

**Simon Attila:**

## **Nyelv, kommunikáció, közösség és politika Arisztotelésznél**

### I.

Dolgozatomban a címben megjelölt fogalmak összefüggését vizsgálom meg az arisztotelészi *corpus* egy jól ismert, vagy legalábbis sokat olvasott és még többet hivatkozott, klasszikus helye alapján (*Politika* I. 2. 1253a7–18).<sup>1</sup> Okfejtésem szoroson követi a szöveghely gondolatmenetét, s főként fogalommagyarázatok és fogalmi megkülönböztetések mentén bomlik ki, melyekhez fölhasználom Arisztotelész más műveinek – főként a biológiai és a logikai iratoknak – néhány ide vonatkozatható tanulságát is. A szoros szövegolvasáson alapuló, kommentáló kifejtést az arisztotelészi elmélet rekonstrukcióját kísérve (és főként a szűkebben vett politika területére összpontosítva) kiegészítem az Arisztotelész által mondottak lehetséges távlatosabb hozadékainak jelzésszerű bemutatásával, főként a konstruktivista társadalomtudomány (Berger és Luckmann) a filozófiai antropológia (Gehlen), a politikai filozófia (Arendt) és a filozófiai hermeneutika (Heidegger és Gadamer) perspektívájából. Mivel azonban a részletesebben vizsgálni szándékozott passzus szervesen illeszkedik az egész fejezet gondolatmenetébe, célszerű lesz először a szöveghelyet közvetlenül megelőző okfejtést rekapitulálni (1), csupán azoknak az összefüggéseknek a bemutatására szorítkozva, melyek a későbbiek szempontjából fontosnak látszanak, s utána vetni egy első, egyelőre csupán a gondolatmenet rekonstrukcióját célzó pillantást a kiválasztott szövegrészre (2).

I. 1. A *Politika* első könyvének második fejezetében (1252b30–1253a3) Arisztotelész amellel érvel, hogy a *polisz* „természettől fogva (φύσει)” létezik. Ezen a helyen, ahogyan az egész fejezetben is, a „természettől fogva” kifejezés kétféle, de a gondolatmenet egészében egyszerre érvényesülő értelemben szerepel. A *phüszisz* ugyanis itt egyszerre jelenti azt, amiből valami származik, és azt a sajátos célt, amely felé ez a valami mozog, ha megfelelően fejlődik.<sup>2</sup> Vagyis egyfelől a *polisz* létoka természeti vagy biológiai jellegű: a természet ösztönzését követve törekszünk a közös életre (van bennünk egy erre irányuló késztetés,

---

<sup>1</sup> A tanulmány megírását a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatta.

<sup>2</sup> A „természet” különböző jelentéseihez lásd *Fizika* II. 1; *Metafizika* V. 4.

*hormé*: *Politika* 1253a30)<sup>3</sup>, és a természet az, ami kezdetleges közösségekké kapcsol össze bennünket. Másfelől pedig a *polisz* az egyéb, kisebb közösségek (a család vagy háztartás és a falu) létrejöttének célja (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα). Arisztotelészt ezt a célt is nevezi egy dolog természetének, természetes állapotának, amelyet az egyes létezők akkor érnek el, ha keletkezési folyamatuk lezárult (τῆς γενέσεως τελεσθεισῆς), vagyis – célba értek.<sup>4</sup> A *phiszisz* utóbbi értelemben már normatív mozzanatot is tartalmazhat, s az emberi kultúra termékeinek jellemzője is lehet, például a tragédiáié is (*Poétika* 1449a14–15).<sup>5</sup>

Hogy ebben az összefüggésben a *polisz* jelenti a célt, azt onnan tudjuk, hogy egyedül ez a társulási forma elégséges önmagának (*autarkeia*), szemben a családdal vagy háztartással (*oikia/oikosz*) és a faluval mint kisebb közösségekkel. Márpedig „az *autarkeia* cél és legfőbb jó is egyben.”<sup>6</sup> A cél másik normatív összetevője pedig itt az, hogy a *polisz*, miközben létrejöttének cél-oka az élet, azon közben a „jó élet” kedvéért áll fenn. Ez azt jelenti, hogy a *polisz* egyszerre mind az a közösségi forma, amely egyedül kínál lehetőséget emberi természetünk teljes megvalósításához, a jó és boldog élethez (*Politika* 1280b40–1281a3), vagyis hogy birtokában legyünk az erénynek és cselekvésünkkel megvalósítsuk azt (*Politika* 1331b39–1332a10), mert ez az erény csakis a *polisz*-ban érhető el és csakis ott gyakorolható (*Nikomakhoszi etika* 1097b8–11; *Politika* 1253a31–39; Kraut 2002. 242; Cherry 2012. 69). Ha tehát a *polisz* az összes egyéb közösségi létforma célja, akkor a *polisz* természettől fogva van, s az emberi együttélés benne éri el saját célját és természetét, vagyis kiteljesedett állapotát. „Mindebből tehát nyilvánvaló, hogy a *polisz* egyike a természettől való dolgoknak (τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ), és hogy az ember természettől fogva *polisz*alkotó<sup>7</sup> élőlény (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)” (1253a1–3).

<sup>3</sup> Később világossá fog válni, hogy az ember politikai jellegét biztosító természeti készlet az azonban nem ez a *hormé* mint diszpozíció, hanem a közös cselekvés. A társas ösztön szükséges, de nem elégséges feltétele az embert sajátosan jellemző politikai életnek (Depew 1995. 167).

<sup>4</sup> A természet mint a keletkezés és növekedés lezárultával elért állapot: *Fizika* 193b6–8, 194a28–29; *Metafizika* 1015a10–11.

<sup>5</sup> Ily módon az a látszólagos ellentmondás is feloldható, hogy a *polisz* egyfelől természeti képződmény, másfelől emberi alkotás eredménye (1253a30–31). Nincs ugyanis ellentmondás abban, hogy valaminek a létezése természetes folyamat és egyszerre mind emberi alkotás eredménye is, gondoljunk csak a mezőgazdasági művelés példájára: a növények csírázása és növekedése természetes folyamat, melyet ugyanakkor a mezőgazdasági művelés a maga céljainak megfelelően (mesterségesen, „kulturálisan”, mármint agri-kulturálisan) idéz elő és befolyásol. A *poliszok* a kezdetleges társadalmi szerveződésekben nőnek ki, és alakulnak komplexebb formákká, melyeket azonban az emberek a maguk elképzelése szerint fejlesztenek ki és irányítanak (Kraut 2002. 245, 247). A *polisz* fennállása két tényezőre vezethető vissza: egy biológiailag-genetikailag meghatározottra, és egy tudatos, sajátosan emberi törekvésre, mely a hasznosra és a boldogságra irányul (Kullmann 1980. 427, 431; hasonlóan Cherry 2012. 69).

<sup>6</sup> A tanulmányban szereplő idézeteket a saját fordításomban közlöm.

<sup>7</sup> A szűkebb szövegösszefüggés világosan mutatja, hogy itt a *politikon* (*dzóon*) szűkebb értelemben, a *poliszra* vonatkoztatva szerepel, ezért fordítottam „*polisz*alkotóként”, eltérően a következő szövegrészben való előfordulásától, ahol a fogalom elsődlegesen biológiai jelentésben kerül elő, s ott ezt a tágabb értelmet a „politikai” alakkal adom vissza.

I. 2. Ez után a bevezető fejtegetés után következik az a szakasz, amelyet teljes terjedelmében idézek, mert a dolgozatom címében megjelölt fogalmak összekapcsolásának ez jelenti a legkifejtettebb formáját az egész arisztotelészi *corpus*ban.

(1) διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων·

(2a) ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις),

(2b) ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον·

(2c) τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

„(1) Hogy az ember miért inkább politikai élőlény (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν... μᾶλλον), mint az összes méh vagy valamennyi nyájban élő állat, az nyilvánvaló. Mert ahogyan mondjuk, a természet semmit sem tesz hiába; márpedig az élőlények közül egyedül az embernek van nyelve<sup>8</sup> (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων).

(2a) Igaz ugyan, hogy a hang (φωνή) a fájdalmasnak és a gyönyörtelinek a jelzése (σημεῖον), s ezért ezzel a többi élőlény is rendelkezik (az ő természetük ugyanis addig a pontig jut el, hogy van bennük egy érzék [αἴσθησιν], mellyel fájdalmat és gyönyört éreznek, s ezeket jelzik egymásnak [ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις]).

(2b) A beszéd (λόγος) ezzel szemben arra szolgál, hogy világossá tegye a hasznost és a káros (ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν), és így az igazságot és az igazságtalant (ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον).

<sup>8</sup> A *logosz* fordítása ezen a helyen, mint oly sokszor, egyetlen szóval megoldhatatlan. A szó számos jelentése közül azonban itt, az összefüggésből kikövetkeztethetően, a nyelvi-kommunikatív aspektus emelkedik ki, anélkül persze, hogy a „gondolkodás”, „racionális okoskodás” jelentés teljesen kioldódnék belőle (vö. Horn 2005. 332). Arisztotelésznél a nyelv és a gondolkodás, jóllehet nem azonosak egymással, elválaszthatatlanok egymástól, miközben a *logosz* jelentése egyikre sem szűkíthető le (vagyis amikor a latin középkorban *animal rationale*ként adták vissza a *dzóon logon ekhont*, akkor ez alaposan eltorzította a görög kifejezés értelmét, amennyiben a *logosz*t az észre szűkítette le [vö. Anton 1996. 4 és 8]). A *logosz* mint beszéd (ahogyan a **2b** elején fordítom) mindig *értelmes beszédre* utal. A fenti helyen „nyelvként” értelmezés mellett a legerőteljesebben Schütrumpf (1991. 213) érvel, aki egyenesen azt mondja, hogy mivel a *logosznak* ezen a helyen a *δηλοῦν* (megvilágítás) a funkciója (erről lásd később, a III.1. részben), itt helytelen lenne „észként (Vernunft)” érteni.

(2c) Ugyanis az ember sajátossága (ἴδιον) a többi élőlényhez képest az, hogy egyedül benne van meg a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan és a többi [efféle] iránti érzék (αἴσθησις). Márpedig az ezekben való közösség (τούτων κοινωνία) hozza létre a családot és a *poliszt*” (*Politika* 1253a7–18).

E szakasz – elsőre nem könnyen áttekinthető – gondolatmenetének a következő vázlatos rekonstrukcióját javaslom. Az (1) résznek, egyben az egész passzusnak a fő állítása az, hogy (i) az ember a többi állatnál inkább „politikai”. (Ez közvetlenül is belátható abból, amit a teljes szakasz végén olvasunk: egyedül az emberek hoznak létre bonyolultabb együttélési formákat, családot/háztartást és legfőképpen: *poliszt*.) Ennek az állításnak az indokolását (ennek a ténynek a „miért”-jét, tehát az okát [διότι] megadó magyarázatát) tartalmazza az (1) következő két állítása: az, hogy (ii) a természet semmit sem tesz hiába (vagyis mindennek, ami természettől fogva létezik, van valamilyen célja); és az, hogy (iii) az összes élőlény közül egyedül az embernek van *logosza*. (ii)-ből és (iii)-ből – annak a ki nem mondott premisszának a fölvétele után, hogy [iv] a *logosz* természettől fogva van<sup>9</sup> – az a ki nem mondott állítás adódik, hogy [v] a *logosznak* is van valamilyen természettől való célja/funkciója; az (i) és az [v] összekapcsolása pedig azt *sugallja*, hogy [vi] a *logosznak* ez a funkciója az, ami az embert „inkább” politikai élőlényé teszi. Ez azonban a gondolatmenetnek ezen a pontján legfőljebb sejtés lehet, amennyiben a [vi] állítás nyilvánvalóan további alátámasztásra szorul. Hiszen önmagában abból, hogy (i) az ember „inkább” politikai (mint a többi politikai, illetve nem politikai, de közösségben élő állat), és abból, hogy (iii) egyedül neki van – mégpedig [v] valamilyen funkciót betöltő – *logosza*, még nem következik, hogy a *logosznak* ez a funkciója (vagy célja) éppen a politikai jelleg fokozottabb megvalósításában áll. A (2) rész feladata voltaképpen ennek az odaértett [vi] állításnak a kifejtése és igazolása. A (2a) és a (2b) rész kézenfekvőnek veszi, hogy míg az állatok csupán a hangadás (*phóné*) képességével rendelkeznek, addig az ember a beszéddel (*logosz*) is. *Phóné* és *logosz* szembeállítása vezet el azután az erkölcsi és politikai relevanciával bíró fogalompárokhoz (hasznos–káros, igazságos–igazságtalan). A (2c) rész első elemként az erkölcsi-politikai értékpárokra (jó–rossz, és még egyszer: igazságos–igazságtalan) irányuló érzék (*aiszthészisz*) meglétén keresztül, majd második elemként „az ezekben való közösség” révén vezet vissza végül az (1) rész első mondatának „nyilvánvaló” (i) tételéhez: az ember létre tud hozni olyan együttélési formákat (az *oikiát* és mindenekelőtt a *poliszt*), amelyeknek közös megalkotására az állatok

<sup>9</sup> Ennek az implicit premisszának az indokolt fölvételéhez lásd a következő jegyzetet.

nem képesek. Ezzel a [vi] állítás igazolást nyert: a *logosz* eredményezi azt, hogy az ember inkább politikai élőlény, mint a többi politikai, illetve közösségben élő állat.

## II.

Vizsgáljuk meg részletesebben is Arisztotelésznek az ezt alátámasztó okfejtését, első lépésként az ember mint („inkább”) *politikon dzóon* fogalmi tartalmára (1) és ennek a *logoszs*sal való összefüggésére összpontosítva (2).

II. 1. Az (1) szakasz első mondata szerint tehát a közös élet valamilyen formájára képes állatok és az ember mint politikai élőlény között a politikai mivolt tekintetében különbség van: az ember „inkább (*μᾶλλον*)” ilyen, mint a méhek vagy a nyájban élő állatok. Ennek a különbségnek a megértéséhez érdemes idézni az *Állattani kutatások* egy helyét: „Politikáiak azok [az állatok], amelyeknek van egy, mindannyiuk számára közös munkájuk (ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεταί πάντων τὸ ἔργον). (Ilyen közös munkát nem végez minden nyájban élő állat.) Ilyen az ember, a méh, a darázs, a hangya és a daru.”<sup>10</sup> Arisztotelész a nyájban élő állatok csoportján belül különbözteti meg a politikai állatok csoportját, mint amilyen a méh, a darázs, a hangya vagy a darumadár. Az utóbbiakat az egyszerűen csak egy területen, csoportban élő állatoktól az különbözteti meg, hogy van valamilyen közös munkájuk, művük vagy funkciójuk (*ergon*), amelyet közösen végeznek. Arisztotelész itt például a méhkaptár, a darázsfészek vagy a hangyaboly megépítésére gondolhat, a darvak társas viselkedésére pedig mondjuk azt az együttműködést szem előtt tartva, melyet akkor valósítanak meg, amikor szervezeten és egymást segítve délre vonulnak (Kullmann 1980. 432). A példaként választott állatok tehát a szó kvalifikált értelmében végeznek „közös” cselekvést: a politikai állatok körében a közös munka során megoszlanak egymás között a funkciók és a szerepek, vagyis egyenként különböző tevékenységeket végezve járulnak hozzá az őket mint csoportot sajátosan jellemző egyedi funkció betöltéséhez (Cooper 1990. 226; Depew 1995. 169). Ilyen értelemben például a birkanyáj tagjai nem „politikaiak”, mert bár a nyáj tagjai egymás mellett legelnek, vagyis egy csoport részeként egy és ugyanazt a dolgot teszik, ám a szó minősített értelmében *nem közösen* teszik ezt, hiszen tevékenységük során nincsen közöttük munkamegosztás és együttműködés.

<sup>10</sup> *Állattani kutatások* 488a7–10: Πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεταί πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρας.

Az ember tehát a nem politikai, de nyájban élő állatokat a közösségi élet komplexitásának szempontjából (munkamegosztás, együttműködés) felülmúlja a maga politikai jellegével, de ugyanígy a hozzá hasonlóan politikainak nevezett állatokat is a maga *inkább* politikai jellegével. Ez a felülmúlás a *μᾶλλον* két lehetséges értelme közül (inkább vs. nagyobb mértékben) elsődlegesen a fokozati értelmet hívja elő (Mulgan 1974. 443; Depew 1995. 161). Ugyanakkor már a nyájban élő és a politikai megkülönböztetések is gondolhatunk arra, hogy a „politikai” mint terminus nem úgy konstruálódik, hogy egyszerűen hozzáad egy újabb, specifikus tulajdonságot az egyértelműen meghatározott és egyneműnek leírt nyájszerű viselkedéshez, hanem ez egyszersmind – a fent leírt, sajátos értelemben „közös” munka irányába tartó – komplex fejlődése és *egyben módosulása* a nyájszerű viselkedésnek. Vagyis kvantitatíve a nyájban élés intenzívebbé válásáról, kvalitatíve ennek módosulásáról van szó (Depew 1995. 170–171). De miben múlja felül az ember sajátosan politikai természete a többi politikai élőlény természetét? Miben áll az ember politikai természetének sajátossága?

II. 2. Az (1) rész második mondata és az utána következők ehhez a minőségi különbséghez az embernek egy öt egyedítő tulajdonságát társítják: azt a sajátosságát, hogy egyedül (*μόνος*) ő rendelkezik *logosz*szal. Tehát az ember és a többi, politikai életre képes élőlény között egyfelől fokozati, másfelől minőségi különbség van, s az utóbbi egy másik, ennél is jellegzetesebb, az embert minden más élőlénytől elválasztó különbséghez kapcsolódik. (Ennek hangsúlyozása kedvéért döntöttem úgy a fordításban, hogy a *μᾶλλον* kvalitatív értelmét adom vissza.) Míg a politikai jelleg nem egyedi sajátossága az embernek, ennek komplexitása viszont már igen, s ez a *logosz*ra mint az ember specifikumára vezethető vissza. A *logosz* ennek értelmében része az ember *telosz*ának, a politikai értelemben vett *telosz*ának is (lásd az I. 1-ben erről mondottakat), vagyis annak, hogy elérje a boldogságot, az *eudaimoniát* a *polisz*ban (Anton 1996. 26). Másfelől azonban az ember általában vett politikai jellegének *nem előfeltétele a logosz* (*contra* Trott 2014. 96), mégpedig nemcsak a biológiai iratoknak az előző alfejezetben ismertetett tanúsága szerint nem, hanem azért sem, mert Arisztotelész az embert biológiai konstitúciójánál, tehát természettől fogva politikaiként (sőt szűkebb értelemben *polisz*alkotóként) jellemzi (1253a2–3). Ugyanakkor, ahogyan ezt az (1) implicit tétele előre bocsátja, az ember – „a természet semmit sem tesz hiába” alapelvnek megfelelően<sup>11</sup> – a maga biológiai felépítésének részeként a *logosz* pszichoszomatikus

<sup>11</sup> Ezt az alapelvet Arisztotelész számos alkalommal megfogalmazza. Tágabb természetfilozófiai összefüggésben: *Az égbolt* 271a33, 291b13–14; az életmód biológiai meghatározottságaira vonatkozóan: *Politika*

adottságának köszönhetően válik alkalmassá azokra a *sajátos* funkciókra és teljesítményekre, amelyeket a közösségi élet területén betölt és véghezvisz (Kullmann 1980. 424; Pangle 2013. 37).

Megállapíthatjuk tehát, hogy Arisztotelész tézise szerint a *logosz* maga az a tényező, amely az emberek együttélésének sajátos formát ad, s amely az emberi közösséget a többi (politikai vagy nem politikai) állat közösségtől minőségileg megkülönbözteti (Rese 2003. 271). Ezt a különbséget pedig Arisztotelész, közelebbről, egy a *logosz* sajátosságában megragadható különbség kibontásával támasztja alá.

### III.

Az együttélési formák különbsége tehát a *logosz*hoz kapcsolódik. Az elemzett szövegrész **(2a)** és **(2b)** szakasza szerint ez a különbség közelebbről hang és beszéd, *phóné* és *logosz* különbségében, még közelebbről ezeknek a kommunikatív funkció felől megállapított különbségében van megalapozva. Miben áll ez az utóbbi különbség Arisztotelésznél? Ebben a szakaszban erre a kérdésre igyekszem választ adni. Először *phóné* (mint *szémeion*) és *logosz* (mint emberi nyelv) különbségét tisztázom nagy vonalakban (1), azután ennek a különbségnek egy az embert jellemző sajátos közösségi lét szempontjából döntő elemét próbálom megragadni a *szümbolon* konvencionális jellegének vizsgálata alapján (2).

III. 1. *Phóné* és *logosz* (illetve *dialektosz*) különbségének Arisztotelész megadja az anatómiai és fiziológiai okát is: a nyelv (vagy „artikulált nyelv”, *dialektosz*) a hangnak (*phóné*) a nyelv (mint szerv, *glóssza*) segítségével történő tagolása (*Állattani kutatások* 535b30–31). Arisztotelész a *dialektosz* kifejezés kapcsán itt a fiziológiai kontextus miatt az artikuláció mozzanatát hangsúlyozza, de maga a szó (*dialegeszthai*: beszélgetni) voltaképpen a kommunikatív aspektust állítja előtérbe (Ax 1986. 127). A nyelvnek éppen ezen – az anatómiai-fiziológiai tárgyalás során is rejtetten jelenlévő – kommunikatív aspektusán alapul

---

1256a20–21; a testrészeket illetően: *Az állatok részei* 658a5–10, 661b22–25; *Az állatok keletkezése* 744a33–38; a két nem elkülönülésének biológiai funkciójáról: *Az állatok keletkezése* 741b2–5. A számunkra most fontos összefüggés szempontjából az a két hely lehet igazán érdekes, ahol az alapelv kapcsán általában beszél az élőlények célszerű fölépítéséről (*Az állatok mozgása* 704b12–18, 708a9–12), s különösen is *A lélek* 434a30–32, ahol az *aiszthészisz* (tehát egy, a *logosz*hoz hasonlóan lelki képesség) természettől való és célszerű voltát említi. Annak nyílt megfogalmazására, hogy a *logosz* is természettől való lenne, nem találtam helyet, de erre az eddig elmondottak alapján is joggal következtethetünk, s még inkább a *logosz* mind beszédképesség tárgyalásánál a III. 1. részben bemutatott helyek alapján (*Állattani kutatások* 536b2; *Az állatok részei* 659b27–660a13, 22–23; és *Az állatok keletkezése* 786b19–22).

a *Politika* összefüggésében fontossá váló további különbség. A (2a) rész szerint az állatok kommunikatív képessége kimerül abban, hogy olyan hangot adnak ki, amely a fájdalom és a gyönyör érzésének mintegy közvetlen jele (σημεῖον), egyfajta fiziológiai indexe, amellyel jelezni tudják egymásnak (σημαίνειν ἀλλήλοις) a fájdalmas és a gyönyörteli érzést, s ezáltal, tehetjük hozzá, figyelmeztethetik egymást a veszélyre vagy mondjuk az elejtett zsákmányra (Heidegger 2002. 53–55). Az állati jelzések csupán pillanatnyi és egyéni érzeteket tudnak jelezni, jóllehet hangadásuknak van (tágan értett) szemantikai mozzanata, ennek révén pedig képesek egyfajta közösséget is alkotni, sőt tanulni is egymástól (*Állattani kutatások* 536a13–15; *Az állatok részei* 660a35–b1). Ha csupán a szemanticitás meglétét és a fiziológiai aspektust tartjuk szem előtt, akkor Arisztotelésznél az emberi és az állati nyelv között nincs alapvető, csupán egy (nem mindenhol nyilvánvaló) fokozati különbség: állat és ember között, a nyelvi képesség ezen szempontjai felől nézve, a határok elmosódnak (Ax 1978. 257–258; Ax 1986. 130). A fájdalom és a gyönyör érzésének közvetítése ennek ellenére az állatok között nem hoz létre olyan típusú közösséget, amelynek létrehozására az emberek képesek. (Ennek a *Politika* elemzett helyén mindenekelőtt abban rejlik a magyarázata, hogy az állati kommunikáció nem tud olyan komplexebb és megvitatható érzéketeket és érzéseket, vagyis *aiszthésisz*eket közvetíteni, mint amilyenek közvetítésére az ember *logosza* képes. De erről később.)

Miközben tehát egyfelől a szemanticitás és a fiziológiai adottságok alapján az emberi és az állati nyelv között csupán fokozati különbség van, másfelől azonban Arisztotelész a *logoszt* több szinten is az embert sajátosan jellemző nyelvi képességhez köti (Ax 1978. 258–261; Ax 1986. 130). Az *Állattani kutatások* megfogalmazása szerint az ember *idionja* (vagyis megkülönböztető sajátossága)<sup>12</sup> az, hogy *dialektoszszal* bír (536b2). Az emberi beszédszervek anatómiai és fiziológiai sajátosságai a *logosz* szolgálatában állnak (*Az állatok részei* 659b27–660a13, 22–23). *Az állatok keletkezése* egy helyén a *phóné* annak a *logosznak* az anyagaként (*hülé*) van megnevezve, amelyet „egyedül az emberek használnak az élőlények közül” (786b19–22), vagyis Arisztotelész szerint csak az ember van a *logosznak* mint a hangadás sajátos fajtájának a birtokában. Mi indokolja azt, hogy miközben egyfelől a szemantikai tartalom megléte és a fiziológiai sajátosságok tekintetében az emberi és az állati kommunikáció között csak fokozati különbség van, aközben a *logosznak* mint a sajátosan az

<sup>12</sup> Az *idion* Arisztotelésznél szigorú értelemben olyan sajátos jellemzőt jelent, amely egyrészt exkluzív, az adott létezőt minden mástól elválasztó különbséget jelöl, ugyanakkor nem adja meg az adott létező esszenciáját (*Topika* 102a18–20).



embert jellemző *nyelvi képességnek* másfelől mégiscsak kitüntetett jelleget és sajátos szerepet tulajdonít Arisztotelész?

Első megközelítésben erre azt a választ adhatjuk, hogy a *logosz* itt a nyelvre mint az ember specifikumára utal: az emberi kommunikáció, szemben az állatokéval, a *logoszon mint nyelven* alapul és benne közvetítődik. A *λόγος*, ami a *λέγειν*-ből származik, tehát abból a szóból, amely (egyebek mellett) azt jelenti, hogy „beszélni”, ebben az összefüggésben nem a nyelv egy elvont fogalmát jelöli meg. (Ezért is fordítottam az idézett *Politika*-helyen a második előfordulását „beszédnek”.) Sokkal inkább az emberi beszédet mint valami olyasmit, ami a többi (beszélő) emberrel összekapcsol bennünket. Erre a *Politika* idézett szakasza alapján nemcsak abból következtethetünk, hogy az egész szövegrész a közösségi létmódot a kommunikáció felől közelíti meg (mégpedig nemcsak az ember, hanem az állatok esetében is), hanem abból is, hogy az embert a többi élőlénytől megkülönböztető *logosznak* az a szerepe, hogy „megvilágítson”, „világossá” vagy „nyilvánvalóvá tegyen” (*δηλοῦν*) valamit. Igaz ugyan, hogy a *δηλοῦν* és az állati jeladásra használt *σημαίνειν* között Arisztotelész nem tesz szisztematikus terminológiai különbséget,<sup>13</sup> ezen a helyen azonban a két különböző szó használatával burkoltan – azáltal, hogy az egyiket a *φώνῃ*hoz, a másikat a *logoszhoz* köti – mégiscsak az emberi és az állati kommunikáció közötti különbségre utal. A *δηλοῦν* ugyanis itt nem azon a módon tudat valamit valaki mással, hogy egyszerűen a jele (*széμειον*) lenne valami tőle különböző dolognak (mégpedig itt mintegy közvetlen, természetes jele, ma talán úgy mondanánk, genetikailag kódolt jelzése), hanem a beszéd révén értelmezve megvilágít, megmutat, feltár valamit valaki másnak.<sup>14</sup> A *σημεῖον* inkább csak jel, jelzés, *signum* a szónak a technikai és instrumentális, az egyértelmű megfelelést és egyszerű leolvashatóságot implikáló értelmében, a *δηλόω* ige viszont arra utal, hogy valamit világossá teszünk, valamit mások számára érthetően közvetítünk, vagyis ez hangsúlyosan tartalmaz egy értelmező és a megértetésre irányuló hermeneutikai mozzanatot (lásd LSJ s.v. *σημεῖον*, *δηλόω*).

III. 2. Jeladás és értelmet feltáró beszéd különbségének élesebb megvilágításához, melyre a közösségi és politikai élet arisztotelészi elképzelésének magyarázatához van szükségünk, arra a nyelv- s innen majd kommunikációelméleti különbségre érdemes gondolnunk, amely a *szümbolon* szó arisztotelészi használatában ragadható meg, s amelyre a Filozófus – igaz, más

<sup>13</sup> *Contra Rese* 2003. 269. Például a mindjárt tárgyalandó *Herméneutika* 16a19–29-ben a *σημαίνειν* utal az emberi nyelv jelölési módjára, a *δηλοῦν* pedig az állatok tagolatlan hangjaira mint jelzésekre.

<sup>14</sup> Newman (1887. 123) idézi a Kr. u. 4. századi rétor és grammatikus (és nem melleleg Arisztotelész-fordító) Marius Victorinus magyarázatát, mely szerint a *σημαίνειν* a jeladásra utal, a *δηλοῦν* viszont valaminek a beszéddel történő megvilágítására, megnyilvánítására, feltárására: *signa dant, haec enim notio est verbi σημαίνειν : homines autem oratione declarant aperiuntque, hoc enim valet verbum δηλοῦν*.

összefüggésben és csupán közvetett módon – a *Herméneutika* című értekezésében tesz utalást. A *Herméneutika* első fejezetében azt olvassuk, hogy amik a beszédben benne vannak (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), azok lelki tartalmak (tág értelemben vett affekciók) *szümbolonjai* (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα; *Herméneutika* 16a2–3). A második fejezetből pedig, a névszó (*onoma*) magyarázatakor, arra vonatkozólag, hogy mit jelent az *onoma* korábban adott meghatározásában a nyelvi jel konvencionalitására vonatkozó „közmegegyezés szerinti (κατὰ συνθήκην)” kifejezés, a következőt tudjuk meg:

τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστίν ὄνομα.

„»Közmegegyezés szerint« pedig [azt jelenti], hogy semmi sem természettől fogva (φύσει) névszó, hanem [csak] miután értelmező jellé lett (ὅταν γένηται σύμβολον). Hiszen a tagolatlan hangok (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), például az állatokéi is megnyilvánítanak valamit (δηλοῦσί γέ τι), miközben közülük egyik sem névszó” (*Herméneutika* 16a26–29).

Vagyis az állatok természetes, tagolatlan hangadása is jelzése valaminek, kifejez vagy megnyilvánít valamit (itt mindjárt az is látható, hogy Arisztotelész ebben az összefüggésben is a δηλοῦν-t használja, tehát, ahogyan fentebb jeleztem, nem tesz terminológiai különbséget δηλοῦν és σημαίνειν között), de nem a lelki tartalmakat közvetítő és – mint rövidesen látni fogjuk – egyszersmind azokat mindig már valahogyan értelmező jelként (*szümbolonként*). Ezt pedig onnan tudjuk, hogy a példaként említett állati hangok nem névszók (egyébként ugyanez vonatkozhat a tagolatlan emberi hangokra is, lásd például *Állattani kutatások* 536b3–5; *Az állatok részei* 660a25–27). Márpedig ahhoz, hogy valami névszó legyen, már szükségképpen értelmező jelnek (*szümbolonnak*) kell lennie; az állatok (és az emberek) tagolatlan hangjai tehát bizonyosan nem *szümbolonok* (ugyanakkor *szémeionok*).<sup>15</sup> Jean-Louis Labarrière a szakasz értelmezése során megállapította, hogy az itt említett állati hangok „jelek”, az emberi hangadás egységei viszont „szimbólumok”, amelyek artikulációt, kompozíciót (ti. az önmagukban jelentés nélküli egyes hangok, *szoikheionok* összetételét, vö. *Poétika* 1456b22–25) és konvenciót előfeltételeznek (Labarrière 1984. 39; Ax 1986. 135). Az emberi

<sup>15</sup> Lazább szóhasználatban Arisztotelész a *szémeion* és a *szümbolon* között sem tesz különbséget, lásd például *Herméneutika* 16a4 és 6. A fent idézett 16a26–29 azonban csakis így értelmezhető, nemcsak a bemutatott összefüggések, hanem egyéb helyek támogatása alapján is, vö. *Az érzékelés és tárgyai* 437a9–15; *Szofisztikus cáfolások* 165a6–13; *Herméneutika* 24b1–2; Ax 1978. 265).

nyelvet és az állati jeladást szemiotikai szempontból két sajátosság különbözteti meg egymástól: „a nyelvi jel *konvencionalitása és fonématisztruktúrája*”, melyek együttesen „egy kételemű szemiotikai differenciát” alkotnak (Ax 1986. 136). S míg az állati hangoknak csupán jelző szerepük van („indicatif”), addig a *szümbolonok* mindig már értelmezik is azt, amit jelölnek („interpretatif”; Labarrière 1984. 39).<sup>16</sup>

Nyelv és közösség kapcsolatának bennünket most foglalkoztató kérdése szempontjából az említett két szemiotikai differencia közül a nyelvi jel konvencionális jellege a fontosabb. Az állati jelzőrendszer és az emberi nyelv közötti, a közösségi élet és így a politika számára lényegi szemiotikai különbség ugyanis éppen a konvencionalitás mozzanatához köthető. Wolfram Ax (1986. 135) megfogalmazása szerint az állatok *szémeionjai* is jelek (*Zeichen*), de még inkább valamit egyértelműen előre jelző vagy rámutató jelzések (*Anzeichen*), csak hogy pusztán „a közvetített tartalom közvetlen, magában a hangban benne rejlő leolvashatóságának az értelmében”, ahogyan például a fájdalmat kifejező hangok példája mutatja. Míg az állati jelzéseket a természet (*phüszisz*) írja elő, ilyen értelemben ezek igen nagy mértékben determináltak (mégpedig mind előállításukat, mind felfogásukat tekintve), addig az emberi *logosz* elemei, a *szümbolonok* megállapodás (*nomosz*) eredményei (*kata szünthékén*).<sup>17</sup> Ez pedig azt eredményezi, hogy a *szümbolonok*at megtestesítő, érzékelhetővé tevő szavak és mondatok (utóbbiak mint „állítások és tagadások” is *szümbolonok*: *Herméneutika* 24b1–2) a nyelv és a beszéd (tehát nem egyszerűen jelhasználat) számára nagyfokú szabadságot, alakíthatóságot biztosítanak, s ugyanakkor, ami ezzel együtt jár, egy sajátos bizonytalanság, meghatározatlanság jellegével is felruhazzák őket. Az emberi nyelvben a jelölőt és a jelöltet összekapcsoló konvencionalitás, közelebbről pedig az, hogy itt *nem pusztán jelek, hanem szavak és mondatok* forgalmazódnak, teszi ugyanis lehetővé azt, hogy a dolgokról adott implicit nyelvi értelmezés, mely már minden szónak eleve sajátja, amennyiben nem természetes, hanem megállapodásos és így „interpretatív” (vagyis eleve különbségeket termelő) módon jelöl, a konkrét nyelvhasználatban vélemények és

<sup>16</sup> Talán nem teljesen félrevezető, ha az állati hangadás és a *szümbolonok* révén közlő emberi nyelv különbségének megvilágításához Peirce-nek az index és a szimbólum közötti megkülönböztetésére utalok (Peirce 1975). Peirce egyébként maga is jelzi az általa bevezetett szimbólum terminus és az arisztotelészi *szümbolon* közötti kapcsolatot (41).

<sup>17</sup> Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy az emberi és az állati kommunikációról itt megrajzolt képet némileg összezavarja az *Állattani kutatások* egy helye, ahol Arisztotelész a madarak bizonyos hangjaitól is elvitatja a kizárólagosan természetes jelleget, s megemlíti a környezeti különbségek (κατὰ τοὺς τόπους) okozta (ugyanazon faj hangadásán belül fellépő) módosulásait, „alakíthatóságukat (ἐνδεχόμενον πλάττεσθαι)” és taníthatóságukat (ἄρθρον νεοττόν προδιόσκουσα), s mindezt párhuzamba állítja az emberi nyelvek közötti különbségekkel (536b8–20). Ebből azonban nem következik mindjárt az is, hogy az állatok „nyelve” is „konvenció terméke” volna (pace Ax 1978. 266). „Konvenció” ebben az összefüggésben természetesen egyfajta „spontán kialakult megegyezést” értek, nem a szó szoros értelmében vett „megállapodást”, mely már előfeltételezne egy nyelvet (vö. Gadamer 1984. 301).

meggyőződések megformálásának alapjává, s így maga is további értelmezések és viták tárgyává váljon (ennek általános elméleti alapjaihoz lásd *Herméneutika* 16a3–8; dolog és szó viszonyához *Szofisztikus cáfolások* 165a6–17; Ax 1978: 262–266; Ax 1986. 135).<sup>18</sup> Az emberi nyelvnek az a jellegzetessége, hogy *szümbolonokra* épül, olyan nyitottságot eredményez, mely egyszerre teszi lehetővé és igényli a folyamatos és magas komplexitású kommunikációt.

Ennek a nyelv-, s innen aztán kommunikációelméleti meglátásnak pedig lényegi következményei vannak az ember sajátos közösségi létmódjára nézve. Ugyanis a *szümbolon* számára konstitutív konvencionális jelleg az, ami az emberi együttlétnek az állati társulásokon túlmenő, sajátos közösségi jelleget ad. Hiszen ez a konvencionális karakter helyezi az emberi nyelvet olyan fajta nyitott térbe, amelyet az állati kommunikáció nélkülöz (Rese 2003. 272). Ez pedig különböző hatásokat eredményez az emberek közösségi életére nézve. Először is azt, hogy mivel a nyelvnek ez a nyitottsága állandó egyeztetést, megbeszélést igényel, csakis a szakadatlan kommunikáció képes kialakítani és fenntartani az emberi közösséget (vö. Berger – Luckmann 1998. 54–70, 211). Ugyanakkor ez a nyitottság a folyamatosan fenntartandó beszélgetést nemcsak szükségként írja elő, hanem egyszersmind lehetőségként is elénk állítja. Hiszen az a bizonyos egyazon közös feladat (*ergon*), amelyet Arisztotelész a politikai állatok közössége számára konstitutívnak tart (*Állattani kutatások* 488a7–10, idézve a tanulmány II. 1. részében), az emberek körében a *maga konkrétságában* olyan fokú komplexitásban határozható csak meg, amelyet az állatok nem képesek elérni.<sup>19</sup> (Értelmezésem szerint közvetlenül éppen kommunikációjuk alacsonyabb fokú nyitottsága miatt, közvetetten mert az állatoknál a közös cselekvés is genetikailag kódolt mintázatot követ. A biológiai és a kommunikációelméleti magyarázat természetesen összekapcsolódik.) A közös feladat kijelölésének és (szerencsés esetben) megvalósításának első lépése a célok, eszközök és cselekvési módok közös megfontolása révén tehető meg. Végző soron tehát, most már a szűkebben értett politika közegébe lépve és politikai terminológiát használva, a *logoszon* alapuló nyilvános deliberáció (*buleuszisz*) lesz az, ami az embert kiemeli a többi politikai

<sup>18</sup> Itt érdemes megemlíteni azt is, hogy amikor *Az érzékelés és tárgyai* című traktátus a hallásnak a gondolkodásban és a tanulásban betöltött döntő szerepét hangsúlyozza, akkor ezt a *logosznak* ahhoz a sajátosságához köti, hogy ez szavakból (tkp. „nevekből”, ἔξ ὀνομάτων) áll, amelyek mindegyike *szümbolon* (437a9–15).

<sup>19</sup> Azért csak a *maga konkrétságában*, mert az ember általában vett *ergonjáról* Arisztotelész szerint természetesen nem az egyén s nem is a közösség dönt: az ember *ergonja* az erényes cselekvés megvalósítása a *polisban*. Az ennek pontos tartalmáról, megvalósításának módjairól és eszközeiről szóló döntés és az ennek megfelelő cselekvés azonban az emberek hatalmában van.

élőlény köréből (Kraut 2002. 251–252; Cherry 2012. 61, 70).<sup>20</sup> Innen magyarázhatók továbbá nemcsak az egyazon politikai közösségen belüli nézetkülönbségek, hanem a különböző politikai életformák különbségei is (Depew 1995. 180; hasonlóan Cherry 2012. 65). Legtágabban nézve pedig az embernek a – gehleni antropológia kifejezését használva – „nyitottsága”, „meghatározatlansága”<sup>21</sup> is ezzel függ össze, hiszen a *logosznak* (itt egyszerre értelemnek és beszédnek) köszönhető, hogy az emberek viselkedését nem határozza meg minden ízében a természet és a szokás: ha úgy tartják jobbnak, a *logosz* segítségével túlléphetnek rajtuk (*Politika* 1332b3–8).

#### IV.

*Logosz* és *phóné* különbségének nyelv- és kommunikációelméleti körvonalazása, s az ebből az emberi közösség működésmódjára nézve adódó következtetések levonása után vizsgáljuk meg végül a *Politika*-idézet (2b) és (2c) részét abból a szempontból, hogy milyen sajátos „megvilágítandó” tartalmi vannak itt a *logosznak*. Ehhez először a hasznos és káros, jó és rossz, igazságos és igazságtalan ellentétpárjait kell *aiszthészisz*-jellegük felől megragadni (1), majd pedig ezek összefüggését kell tisztázni a szakasz utolsó mondatában szereplő „közösség (κοινωνία)” fogalmával (2). Ennek során a tágan (antik értelemben) vett politika területéről már átlépünk a szűkebb értelmű politika területére. Ezek után foglalhatjuk össze az elemzés tanulságait (3).

IV. 1. Arisztotelész nyelvelméleti fejtegetéseinek értelmében *logosz* és *phóné* közös abban, hogy mindkettő a *significans* és a *significatum* összekapcsolására épül, különbözik viszont abban, hogy a *logosz* olyan meghatározott tartalmak szemantikai differenciájával rendelkezik, melyek az emberi nyelvet jelentéssé és jelentős (*bedeutenden*) társadalmi eszközzé teszik (Ax

<sup>20</sup> Ez a gondolat már megjelent Arisztotelész előtt is, és a sztageirai mester ennek kifejtése során talán támaszkodott is elődei nézeteire. Xenophón szerint (*Emlékeim Szókratészről* IV. 3. 12) a nyelvi kifejezés és megértés (*herméneia*) képessége minden jó dolog forrása, belőle ered a jogrend megalapítása és a *polisz*hoz kapcsolódó életmód. Iszokratész egymás meggyőzéséhez, a deliberációhoz és a dolgok (önmagunk számára is) megvilágító kifejtéséhez (δηλοῦν!) kapcsolja a civilizáció vívmányait, köztük a *poliszban* élest és a törvénykezést (*Nikoklész* 6–10; *Antidoszisz* 254–258).

<sup>21</sup> Vö. Gehlen 1976. 40–53, 62–68. Ez a fajta „meghatározatlanság” nem mond ellent annak, hogy Arisztotelész „az ember számára való jót” nagyon is meghatározza: az ember célját a boldogságban (*eudaimonia*) látja, melynek legtökéletesebb megvalósulása a *theória*. A *theória* ugyanis az embernek a *poliszban* vezetett gyakorlati életén alapul, nem érhető el a csakis ezáltal biztosítható *autarkeia* anélkül (*Nikomakhoszi etika* X. 7–9). A (magányos) *theória* és a (csakis közösségben elképzelhető) *praxisz* összefüggéséhez lásd főként Kullmann 1980. 441–442; Depew 1995. 175–181; Trott 2014. 93–104.

1986. 130). Amit ugyanis az artikulált és szimbólumokra épülő emberi beszéd értelmezve megvilágít vagy feltár, az nem egy primér érzékelés vagy érzés (αἴσθησις), nem a fájdalom és a gyönyör elemi tapasztalatának ösztönös kifejezése, hanem egy bonyolultabb, összetett, egyfajta értelmezés révén előálló jelenség, amely egy komplex vonatkoztatási rendszert előfeltételez. Ilyen például az Arisztotelész által említett hasznos és káros.<sup>22</sup> Hiszen a hasznos és a káros már önmagában véve is kizárólag valamilyen komplexebb életösszefüggésben értelmezhető (ellentétben a fájdalommal és a kellemes érzéssel), szükségképpen arra vonatkoztatandó. A nyelv sajátossága pedig éppen az, hogy ilyen komplexebb összefüggéseket, „tényállásokat, a dolog viszonyait jeleníti meg (*Sachverhalte vorzustellen*) – önmagunk és a másik számára” (Gadamer 2004. 172). A nyelvnek ez a δηλοῦν-ban megnyilvánuló feltáró teljesítménye ilyen módon nem egyszerűen technikai és instrumentális értelemben vett kommunikációként értelmezhető, hanem egy mindenkor közös világban megy végbe, és erre a közös világra utal (Heidegger 2002. 63).<sup>23</sup>

A fájdalom és a gyönyör közvetlenségével, primér, általában vagy elsődlegesen testi élményével szemben annak megvilágítása, hogy mi hasznos vagy káros, ennek a világszerűségnek megfelelően már összetettebb viszonyrendszerek föltárását, értékek, érdekek és helyzetek, s különböző jövőbeli cselekvési lehetőségek mérlegelését igényli, ellentétben a fájdalomnak és a gyönyörnek a cselekvést csakis a jelenben és közvetlenül befolyásoló hatásával, amely – ma így mondanánk – ösztönös. Annak eldöntése ugyanis, hogy mi hasznos vagy káros, túlmegy a gyönyör és a fájdalom közvetlen tapasztalatán, mivel ez az adott dolognak vagy cselekvésnek az érzet által nyújtottnál összetettebb *megítélését* igényli.<sup>24</sup> Hasznos vagy káros csakis valakinek, valamikor, valamilyen körülmények között, valamilyen szempontból, és mindenképpen valami másra, a közvetlen adottságon túlira vonatkoztatva – Arisztotelésznél egy további célra, a jóra vonatkoztatva – lehet valami (Rese 2003. 273–274). Az embernek „éppen a *logosz* eme képessége által van érzéke ahhoz, ami hasznos és ami

<sup>22</sup> Itt érdemes lehet emlékeztetni arra, hogy a hasznos és a káros (*szümpheron* és *blaberon*) a tanácsadó (deliberatív, politikai) beszéd tárgya Arisztotelésznél (*Rétorika* 1358b22). Burkoltan tehát a szűkebben vett politikai összefüggés már itt is jelen van. A *dikaion* és *adikon* mint jogos és jogtalan pedig egyben a törvényszéki beszéd tárgya is (*Rétorika* 1358b25–26), és már nyíltan a politika és a jog közegére utal.

<sup>23</sup> A „vonatkoztatási rendszerbe”, vagyis életösszefüggésbe, világba ágyazottságnak, a dolgok viszonylatokban való megértésének elemi formája az, amit Heidegger a bennünket is foglalkoztató Arisztotelész-passzust értelmezve (s majd később a *Lét és időben* saját ontológiájának kifejtésekor is) *als*-szerkezetnek nevez (Heidegger 2002. 60).

<sup>24</sup> Az *aiszthészisz*ben rejlő és az annál bonyolultabb megkülönböztetés/ítélet (*kriszisz*, *krinein*) képességének a *logosz*szal való összefüggéséhez vö. *Második analitika* 99b35–100a3, valamint *Politika* 1254b23–24, ahol Arisztotelész azt mondja, hogy az állatok, mivel az észleléshez nem áll rendelkezésükre a *logosz*, a közvetlen érzetek, *pathémák* szolgái (*παθήμασις ὑπηρετεῖ*) (Anton 1996. 19). Az *aiszthészisz* ide kapcsolható további tartalmairól lásd még a 25. jegyzetet.

káros. Vagyis van érzéke valamihez, ami e pillanatban talán nem csalogató, ám ígér valamit későbbre. Az embernek megvan tehát az a sajátos szabadsága, hogy kivetüljön távoli célok felé és keresse a helyes közreható eszközöket a cél eléréséhez” (Gadamer 2004. 172–173). S igaz ugyan, hogy az *aisztézisz* nem előfeltételez és nem is foglal magában szükségképpen más emberek felé irányuló közlést, ugyanakkor ez a lelki képesség, legalábbis a maga bonyolultabb alakjában, nem független a nyelv konstitutív szerepétől. Elvégre már valaminek mint hasznosnak, illetve károsnak vagy egyéb ellentéteknek az „érzékelése” (és nem csupán ennek az „érzékelésnek” a közlése) előfeltételezi a nyelvben rejlő vonatkoztatást (Rese 2003. 276–277).

Még világosabban mutatkozik ez meg, ha a **(2b)**-ben olvasható mondat folytatását nézzük: (a *logosz* arra szolgál, hogy világossá tegye a hasznost és a káros), „és így az igazságot és az igazságtalant (ὄστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον).” A második tagmondatot bevezető kötőszó, a ὄστε úgy is fordítható lenne, hogy annál a megoldásnál, amelyet itt adtam („és így”) erősebben utaljon a következményes viszonyra: „úgyhogy”, „ennek következtében”, „ezért” alakban. Ha tehát innen, az igazságos és az igazságtalan felől tekintünk vissza a hasznosra és a károsra, s figyelembe vesszük a közöttük fennálló szorosabb (következményes) viszonyt is, akkor még világosabban mutatkozik meg, hogy ezek a fogalmak már csakis egy komplex és feltétlenül valamilyen közösségben megformálódó életösszefüggés keretében értelmezhetők. Hiszen az igazságos és az igazságtalan olyan, csakis az emberek közötti társas viszonyban értelmezhető értéktartalomra (illetve ennek hiányára) utal (*Nikomakhoszi etika* 1129b25–27, 31–33, 1130a3–4, 1134a1–6), amely túlmutat a fiziológiai hatásokon vagy történéseken, és az ezeket mintegy közvetlenül, reflektálatlanul jelző hangokon (Rese 2003. 273). Egyszersmind pedig csakis a politikai élet legtökéletesebb szerveződési módjában, a *polis*ban valósítható meg (Schütrumpf 1991. 216).

Az igazságos és az igazságtalan a szofistáktól, s kidolgozottabb formában majd Platóntól kezdődően a nyugati gyakorlati filozófiai hagyomány alapkategóriái, amelyek – minden vitathatóságuk, inherens és történeti bonyodalmaik és túlterheltségük ellenére vagy éppen ezért – a mai napig hordozzák ezt a gondolkodási hagyományt, és természetesen meghatározzák, egyfajta mérceként szabályozzák vagy éppen felforgatják a politikai cselekvés terét is. A jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan fogalmait Arisztotelész úgy mutatja be, mint amelyek lényegükönél fogva politikaiak. Nemcsak arra gondolok, hogy maga az erkölcsfilozófia tárgyköre, az *éthika* is politikai, amennyiben Arisztotelész tudományrendszerében a *politiké*nek a része (lásd főként *Nikomakhoszi etika* I. 1 és X. 10; Reeve 2006. 210), hanem arra is, hogy az idézett *Politika*-szakasz **(2c)** részének első mondata

az embernek a többi élőlényvel összehasonlítva jellegadó sajátosságaként (ἴδιον-jaként)<sup>25</sup> azt adja meg, hogy egyedül „benne van meg a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan és a többi [efféle] iránti érzék (αἴσθησις).” Az embernek ez a sajátos *aiszthészisz*e itt – ahogyan már, mint fentebb jeleztem, a hasznos és a káros esetében is, jóllehet ott kevésbé nyilvánvalóan – világosan többet jelent annál, mint ami az állatok számára lehetővé teszi a fájdalom és a gyönyör érzékelését (*aiszthésziszét*). A jót és a rosszat, az igazságot és az igazságtalant nem érzékszervi tapasztalatként vagy benső érzésként, érzetként fogjuk fel vagy ragadjuk meg, hanem a *sensus*nak (*sentirének*) egy ennél sokkal tágabb értelmében (mely a latin szóban és annak származékaiban [*le sens, sense*], illetve indoeurópai rokonában is [*der Sinn*] benne van). Hiszen ezek a fogalmi és (gyakorlati) értéktartalmak nem a közvetlen fizikai tapasztalat tárgyai, hanem egy értelem- és értéktelített, más emberekkel közösen osztott világ alapvető politikai szervező erőiként férhetünk hozzájuk. Az *aiszthészisz* tehát itt bizonyosan nem egyszerűen érzékelést vagy érzést jelent, hanem ezeknek az értékeknek a „felfogását”, ítéleten alapuló, értelmes megragadását (Newman 1887. 124; Bonitz 1955. 21a1–5), vagy az irántuk megnyilvánuló – hiszen a magyarban is használhatjuk ezt a szót ebben a tág értelemben – *érzéket*.<sup>26</sup>

IV. 2. Ugyanakkor, továbbmenve, a (2c) második (egyben az elemzett szövegrész utolsó) mondata szerint nem önmagában a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan „érzékelése” (vagyis tehát értelmes megragadása), hanem csakis ezeknek az „érzékeléseknek” a „közössége (κοινωνία)” hoz létre háztartást és *poliszt*. Úgy gondolom, hogy a *koinónia* fogalmi tartalma itt nem merül ki a *communitas*ban, mert a szó egyszersmind ennek a *communitas*nak a *communicatió*hoz kötött keletkezését is megszólaltatja. A *κοινώω* ige ugyanis, miként a latin *communicare* és a magyar „megoszt”, kétértelmű: valamilyen dolognak a megosztását, s az ennek során megvalósuló közösségé) válás mellett a közlést (mely magyarul ugyancsak a közösre utal: „köz-öl”), vagyis a kommunikációt mint

<sup>25</sup> Az *idion* fogalmához lásd a 11. jegyzetet.

<sup>26</sup> Bonitz az *aiszthészisz*nek ezt a jelentését a „gyakorlottnak/tapasztaltnak lenni vmiben” (*usum habere alicuius rei*), „ismerni/tudni vmit” (*novisse aliquid*) fordulatokkal adja vissza. Az *aiszthészisz* fogalmi tartalma nagyon gazdag Arisztotelésznél. Kontextustól függően magában foglalja az egyszerű percepciót (ez a leggyakoribb használata), az összetettebb minőségek megítélését (például hogy a kenyér kellően meg van-e sültve: *Nikomakhoszi etika* 1112b34–1113a2), az erkölcsileg releváns egyedi tényállások megragadását a gyakorlati ügyekben működő *nusz* révén (*Nikomakhoszi etika* 1143b2–5), vagy a diszkurzívan (*logoszs*sal) nem közvetíthető erkölcsi „érzéket” (*Nikomakhoszi etika* 1109b20–23). S vannak olyan helyek is, ahol kifejezetten társas kapcsolatokkal összefüggésben kerül elő: a *Nikomakhoszi etika* 1161b26-ban a gyermekek *aiszthészisz*éről van szó, mellyel szüleiket szüleikként „érzékelik” (a hely értelmezéséhez lásd Simon 2015); *Az állatok keletkezése* 753a8-ban a szülőknek ivadékaik iránti *epimelétiké* *aiszthészisz*éről (kb. „gondoskodó érzék”, „felfogás”, vagy akár „hozzaállás”); a *Politika* 1281b34–37-ben pedig éppenséggel a polgároknak meglévő politikai „érzékről”, melynek köszönhetően hasznosan vehetnek részt a politikai deliberációban és az igazságszolgáltatásban.



valamilyen szellemi tartalomnak a megosztását is jelenti.<sup>27</sup> Ebben a vonatkozásban érdemes utalni a *Nikomakhoszi etika* egy helyére, amely nemcsak a *koinónia* (a szövegben *infinitivusként*: κοινωνεῖν), hanem annak a korábban tárgyalt megkülönböztetésnek a szempontjából is fontos lehet, amely az emberek közösségét az állatokétól elválasztja. Arisztotelész itt a barátok közötti együttélést (συζῆν) úgy magyarázza, mint ami a „beszélgetés (a *logoszok*) és a gondolkodás közösségében (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας)” valósulhat meg; „emberekre vonatkoztatva ugyanis ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttelés« szót, nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti.”<sup>28</sup> Eckart Schütrumpf mutatott rá arra, hogy a (III. 1-ben tárgyalt) δηλοῦν előfordulása a *Politika* 1253a14-ben már azt a gondolatot készíti elő, hogy az emberek a jog által szervezett politikai közösséget alkotnak, vagyis már benne megtörténik az előrelépés a közléstől a megosztáshoz, „vom Mitteilen zum Teilen, communication zu community” (1991. 213). Ha mindezt a *Politika*-hely (2c) részére vonatkoztatjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy csakis az említett, erkölcsi-politikai tartalmú *aiszthészisz*eknek a beszédben megvalósuló (nyelvi-gondolati) megosztása tesz lehetővé (politikai) közösséget (κοινωνία) (Rese 2003. 277). Ez a specifikus „közösség” tehát a maga teljes értelmében a közösen – legalábbis a közös megvitathatóság mértékéig közösen – osztott értékeken alapuló, s a nyelv médiumában értelmesen vezetett politikai együttélést jelenti.

A hasznos és a káros, az igazságos és az igazságtalan mint viszonyfogalmak így azonban már nemcsak egy értelem- és értéktelített világon belüli komplex vonatkoztatási keretet előfeltételeznek, hanem annak lehetőségét – és tapasztalat szerint többnyire valóságát – is maguk után vonják, hogy azok a mások, akik számára valaminek a hasznos vagy káros, igazságos vagy igazságtalan voltát kinyilvánítjuk, a vonatkoztatási keret különbségének következtében a miénktől eltérő ítéletre juthatnak. Az erkölcsi és politikai fogalmak mindenkori kérdéses és vitatható jellegéről van itt szó (Rese 2003. 272). Arról tehát, amit fentebb (III. 2) a *szümbolonon* alapuló emberi nyelv konvencionalitással összefüggő „nyitott” jellegének kommunikatív következményeiből kibontva a *logosz* médiumában zajló, véleménykülönbségeket közvetítő nyilvános deliberáció nyitottságáról mondtam. A vonatkoztatási keretek így értett mindenkori különbségének pedig döntő jelentősége van a politika keletkezésére nézve. Mert egyfelől ebből a különbségből – „az emberek

<sup>27</sup> Magának a κοινωνία főnévnek, mely nem közvetlenül a κοινόω-ból, hanem ennek egy továbbképzett alakjából, a κοινωνέω igéből származik, az előfordulásai között nem találtam a „kommunikáció” jelentésre példát. A κοινωνήμα viszont – ami a κοινωνέω-ból képzett ún. *nomen rei actae*, vagyis az igében foglalt cselekvés eredményét jelöli – jelenti a kommunikáció tárgyát is. (Lásd helyekkel az LSJ vonatkozó címszavait.)

<sup>28</sup> *Nikomakhoszi etika* 1170b11–14: τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας· οὕτω γὰρ ἂν δόξειε τὸ συζῆν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων λέγεσθαι, καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων τὸ ἐν τῷ αὐτῷ νέμεσθαι.

pluralitásának” tényéből (Arendt 2002. 21–25) – fakad a közös ügyekre vonatkozó vélemények és ítéletek különbözősége (ami Arendt szerint a politika keletkezésének előfeltétele). A véleménykülönbség és a vita, mint a közügyek mindenkori valósága, a lehetőségek ama játékterének eredménye, mely csakis a nyelv nyitott terében és a nyelv által nyitott térben létesülhet, s amely ugyanakkor nemcsak a gondolat és a beszéd játéktere, hanem ebben a térben mennek végbe „azok a döntések is, amelyekben az uralom és alulmaradás állandó harcai játszódnak le”, vagyis ez a politika mint „az emberi történelem játéktere” (Gadamer 2004. 172). Másfelől pedig éppen különbségük teszi szükségessé a véleményeknek és az ítéleteknek egy olyan közvetítését, amely a koordinált cselekvés kiindulópontja lehet (ami maga a politika). Távolabbról nézve tehát az a közösség (κοινωνία), melyre Arisztotelész az elemzett szakasz végén utal, ezt a közvetítést és koordinációt is magában foglalja, ez a közvetítés és koordináció pedig nélkülözhetetlen a politikai organizáció és deliberáció bonyolultabb formáinak kialakításához (Pangle 2013. 38). A politikai intézmények, a politikai döntéshozatal, valamint az erre épülő cselekvés eme bonyolult, a *polis*ban megvalósuló megszervezésének pedig a *logosz*, a nyelv vagy beszéd a hordozó alapja és egyben a médiuma. Arisztotelész ezt akarta bizonyítani.

IV. 3. Az eddigi részletes elemzéseket a következőképpen summázhatjuk: a többi politikai állat közül az ember fokozati és minőségi értelemben is kiemelkedik. Ennek a kiemelkedésnek a magyarázata az, hogy egyedül az ember rendelkezik a *logoszzal*, amely lehetővé teszi számára azt, hogy a maga sajátos, az egyéb politikai állatokénál komplexebb *ergonját* betöltse. Ugyanis a *phónétól* mindenekelőtt a *szümbolon*-jellegnek és az ezzel összefüggő konvencionalitásnak köszönhetően különböző *logosz* hozza működésbe azt a nyitott, s ezért állandó közlekedést igénylő és lehetővé tevő sajátos kommunikációt, amely a specifikusan emberi közösségi létet megalapozza és folyamatosan fenntartja. A *logosz* közösségi működése pedig az erkölcsi és politikai fogalmakról, megvalósítandó értékekről kialakuló eltérő *aiszthésisz*eket, vagyis ezen fogalmak és értékek értelmes megragadását is közvetíti, amennyiben az ember a *logosz* révén képes megvilágítani azt, hogy a mindenkori különböző vonatkoztatási rendszerek felől nézve mi hasznos és mi káros, mi jó és rossz, igazságos és igazságtalan. A *logosz* médiumában zajlik az a nyitott kimenetelű nyilvános deliberáció, amely az egyes konkrét célokra, a követendő eljárásokra, a cselekvési módozatokra és az alkalmazandó eszközökre vonatkozó véleménykülönbségeket közvetíti, s e közvetítés révén a politikai intézmények működését és a konkrét politikai cselekvést megalapozza. Az erkölcsi és politikai értéképzeteknek és a rájuk vonatkozó konkrét

elképzeléseknek a *logosz* médiumában zajló megosztása, s az ezen alapuló közös cselekvés alkotja meg és tartja fenn a *poliszt*, mely Arisztotelész számára a politikai közösség legmagasabb rendű formája.

### *Bibliográfia*

- Anton, John P. 1996. Aristotle on the Nature of Logos. *Philosophical Inquiry* 18. Winter-Spring. No. 1–2. 1–30.
- Arendt, Hannah 2000. *Mi a politika?* (Ford. Mesés Péter) In *Uő A sivatag és az oázisok*, Budapest, Gond – Palatinus, 21–222.
- Ax, Wolfram 1978.  $\psi\acute{o}\phi\omicron\varsigma$ ,  $\phi\omega\nu\eta$  und  $\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$  als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion. *Glotta* 56. 245–271.
- Ax, Wolfram 1986. *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas 1998. *A valóság társadalmi felépítése.* (Ford. Tomka Miklós) Budapest, József Műhely.
- Bonitz, Henricus 1955 (1870). *Index Aristotelicus.* Berlin, Akademie.
- Cherry, Kevin M. 2012. *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Cooper, John 1990. Political Animals and Civic Friendship. In Günther Patzig (szerk.) *Aristoteles Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 221–241.
- Depew, David J. 1995. Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”. *Phronesis* 40/2. 156–181.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer.* (Ford. Bonyhai Gábor) Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg 2004. *Historika és nyelv – válasz.* (Ford. Szabó Csaba) *Vulgo* 5/2. 170–176.
- Gehlen, Arnold 1976. *Az ember. Természete és helye a világban.* (Ford. Kis János) Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.* Frankfurt am Main, Klostermann.
- Horn, Christoph 2005. *logos / Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft.* In Otfried Höffe (szerk.) *Aristoteles–Lexikon.* Stuttgart, Alfred Kröner. 329–333.
- Kraut, Richard 2002. *Aristotle. Political Philosophy.* Oxford, Oxford University Press.

- Kullmann, Wolfgang 1980. Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles. *Hermes* 108. 419–443.
- Labarrière, Jean-Louis 1984. Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. *Phronesis* 29/1. 17–49.
- LSJ = Liddell, Henry George – Scott, Robert – Jones, Henry Stuart (szerk.) *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon, 1996.
- Mulgan, R. G. 1974. Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal. *Hermes* 102. 438–445.
- Newman, W. L. 1887. *The Politics of Aristotle. Vol II*. Oxford, Clarendon.
- Pangle, Thomas L. 2013. *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago – London, The University of Chicago Press.
- Peirce, Charles Sanders 1975. A jelek felosztása. In Horányi Özséb – Szépe György (szerk.) *A jel tudománya*. Budapest, Gondolat, 21–41.
- Reeve, C. D. C. 2006. Aristotle on the Virtues of Thought. In Richard Kraut (szerk.) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Malden – Oxford – Carlton, Blackwell, 198–217.
- Rese, Friederike 2003. *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schütrumpf, Eckart 1991. *Aristoteles: Politik. Buch I*. (Ford. és magyarázat.) Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simon Attila 2015. A *synesis* mint politikai fogalom Aristotelésnél. *Antik Tanulmányok* 59. (Megjelenés előtt.)
- Trott, Adriel M. 2014. *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge – New York, Cambridge University Press.