy-Nagy József, *A filozófia nagy rendszerei*, Budapest, Hatágú Sip Alapítvány, 1993, pp. 15-21.
- Halasy-Nagy József, *Aristoteles "Etiká"-ja*, "Pannónia Könyvtár/68.", Pécs, 1943, pp. 11.
- Hamza Gábor, " Néhány észrevétel az antik államelmélet kérdéséhez ", *Acta Facultatis Politico- Iuridicae*, Tomus XXXII., Budapest, 1990, pp. 203-7.

- Heller Ágnes, *Az arisztotelési etika és az antik éthosz*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1966, pp. 409.
- Kenyon, F.G. (ed.), *Aristotle on the Constitution of Athens*, London, Longmans, 1891.
- Kerényi Károly (szerk.), *Az ókor története*, Budapest, Magyar Szemle Társaság, 1935, pp. 327- 370.
- Lewis, C. S., *Studies in Words: Nature (with Phusis, Kind, Physical etc.)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 24-75.
- Nyíri Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Budapest, Szent István Társulat, 1993, pp. 601.
- Paczolay Péter - Szabó Máté, *A politika elmélet rövid története*, Budapest, 1992.
- Pais István, *A görög filozófia*, Budapest, szerzői kiadás, 1988, pp.655.
- Pauler Ákos, *Aristoteles*, Budapest, Pfeifer Ferdinánd Nemzeti Könyvkereskedésének kiadása, 1922, pp.153.
- Platón, *Összes művei*, Budapest, Magyar Filozófiai Társaság, 1943, voll. 2.
- Ross, Sir David, *Arisztotelész*, Budapest, Osiris, 1996, pp. 395.
- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophies*, London, George Allen and Unwin, 1946, pp. 182-231.
- Sabine George H., *A History of Political Theory*, London, George G. Harrap and Co. Ltd., 1948, pp. 87-116.
- Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought*, London, MacMillan, 1982.
- Seidler, Grzegorz Leopold, *Politikai gondolkodás az ókorban és a középkorban*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1967, pp. 455.
- Strauss, Leo és Cropsey, Joseph, (ed.), *A politikai filozófia története*, Budapest, Európa, 1994., pp.711.
- Stocker- Langtry, "Aristotle and Polity" in: *Political Thinkers*, ed.: David Muschamp, New York, St. Martin s Press, 1986, pp. 26-39.
- Varga Csaba, "Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész állambölcséletéről," *Magyar Filozófiai Szemle*, XXV., 1981, 6. szám, pp.816-835.
- Wiser, James L., *Political Philosophy: A History of the Search for Order*, New Jersey, Prentice- Hall inc. 1983, pp. 31-59.

¹ Például Barker, Dunning, Sabine, Ross, a magyar Somló Bódog és Pauler Ákos.

² Dunning, *A History of Political Theories*, III. 8.

³ Molnár Tamás, *Utópia- örök eretnokség*, Budapest, Szent István Társulat.

⁴ Ross, *Arisztotelész*, 31.p.

⁵ Ross, *op. cit.*, 315. p.

⁶ A *polis*ről kiváló, szellemes összefoglaló munka: Fustel de Coulange, *Az ókori község*, Budapest, 1883.

⁷ Coulange, *op. cit.*, 303.p.

⁸ Immanuel Bekker 1831- es berlini kiadása tartalmazza Arisztotelész műveinek elfogadott oldalszámozását. Ha egy hosszabb szakasz tartalmára történik utalás, akkor annak módja pl: III. V. 6- 8. Vagyis *Politika*, harmadik könyv ötödik fejezete, hatodiktól a nyolcadik bekezdésig.

⁹ Pauler Ákos, *Aristoteles*, 130. p.

¹⁰ Berki, *The History of Political Thought*, 58. p.

¹¹ Pauler, *op. cit.*, *ibid.*

¹² „καθαπερ εφη Λυκοφρων ο σοφιστης, εγγυτης αλληλοις των δικαιων” , Rackham: „, a guarantee of men’s just claims on one another.” (1280 b 13.)

¹³ Pais István, *A görög filozófia*, 198- 250. pp.

¹⁴ Pais István, *op. cit.*, 198. p.

¹⁵ *ασεβεια* = ‘ istentelen cselekedet’.

¹⁶ Platón, *Az állam*, I. k. 338.

¹⁷ „τον ηττω λογον κρειττω ποιων. ”, Platón, *Szókratész védőbeszéde*, II. 18.

¹⁸ Arany János fordítása

¹⁹ Nyiri Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 57. p. Hasonló véleményen van Sextus Empiricus is:

„Egyesek az abdériai Prótagoraszt is azon filozófusok közé sorolták, akik eltörölték az igazságosság kritériumát, mivel azt mondta, hogy minden képzet és vélemény igaz, a az igazság a viszonylagos fogalmak közé tartozik.”

²⁰ Pauler, *op. cit.*, 129. p.

²¹ " πασαν πολιν ορωμεν κοινωνιαν τινα ουσαν", Rackham: " partnership ", (1252 a 1.)

²² 1252 a 21.

²³ Az újabb fordítások ezt *alkotmányos* uralomnak nevezik. Arisztotelész a *πολιτικως*-t gyakran a türannikus kormányformától való elkülönítésként használja, mint például az *Athéni államban*, ahol leírja, hogy Peiszisztratosz az ügyeket mértéktartóan és *alkotmányosan* vezette, nem türannosz módjára, mivel egyébként is emberszerető és szelid volt.

²⁴ I. I. 4. és I. V.

²⁵ I. I. 4- 5.

²⁶

" οσα γαρ εκ πλειονων συνεστηκε και γιγνεται εν τι κοινον, ... εν απασιν εμφανιεται τ ο αρχον και το αρχομενον, και τουτο εκ της απασης φυσεως εσυπαρχει τοις εμψυχοις ", 1254 a 30. skk.

²⁷ I. II.

²⁸ "ο δουλος κτημα τι εμψυχον.", 1253 b 33.

²⁹ 1254 b 16. skk.

³⁰ *E. N.*, 1161 b 5.

³¹ "ουχ ομοιως ραδιον ιδειν το τε της ψυχης καλλος και το του σωματος." 1254 b 37.

³² I. II. 16-21.

³³ Hangsúlyozandó, hogy az érzékazonosság léte csak *elméletileg* helytálló. Más helyen Arisztotelész beismeri, hogy a rabszolgaság "mégis tulajdonképpen csak az úr hasznát keresi és célozza.", 1278 b 35.

³⁴ 1255 b 13.

³⁵ 1330 a 32. , *Oikonomika*, I. 5.

³⁶ " ο

δε βιος πραξις, ου ποιησις εστιν. διο και ο δουλος υπηρετης των προς την πραξιν.", 1254 a 5-8.

³⁷ " διο τον μεν αρχοντα τελεαν εχειν δει την διανοητικην αρετην... ", 1260 a 15.

³⁸ I. I. 6.

³⁹ 1256 b 1-5, 1256 b 32.

⁴⁰ Sabine, *A History of Political Thought*, 112. p.

⁴¹ Sabine, *op. cit.*, 113. p.

⁴² " η δε φυσις τελος εστιν. ", 1252 b 32.

⁴³ " Η δ'

εκ πλειονων κωμων κοινωνια τελειος πολις, ηδη πασης εχουσα περας της αυταρκειας ως επος ειπειν, γινομενη μεν ουν του ζην ενεκεν, ουσα δε του ευ ζην. ... εκ τουτων ουν φανερον οτι των φυσει η πολις εστι, και οτι ο ανθρωπος φυσει πολιτικον ζωον, και ο απολις δια φυσιν και ου δια τυχην ητοι φαυλος εστιν η κρειττων η ανθρωπος..." , 1252 b 29, 1253 a 1-5.

⁴⁴ Pauler Ákos, *Aristoteles*, 55. p.

⁴⁵ Pauler, *op. cit.*, *ibid.* Somló Bódog úgy fogalmazta meg ugyanezt, hogy " Arisztotelésznél valamely test természete: megjelenésének az a formája, amelyben fejlődése befejezést nyer, amelyre tehát a természet törekszik őáltala, amely neki természetszerű rendeltetése.", Varga Csaba, "Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész állambölcséletéről", 825. p.

⁴⁶ " αδυνατον δε ευδαιμονειν ολην,

μη των πλειστων η μη παντων μερων η τινων εχοντων την ευδαιμονιαν.", 1264 b 18.

⁴⁷ *Metafizika*, XI. 9.

⁴⁸ Pauler, *op. cit.*, 113. p.

⁴⁹ Pauler, *op. cit.*, 114. p.

⁵⁰ Sabine, *op. cit.*, 113. p.

⁵¹ t. i. államot.

⁵² " ο

δε πρωτος συστησας μεγιστων αγαθων αιτιος ωσπερ γαρ και τελεωθεν βελτιστον των ζων ο ανθρωπος εστιν, ουτω και χωρισθεν νομου και δικης χειριστον παντων. ", Rackham: "but the man who first united people in such a partnership was the greatest of benefactors. For as man is the best of animals when perfected, so he is the worst of all when sundered from law and justice.", 1253 a 31.

⁵³ I. I. 11-12. Ez a gondolat felbukkan a katolikus egyház filozófiájában, illetve a konzervatív gondolkodók által hirdetett organikus államszemléletben is.

⁵⁴ " ουσα του ευ ζην ενεκεν ", Rackham: "exists for the good life". 1252 b 31.

⁵⁵ " πολιτικον ζωον ", Rackham: " political animal ", 1253 a 3.

⁵⁶ Sabine, *op. cit.*, 113. p. Hasonlóképpen vélekedik Berki: "the fulfillment of the individual is the end, and the existence of the state is the means to it.", *The History of Political Thought*, 61. p.

⁵⁷ Barker, *The Politics of Aristotle*, L. p.

⁵⁸ *E. N.*, 1096 b 20.

⁵⁹ *E. N.*, 1097 a 45.

⁶⁰ *E. N.*, 1097 b 28.

⁶¹ *E. N.*, 1098 a 31.

⁶² *E. N.*, 1177 a 24.

⁶³ 1323 b 1-5, 1323 b 16-23.

⁶⁴ 1323 b 31.

⁶⁵ " *οσοι γαρ εν πλουτω το ζην ευ τιθεσται.* ", 1324 a 8.

⁶⁶ VII. II. 5.

⁶⁷ 1324 b 23.

⁶⁸ 1324 b 36.

⁶⁹ Kerényi Grácia fordítása.

⁷⁰ " *αιτιος δ' ο νομοθετης ου παιδευσας δυνασθαι σχολαζειν.*" , Rackham: "...to employ leisure." , 1334 a 9.

⁷¹ Ezt a nézetet később a poszesszív individualizmus elevenítette fel.

⁷² 1280 a 35.

⁷³ III. V. 10-11.

⁷⁴

" *η πολις ουκ εστι κοινωνια τοπου και του μη αδικειν σφας αυτους και της μεταδοσε ως χαριν αλλα ταυτα μεν αναγκαιον υπαρχειν ειπερ εσται πολις, ου μην ουδ υπαρχοντων τουτων απαντων ηδη πολις, ...τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην, ταυτα δε του τελους χαριν. πολις δε η γενων και κωμων κοινωνια ζωης τελειας και αυταρκους, τουτο δ εστιν, ως φαμεν, το ζην ευδαιμονως και καλως των καλων αρα πραξεων χαριν θετον ειναι την πολιτικην κοινωνιαν, αλλ ου του συζην* " , 1280 b 30-33, 39-40, 1281 a 1-4.

⁷⁵ Ross, *Arisztotelész*, 326. p.

⁷⁶ *E. N.* 1129 b

⁷⁷ " *εστι δε κοινωνια πολιτων πολιτειας.*" , 1276 b 1.

⁷⁸

" *εστι δε πολιτεια πολεως ταξις των τε αλλων αρχων και μαλιστα της κυριας παντων.* " , 1278 b 9.

⁷⁹ 297 C - 303 b.

⁸⁰ A *πολιτεια* eredetileg egyszerűen "alkotmány"-t jelent. Másutt (*E. N.* 1160 a 36.) timokráciának nevezi ezt a formát.

⁸¹ Ékes bizonyíték arra, hogy az ókori polgári állapot kötelezettségekkel járt, nem csak jogot jelentett.

⁸²

" *πολιτης δ απλως ουδενι των αλλων οριζεται μαλλον η τω μετεχειν κρισεως και αρχης.* " , Rackham: "A citizen ...is defined by ... the right to participate in judicial functions and in office." , 1275 a 23.

⁸³ Arisztotelész leginkább a demokráciára találta alkalmazhatónak elméletét. A modern képviselői demokráciában a választójogot tekintik a teljes jogú polgár ismérvének.

⁸⁴ *A régiek szabadsága a modernekével összehasonlítva.*

⁸⁵ Walter Lippmann, *A közjó filozófiája*, Budapest, Bagolyvár K., 1993, 85. p.

⁸⁶ " *η σωτηρια της κοινωνιας εργον εστι, κοινωνια δ εστιν η πολιτεια.* " , 1276 b 29.

⁸⁷ III. II.

⁸⁸

" *πολιτης δε κοινη μεν ο μετεχων του αρχειν και αρχεσται εστι ...προς δε την αριστην ο δυναμενος και προαιρουμενος αρχεσται και αρχειν προς τον βιον τον κατ αρετην* . " , 1284 a 1.

⁸⁹ " *ουκ εστιν ευ αρξαι μη αρχθεντα.*" , 1277 b 14.

⁹⁰ Alexis de Tocqueville, *Az amerikai demokrácia*, Budapest, Európa Kiadó, 1993, 666, 695.

pp.

⁹¹ *Az állam*, II. 360-361.

⁹²

"αιτιον δε τω Σωκρατει της παρακρουσεως χρη πομιζειν την υποθεσιν ουκ ουσαν ορθην.", 1263 b 30.

⁹³

"πληθος γαρ τι την φυσιν εστιν η πολις, γινομενη τε μια μαλλον οικια μεν εκ πολεως, ανθρωπος δ εξ οικιας εσται, μαλλον γαρ μιαν την οικιαν της πολεως φαιημεν αν και ι τον ενα της οικιας ωστ ει και δυνατος τις ειη τουτο δραν, ου ποιητεον, αναιρησει γαρ την πολιν.", 1261 a 18.

⁹⁴ Ezt Arisztotelész mennyiséges (*αριθμω*) és minőséges (*κατ αξιον*) egyenlőségnek nevezi. A konkrét és a relatív ideállal kapcsolatban esik még róluk szó. Ld. még: V. I. 7.

⁹⁵ *E. N.* 1132 b 33.

⁹⁶ II. III-IV.

⁹⁷ V. 462 C.

⁹⁸ 1261 b 34.

⁹⁹ "φιλιαν τε γαρ οιομεθα μεγαστον ειναι των αγαθων ταις πολεσιν. ", 1262 b 8. Erről további gondolatokat tartalmaz a B Függelék.

¹⁰⁰ 1263 a 17.

¹⁰¹ "κοινα τα φιλων", 1263 a 30.

¹⁰² John Dunn, *Locke*, Budapest, Atlantisz, 1992, 52. p.

¹⁰³ A második könyv foglalkozik még a *Törvények* c. művel, a Chalkedonbeli Phaleas kommunisztikus javaslataival, a Milétoszbeli Hippodamos terveivel, stb.

¹⁰⁴ *Met.* 1045 b.

¹⁰⁵ *Met.* 1048 b.

¹⁰⁶ *Met.* Θ. 3. eleje.

¹⁰⁷ *Met.* 1047 a.

¹⁰⁸ Nyíri Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 91. p.

¹⁰⁹ Ross, *Arisztotelész*, 229. p.

¹¹⁰ Ld. a dolgozat II. 3. fejezetét.

¹¹¹ *E. N.* 1177 b.

¹¹² "ευδιμων μεν εστι και μακαριος ", 1353 b 24.

¹¹³ V. 472.

¹¹⁴ *E. N.* 1177 b 33.

¹¹⁵ II. II. 8.

¹¹⁶ II. II. 4.

¹¹⁷ Megközelítőleg: " Platón soha nem föltételezte, hogy az ideálisnak benne kell foglaltatnia a gyakorlatban ahhoz, hogy érvényes legyen, és soha nem ismert el olyanféle igényt a bölcsességre, amelyet Arisztotelész elmélete megkívánt. Ha a tények nem egyeznek az ideális igazsággal, Platón mindig mondhatja, miként a matematikus vagy a misztikus, hogy annál rosszabb a tényeknek. Arisztotelész, mivel súlyosan elkötelezett a józan ész és a korok bölcsessége iránt, nincs abban a helyzetben, hogy ilyen radikális legyen. Reformista lehet, de forradalmár sohasem.", Sabine, *A History of Political Theory*, 95-96- pp.

¹¹⁸ Etikára történő utalások pl.: V. II. 10-12, V. III. 7, V. V. 3, V. V. 7, V. VII. 14-15, V. VIII. 6.

¹¹⁹ Sabine szavaival: "The essence of the new conception was the uniting of empirical investigation with the more speculative consideration of political ideas. ...Ideals must exist not like Plato's patterns in heavens, but as forces working in and through agencies by no means ideal.", *op. cit.*, 101. p.

¹²⁰ E hármias felosztás *terminológiája* Somló Bódog Arisztotelész *Politikájához* írott jegyzeteiből származik, ám maga felosztás a IV. könyv I. 2-3. részein nyugszik. Arisztotelész ott így fogalmaz: "Mert nemcsak a legjobb alkotmányt kell tekintetbe venni, hanem a tehetségest is, s szintén azt, mely könnyebben felállítható s mindenütt általánosabban alkalmazható.",

"ου γαρ μονον την αριστην δει θεωρειν, αλλα και την δυνατην, ομοιως δε και την ραω και κοινοτεραν απασαις."

¹²¹ Mivel a királyság a legjobb, a türannisz a legrosszabb alkotmány. Corruptio optimi pessima.

¹²² "Stability is the criterion, and the constitution is the best which under the circumstances will last the longest.", Dunning, *A History of Political Theories*, 79. p.

¹²³ Dunning idézett művében összeállította az alkotmányok sorrendjét a *Politika* alapján: 1. ideális királyság

2. ideális tiszta arisztokrácia 3. kevert arisztokrácia 4. *politeia* 5. mérsékelt demokrácia 6. mérsékelt oligarchia 7. a demokrácia és az oligarchia két közbülső formája 8. szélsőséges demokrácia 9. szélsőséges oligarchia

10. türannisz.

¹²⁴ III. IX.

¹²⁵ 1285 b 30. Ez a típus a házigazdálkodás modelljére épül. Ld. a dolgozat II. 2. fejezetét.

¹²⁶ Finley, *Politika az ókorban*, 2. fejezet.

¹²⁷ 1286 b 35.

¹²⁸ "η γαρ ταξις νομος", 1287 a 19.

¹²⁹ "ανευ ορεξεως νους", 1287 a 32.

¹³⁰ 1287 b 39.

¹³¹ 1288 a 6.

¹³² "ωσπερ γαρ θεον εν ανθρωποις εικος ειναι τον τοιουτον.", 1284 a 12.

¹³³ "αυτοι γαρ εισι νομος.", 1284 a 14.

¹³⁴ 1284 b 31.

¹³⁵ Sabine, *A History of Political Theory*, 100. p.

¹³⁶ Suetonius, *Caesarok élete*, 46, 106. pp.

¹³⁷ "Középütt jársz a legbiztonságosabban".

¹³⁸ Sabine, *A History of Political Theory*, 100. p.

¹³⁹ Az emberek főleg az alábbi szempontokból minősülnek egyenlőtlenek: szabadság (*ελευθερια*), gazdagság (*πλουτος*), erény (*αρετη*) és nemesség (*ευγενεια*).

¹⁴⁰ 1291 b.

¹⁴¹

"ω δε διαφερουσιν η τε δημοκρατια και η ολιγαρχια αλληλων πενια και πλουτος εστιν ...ευπορουσι μεν γαρ ολιγοι της δ ελευθεριας μετεχουσι παντες, δι ας αιτιας αμφισβητουσιν αμφοτεροι της πολιτειας.", 1279 b 40, 1280 a 5.

¹⁴² *Görög költők antológiája*, Budapest, Európa K., 1959, Franyó Zoltán ford.

¹⁴³ Arisztotelész az *Athéni államban* a népet obolosokkal lekenyerező Periklészt és Kleónt egy hanyatló kor gyenge politikusaiként mutatja be.

¹⁴⁴ 1292 b 11.

¹⁴⁵ 1293 b 34.

¹⁴⁶ "η δε μιξις των μικτων αλλοιωθεντων ενωσις.", *De generatione et corruptione*, II. 10.

¹⁴⁷ 1294 b 35.

¹⁴⁸ IV. VII.

¹⁴⁹ E. N. 1106 b.

¹⁵⁰ E. N. 1104 a.

¹⁵¹ "Mert az alkotmány ...az állam élete.", 1259 b 1.

¹⁵² 1295 b.

¹⁵³ "η γαρ κοινωνια φιλικον.", 1295 b 23.

¹⁵⁴ 1295 b 25.

¹⁵⁵ A *Politika* VII. és töredékes VIII. könyve a legjobb állammal szemben támasztott egyéb elvárásokat tartalmazza. Nem világos, hogy ezek a gondolatok a relatív vagy az abszolút ideálra vonatkoznak-e: "The specific purpose is a moot question in the controversies of the commentators...", Dunning, *A History of Political Theories*, 80. p. A VII. könyvben szó esik külső feltételekről, mint pl. a lakosság száma, a terület nagysága, a város elhelyezkedése, a nemzeti karakter. Értekezik egyes belső feltételekről mint pl. a társadalmi és politikai intézmények, tulajdonviszonyok, a város alaprajza stb. A VII. könyv XII. fejezetétől a mű végéig a nevelés kérdését taglalja. Sajnos ennek elemzése már meghaladja a dolgozat terjedelmét, pedig Arisztotelész kiemelt jelentőségűnek tartotta. Méltán, hiszen "a szerzett kultúrát nem viszik át a gének, és így a végeredmény mindig kétséges. A jó társadalomban, bár elérhető a jó élet, soha nem érhető el és nem ragadható meg egyszer és mindenkorra. Így aztán, amit már egyszer elértünk, újra elveszhet, ha a jó társadalomban levő jó élet bölcsességét nem vitték át.", Lippmann, *A közjó filozófiája*, 85. p.

¹⁵⁶ "τινα τροπου σωζοιτο πλειστου χρονου.", 1288 b 30.

¹⁵⁷ A görög *στασις* szó jelentése bővebb, mint a forradalomé: ideértendő még többféle újjításra törekvő politikai manőver is. Dunning szerint az ókori poliszok többségében a *στασις* gyakorisága a mai latin-amerikai állapotokkal hasonlítható össze, és ezért volt a stabilitás áhított ideál.

¹⁵⁸ 1309 b 17.

¹⁵⁹ 1302 a 4.

¹⁶⁰ Herbert Hart a következőket mondja az igazságosságról: "Figyeljünk fel itt az igazságosság és a társadalmi jó vagy jólét fontos egybeesésére. ...Az igazságosság a leginkább közösségi és jogi jellegű erény.", *A jog fogalma*, 194-5. pp.

¹⁶¹ 1307 b 35.

¹⁶² 1310 a 15.

¹⁶³ Ernest Barker, *The Politics of Aristotle*, LXIII-LXXIV. pp. alapján.

¹⁶⁴ A poliszok közti szerződésekből az alany a polgárok összessége volt még akkor is, ha az alkotmány nem volt demokratikus (pl. Korinthosz esetében).

¹⁶⁵ Ebből származik az *αρχων*, a főhivatalnok, elöljáró, kormányzó.

¹⁶⁶ Pl. *principatus, maiestas, princeps*.

¹⁶⁷ Heller Ágnes, *Az aristotelési etika és az antik ethos*, 295-302. pp. alapján.

¹⁶⁸ Tehát inkább az olasz *virtu*-hoz áll közel.

¹⁶⁹ C. S. Lewis, *Studies in Words*, 33-35. pp. alapján.

¹⁷⁰ Euripidész, *Bakkhánsnők*, 651.

¹⁷¹ Pl: Hérodotosz: "Egyiptom országának természete (*φυσικος*)", II. 5.

¹⁷² "

οιον γαρ εκαστον εστι της γενεσεως τελεσθεισης, ταυτην φαμεν την φυσιν ειναι εκαστου.", *Pol*, 1252 b.

¹ Montesquieu erre a szakaszra alapozta a *Törvények szellemének* ún. önkényuralmi fejezetét. (III. IX. Du principe du gouvernement despotique).