

LUKÁCSI TAMÁS

## Arisztotelész és a liberális demokrácia megmentése

*Három angol nyelvű mű Arisztotelészről*

Kr. e. 323-ban Alexandrosz halálával fellángoltak a makedónellenes indulatok Athénban. Az uralkodó egykori nevelője, a makedón vezetőkkel jó kapcsolatokat ápoló Arisztotelész ebben az időben Athénban tanított a Lükabéttosz hegy lábánál fekvő Lükkeionban. A filozófus – Szókratész tragikus sorsát szeme előtt tartva – meg kívánta kímélni az athéniakat attól, hogy „ismét vétkezzenek a filozófia ellen”, ezért a közeli Khalkiszba menekült. A következő év őszén itt érte a halál.<sup>1</sup> Az utána fennmaradt kéziratok, előadásjegyzetek és levelek a hagyomány szerint évszázadokon át egy pincében heverték mindenki által elfeledve, mígnem maga Sulla vitte őket Rómába, ahol megkezdődött a Sztagirita írásainak első nagy recepciója.

Az azóta eltelt két évezred során újra és újra feléledt az érdeklődés Arisztotelész iránt. Aquinói Szent Tamás és a skolasztikusok metafizikáját, etikáját és politikai filozófiáját tanulmányozták előszeretettel, Kolumbusz Kristófot a Föld gömbölyű voltáról és a Héraklész oszlopain (Gibraltár) túl elterülő, Indiával összeköttetésben álló területről szóló fejtegetései ragadták meg. Arisztotelész újrafelfedezésének és ismételt recepciójának egyik legmeglepőbb fejleménye a kortárs amerikai politikai filozófia egyre erőteljesebb érdeklődése.

Az elmúlt években három vaskos mű is napvilágot látott, amelyek a nyugati liberális demokráciák krízisére, önértelmezési zavaraira Arisztotelész tanai segítségével keresnek gyógyírt.<sup>2</sup> Az egyik kötet szerkesztője, Aristide Tessitore rámutat,

hogy a modern politika természetéről folyó vitában választóvonal húzódik azok között, akik a liberalizmus térhódítását diadalittas hangulatban ünneplik, és akik megkérdőjelezzik, hogy birtokában van-e az önmaga fenntartásához szükséges szellemi erőforrásoknak. A triumfalista és a szkeptikus tábor közötti területen egyre nő azok száma, akiket a liberalizmus „antiutópista” híveinek lehet nevezni, akik elismerik a liberalizmus előnyeit a lehetséges alternatívákkal szemben, ám rá kívánnak mutatni azokra a jellegzetes hibákra és rövidlátó nézetekre, melyek minden politikai berendezkedéssel, így a liberalizmussal is együtt járnak. E viták eredménye Arisztotelész örökségének egyre komolyabb mértékű jelenléte.<sup>3</sup>

Elsőként Clifford A. Bates 2003-ban megjelent munkájával (*Aristotle's „Best Regime”: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*) foglalkozunk, amely Arisztotelész *Politikájának* demokráciafelfogását értelmezi. Bates szerint a mai liberális demokráciák önértelmezési krízisben szenvednek: nem egyértelmű, hogy céljuk csupán a különféle jogok vég nélküli felhalmozása, vagy a közös valamiféle koncepciója is szemük előtt lebeg. Úgy látja, hogy a modern liberális demokráciát érő támadások alkalmasak arra, hogy aláássák elméleti alapjait. Ha demokráciáinkat meg akarjuk őrizni, annak értékeit fontosnak tartjuk és meg szeretnénk védeni a támadásoktól, akkor Arisztotelész demokrácia melletti érveihez kell fordulnunk. Hozzá kell fordulnunk, javasolja Bates, ugyanis Arisztotelész felfogása a demokráciáról és a politikai életről sokkal magasabb rendű, mint bármely kortárs megközelítés. Arisztotelész olyan gondolkodó, aki elkerüli azt a nihilizmust, amely ma a társadalomról való gondolkodás nagy részét jellemzi, miközben a mai tudomány ismeretei alapján is fenntartható álláspontot foglal el sok kérdésben.<sup>4</sup>

A mű amellett érvel, hogy a *Politika* valójában a jog uralma által korlátozott demokráciát tartja a legjobb államformának (*regime*), és demokráciafelfogása a modern részvételi demokrácia és az elitista megközelítés között áll.<sup>5</sup> Bates szerint a tapasztalat megerősítette Arisztotelész és Tocqueville meglátását, akik szerint a népesség növekedésével a történelem a demokráciák általánossá válása felé halad, melynek egyetlen alternatívája a zsarnokság.<sup>6</sup> Mivel az emberek természettől fogva közösségi (állami) létre hivatottak, képességeiket leginkább a demokrácia keretei között fejthetik ki.

Bates W. L. Newman, a *Politika* nagy XIX. századi kommentátora nyomán a III. könyvet tartja az arisztotelészi politikai filozófia igazi kezdetének és központjának. E könyv érvelésének két csúcspontja van: a III. könyv 9–13. fejezetei, amelyek az „oligarcha” és a „demokrata” közti vita formájában a demokrácia védelmét terjesztik elő; illetve a III. könyv 14–18. fejezetei, melyek a jog uralmát védik az abszolút királlyal szemben.

(*pambaszileia*) szemben. A két csúcspont végiggondolása után Bates szerint az a következtetés vonható le, hogy Arisztotelész nemcsak védelmébe veszi a demokráciát, hanem egyik típusát a legjobb államformaként mutatja be. Meg kell jegyezni, hogy Bates a *Politikát* nem értekezésként, hanem egymással párbeszédben levő érvek (*logoszok*) gyűjteményeként olvassa, melyek közül az olvasónak kell kitalálnia, melyik vezet értelmes és védhető következtetésre.<sup>7</sup>

Miután Bates elveti, hogy a legjobb államformának a VII. könyvben kifejtett név nélküli, de valószínűleg arisztokratikus jellegű közösséget vagy a politeiát lehet tartani, rátér a III. könyv 9–13. fejezeteinek újraértelmezésére.<sup>8</sup> Felhívja a figyelmet, hogy Arisztotelész részletesen értekezik a sokaság politikai kiválóságáról, és a sokak uralmát jobbnak tartja, mint a – bármennyire is erényes – kevesekét. „Mert hisz a sokaságban nem mindegyik ember becsületre méltó, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál, persze nem egyenként, hanem összességükben, aminthogy az összeadott lakoma is többet ér, mint az, amelynek költségét egy állja; mert egy népes tömegnél mindenkiben akad egy morzsányi erény és értelem, és ha szinte mint egy ember összegyülekezik ez a sok lábú, sok kezű tömeg, amelynek sok érzéke is van, akkor ugyanaz áll, jellemére és értelmére is. Ezért is ítéli meg helyesebben a sokaság a zenei és költői műveket; egyik ezt, másik azt veszi észre bennük, mind együttvéve aztán megítélik az egészet. (...) Még nehezebben is tévelyedik el a tömeg, ahogyan a víz is, ha nagyobb mennyiségben van, úgy a tömeg is nehezebben romlik meg, azoknál, akik kevesebben vannak”.<sup>9</sup>

A nép uralma érdekében felhozott érvek a demokrácia védelmének foghatók fel, hiszen a nép uralmát a demokráciával azonosítjuk. A sokaság politikai kiválósága – mint az a fenti idézetből is kitűnik – a jó döntéshozatali képességben áll (*euboulia*). Az okosság (*phronézisz*) jellemzője, hogy nem csak részlegesen, hanem a jó élet szempontjából általánosságban is meg tudja fontolni mindazt, ami neki jó és hasznos.<sup>10</sup> A sokaság politikai kiválósága tehát a jó megfontolásban rejlő döntéshozatali képességben rejlik. Ennek megfelelően, a demokrácia felsőbbrendűsége nem legitimációs alapokra, hanem a döntéshozatali képességben rejlő előnyre vezethető vissza. Az államforma meghatározza a döntéshozatali mechanizmust, a legjobb állam kérdése tehát attól is függ, hogy hol születnek a legjobb politikai döntések. Bates szerint Arisztotelész a sokaság uralmát nem a modern legitimációs alapon részesíti előnyben, hanem a magasabb rendű döntéshozatali képesség alapján.<sup>11</sup>

A demokráciát a törvények uralmának kell jellemeznie, és a vezetőknek csak az ezek által biztosított keretek között van hatalma: „a helyesen megalkotott törvényeknek kell a hatalmat képviselniük; a vezető tisztségviselőnek pedig – akár egymaga,

akár többedmagával – csak arra van hatalma, ami teljesen lehetetlen, hogy a törvények szabatosan intézkedjenek, mert hisz nem olyan könnyű minden esetre általános érvényű szabályokat adni”.<sup>12</sup>

A III. könyv második csúcspontja Bates szerint az abszolút királysággal szemben és a törvények uralma mellett felhozott érvek (*logosz*) gyűjteménye,<sup>13</sup> mely a 15–17. fejezetekben található. Az első *logosz* amellet érvel, hogy a törvény uralma jobb, mint a legjobb ember uralma, hiszen még a legkiválóbbak is áldozatul esnek vágyaiknak és indulatainknak: „Aki tehát azt kívánja, hogy a törvény legyen a vezető, az szerintem azt kívánja, hogy egyedül az isten és az ész kormányozzák az államot; aki pedig az embert kívánja vezetőül, az az állatot is hozzájuk veszi, mert a vágy ilyen, és az indulat megrontja még a kiváló férfiakat is, ha vezetők. Szóval a törvény olyan, mint a gerjedelem nélküli tiszta ész”.<sup>14</sup> A demokrácia megőrzése érdekében a többségben ki kell alakítani a törvény uralma iránti tiszteletet, és a polgároknak jobban kell szeretniük a törvényt, mint a saját érdekeik érvényesítését: „a tömegnek azonban szabadokból kell állania, akik törvény nélkül semmit sem tesznek, csak ott, ahol az szükségszerűen hiányos”.<sup>15</sup> A trónörökléssel kapcsolatos problémák és a politikai hatékonyság hiánya is megkérdőjelezi a királyság felsőbbrendűségét.<sup>16</sup> A törvények és a vezetők minősége szorosan összefügg: „Amint lehetetlenségnek látszik, hogy jó törvények legyenek abban a városállamban, amelyben nem a legjobbak, hanem a rosszak uralkodnak, ugyanúgy, hasonlóan lehetetlen, hogy a legjobbak uralkodjanak ott, ahol nincsenek jó törvények. Márpedig nem lehet törvényes rend ott, ahol a törvények jók, de nem engedelmeskednek nekik”.<sup>17</sup>

A királyság inkább atyai uralom vagy barátságon alapuló vezetés, mintsem politikai uralom: „a gyermekeken való szülői hatalom olyan, mint a királyé, mert a szülő a szeretet és az idősebb jogán gyakorolja azt, és a királyi hatalomnak is ez a jellege”.<sup>18</sup> Királyságra alkalmas népben méltányos, hogy egy kiemelkedő nemzetség vagy egyén uralmat gyakoroljon, de ez nem mindenkinek felel meg; szabad emberek, hasonlóak és egyenlők között nem célszerű, hogy egyetlenegy ember uralkodjék mindenkin: „az igazság tehát azt kívánja, hogy senki se legyen tovább vezető, mint alattvaló, és hogy a hatalomban egymást váltogassák, és ez a törvény; mert a rend törvény. Inkább a törvényt kell tehát vezetőkül választanunk, mint bárkit is egymagát a polgárok közül, sőt ugyanezen elv alapján (a vezető férfiakat) inkább csak a törvény őreinek és a törvény szolgálainak kell tekinteni; mert szükség is van bizonyos vezetőkre, csak-hogy azt mégsem mondhatjuk igazságosnak, hogy egyetlen ember legyen a vezető, mikor a polgárok egyenrangúak”.<sup>19</sup>

Ahhoz, hogy egy kiváló személy kiemelkedjék és meg is tegyék királynak, magának a népnek is kiválónak kell lennie; az

ilyeneknek viszont nincsen szükségük királyra. Az „emberek közötti isten”, „gerjedelem nélküli tiszta ész” nem a király, hanem a törvény, ezért az abszolút királyság vizsgálata a törvények uralma szükségességének belátásához vezet.

Bates az összefoglaló megjegyzések<sup>20</sup> bevezetéseként C. S. Lewist idézi, aki kifejtette, hogy azért hisz a demokráciában, mert az emberek természete bűnös. Lewis szerint Arisztotelésznek igaza van abban, hogy némely ember csak rabszolgának alkalmas, de a rabszolgaságot mégsem támogatja, ugyanis senki nem alkalmas arra, hogy rabszolgotartó legyen. Bates szerint Arisztotelész a *Politika* III. könyvében hasonló érvelést alkalmaz: az egyszemélyi uralom, még ha a legkiválóbb erényű ember uralmát jelenti is, nem tanácsos. Azzal Bates is egyetért, hogy bizonyos értelemben elméletileg a legkiválóbb ember uralma a legjobb államforma, és Arisztotelész a III. könyv jelentős részében ennek kifejtésén fáradozik. Az uralom ezen formájának védelme azonban elvonatkoztatja az embert testi természetétől, s bár Platón helyt adhatott ennek az uralomnak, Arisztotelész nem teszi ezt. Az arisztotelészi emberkép itt közel kerül a keresztény felfogáshoz.<sup>21</sup>

A szerző hangsúlyozza, hogy a demokrácia védelme a *Politikában* elméleti természetű. Ez azt jelenti, hogy nem vezethet olyan következtetésre, miszerint mindenhol külső kényszert kell alkalmazni demokrácia meghonosítása érdekében. A demokráciának megfelelő kulturális és társadalmi környezetből kell kinőnie, és együtt kell járnia a törvény uralmával, különben csak a zsarnokság egyik formája. Ha valahol kialakul a demokrácia, szerencsések, akik benne élnek, és mindent meg kell tenniük, hogy megőrizzék. Ha azonban erőszakkal vezetik be, akkor zsarnokságba fordulhat. Arisztotelész ezzel láthatólag tisztában van, elmélete tehát abban is különbözik egyes modern megközelítésektől, hogy nem hisz a demokrácia radikális implementálhatóságában.

Bates műve többnyire a *Politika* III. könyvének elemzésére szorítkozik, és nem fejt ki részletesen a *politeia*, mint relatíve legjobb államforma elvetésének okait. Konklúziója, miszerint Arisztotelész a demokrácia törvények által korlátozott formáját tartja a legjobb államformának, nem örvend egyértelműen helyeslő fogadtatásnak.<sup>22</sup> A demokrácia igazolására felhozott arisztotelészi érvek rekonstrukciója azonban mindenképpen figyelemre méltó.

Míg Bates könyve kifejezetten a demokrácia kérdéskörét elemzi, Richard Kraut, a *Northwestern University* professzora Arisztotelész teljes politikai filozófiájának értelmezésére vállalkozik azzal a céllal, hogy kiemelje annak számunkra is jelentőséggel bíró elemeit (*Aristotle: Political Philosophy, Founders of Modern Political and Social Thought*). A szerző, miután bemutatja az igazságosság, a jólét (*eudaimonia*) és az erény szerepét

a *Nikomakhoszi Etikában*, teljes körű elemzést ad a *Politikáról*. Megvizsgálja a VII–VIII. könyvekben kifejtett ideális polisz, elemzi az emberi természetről és a rabszolgaságról írottakat (I. könyv), továbbá a családról, a tulajdonról és a polisz egységéről szóló részeket (II. könyv). Két fejezetet szentel a *Politika* III. könyvének, az egyikben az állampolgárság, a stabilitás és az engedelmesség, a másikban a helyes alkotmányok és a közjó kérdését taglalja. A IV–VI. könyveket közös fejezetben, „nem ideális” alkotmányok címszó alatt tárgyalja.

Kraut részletesen elemzi az idealizmus és a realizmus viszonyát az arisztotelészi politikai filozófiában.<sup>23</sup> Véleménye szerint Arisztotelész számos módot javasol arra, hogyan lehet felépíteni és megtartani az igényeinknek megfelelő politikai közösséget, de bármelyik megvalósulását kevéssé tartja valószínűnek. Az ideális polisz teljes mértékben olyan polgárokból áll, akik bölcssek és igazságosak. Az ilyen állam nem lehetetlen, de Arisztotelész tudja, hogy sohasem létezett, és nem fecsérelné erőt arra, hogy a létező államok ideállissá történő átalakítását kidolgozza. A VII. és VIII. könyv azt mutatja be, hogy elméletileg semmi olyan tényező nincsen az emberi természetben és a körülményekben, amely elkerülhetlenné tenné, hogy az államok az elenségeskedés és az erkölcsi romlás színterei legyenek. Az ideális polisz leírásának célja tehát Kraut szerint az, hogy rádöbentsen minket, milyen nagy hiányban szenvedünk jelenlegi politikai közösségeinkben. Nem szabad olyannak elfogadnunk a világot, ahogyan találjuk, és elégedetlenségünk felszításának egyik eszköze egy kiváló és tökéletes közösség felvázolása, amelyet az emberek akár létre is hozhatnának, de sajnálatos módon nem teszik.

A szerző szerint Arisztotelész kénytelen volt azt a következtetést levonni gondolatmenete végén, hogy a gyakorlati politika „rossz üzlet”. Ez abból ered, hogy szinte kibékíthetetlen ellentétben áll egymással egy deskriptív és egy normatív tézis. Az előbbi az emberi természetre, az emberek önző voltára vonatkozik, az utóbbi arra, hogy a politikai hatalmat elfogulatlanul, a közösség minden tagja javára kellene gyakorolni. Hacsak valaki nem részesül nagyszerű erkölcsi oktatásban, hajlamos a hatalommal visszaélni. Erre a problémára egyetlen kielégítő megoldást lehet adni: kivételes erénnyel rendelkező embereknek kell gyakorolniuk a politikai hatalmat. Ha túl kevesen vannak ilyen erény birtokában, semmiféle alkotmányos rendszer vagy törvényhozás nem lesz képes a dolgokat helyrehozni. Ha a közösség tagjai kevés megbecsüléssel viselkednek az erkölcsi szabályok iránt, és felismerik, hogy mások is hozzájuk hasonlóan cinikusak, akkor mindenki arra fogja felhasználni a jogrendszert, hogy a saját önös érdekeit akár mások rovására is érvényesítse.

Arisztotelész azonban korántsem tanácsolja azt, hogy ilyen helyzetben vissza kell vonulni a politikától és csak a filozófiának kell élni. A jellemes emberek visszavonulása a politikától mindenki számára veszteség. „Arisztotelész egyik legegyszerűbb, de legfontosabb meglátása, hogy a rossz városállamok egyáltalán nem egyformák.”<sup>24</sup> Fontos erkölcsi különbségek vannak a rossz államok között is, és az értelmes élet egyik formája, ha valaki igyekszik megőrizni azt a csekély értéket, ami még megmaradt. Kraut szerint például ilyen morális szempontból is jelentős érték a jogállamiság. Aki ennek védelme érdekében lép a közélet porondjára, az akkor is hasznos tevékenységet végez, ha más téren nem sikerül a közösség ügyét előmozdítania.

Kraut a szabadság és a közjó összefüggéseit tárgyalva felidézi Arisztotelész bírálatát a demokrácia helytelen koncepciójával szemben. A modern olvasó abban a liberális tradícióban nőtt fel, amely szerint mindenki teljesen a maga ízlése szerint rendezheti be az életét. Arisztotelész szerint éppen a szabadság félreértése az a meghatározás, hogy mindenki úgy élhet, ahogy akar. Kraut rámutat, hogy a szabadság eme felfogása azzal a veszéllyel jár, hogy pontosan azokat az értékeket nem tudja a közösség megvédeni, amelyeken a liberalizmus alapul.

A harmadik hivatkozott kötet megszületését (*Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*) is a liberális demokrácia előtt álló kihívások megválaszolásának igénye segítette elő. Az Aristide Tessitore által szerkesztett tanulmánygyűjtemény négy problémakör: a közösség, az erény, a jog-gazdaság-politika, valamint a demokrácia köré csoportosítva tárgyalja az arisztotelészi politikai filozófia mai aktualitását. A bevezetőben a szerkesztő arra hívja fel a figyelmet, hogy paradox módon Arisztotelész „preliberális” gondolatai alkalmassak arra, hogy a kortárs politikai vitát kevésbé szűkké és kevésbé dogmatikussá tegyék azáltal, hogy rámutatnak olyan rejtett korlátokra, amelyek szükségszerűen keretek közé szorítják minden korszakban a politikai diskurzust.

E tanulmányok szerzői közül talán Charles R. Pinches tapint rá a modern liberalizmus legérzékenyebb pontjára:<sup>25</sup> az „erkölcsi tőke” vészes hiányára és tagadhatatlan fontosságára. A keresztény teológus szerző felhívja a figyelmet arra, hogy számos modern liberális értelmiségi érzi szükségét annak, hogy merítsen Arisztotelész etikaalapú politikai filozófiájából.

Ezek közé tartozik például Peter Berkowitz, aki a közelmúltban megjelent könyvében<sup>26</sup> a következőket fejti ki: a vezető liberális teoretikusok és kritikusaik hosszú ideig azt a nézetet hangoztatták, hogy egyik oldalról a liberális politikai elmélet, másik oldalról azon elméletek, melyek az erénnyel, a közjával és a politikai élet céljaival is foglalkoztak, összeegyeztethetetlenek egymással. Az utóbbi évtizedben azonban a liberális gondolkodók legújabb generációja egyértelművé tette, miszerint a

liberalizmus saját alapjainak megtagadása nélkül is elismerheti, hogy a jó kormányzat a polgárok és képviselőik bizonyos erényein és azok gyakorlásán alapszik. Berkowitz a liberalizmus történelmi gyökereit elemezve rámutat, hogy az „alapító atyák”, például Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant, J. S. Mill nyelvezetében mennyire erősen jelen van az erény témája.

Pinches felhívja a figyelmet, hogy a korai liberális gondolkodók az erényt más értelemben használták, mint az ókori klasszikusok, és ez mintha elkerülné Berkowitz figyelmeztetését. A liberalizmus szerint nem kell valakinek jónak (erényesnek) lennie ahhoz, hogy tudja, mi a jó. Más szavakkal: az erények szerepe az, hogy motiválják az egyént annak megtételére, amit jónak gondol, és nem az, hogy az egyént olyanná formálják, aki tudja, mi a jó. Pinches ezt nevezi az erények motivalizálásának vagy instrumentalizálásának. A motivalizált erények arra alkalmasak, hogy az egyéneket valamiféle jó megtételére sarkallják, és hozzájáruljanak a társadalom zavartalan működéséhez, arra azonban már alkalmatlanok, hogy megmondják, mi a jó, mi a helyes, mi a követendő. A liberalizmus szerint „az erények csodálatosak, amennyiben segítenek abban, hogy jót tegyék, de közvetlenül nincs szerepük annak azonosításában, hogy mi is az a jó, amit meg kell tenni”.<sup>27</sup> Berkowitz nem tudatosítja, hogy az erények már ebben a motivalizált formában vannak jelen az általa vizsgált liberális gondolkodók munkáiban.

Arisztotelész szerint az erény elengedhetetlen ahhoz, hogy kifejlődjön bennünk egy képesség a jó felismerésére. Ezt a képességet okosságként (*practical wisdom*) nevezi, amely a „lélek szeme”: „a lélek e »szemének« alkata nem fejlődhet ki erény nélkül, (...) mert a cselekvésre vonatkozó következtetéseknek mindig van egy kiindulópontjuk (...). Ez a cél azonban másnak, mint az erkölcsös embernek nem jelenik meg; mert a lelki gonoszság elcsavarja az emberek eszét, és tévelygést okoz bennük a cselekvésre vonatkozó kiindulópontok tekintetében. Lehetetlenség, hogy valaki okos lehessen, ha erkölcsileg nem jó”.<sup>28</sup> Az arisztotelészi felfogás szerint tehát a közösség morális élete szorosan összekapcsolódik azzal, hogy mi a jóról vallott elképzelése.

Pinches szerint Berkowitz – Arisztotelésszel ellentétben – az erényekre mint *eszközökre* tart igényt a liberalizmus számára. Fel kívánja használni az erények „liberalizmuson kívüli tartalékait” annak érdekében, hogy biztosítsa a liberális politika fennmaradását. Innen ered az a törekvés, amit Pinches úgy jellemez, hogy a liberalizmus a kereszténységtől kívánja „beszerezni” az erényeket.<sup>29</sup>

Pinches ezt a kereskedelmi metaforát továbbfejlesztve a következőképpen írja le a jelenlegi helyzetet. A liberalizmusnak mint politikai rendszernek erényekre és erkölcsi elvekre van szüksége polgárai számára, ha biztosítani akarja saját fennma-



radását. Egyszerűen fogalmazva, a liberalizmus „erkölcsi tőkét” igényel. Berkowitz programja e tőke megszerzésére irányul, ám ezt megnehezíti az idősebb és doktrínákhoz jobban ragaszkodó nézet, amely a liberalizmus jelenlegi igazgatótanácsában még jelenleg is uralkodik. E nézet szerint nincs szükség az erényekre annak érdekében, hogy a liberalizmus fenntartsa helyét a világban. Berkowitz, a vállalat fiatal és előrettekintő alkalmazottja annak érdekében írta meg könyvét, hogy megszerezze liberális társainak egyetértését az erények liberalizmuson kívüli tárházának megcsapolásához, hivatkozván a vállalat alapítójának (például Kant, Locke, Mill) nézeteire, miszerint a liberalizmusnak is szüksége van az erényekre. Elképzelhetjük, amint a vállalat termelési igazgatója felteszi a kérdést Berkowitznak: hol lehet beszerezni ezeket az instrumentalizált erényeket?

Berkowitz ezen a ponton Tocqueville nézeteihez nyúl vissza, és reményét a vallás értékébe helyezi. Tocqueville volt az, aki felismerte, hogy az Egyesült Államokban micsoda szerepe van a vallásnak – különösen a helyi keresztény gyülekezeteknek – a közélet fenntartásában és az individualizmus vadhajtásainak visszatartásában. Pinches szerint tehát Berkowitz az értékek legfőbb tárházaként a keresztény egyházakra tekint.

Meglepő módon Pinches nem üdvözli kitörő örömmel ezt az igényt. Arra emlékezteti ugyanis az olvasót, hogy már J. S. Mill kifejtette, miszerint a kereszténységnek csak addig van haszna a liberalizmus számára, amíg a neki szükséges erényeket szolgáltatni tudja. Mi lesz azonban, ha a kereszténység bármilyen okból elveszíti ezt a hasznosságát, és nem képes olyan erényeket produkálni, amelyekre a liberalizmusnak éppen akkor szüksége lesz? A kereskedelmi allegóriát folytatva Pinches szerint a kereszténység „befektetői tanácsadóinak” azt kellene erre az ajánlatra válaszolniuk, hogy az egyháznak nincsen égető szüksége egy ilyen üzletre. Nem szabad azonban nyersen visszautasítaniuk az ajánlatot, hiszen az erényeket nem is lehet áruk módjára adni-venni egy szabadpiacon. Az erények ugyanis elválaszthatatlanok egyfajta életmódtól, hagyománytól, arról vallott meggyőződéstől, hogy mi az igazság. Az erények nem pusztán eszközök, amelyekkel a helyes életre ösztönözhetjük magunkat; nem csak ahhoz elengedhetetlenek, hogy helyesen éljünk, hanem annak felismeréséhez is, hogy mi a helyes élet. „Ha a keresztények valahogy elfelejtették saját hagyományukból megtanulni, hogy mi is az erény, megtanulhatják Arisztotelészétől.”<sup>30</sup>

Ezen a ponton Pinches visszatér J. S. Mill egykori javaslatához, és felteszi a kérdést: miért nem határozza meg a liberalizmus magát vallásként? Berkowitz felvetése a liberalizmuson kívüli tárházak igénybevételeire csak az egyik lehetséges megoldása a problémának. A másik, hogy a liberalizmusnak a saját vallását komolyan kellene vennie. Ezt az utat választja Richard Rorty *Achieving Our Country* című művében.<sup>31</sup> Rorty művét

Pinches szerint laikus prédikációként lehet meghatározni, amely felhívás az „igaz liberális hithez való visszatérésre”,<sup>32</sup> vagyis Whitman és Dewey hitéhez, akik szerint Amerika különleges helyzetet élvez a nemzetek között és büszkének kell lennie küldetésére. Az utóbbiak azt akarták, hogy az amerikaiak érezzék magukat különlegesnek, a Teremtő által kiváltképpen kedvelt népnek, de ne foglalkozzanak a bűn kérdésével. Vagyis szerették volna a keresztény Szentírás egyes üzeneteit elkülöníteni a bűnről szóló tanítástól. A liberalizmus Whitman és Dewey számára szekuláris vallási vízió volt, amely Amerika történelmét sajátos szemszögből szemlélte. E szerint a liberalizmus nem csak egy absztrakt elméleti rendszer, hanem egy adott helyen és adott nép által a történelemben kifejezésre jutó jelenség. Az amerikaiaknak erre kell büszkének lenniük, ami egyfajta arisztotelészi értelemben vett becsvágyat jelent: „A becsvágyó ember, ha valóban a legnagyobb dolgokra méltó, akkor egyúttal a legjobb is, mert a nagyobb jutalomra mindig a jobb ember méltó, tehát a legnagyobbra a legjobb”.<sup>33</sup> A nemes becsvágy az erények dísze és koronája. A Rorty által elképzelt liberális társadalom a maga saját erényeit fejleszti ki, megvannak a maga hősei, a maga egyedülálló amerikai története, és a jövőre vonatkozó víziója. Ezek az erények azonban nem mindenben egyeztethetők össze a keresztény felfogással, különösen ami a bűn teológiai fogalmát illeti.

Berkowitz felfogása, amely az egyházakhoz barátságosabban viszonyul, és a liberalizmus lehetséges pótlólagos erőforrásainak tekinti őket, első látásra szimpatikusabb lehet a keresztények számára. Ha azonban ezekre az erőforrásokra nem lenne többé szükség, az egyházak elvesztenék értéküket, amely csak instrumentális hasznosságukban rejlik. Pinches emiatt Rorty változatát tartja elfogadhatóbbnak, amely legalább lehetőséget ad arra, hogy az egyházak kifejtsék, mi a bűnről és az emberi élet céljáról vallott koncepciójuk.

Az eredendő bűn keresztény doktrínája abban különbözik Arisztotelész világképétől, hogy az előbbi igazi alapot vet az emberek egyenlőségének. Az egyenlőség abban áll, hogy az igazságos Isten előtt mindannyian bűnösök vagyunk, és ebből az állapotból az ő ingyenes kegyelme szabadíthat meg. Arisztotelésznek természetesen nem volt tudomása erről a tanításról, számára az emberek eredendő egyenlőtlensége az evidens. Pinches szerint itt rejlik Rorty és a modern liberális gondolkodás nagy csapdája. „Rorty amerikai cselekvési terve és közelsége az arisztotelészi becsvágyhoz nem tehet mást, mint elgondolkodtat, hogyan tarthatja fenn elkötelezettségét az egyenlőség értékei iránt, melyek – amint azt Rorty továbbra is vallja – a liberalizmust fémjelezik. (...) A bűneinkről és Isten kegyelméről szóló keresztény történettől megszabadulva (amely történet által Aquinói Szent Tamás oly alaposan átalakította Arisztotelészt),

miért ne elevenedne fel újra Arisztotelésznek a természetes egyenlőtlenségről vallott tanítása a becsvágy központú morálhoz való visszatéréssel?”<sup>34</sup>

A kérdés Pinches szerint a liberalizmus belső logikájához vezet el minket. Aquinói Szent Tamás szinte teljesen átalakította Arisztotelész etikáját azáltal, hogy azt keresztény alapokra helyezte. Azok az erények, amelyeket Szent Tamás és a kereszténység állít szemünk elé, elválaszthatatlanok a keresztény életben és hitben kifejezett erkölcsi tanítás egészétől. Nem lehet őket szőlőszemként kiválogatni a borból és az újbor készítéséhez felhasználni. Pinches kérdése az Rortyhoz és azokhoz a liberálisokhoz, akik úgy térnek vissza Arisztotelészhez, hogy ezzel egyidejűleg elvetik az Aquinói Szent Tamás által végzett átalakításokat, hogy milyen lesz ennek az újbornak az íze? Az amerikai nemzeti büszkeség és becsvágy új liberális bora már nem fogja tartalmazni a kereszténység régi ízét. Pinches azt gyanítja, hogy ennek megfelelően a benne foglalt erények is teljesen különbözni fognak a keresztény etikától.

A fentiekben vizsgált három könyv közös vonása, hogy a jelenkori liberális demokráciák válságjelenségeire Arisztotelész politikai filozófiája segítségével keresnek válaszokat. Tévedés lenne azt hinni, hogy a filozófus művei kizárólag érdektelen filológiai kérdéseket vetnek fel a mai tudomány számára. A jelen nyugati társadalmainak sorsa iránt aggódó gondolkodók azért fordulnak a *Politikához* és az arisztotelészi elmélet egyéb forrásaihoz, mert arisztotelészi kereteken belül lehetetlen úgy beszélni politikai kérdésekről, hogy közben ne kényszerülnénk számot adni teljes filozófiai meggyőződésünkről, és ne válna szükségessé a konkrét ügyek elméleti mélységeinek végiggondolása.

Arisztotelész politikai témájú írásai gyakorlati célzattal születtek, és szerzőjük célja nem kész megoldások kidolgozása, hanem a befogadók formálása, gondolkodásának serkentése és alakítása volt. Ez teszi őket alkalmassá arra, hogy minden korban – így a XXI. században is – eredménnyel forgathassák az érdeklődők.

Pauler Ákos szerint „az arisztotelészi politika (...) csak mint az egész peripatetikus rendszer tagja érthető meg legmélyebb alapjaiban és teljes jelentőségében”.<sup>35</sup> Egy politikai írás megértésének elméletileg nem feltétele, hogy ismerjük a szerző etikai vagy metafizikai nézetrendszerét, ahogy megírása sem attól függ, hogy a szerző rendelkezik-e ilyenekkel. A *Politika* azonban ezer szállal kapcsolódik Arisztotelész metafizikájához, etikájához és természettudományos műveihez. Az arisztotelészi „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 ingatag”.<sup>36</sup>

Az Arisztotelész által felvetett kérdések, dilemmák, apóriák tehát csak első látásra szólnak kizárólag a történelemről és a politikáról. Jobban szemügyre véve kitűnik, hogy mindezek lep-le alatt a természetről van szó: arról, ami az államban, az er-kölcsben és az emberben egyetemes és időtlen.<sup>37</sup>

Arisztotelész arra tanítja ó- és újkori tanítványait, hogy bár-milyen, az embereket érintő kérdésben történő állásfoglalás vi-lágnézeti tisztánlátást és őszinteséget követel. A politikáról gon-dolkodva és vitatkozva nem elég mindössze néhány filozófiai la-punkba bepillantást engedni, hanem az összes kártyát ki kell te-ríteni. Ha ez megtörtént, akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy milyen motivációk rejlenek politikai véleményeink mögött, és az is, hogy végső soron tisztelettel vagy megvetéssel, csodálattal vagy gyűlölettel viszonyulunk-e a világnak ahhoz a hatalmas élő rendszeréhez, melynek egy részét illetően megfogalmaztuk ál-láspontunkat.

Mindezek alapján már nem meglepő az amerikai politikai gondolkodók érdeklődése Arisztotelész iránt. Többen érkeznek arra a következtetésre, hogy manapság „az állam a politika »beteg embere«, és fogalmunk sincsen arról, hogyan állítsuk helyre egészségét, vagy hogy lehetséges-e egyáltalán azt hely-reállítani”.<sup>38</sup> Amíg ez a kérdés nyitott marad, addig Arisztote-lész *Politikája* sem fog feledésbe merülni.

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Lásd I. DÜRING: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia V), Göteborg 1957.

<sup>2</sup> C. A. BATES JR.: *Aristotle's „Best Regime”: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Baton Rouge, The Louisiana State University Press, 2003, 234; R. KRAUT: *Aristotle: Political Philosophy, (Founders of Modern Political and Social Thought)*, Oxford, University Press, 2002, 520; A. TESSITORE (szerk.): *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame (Indiana), University Press, 2002, 496.

<sup>3</sup> A. TESSITORE: „The Renaissance of Aristotelian Studies and the Persistence of Political Philosophy”, *i.m.* 2.

<sup>4</sup> C. A. BATES: *I.m.* 5–7.

<sup>5</sup> C. A. BATES JR.: *I.m.* 234.

<sup>6</sup> *Politika*, 1286 b 19–21.; BATES:*I.m.* 2.

<sup>7</sup> Ez a módszer összhangban van azzal a feltevéssel, hogy Arisztotelész nem in-formálni kívánta hallgatóit, hanem inkább inspirálni, gondolkodásra és vitá-ra akarta készíteni őket. Ld. P. HADOT: „Aristotle and His School”, in: *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge (Mass.) 2002.

<sup>8</sup> BATES: *I.m.* 94–101, 102–121.

<sup>9</sup> *Politika*, 1281 a 40–b 10, 1286 a 32 skk.

<sup>10</sup> *Nikomakhoszi Etika*, 1140 a 26–27.

<sup>11</sup> BATES: *I.m.* 122–153.

<sup>12</sup> *Politika*, 1282 b 2–6.

<sup>13</sup> BATES: *I.m.* 171–211.

<sup>14</sup> *Politika*, 1287 a 28–32.

- <sup>15</sup> *Politika*, 1286 a 36–38.
- <sup>16</sup> A királyi rendeletek végrehajtása nehézségekbe ütközik, hiszen – mint arra M. FINLEY rámutatott – az antik poliszban 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. Lásd *Politika az ókorban*, Budapest 1995, 2. fejezet.
- <sup>17</sup> *Politika*, 1294 a 1–8.
- <sup>18</sup> *Politika*, 1259 b 11–12.
- <sup>19</sup> *Politika*, 1287 a 16–24, ld. még 1288 a 1 skk.
- <sup>20</sup> C. A. BATES: *I.m.* 212–216.
- <sup>21</sup> A keresztény teológia az embert morális szempontból bukott lénynek látja, de az ember politikai létét nem tartja önmagában rossznak. Arisztotelész pesszimizista az emberek erkölcsi állapotával kapcsolatban (ezért is tulajdonít komoly szerepet a morális nevelésnek), ám a politikai létet természettől eredőnek véli. Mindkét felfogás „antropológiai pesszimizmusa” morális (és nem politikai) létünkkel kapcsolatos.
- <sup>22</sup> Lásd J. LEWIS: „Review: BATES, C. A. JR.: *Aristotle’s „Best Regime”: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*”, *Bryn Mawr Classical Review (online)*, 2003.VII.3. „Ultimately this book suffers from the failure to properly define „regime” and to defend the translation of politeia as „regime”. (...) Students who use this excellent book will need to be aware of how methodological premises, and overall purposes, can shape one’s evaluations and conclusions; that is one of the biggest lessons it offers”.
- <sup>23</sup> R. KRAUT: *I.m.* 471–474.
- <sup>24</sup> R. KRAUT: *I.m.* 474.
- <sup>25</sup> C. R. PINCHES: „Liberalism’s Need for Virtue and Christian Theology”, In: A. TESSITORE: *I.m.* 208–231.
- <sup>26</sup> *The Making of Modern Liberalism*, Princeton (NJ), University Press, 1999.
- <sup>27</sup> PINCHES: *I.m.* 213.
- <sup>28</sup> *Nikomakhoszi Etika*, 1144 a 32.
- <sup>29</sup> „Buying virtue from the Christians”, *I.m.* 215.
- <sup>30</sup> PINCHES: *I.m.* 218.
- <sup>31</sup> R. RORTY: *Achieving Our Country*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
- <sup>32</sup> PINCHES: *I.m.* 220.
- <sup>33</sup> *Nikomakhoszi Etika*, 1123 b 28–30.
- <sup>34</sup> PINCHES: *I. m.* 226.
- <sup>35</sup> PAULER Á.: *Aristoteles*, Budapest 1922, 130.
- <sup>36</sup> PAULER Á.: *Uo.*
- <sup>37</sup> „It is the peculiar mark of greatness in a work of political theory that it speaks to the timeless requirements of human life while addressing the most pressing concerns of its time.” C. LORD: *Aristotle: The Politics*, Chicago–London 1984, 22.
- <sup>38</sup> J. P. ANTON: „Aristotle’s Architectonic of *Politike Techne*”. In: K. BOUDOURIS (szerk.): *Aristotelian Political Philosophy*, Athén 1995, I. 18.