

Steiger Kornél

Polisz, egyén, erény*

A *Nikomakhoszi Ethika* gondolatmenete és szerkezete

A *Nikomakhoszi Ethika* Arisztotelész megszerkesztett művei közé tartozik.¹ Ez köztudottan nem mondható el a Corpus Aristotelieum minden darabjáról. Ránkmaradt munkáinak egy része ugyanis a filológia idevágó kutatásainak fényében előadásvázlatok, rövid értekezések utólagos összeállításának bizonyult. A rövidebb iratoknak tematikus szempontok szerinti utólagos egyberendezése valószínűleg már közvetlenül Arisztotelész halála után megindult, majd az i. sz. I. században, amikor az időközben elkallódott művek újra előkerültek, a peripatetikus iskola vezetője, a rhodoszi Andronikosz állította össze a Corpust abban a formájában, ahogy ma ismerjük.² Az iratok sorrendje nagyjából az arisztotelészi tudományfölosztást követi.³ Előre kerültek a logikai művek, majd a fizikai (azaz természetfilozófiai) értekezések, ezeket követik a „fizikai iratok után következő könyvek”, majd a praktikus tudományok (politika, etika), végül a beszédek és írásművek létrehozásával foglalkozó retorikai művek és a Poiétika címen ismert töredék.

Az utólag egyesített művek közismert példája „a fizikai iratok után következő könyvek” (görögül: *ta biblia meta ta phüszika*) gyűjteménye, amelyet már az i. sz. I. században egységes műnek tekintenek és *Metafizika* néven hivatkoznak rá.⁴ Ennek a mai formájában 14 könyvből álló gyűjteménynek vannak olyan részei, amelyek témájuk szerint teljesen idegenek attól a bizonyos „első filozófiától”, amellyel a *Metafizika* legnagyobb része foglalkozik, és amelyet Arisztotelész a 4. könyv elején így határoz meg: „A létezővel, mint létezővel” foglalkozó tudomány. Vannak továbbá olyan részek, amelyek egyazon problémának különböző mélységű exponálását vagy különböző megoldásait tartalmazzák. Ezek a többször kidolgozott témák, az ún. dublettek valószínűleg Arisztotelész különböző alkotói korszakaiban íródtak.⁵

Ugyancsak utólagosan összeállított mű a nyolckönyves *Politika*.⁶ Vannak azután olyan iratok, amelyek nem zárultak ugyan össze egyetlen művé, de a Corpuson belül

*A tanulmány a *Világosság* 1979/6-os számában megjelent írás újraközlése.

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika*. Ford. Szabó Miklós. Aszöveget gondozta és a jegyzeteket írta Simon Endre. Budapest, Magyar Helikon, 1971. – Az idézeteknél és hivatkozásoknál a szakirodalomban használatos Bekker-féle számozás mellett, attól kettősponttal elválasztva, ennek a kiadásnak az oldalszámait is megadom.

² Föleépítésében Andronikosz szerkesztési elveit követi az arisztotelészi művek alapvető modern szövegkiadása, az *Aristoteles Graece ex recensione Immanueli Bekkeri*. I–II., Berlin. 1831. Ismeretesek azonban egyéb, Andronikosztól még a művek címében is eltérő antik katalógusok. Ld. Ueberweg-Prächter: *Die Philosophie des Altertums*. 12. kiadás, Berlin, 1925. 354. p.

³ A teoretikus, praktikus és poiétikus tudományok különbségéről: *Metafizika*. VI, 1. 1025 b 18–26.; u.o. IX, 7. 1064 a 16–19. A logika – arisztotelészi nevén: *analütika* – nem külön tudomány, hanem „előzetes tudnivaló”: *Metafizika*. IV, 3. 1005 b 3.

⁴ A kifejezés először a damaszkuszi Nikolaosznál bukkan föl az i. sz. I. sz.–ban. Ld. Sir David Ross: *Aristotle*. 5. kiadás, London, Methuen and Co. 1949. 13. p.

⁵ Ezt a fölismerést először Werner Jaeger fogalmazta meg a *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, 1912. c. művében.

⁶ W. Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923. 271–307. p.

mégis külön egységet alkotnak. Ilyen az *Organon* (a logikai művek összessége) és a *Parva Naturalia* (A lélekről c. munkát követő rövid pszichológiai értekezések.)

Amikor tehát a *Nikomakhoszi Ethikáról*, mint Arisztotelész által megszerkesztett műről beszélünk, akkor első lépésként az utólagosan összeállított gyűjteményekkel állítjuk szembe a munkát – anélkül, hogy a mű föltételezett kompozíciójáról bármi közelebbit tudnánk.

Évszázados hagyomány, hogy a kommentátorok és a monográfusok az arisztotelészi műveknek nem a szerkesztési elveit, hanem a *diszpozícióját* (fölepítését, gondolatmenetét) vizsgálják.⁷ A *Nikomakhoszi Ethika* tíz könyve a következő diszpozíció szerint tárgyalja témáit (a római szám a könyvek, az arab a fejezetek száma).

I. 1–12. Minden valami jóra törekszik. Az ember számára legfőbb jó a boldogság. A boldogság a lélek erény szerinti tevékenysége.

I. 13. Az emberi lélek két, etikailag releváns része: a vezető és az engedelmeskedő.

II. 1–III. 8. Mi az erény? Genusát tekintve habitus⁸, speciesét tekintve középen áll két rossz szélsőség között. – Az erkölcsi cselekvés feltételei és motívumai.

III. 9–IV. Az egyes erkölcsi erények megjelenési formáinak leírása.

V. Az igazságosság.

VI. Az intellektuális erények.

VII. 1–11. Az erény és a hitványság pszichológiai feltételei: a fegyelmezettség és a fegyelmezetlenség.

VII. 12–15. Három nézet a gyönyör mivoltáról.

VIII–IX. A barátság.

X. 1–5. A gyönyörörről. Eudoxos, Szpeuszipposz és Platón nézeteinek elutasítása. A gyönyör meghatározása: a teljesedésbe ment tevékenység kísérője.

X. 6–10. A boldog élet formáinak rangsora: teoretikus és erényes életforma. – A törvény és a közösség szerepe. Átvezetés a *Politikához*.

A gondolatmenet majdnem egyenesen halad kezdetétől a végpontjáig. Mindössze két olyan hely van, ahol megtörik. (1) A VIII.–IX. könyv témája, a barátság nincs fogalmilag előkészítve a szövegben. Lehetséges, hogy ez a két könyv eredetileg önálló értekezés volt. – (2) A gyönyör mivoltáról szóló két szövegrész (VII. 12–15. és X. 1–5.) dublett.⁹ Egyébként a *Nikomakhoszi Ethika* világos, egységes vonalvezetésű munka, amely – mint diszpozíciójából látható – genuin etikai fogalmak sémájában fejt ki tárgyát. Azt a képet, amelyet az általános filozófiatörténetek rajzolnak Arisztotelész etikai tanításáról, és amely ezen az áttekinthető fölepítésen alapul, a következőképpen körvonalazhatjuk.

Arisztotelész – szakítva a szókratészi-platóni etikai racionalizmussal – a morálfilozófiát empirikus tudományként tárgyalja (1142 a 14., 15.: 160. p.). Az etika célja az ember

⁷ A szöveg logikai egységekre való tagolása már az antik kommentátoroknál megjelenik. A pontos és világos tagolás mestermunkája Aquinói Tamásé, akinek Arisztotelész-kommentárjai mindmáig mintaképpül szolgálnak a filológia számára.

⁸ Szabó Miklós *lelki alkatnak* fordítja az arisztotelészi *hexisz* (1. kétség; 2. birtoklás; 3. szerkezet – v. ö. *Metafizika* V. 23.) kifejezést. A terminológia egységességének megőrzése végett a másik két arisztotelészi etikai mű fordítója is így járt el. Ez a fordítás azonban megtévesztő lehet. Lelki alkaton lelki készségeink összességét értjük, Arisztotelész azonban gyakran az egyes készségeket (lelki alkatnak részeit) nevezi hexisznek. (pl. 1105 b 19–26.: 39–40. p.; 1143 a 25. 28.: 164. p.) Továbbá az alkat inkább statikus sajátossága hordozójának, a *hexisz* ellenben „tevékenységet fejt ki” (1152 b 34.: 198. p.) A továbbiakban ezért a görög kifejezés nálunk sem ismeretlen, pontos latin tükörfordítását, a *habitus*-t fogom használni.

⁹ Mindkét megállapítás a *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Translation with an Introduction by Sir David Ross. London, Oxford UP. 1954. VI. oldalán olvasható.

számára legfőbb jónak nem pusztán ismerete, hanem megcselekvése (1095 a 5, 6.: 7. p.). Ez a legfőbb jó a boldogság (1095 a 18.: 8. p.), amely elsődleges értelme szerint a társadalmi keretekben megvalósuló (1097 b 11.: 15. p.), erény szerint való tevékenységet jelenti (1102 a 16.: 29. p.; 1177 a 1, 2.: 280. p.). A polisz és az egyén boldogsága azonos (1094 b 8–10.: 6. p.). Következésképpen az ember állampolgárként tevékenykedve valósíthatja meg legfőbb célját. A boldogság: tevékenységformája annak az állapotnak, amelyre az egyén a helyes nevelés révén tesz szert (1103 a 17.: 32. p.). Ez az állapot a helyes habitus, az erény, amely két szélsőséges – a hiányon és a túlzáson alapuló – viselkedésforma között áll középütt (1106 b. 36. – 1107 a 5: 43. p.). Miként az orvos az egészség habitusát, úgy hozza létre bennünk a nevelő és a törvényhozó az erény habitusát (1129 a 13–16.: 116. p.; 1129 b 12, 13, 19–25.: 118. p.). Arisztotelész saját szavaival igazolható, hogy az így fölfogott etikai tanításnak, mint praktikus tudománynak semmiféle érintkezési pontja nincs sem a teoretikus, sem a létrehozó tudományokkal: más a tárgya és a módszere, mint azoknak (1094 b 11–27.: 6–7. p.).

Ha ezt az összefoglalást – amelynek, mint láttuk, minden kijelentése szöveghelyekkel támasztható alá – összevetjük a *Nikomakhoszi Ethika* teljes szövegével, komoly ellentmondásokra bukkanunk.

ELLENTMONDÁSOK A NIKOMAKHOSZI ETHIKÁBAN

(1) POLISZ ÉS EGYÉN VISZONYA

A) *A polisz elsődleges az egyénnel szemben*

„[...] bár a végcél az egyén és a városállam számára ugyanaz, mégiscsak nagyobb és tökéletesebb feladat az állam javának elérése és megőrzése.” (1094 b 8–10.: 6. p.)

B) *Az egyén elsődleges a polisszal szemben*

Arisztotelész a X. 10. fejezetében (288–295. p.) „úgy beszél, mintha az állam pusztán az egyén morális életének kiszolgálója volna, mivel ő nyújtja az erőszaknak azt az elemét, amely szükséges ahhoz, hogy az ember a vágyait alárendelhesse értelmének.” (Ross: Aristotle, 187. p.)

(2) ÁLLAMPOLGÁR ÉS EMBER VISZONYA

A) *Az egyén és a polisz végcélja (erényes tevékenysége, azaz boldogsága) azonos.*

„[...] az államtudomány végcélja [...] az ember számára való jó.” (1094 a 27, b 7: 6. p.)

B) *Az embernek, mint embernek és az embernek, mint állampolgárnak az erénye nem azonos.*

„Ha tehát a jó vezetőnek és a derék férfiúnak erénye azonos is, ámde az alattvaló is polgár; így tehát a polgár erénye általában nem azonos az emberi erénnyel.” (*Politika* 1277 a 21–23.)

(3) A BOLDOGSÁG MEGHATÁROZÁSA

A) *A boldogság elsődleges értelemben a cselekvő élet formában valósítható meg.*

Az emberi boldogság az állam legfőbb tudományának, az államtudománynak tárgya (1102 a 17–19.: 29. p.). Az etika az államtudomány része, maga is praktikus, nem pedig teoretikus tudomány. Végcélja nem a megismerés, hanem a cselekvés (1095 a 5, 6.: 7. p.).

B) *A boldogság elsődleges értelemben a teoretikus életformában valósítható meg.*

„Ha boldogság az erénynek megfelelő tevékenység, akkor természetesen csak a legtökéletesebb erényről lehet szó, s ez alig lehet más, mint a legjobb [lélek]rész erénye [...] a tökéletes boldogság nem lehet más, mint ennek a résznek a maga erénye szerint kifejtett tevékenysége. Hogy pedig ez az elmélkedő tevékenység, azt már mondtuk.” (1177 a 12–18.: 281. p.)

(4) AZ ERÉNY MEGHATÁROZÁSA

A) *Az erény specifikuma közép-voltában áll.*

Az erénynek genusa a habitus (1106 a 11–13.: 41.p.), specifikuma (1106 a 14, 15.: 41. p.), mibenléte (1107 a b: 43. p.) a közép.

B) *Az erény specifikuma nem közép-voltában áll.*

Az értelmes értelem híján való lélek rész megkülönböztetése „szerint szoktuk osztályozni az erényeket is: egyik részüket észbeli, másik részüket erkölcsi erényeknek nevezzük; [...] azt a lelki alkatot (habitust) pedig, amely dicséretet érdemel, erénynek nevezzük” (1103 a 3–10.: 31. p.). – Az erény specifikuma tehát abban áll, hogy ő: dicséretreméltó (*epaineté*) habitus. Középsőként csupán a második könyvben fölsorolt erkölcsi erények határozhatók meg. Az intellektuális erények nem közepek: annak a kérdésnek, hogy az ész vagy a *mesterség* mely rossz szélsőségek között áll középpüth, nincs értelme. De az igazságosság nem oly módon középpüth, mint az erkölcsi erények, „hanem csupán annyiban, hogy a középre vonatkozik” (1133 b 30.: 132. p.), és nem közép a VIII–IX. könyvben tárgyalt *barátság* sem.

(5) AZ ERÉNYES HABITUS MIVOLTA

A) *Az erényes habitus: képesség.*

A habitus (*hexisz*) olyan készségünk, amelynek megfelelően cselekszünk, amely a cselekvés folyamán a készség *birtoklásából* (*hexisz*) *tevékenységbe* megy át: „minden tevékenységnek a végcélja az, ami a szóbanforgó lelki alkatnak (habitust) megfelel.” (1115 b 20, 21.: 71. p.) – „[...]a kívánságokban megnyilvánuló tevékenységet [...] a lelki alkat fejti ki.” (1152 b 34.: 198. p.) – A helyes értelemben vett *hedoné* akkor következik be, „mikor valami meglevő képességünket gyakoroljuk” (1153 a 10, 11.: 199. p.), ezért a gyönyör: „a természetszerű lelki alkatnak megfelelő tevékenység” (u. o.). – „A lelki

alkat e formái [t.i. az intellektuális erények] mind ugyanarra a dologra vonatkoznak [...] mindezt ugyanarra a személyre vonatkoztatjuk [...] Mert e lelki képességek mind a végső, vagyis az egyedi jelenségekkel vannak vonatkozásban.” (1143 a 25, 28.: 164. p.)

B) Az erényes habitus nem képesség.

„A lelki jelenségeknek három faja van: érzelem, képesség, lelki alkat [...] Képességek azokat a dolgokat nevezem, amelyek révén [...] az érzelmekre alkalmasnak mondanak bennünket [...] Lelki alkatnak viszont azt nevezem, aminek folytán az érzelmekkel szemben helyesen vagy helytelenül viselkedünk.” (1105 b 19–26.: 39, 40. pp.)

Az itt jelzett ellentmondásokból természetesen továbbiak következnek. Ha a habitus értelemzésekor ellentmondásra bukkanunk, az kisugárzik mindazon fogalmakra, amelyekkel a habitus kapcsolatban áll (lélek, érzelem, erény, tevékenység), s ugyanez a helyzet a többi esetben is.

Látható, hogy az általános filozófiatörténeti köztudatnak az arisztotelészi etikáról alkotott képe egy olyan értelmezés eredménye, amely a szöveg egymásnak ellentmondó tételei közül az egyiket Arisztotelész nézetének tekinti, a másikat említetlenül hagyja. Talán kevésbé köztudott, hogy ez a – tagadhatatlanul egyoldalú – interpretáció eredetileg egyáltalán nem *filozófiatörténeti értelmezése* az arisztotelészi etikának, hanem *célzatos adaptációja*. A XVI–XVII. századi természetjogi gondolkodás alakította ki ezt a főfogását a *Nikomakhoszi Ethikának* – a végett, hogy a morálfilozófiát, a jog- és államelméletet önálló, a teológiától független tudományokként megalapozza.¹⁰ Mivel az érett skolasztika számára az elsőrendű filozófiai tekintély Arisztotelész volt – Aquinói Tamás legnagyobb részét az általa értelmezett *Nikomakhoszi Ethikára* építi saját morálfilozófiáját – ezért nagyon jelentős az a fölismerés, hogy a *Philosophus* etikai nézetei egy tökéletesen immanens, a teológiától független, politika-centrikus morálfilozófia megalapozására is alkalmasak. Ha Tamás az etika középponti fogalmát, a boldogságot – a *Nikomakhoszi Ethika X.* könyvével összhangban – kontemplatív, mégpedig Istent kontempláló tevékenységként értelmezi,¹¹ most kitűnik, hogy a mű első és ötödik könyve alapján a boldogság társadalmi tevékenységként is értelmezhető.¹² A XVIII. században, amikor Arisztotelész filozófiatörténetté válik, etikájának ez a természetjogi fogantató-sú adaptációja merevedik meg és lesz tárgyává az etikátörténetnek.¹³

¹⁰ Annak a kérdésnek, hogy a reformáció és a vele párhuzamosan kifejlődő természetjogi gondolkodás hogyan használta föl Arisztotelész etikáját, a számomra ismeretes Arisztotelész-irodalomban nem találtam földolgozását. A kérdés azért nem érdektelen, mert Itáliában és német területeken – Németalföldet is beleértve – a XVIII. sz.-ig a „skolasztikától megtisztított” peripatetikus doktrína volt az uralkodó iskolafilozófia. Ennek a szellemi helyzetnek köszönhető, hogy a *Nikomakhoszi Ethikának* 1495 és 1654 között 23 szövegkiadása, 1475 és 1563 között 6 teljes és 4 részleges latin fordítása látott napvilágot.

¹¹ A spekulatív tudományos szemlélődés csupán részesedés a valódi boldogságban, de nem maga a boldogság. (*Summa theologiae Pars 1, 2. Questio 166. Articulus 3.*) A valódi boldogság Isten kontemplációja (uo. Pars 2, 2. Quest. 167. Art. 1.), az isteni esszencia látása. (Uo. Pars 1. Quest. 12. Art. 5.)

¹² Még Luther szavaiból is – aki pedig nem állhatta Arisztotelészt a *Nikomakhoszi Ethika V.* könyvének adaptációja hallik: „Ha a világon mindenki igaz keresztény volna, sem hercegre, sem királyra, úrra, kardra, de még jogra sem volna szükség, vagyis semmi hasznuk se lenne. Hiszen mivégre is volnának? Az igazságos ember magától cselekszik mindent, mégpedig többet, mint amennyit valamenyij jog megkövetel. Az igazságtalanok azonban semmit sem cselekszenek helyesen – ezért van szükségük a jogra, amely őket helyesen cselekedni tanítja, kényszeríti és ösztökéli.” (Levele János szász herceghez, idézi Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9. kiadás, III. köt. Berlin, 1901. 62. p.)

¹³ Hegel nem revidálja, hanem elfogadja ezt a koncepciót. Éppen ezért van olyan kevés mondanivalója az arisztotelészi etikáról, mert az – empirikus. (*Előadások a filozófia történetéről*. Budapest, Akadémiai Kiadó 1977. II. köt. 252–255. pp.)

Jóllehet a skolasztikus és a természet jogi értelmezés egyaránt adaptációja az arisztotelészi etikának, mint láttuk, a föntebbi ellentmondások nem utólagos értelmezések, hanem az arisztotelészi szöveg belső ellentmondásai. Megoldásukhoz tehát semmi képp sem elegendő, ha rámutatunk, hogy valamely irányzat miért az egyik, a másiknak ellentmondó tételt preferálja.

Elvileg semmi akadályja annak, hogy valaki – W. Jaeger módszerének továbbfejlesztésével – fölállítson egy olyan munkahipotézist, amely szerint az egymásnak ellentmondó tételek Arisztotelész más-más alkotói korszakát reprezentálják. E szerint a *Nikomakhoszi Ethika* elemzésének az volna a legfőbb feladata, hogy – Jaeger korszakolásának megfelelően – megkülönböztessen egy „reform-platonista”, egy „biologizáló” és egy „lükeiáni” réteget az etika szövegében. – Ám könnyen belátható, hogy ez a jaegeri módszerrel való visszaélés lenne: ha ezt az eljárást az olyan művekre is alkalmaznánk, amelyekről úgy tudjuk, hogy maga Arisztotelész szerkesztette meg őket, akkor az egész Corpust szétszerelhetnénk mondatokká, amelyek között még alkotójuk személye sem jelent mindig valódi kapcsolatot, hiszen tudjuk, hogy vannak tévesen Arisztotelésznek tulajdonított művek is.

Ezért a továbbiakban a *Nikomakhoszi Ethika* belső ellentmondásait másként próbálom értelmezni. Fölteszem, hogy a mű diszpozíciója nem azonos a kompozícióval: gondolatmenete – mint láttuk – majdnem egyenes vonalban haladva érinti a számára releváns témákat és fogalmakat, szerkesztési módja azonban más. Előadása során Arisztotelész legalább három, egymástól gyökeresen eltérő aspektusból veszi szemügyre etikája centrális fogalmát, az *aretét*. Ezt a három nézőpontot univerzális, antropológiai és közösségi aspektusnak nevezem, és igazolni fogom, hogy a föntebb jelzett ellentmondások nem egyebek, mint az előadás során többször megfigyelhető aspektusváltás következményei. Úgy gondolom, ennek a vizsgálatnak nem az a célja, hogy extenzíve igazolja a hipotézis helyességét – ehhez a mű mondatról mondatra haladó kommentálására volna szükség, a gondolatoknak állandó vonatkoztatásával az egyéb Arisztotelész-művekre –, hanem elegendő, ha bebizonyítja, hogy a hipotézis fölállítása jogos.

Arisztotelész egy-egy problematikus jelenséget általában több szempontból vizsgál. E módszer illusztrálására kedvelt példája a körív, amely definíciója szerint egyetlen, de nézőponttól függően kétféle: domborúnak és homorúnak látszik (*Fizika* IV, 13; 222 b 3.; *A lélekről* III, 10. 433 b 23; *Eudémuszi Etika* II. 1. 1219 b 34.) A körív-példa a Nikomakhoszi Ethikában is előfordul, jóllehet nem az erény elemzésével, hanem a lélek részekre osztásával kapcsolatban (1102 a 31.: 29. p.). Mindenesetre az a tény, hogy az aspektusváltás módszere nem idegen Arisztotelész gondolkodásától, jogosulttá teszi azt a föltevést, hogy az erény elemzésénél is találkozhatunk ezzel az eljárással.

Van azonban egy olyan szöveghelyünk, amely kifejezetten arról szól, hogy az erényt több szempontból kell értékelnünk: „lényegét és mibenlétét kifejtő meghatározást tekintve az erény közép, *de abból a szempontból nézve, hogy mi a legjobb és a helyes*, az erény a legfelső csúc.” (1107 a 5–7.: 43. p.) – Heurisztikus szempontból pedig az adja meg e föltevés jogosultságát, ha kitűnik, hogy segítségével magyarázatot nyernek a szöveg olyan sajátosságai, amelyek egyébként nem magyarázhatók.

AZ ERÉNY UNIVERZÁLIS ASPEKTUSA

A létezők minden fajtájának: élettelen dolgoknak, növényeknek, állatoknak, embernek van valami *ergonja*¹⁴ (1097 b 24 – 1098 a 8: 16. p.).

Például egy köpeny *ergonja* az, hogy melegít (*Eudémuszi Ethika* 11, I. 1219 a 3.). Szemünk *ergonja* a látás (uo. 1219 a 13.); az olyan cselekvésfajták esetében, ahol a tevékenység tárgyi eredményben (a megalkotott műben) zárul, az *ergon* nem a tevékenység, hanem a mű. A hajóépítő mestersége a hajó, az *orvosmesterségé* az egészség (1094 a 5–9.: 5. p.).

Minden létező létezésének az a célja, hogy betöltse funkcióját, illetve létrehozza művét (*Az égboltról* II. 3. 236 a 8.; *Eudémuszi Ethika* II. 1. 1219 a 6.). Egy-egy létező *kiválósága* (*areté*) az *ergonban* nyilvánul meg. A köpeny *aretéja* az, ha kiválóan melegít, az építőmesteré, ha kiváló házat épít. Az embernek, mint embernek sajátos *ergonja* azzal az adottságával kapcsolatos, amely őt az összes többi élőlénytől megkülönbözteti: értelmes lelke van. Tehát a sajátosan emberi *areté* az, ha az értelmes lélek kiválóan tölti be funkcióját (1102 a 15–18.: 29. p.).

A lélek értelmes részé azonban két további részre oszlik: (1) a „tulajdonképpen, önmagában véve értelmes” lélekrészre és (2) a vágyakozó lélekrészre, amely ha helyesen működik, engedelmeskedik az értelemnek, egyébként azonban nyaklód nélkül követi saját vágyait (1103 a 1–3.: 31. p.). Az önmagában véve értelmes lélekrész funkciója a teoretikus, praktikus és poiétikus tudásfajtákkal való foglalkozás. *Aretéi* az intellektuális erények: az *ész*, amely az egyetemes princípiumokat fogja föl, a *tudomány*, az egyetemes, szükségszerű, örök objektumokat megismerő, bizonyításon alapuló készség; a *mesterség*, a gondolkodással párosult létrehozó készség; a *bölcsesség*, a tudomány és a mesterség vezetője; az *okosság*, a vágyakozó lélekrész erényeinek vezetője (VI. könyv végig: 150–170. p.).

A vágyakozó lélekrész *aretéi* az erkölcsi erények. A félelmet keltő dolgokkal szemben megnyilvánuló erény a bátorság, a tapintás okozta gyönyörökkel szemben a *mértékletesség*. A pénzügyekkel – a kiadással és bevétellel – két erény: a *nemes lelkű adakozás* és az *áldozatkészség* kapcsolatos. A kiténtetésre is két erény vonatkozik: a nemes becsvágy és egy névtelen erény, amely a közömbösség és a nagyra-vágyás között áll középpontban. A harag indulatát zabolázó erény a *szelídség*. A társas életben három erényünk nyilvánul meg: a *barátságosság*, *igazmondás* és *szellemesség*. Végül a *szemérmesség* és a *jogos felháborodás* nem erények ugyan a szó szigorú értelmében, ám előnyös tulajdonságai az embernek (II. 7. IV.: 44–115. p.). Az erény: képesség, *potencia*, amelynek tevékenységgé kell válnia, *aktualizálódnia* kell ahhoz, hogy az erényes ember elérje az ember számára legfőbb jót, a boldogságot. Ez „nem más, mint a léleknek [...] a legjobb és a legtökéletesebb erény szerinti tevékenysége [...] az egész élet tartama alatt”. (1098 a 15–18.: 17.p.)

Az erény aktualizálása – a boldogság – pozitív erkölcsi cselekvések sorozatában áll. Az erkölcsi cselekvés a lélekben játszódik le. A fizikai cselekvés, amely nyomon követi, utolsó mozzanata az erkölcsi tettnek. A cselekvést mindig valamilyen helyzet váltja ki, amelyben az ember jól vagy hitványul viselkedhet. Az erkölcsi tett szerkezete a következő lépésekből áll¹⁵:

¹⁴ Az *ergon* szövegkörnyezetétől függően 'funkció'-t, illetve 'mű'-vet jelent. Szabó Miklós a 'munka' ill. 'tárgyi eredmény' kifejezéseket használja.

¹⁵ Ross, *Aristotle*. 199. p.

(a) az erényes emberben *kívánság* ébred az iránt, hogy az adott helyzetben helyesen viselkedjék és aktualizálja erényét (1113 a 14 – b 2.: 63–64. p.);

(b) *megfontolás* tárgyává teszi, hogy melyek azok az eszközjellegű tevékenységek, amelyeknek sorozatát végre kell hajtania ahhoz, hogy elérje célját (1112 a 32 – 1113 a 12. 61–63. p.);

(c) *észleli*, hogy a tevékenységek láncában melyik az a tett, amelyet végrehajtania hatalmában áll, ahol tehát megkezdheti a célhoz vezető tevékenységsorozatot (1142 a 25–30.: 161. p.);

(d) *elhatározza* e tett végrehajtását (1111 b 4 – 12 a 31.: 58–61. p.);

(e) *végrehajtja* a tettet, majd lépésenként az egész cselekvéssorozatot (1111 b 26–30.: 59. p.).

Univerzális szempontúnak azért nevezzük az erénynek ezt a leírását, mert az emberi erényt abba az egyetemes összefüggésbe helyezve állítja elélnk, amely a létezők valamennyi fajtájának *aretéje* között fenn áll. Ebből a szempontból az embernek mint értelmes lénynek ugyanolyan aktualizálható képessége az erény, mint a látás vagy a járás, vagy mint a tűznek képessége, hogy éget.¹⁶

AZ ERÉNY FIZIOLÓGIAI-ANTROPOLÓGIAI ASPEKTUSA

Ebből a szempontból elemezve egészen másként fest az erény. Természetfilozófiailag mindenekelőtt komoly különbségek mutatkoznak a természet adta és a szerzett képességek között. A természet adta képességeknek – az érzékelés ilyen – két specifikus jellemzőjük van. (1) Ha a körülmények adottak, az ilyen képességnek szükségképpen tevékenységbe kell átmennie. Például ha az ember ép érzékszerve és az érzékelhető objektum megfelelő közelségbe kerülnek, szükségképpen érzékelés keletkezik. (2) A természet adta képességek tevékenységformája egyetlen. Például a tűz csak égetni képes, hűteni nem.

A szerzett – más néven: értelemmel párosult – képességek esetében viszont (1) a tevékenység szükségessége nem áll fenn. A gyógyítás képességével rendelkező orvos elhatározásától függ, hogy egy bizonyos esetben beavatkozik-e, vagy sem. (2) A szerzett képesség tevékenységformája kettős; az orvos egyaránt képes gyógyítani és beteggé tenni (v.ö. *Metafizika* IX. 2.).

Szerzett képességünk, az erény, pszichológiai szempontból nem is képességnek minősül. Mi a fogalmi alapja ennek a szemléleti különbségnek univerzális és antropológiai leírás között?

Az univerzális vizsgálódás a következő alternatíva szerint osztályozza a létezőket: minden létező vagy potenciálisan, vagy aktuálisan létezik. Az erény: potenciális (képesség)-formája annak a legfőbb jónak, amelyek aktualizált formája a boldogság. – A pszichológiai vizsgálódás ellenben az engedelmeskedő lélekrész területére tartozó jelenségeket másképp osztályozza. Egy lelki jelenség: *érzelem, képesség* vagy *habitus*. Érzelem a vágy, indulat, félelem, szeretet, gyűlölet stb. „általában mindaz, amivel

¹⁶ Alkalmazott kifejezései alapján igazolható, hogy az erény univerzális szempontú vizsgálata fogalmilag Arisztotelész metafizikai tanításához tartozik. A *cél, funkció, lélek, potencia, aktus* fogalmak a szubsztanciaelmélet egyik legjobban kidolgozott rétegét: az esszencialista tanítást képviselik. Eszerint egy létező szubsztanciája – esszenciája, mibenléte – sajátos tevékenységével, funkciójával adható meg. Pl. a balta esszenciája a vágás, a szemé a látás, stb. (*A lélekről* II. 1.) – A legfontosabb művek, amelyekben ez a tanítás jelen van, a következők: *Az égboltról, Az állatok részeiről, Az állatok keletkezéséről, A lélekről, Metafizika* 7, 8, 9. könyv.

kellemes vagy kellemetlen érzés jár együtt”. Képesség az, aminek révén alkalmasak vagyunk arra, hogy vágyakozzunk, féljünk, szeressünk, gyűlöljünk stb. Végül habitus az, aminek révén az érzelmekkel szemben helyesen vagy helytelenül viselkedünk. „Pl. a haragot illetőleg: ha túlságosan hevesek, vagy túlságosan lanyhák vagyunk, akkor helytelenül viselkedünk, ha ellenben megtartjuk a középutat, akkor helyesen” (1105 b 19–28.: 40. p.). Az erény az a habitus, amely megtartja a középutat. Ez a közbülső-két szélsőség között – de nem szélsőséges habitusok, hanem szélsőséges érzelmek között – áll középpontban. Habitus ugyanis csak kétféle van: jó és rossz.

Természeténél fogva az ember vagy erősen, vagy gyengén képes átérezni például a félelmet. Az első esetben érzelmi képessége szerint gyáva, a második esetben vakmerő emberről beszélünk. Ha a gyáva, illetve a vakmerő embert gyermekkorában helyesen szoktatják és így fegyelmezetten éli meg érzelmeit, akkor a szoktatás (*ethosz*) erkölccsé (*éthosz*) alakul át benne (1103 a 17–18.: 32. p.) és félelmetes helyzetekben *akkor, amiatt, azokkal szemben, abból a célból* és *úgy* fog viselkedni, ahogyan kell (1106 b 21–22.: 42. p.). Emez a gyávaságát, amaz a vakmerőségét helyesbíti, így válnak mindkettő bántárrá. Ám ha valakit rosszul szoktattak és ő maga fegyelmezetlen, úgy érzelmi képességei uralkodnak rajta. Az ilyen ember habitusa rossz.

Mivel különböző lelki képességekkel születünk, erényünk közép volta nem fogható föl a számtani közép analógiájára. A gyávaság és a vakmerőség között a bátorság nem olyan rögzített érték, mint 10 és 2 között a 6, hanem magunkhoz viszonyított közép. Szövegünk ezt a táplálkozás analógiájával illusztrálja: ha valakinek 10 font ennivaló sok, 2 font kevés, nem biztos, hogy orvosa 6 fontban állapítja meg számára a szükséges táplálék mennyiségét (1106 b 1–3.: 42. p.).

Univerzális aspektusból az emberi erény az univerzummal és az egyetemes telosszal, antropológiai szempontból pedig az ilyen és ilyen testi-lelki adottságokkal rendelkező individuummal és annak teloszával áll vonatkozásban. A makro- és mikrokozmosz erényleírások között azonban van még közbül egy terület, amelynek relációjában az erény ismét más arcát mutatja: az emberi közösség, a polis közeg.

AZ ERÉNY KÖZÖSSÉGI ASPEKTUSA

Univerzális szempontból az erény a képességek egyikének minősül. Antropológiailag – mint szerzett praktikus és poiétikus képességeink egyike – nem képesség, hanem habitus. Poiétikus és praktikus tevékenység különbségeként eddig *ergon*juk különbségét tartottuk számon: az első esetben valamilyen mű, a másodikban maga a cselekvés volt az *ergon*. Most Arisztotelész ismét más látószögből szemléli a kérdést: a létrehozó tevékenység habitusa továbbra is képességnek minősül, az erkölcsi habitus ellenben mostantól a létrehozott mű státusával rendelkezik.

Az eddigiekben az erényes ember az erkölcsi cselekvésre készítő helyzetekben úgy viselkedett, mint az orvos a gyógyító tevékenységet igénylő helyzetben. Most úgy viselkedik, mint a páciens, akit meggyógyítottak. „Mert nem ugyanaz a helyzet a tudomány és a képesség – illetve a lelki alkat (habitus) tekintetében. Mert azt tartjuk, hogy az egymással ellentétes dolgokra egy és ugyanaz a képesség és tudomány vonatkozik, ezzel szemben az ellentétpár egyik tagját alkotó lelki alkat nem hoz létre ellentétes eredményeket; például az egészség eredményeképpen nem cselekszünk az egészséggel ellentétes dolgokat, hanem csak azt, ami egészséges.” (1129 a 11–16.: 116. p.) Ami az orvoslás esetében az egészség, az erkölcs területén az igazságosság. (A *dikaiozüné* kifejezés szövegkörnye-

zettől függően igazságosságot, jogszerűséget, törvényességet jelent.) Az igazságosság nem az erények egyike, hanem – politikai szempontból – maga az erény.

De ki gyógyította erényessé a polisz-polgárt? A törvényhozó! „Minthogy megállapításaink szerint a törvénytiszteletet az igazságtalan, a törvénytisztelet meg igazságos, világos, hogy minden törvénytisztelet dolog bizonyos értelemben igazságos: amit a törvényhozó megszab, az törvényes és arról azt mondjuk, hogy igazságos. [...] A törvény pl. elrendeli, hol viselkedjünk úgy, mint a bátor ember: ne hagyjuk el helyünket a csatasorban, ne hátráljunk meg, ne dobáljuk el fegyvereinket: vagy mint a józan és fegyelmezett ember. [...] s ugyancsak szabályoz minden egyebet, ami a többi erény, illetve gonoszság körébe tartozik” (1129 b 11–24: 118. p.).

Az erkölcsi erények abban a formájukban, amelyet antropológiai nézőpontból mutatnak, önmagunkkal szemben gyakorolt erények. Ám akinek az igazságosság „birtokában van, az erényt nemcsak önmagával, hanem másokkal szemben is tudja gyakorolni” (1129 b 32–33.: 119. p.). Politikai szempontból ezért produktum (és nem autark személyiség) az erényes ember: erkölcsi cselekvésének principiuma kívülről van. Antropológiai szempontból ugyanis a „helyes szabály” (*orthosz logosz*) rendelkezik teendőiről, politikai szempontból viszont a törvény, a törvényhozó. Ám éppen ezért az igazságosság mint „tökéletes erény” túlmutat az etika tárgykörén: „bár az igazságosság ugyanazt jelenti, mint az erény, lényegét tekintve mégsem ugyanaz, mint az erény” (1130 a 12.: 119. p.). Az igazságosság ugyanis a politikai vezetés és engedelmeskedés területére tartozik. Vezetni és engedelmeskedni – ezek az embernek mint állampolgárnak, nem pedig az embernek mint embernek erényei. (*Politika* III., 4.) Egyik formájában mégis az individuumon belül jelenik meg a vezető és az engedelmeskedő viszonya; hiszen lelkünknek két része van: az értelmes lélek rész, amely vezetni hivatott és a vágyakozó, amely engedelmeskedéssel tartozik. Az igazságosságot fejtegető ötödik könyv befejezésekként Arisztotelész az erény működési területét visszavonja a lélekbe: az igazságosság a lélek két részének viszonyát szabályozó erényként fogalmazódik meg. (1038 b 5–7.: 419. p.) Ez az a gondolat, amely a *barátság* fejtegetéséhez vezet át.

„Az embertársaink iránti baráti viszonyok, valamint azok a vonások, amelyek a barátságot meghatározzák, nyilván az embernek önmagához való viszonyából eredtek”. (1066 a 1–3.: 243. p.).

Míg az igazságosság a polisz intézményes funkcióit az individuálok között szétosztva állampolgárokat produkál, a barátság fordított irányban hat: a szeretetteljes individuális interakciók összességéeként közösséget hoz létre.

„Nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint az igazságosságot. [...] ha az emberek barátsággal vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság; s úgy látszik, az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat.” (1155 a 26–28.: 207. p.)

A barátság láthatóan szintén tökéletes erény. (Helyesebb volna mind az igazságosság, mind a barátság esetében „teljes erény”-nek fordítani a *teleia aretét*, – hiszen a részleg és erények összességét magába foglaló habitust jelenti.) Ám a barátságos ember már nem *produktum*, miként az igazságos volt: ő autark személyiség. Míg az igazsá-

gosság esetében az autarkia a szabad és egyenlő polgárok *életközösségének* sajátja (1034 a 27.: 139. p.), a barátságos ember saját autarkióval rendelkezik – oly mértékben, hogy Arisztotelész két teljes fejezetet (IX. 9–10) szentel annak a kérdésnek tisztázására, hogy egy ennyire autark személyiségnek, mint az erkölcsileg jó barát, egyáltalán miért és milyen értelemben van szüksége barátára.

Láttuk, hogy Arisztotelész három, számunkra semmiféle mélyebb összefüggést nem mutató fogalmi sémában beszél az erényről. E három közül az utolsó: az erény fogalmának közösségi aspektusa valóban fölfogható etikainak: az emberi együttélés szabályainak filozófiai reflexióját nyújtja. Ám azok a fogalmak, amelyek a másik két sémát alkotják, egyáltalában nem etikai fogalmak – kivéve természetesen az erények és a szélsőséges pathoszok megjelenési formáinak leírását.

Vajon mit reprezentál ez a három különböző fogalmi séma? És miért éppen ezek és nem mások nyújtanak Arisztotelész számára rálátást az erény mivoltára?

Az univerzum, a polisz és az élőlény – ez az a három önszabályozó szisztéma, amelyet a görög tudomány ismer, és amelyekről tudja, hogy fölépítésük analóg. Az i. e. VI. sz. nagy preszókratikus filozófusai (Hérakleitosz, püthagoreusok, Parmenidész, Empedoklész) mindhárom tudásterülettel foglalkoznak – nem azért, mert polihisztorok, hanem mert az archaikus görög szemlélet számára e három, egymásban tükröződő entitás vizsgálata jelenti a tudományt, amellyel a tudós foglalkozik. A bölcs ember tudásának szerkezete ugyanezt a hármas fölosztást mutatja. Az univerzumra vonatkozik az univerzális tudás, amely a kozmoszt alkotó elemek minőségét, valamint a mindenség egész berendezkedését szabályozó arányok ismeretét tárgyalja.

Az élőlény keletkezésével, életjelenségeivel, betegségével és gyógyításával foglalkozik az orvostudomány. A hippokratészi orvos úgy tudja, az emberi test a négy kozmikus elem analogonjából: négy nedvből áll. A vér, nyálka, sárga és fekete epe keveredési arányai négy típust adnak: a szangvinikus, flegmatikus, kholerikus és melankholikus karaktert.¹⁷ Az egészség – a nedvek középárányos, a hiány és a túlzás közt középutt álló keverékformája – természetesen mindegyik típus esetében más és más. Testünk kiváló állapota: önmagunkhoz, saját karaktertípusunkhoz viszonyított közép.

Végül a polisz az a formája az emberi közösségnek, amely akkor működik helyesen, ha a kozmosz és az egészséges ember módjára épül föl: egyenlőség (*iszonomia*) uralkodik benne. Ez megfelelő törvények és alkotmány segítségével érhető el. Természetes, hogy ilyen törvényeket és alkotmányt a *bölcs* tud adni a városnak.¹⁸

Jóllehet a görög tudomány szerkezete és tartalma a IV. században már messze nem azonos a preszókratikus tudományéval,¹⁹ az univerzális, a fiziológiai és a politikai fej-

¹⁷ Ezt a tanítást *Az emberi természetről* c., Hippokratésznek tulajdonított irat fejti ki.

¹⁸ Igen felületes az a mód, ahogy filozófiatörténeti köztudatunk az utópia birodalmába utalja Platón filozófus-uralkodójának – pontosabban: a filozófus-törvényhozónak – alakját (*Állam* VI. könyv.). Az i. e. VII–IV. sz.-ban ugyanis teljesen természetes jelenség, hogy a törvényeket tudósok alkotják, akik közül azután a XIX. sz. filozófiatörténete némelyeket filozófusokként kanonizált, másokat nem. Filozófusként tartjuk számon Parmenidészt, aki Elea alkotmányát szerkesztette, Arkhütászt, aki Tarentumban volt államférfi és hadvezér, a Dél-Itália politikai arculatát meghatározó püthagoreus szövetség tagjait, a khalkédóni Phaleászt és a milétoszi Hippodamoszt. (Kettejükéről: Arisztotelész, *Politika* II, 7–8. feje.) – Nem tartjuk filozófusként számon Szolónt és Platónnak azokat a tanítványait, akik valóban uralkodók voltak: Asszosz és Atarneusz királyát, Hermeiászt és Szképszisz társuralkodóit: Erasztoszt és Koriszkoszt.

¹⁹ Szemben az orvostudománnyal és a politikával, amelyeknek tárgya jól körülhatárolható, az univerzális tudomány sokat változik az i. e. V–IV. sz. során. A szofisztikában, ahol a tudomány tartalmát embernek és világának fiziológiai

tegetés hármassága Platón Akadémiájában – valószínűleg püthagoreus közvetítéssel – eleven tradícióként van jelen. Világos tanúbizonysága ennek a *Timaiosz* fölépítése. A bevezető beszélgetés után Timaiosz veszi át a szót és beszél (1) a kozmosz testének és lelkének keletkezéséről és fölépítéséről, (2) az emberi test és lélek fölépítéséről. – A beszélgetés elején pedig barátja, Kritiász azt ígéri, hogy ha Timaiosz már befejezte az ember természetéről tartott előadást, ő (3) alkotmányt ad az embereknek és polgárokká teszi őket.

A *Timaiosz* és a *Nikomachoszi Ethika* fölépítésében komoly különbséget jelent, hogy az említett hármasság a platóni mű diszpozíciójának három, egymást követő lépése, Arisztotelésznél pedig három, egymást folyamatosan váltogató aspektusa egyazon téma kifejezésének. Ennek a módszernek – amely egyébként a sztoikus filozófiában a tanítás fölépítésének legfőbb princípiumává lesz²⁰ – vizsgálata a filozófiatörténet elvégezetlen feladatai közé tartozik. Mindenesetre valószínű, hogy eddigi föltételezéseinkkel ellentétben az arisztotelészi művek gondolatmenete nem minden esetben azonos kompozíciójukkal: mélyükben még feltáratlan szerkesztési elvek működnek.

és morális-politikai vizsgálata jelenti, az univerzum tudománya a kozmosz szerkezetének leírásából az univerzális igazságok nyelvi-formális vizsgálatává lesz. Ezt a tudományt, amely az egyetemes és szükség-szerű igaz kijelentések megalkotásának, valamint az ilyen kijelentésekből alkotható érveknek a kritériumaival foglalkozik, ebben az időben még nem logikának, hanem retorikának nevezik. A szofista retorika tudományelméleti funkciója igen hasonló a preszókratikus kozmológiáéhoz – mindketten mércéül szolgálnak a helyes fiziológiai és politikai gondolkodás számára. Am ez a tudomány annyira elveszíti tartalmi vonatkozásait, hogy a görög filozófia athéni aranykorában, midőn komoly szükséglet ébred a *valóban létező, az örökké és változatlanul létező* univerzális tudományának újraalapozására, ez a vállalkozás már nem épülhet kizárólag a retorikára. A platóni idea és az arisztotelészi szubsztancia eredetét az orvostudomány fogalomkörében kell keresnünk.

²⁰ A sztoikus tanítás szerint az istenség, vagyis a Pneuma három aspektusában jelenik meg: mint logosz, természet és fátum-gondviselés. E három aspektussal foglalkozik a filozófia három diszciplínája: a logika, természetfilozófia és etika.