

Horváth Péter

Erény vagy haszon?

Az arisztotelészi politikai barátság kérdése a kortárs viták tükrében*

I.

Arisztotelész etikai-politikai munkásságának homályos és nehezen értelmezhető pontja a politikai barátság (*politiké philia*) fogalma. Ennek oka feltehetőleg abban rejlik, hogy maga Arisztotelész sem tisztázza kellőképpen a politikai barátság helyét a barátság felosztásán belül. A fogalom jelentőségére főképpen a 20. század második felében figyeltek fel a kutatók, amikor az arisztotelészi erényetikai koncepciók újra a politikafilozófia látóterébe kerültek. A politikai barátság fogalmának intenzívebb vizsgálata az 1970-es években John Madison Cooper írásaival vette kezdetét.¹ E publikációk fogadtatása és a rájuk adott reflexiók szükségessé tették, hogy a politikai barátsággal mélyrehatóbban is foglalkozni kezdjenek olyan kutatók, mint Julia Annas, Richard Kraut, Bernard Yack vagy Terence Irwin, hogy csak a legismertebbeket említsem. Ám a témával való egyre mélyebb ismerkedés mind jobban megerősítette a kutatókat abban a hitükben, hogy a politikai barátság az arisztotelészi gyakorlati filozófia lényeges elemei közé tartozik.

Tanulmányomban azt a vitát szeretném röviden bemutatni, ami még ma is tart, és a fogalom helyét próbálja tisztázni az arisztotelészi gyakorlati filozófián belül. A vita két olyan fő csoportját fogom bemutatni és mélyrehatóbban elemezni, amelyek – véleményem szerint – már nagyban hozzájárultak, és a jövőben hozzájárulhatnak a politikai barátság sorsának alakulásához. Az egyik csoport (Cooper és Irwin) amellet érvel, hogy a politikai barátság valódi célját legfőképpen az erényes tettekből – az erényes emberi karakterből – kiindulva érheti el. A másik csoport (Yack és Frank) ezzel szemben kitart azon véleménye mellett, hogy a politikai barátságot csakis saját karakterjegyein keresztül ismerhetjük meg, és így nem az erény, hanem a haszon a vizsgálat kiindulópontja, ami természetesen később eredményezhet erényes tetteket. Mindkét csoport más-más irányból indul ki, sőt még a csoportok között is viták állnak fenn bizonyos kérdésekben, de ezekről jelen tanulmányban nem szeretnék kitérni. Célom egyedül a kialakult vita ismertetése és az idevonatkozó szöveghelyek szerzők általi interpretációjának még alaposabb vizsgálata.

* Köszönetet szeretnék mondani Lautner Péternek az előadásommal kapcsolatban felmerülő fontos és lényegretörő észrevételei miatt, amelyek közül néhány gondolatot a jelen tanulmányba beemelttem.

1 A politikai barátságot már Sir Ernest Barker is megemlíti a *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1906) című művében, bár olyan részletesen nem elemzi a fogalmat, mint ahogyan a későbbiekben Cooper teszi. Anynyi viszont bizonyos, hogy a politikai barátságot az erényesek és jók közötti barátsággal összefüggésben kezeli.

II.

John Madison Cooper *Aristotle on the Forms of Friendship* című írásában rámutat arra a tényre, hogy korántsem térképeztük fel teljesen, hogy Arisztotelész vajon mit is ért a barátság különböző formáin. Az arisztotelészi *philia* fogalmának számos olyan megjelenési formája van, amiket eddig még nem, vagy csak alig érintettek a kutatók. Ezek közé tartozik a politikai barátság is, amiről nehéz eldönteni, hogy a baráti viszonyok mely csoportjába tartozik. Cooper az elsők között ismerte fel a barátság „közösségi” formájának relevanciáját a modern Arisztotelész- és politikafilozófiai kutatásban.

Cooper írásában többször is kitér a polgárbarátság (*civic friendship*)² fontosságára, ami szerinte egyik lényegi eleme az Arisztotelész által elképzelt társadalomról való gondolkodásnak. Mindenképpen kitart azon elképzelése mellett, hogy a polgárbarátság nemcsak anyagi, hanem erkölcsi hasznot is hajthat a közösség tagjai számára. Ebből is kitűnik, hogy Cooper mennyire komolyan gondolta azt, hogy a polgárbarátság fokális szerepet játszik a közösség életében, és megkerülhetetlen tényező Arisztotelész filozófiáján belül. Így ír erről: „Ez [a polgárbarátság] rendkívül fontos eleme mind a politikával, mind az ember jellemével [*human character*] kapcsolatos elméletének.”³

A barátság lényege és egyben kezdete is az egymás között kialakuló vonzalom, amit Arisztotelész nemcsak a személyes, intímabb barátságok esetében, hanem a tágabb, közösségi kapcsolatok terén is megemlít. Emiatt is gondolhatja Cooper, hogy az erkölcsileg jók közötti barátság kiterjeszthető a közösség nagyobb rétegei felé, a polisban élő polgárok körére. Cooper véleménye szerint nemcsak hogy létezik ilyen polgárok közötti barátság, hanem ez bizonyos tekintetben hasonlítani fog az erényesek és jók közötti barátságra is. Bár nem mehetünk el amellett, hogy Cooper megemlíti a politikai barátságnak a haszonnal fennálló szoros kapcsolatát is.⁴

Ahhoz, hogy ezt a hasonlóságot kimutathassa, szükségét érezte annak, hogy meghatározzon egy olyan pontot, amely a barátság mindhárom nagy formájában képes valamilyen egyezést felmutatni. Ez a mindegyikben megegyező tulajdonság a jóindulat (*eunoia*) érzése.⁵ A barátok jóindulattal fordulnak a másik irányába, bár ez még nem az igazi értelemben vett barátság, csak annak kezdete, azonban – és ezt Arisztotelész is megjegyzi – „az ember nem lehet senkinek sem a barátja, ha előbb nem volt iránta jóindulattal [*eunoia*]”.⁶ A jóindulat az egyik fél számára megelőlegezi a másik erényes

2 Próbálok autentikus lenni Cooper leírásához, mivel ő polgárbarátsággént használja a fogalmat, de a legtöbben politikai barátsággént fordítják.

3 Cooper 1977a, 647. o.

4 Cooper 1993, 16. jegyzet.

5 „[A]z én álláspontom szerint egyetlen olyan tulajdonság (*property*) létezik, amiben minden barátság osztozik: a barátok mindig jóindulattal [*eunoia*] viselkednek egymás iránt.” Cooper 1977a, 644. o.

6 EN 1167a 8.

jellegét, mivel Arisztotelész szerint a jóindulat általában az erényes és becsületes emberek irányába nyilvánul meg.⁷ A jóindulat kapcsán azonban felmerül a temporalitás kérdése, hogy vajon *mikor* tud az ember valóban meggyőződni arról, hogy a barátja tényleg jó és becsülendő tetteket hajt végre, amelyek miatt érdemes kapcsolatba lépni vele. Ezért gondolja azt Cooper, hogy jóindulattal lenni a másik iránt csakis akkor lehet, hogyha az ember a másik cselekedeteinek „itt és mostjára” koncentrál, mint a jövőbeni jó cselekedeteire (ami természetesen következménye lehet egy jó jelenbeli választásnak is, például a *prohairesz* alkat esetében). Ezen kívül az időbeliségnek abban is fontos szerepe van, hogy az adott baráti viszony mennyi ideig tart, ezáltal jogosan nevezhetjük-e azt igaz barátságnak vagy sem. Arisztotelész szerint, ami az emberi természetet alapvetően meghatározza: az erény. A haszon és a gyönyör az erénnyel jár együtt, ezért ezek csak esetleges formái annak. Az erény viszont nem lehet esetleges, mivel valaki nem lehet véletlenszerűen erényes, hanem azt csak megfelelő lelki alkat és szoktatás útján érheti el.⁸ Hasznot húzni azonban bárkiből lehet rövidebb idő alatt is. Azonban, hogyha a jóindulat és a mások javának akarása tartós – itt újra az időbeli tartamra gondolok –, akkor „lassanként barátsággá válhat, de persze nem olyanná, aminek haszon vagy a gyönyörűség az alapja, mert hiszen a jóindulat sem ezekért van.”⁹ Vagyis a jóindulat csak az erényes és jó emberek közötti barátság kezdetekor alakul ki, van jelen. (Ennél a pontnál meg kell jegyeznünk, hogy a jóindulat olyan észbeli tulajdonság, ami nem a cselekvéssel áll kapcsolatban, mint például az egyetértés.)¹⁰

Az egyetértés, ahogyan Arisztotelész is hangsúlyozza, mindig nagy dolgok érdekében jön létre. Így a közösségért és a közösséggel való együttes fellépést tartja szem előtt, míg a jóindulat – a barátság karakterjegyeitől eltérően – „véletlenségből is eredhet”.¹¹ Ez a véletlenszerűség megnyilvánulhat például az atlétákkal szemben „mert hiszen az ember rokonszenvet mutathat irántuk, s nekik kívánhatja a győzelmet, anélkül, hogy kész volna velük valaminek az elvégzésére is szövetkezni”.¹² Arisztotelész a politikai barátságra az egyetértésen alapuló barátsággként tekint, így annak is valamilyen fontos dolog érdekében kell létrejönnie. Olyan emberek részvételével, akik kooperatív tevékenységük folytán boldoggá akarják tenni mind a saját életüket, mind a *polis*ét.

A továbbiakban meg kell említenünk, hogy Cooper későbbi cikkében a *Political Animals and Civic Friendship*-ben már továbbgondolja a polgárbarátság gondolatát, és sokkal részletesebben beszél arról, amit előző cikkében csak érintett, nevezetesen hogy a kevésbé kiváló ember hogyan képes baráti kapcsolatba lépni a nálánál erényben maga-

7 EN 1167a 19.

8 EN II. 1.

9 EN 1167a 12–13.

10 Lásd Kalimtzis 2000, 77. o.

11 EN 1166b 35.

12 EN 1167a 1.

sabb szinten állóval – gyengítve azt a nézetét, hogy a polgárbarátság pusztán az erényesek és jók között jöhet létre. „Ez azt jelenti, hogy még azok is, akik nem rendelkeznek az ész vagy a jellem tökéletességével, részesülhetnek a kiválóbbak erényeiben, mikor azok gyakorolják azt” – állítja Cooper.¹³ Így végeredményben a polgárbarátság teljesíti azokat a kritériumokat, amelyeket az arisztotelési logika előír a barátság és az állam jóléte kapcsán: az egyén és a közösség boldogságát.¹⁴

Terence Irwin is közel hasonlóan képzei a *polis* boldogságának mikéntjét, mint azt Cooper teszi.¹⁵ A politikai barátságot – mivel így nevezi és nem polgárbarátságnak – ő is az állam jólétének egyik kulcsfontosságú elemeként képzei el, és emiatt az erényes kapcsolatokra alapozza azt. Bár ő is elismeri, hogy a politikai barátság a hasznon alapul, de mégsem fejt ki részletesebben a köztük lévő kapcsolatot. Nem meglepő, hogy ő is helyesnek látja azt az elméletet, miszerint a politikai barátság kiterjeszti az erényeket olyan polgárok felé is, akik az erényben és a nemes tettekben alatta állnak más kiváló polgároknak – kíváncsiak a nekik való engedelmeskedésre. Azonban ez az állapot nem megegyező azzal, amit Arisztotelész szolgálalkúságnak nevez, mivel az ember természetesen engedelmeskedik annak, aki az erényben nálánál feljebb való.¹⁶ Viszont ha az erényt mások számára is elérhetővé akarjuk tenni, akkor azt legelőször a közeli barátaink, nagyobb léptékben pedig a városállamban élő polgártársaink számára tesszük lehetővé. A *polis* boldogságának elérése és megtartása érdekében a törvényhozó – és természetesen maguk a polgárok is – mindenkitől az erényes életet és a nemes tettek gyakorlását várja el. „Annak a polgárnak, aki oly módon tekint polgártársaira, mint barátaira a közjó érdekében ugyanúgy kell cselekednie, mintha az az ő saját ügye volna” – írja Irwin.¹⁷ A véleménye ezzel kapcsolatban az, hogy a közjót úgy képesek elérni a közösség tagjai, ha közös erkölcsi nevelésben részesülnek, ami által mindannyian erényesek lesznek.¹⁸ (Ezt ki kell egészítenünk azzal, hogy maguk a törvények is ebbe az irányba próbálják orientálni a polgárokat, hiszen emiatt jöttek létre.) Azzal viszont, hogy az erkölcsi nevelést kiterjesztjük a tágabb néprétegekre, elkerülhetetlenül beleütközünk az erényes és a hitvány (*phaulos*) közötti kapcsolat problematikájába. Saját interpretációja szerint Arisztotelész az *Eudemoszi etikában* úgy írja le az erényes és a hitvány ember közötti kapcsolatot, mint egyfajta barátságot, amiben megjelenik valamilyenfajta igazságosság.

13 Cooper 2005, 79. o.

14 A közösség boldogságán az állam stabilitását, ergo a viszályok (*stasis*) elkerülését értem.

15 A Cooper és Irwin nézetei közötti eltérést lásd Schollmeier 1994, 195. o., 3. lábjegyzet

16 *Pol.* 1325b 10–14.

17 Irwin 1988, 421. o. (Kiemelés az eredetiben.)

18 Ez a gondolat Yack-nél is jelen van, azzal a különbséggel, hogy állítása szerint az államban élő polgártársainkat inkább eszköznek tekintjük – céljaink elérésében –, mint valami más értékesebb vagy magasabb dolognak. Ezzel is előtérbe helyezi azt a teóriáját, hogy az intímabb baráti viszonyok, mint például az erényesek és jók közötti barátság, nem terjeszthetők ki a nagyobb társadalmi rétegek körébe. (Yack 1993, 119. o.)

A kölcsönösség, a reciprocitás miatt beszélhetünk ebben az esetben igazságosságról – és emiatt barátságról is –, mivel maga Arisztotelész állítja, hogy

[l]ehet a derék embernek is barátja a hitvány [*phaulon*], a hitvány hasznos lehet a derék elhatározásának végrehajtásánál, ő meg a fegyelmezetlen ember elhatározásának végrehajtásánál, illetve a hitvány ember természet szabta [*kata physin*] céljának elérésében lehet hasznos.¹⁹

Nem állítunk valótlanságot, ha kijelentjük, Irwin nagy hangsúlyt fektet a politikai barátság leírása során a morális nevelés kérdésére és ezzel az igazságosság erényének kialakulására. Ezzel is inkább az erény primátusa felé terelve a politikai barátságot a haszon kevésbé megbecsült helyzetével szemben. Bár maga Cooper nem szentel akkorá figyelmet a nevelésnek, mint Irwin, mégis a végcél tekintve feltételezhetjük, hogy ő is támogatja a nevelés kérdését. Pontosan az erkölcsre való nevelés, szoktatás az, ami meg fogja különböztetni az államot és a benne kialakuló társas, emberi kapcsolatokat a puszta szövetségektől, azzal együtt, hogy Arisztotelész a politikai barátságot egyszersmind valamilyen szövetséggént is elképzei.²⁰

Paul Schollmeier egyetért Irwin azon véleményével, hogy az erényesek és jók közötti barátság kivitelezhetetlen a nagyobb közösségekben, mivel ahhoz intimebb viszonyra lenne szükség. A polgárok lehetnek jó barátai egymásnak a barátság politikai, közösségi felfogása szerint is.²¹ (Azonban megint előtérbe kerül az a probléma, ami már többször is, hogy vajon a politikai barátság hogyan lesz erényes úgy, hogy mellőzi az erényes barátság talán legfőbb tulajdonságait, a személyes és hosszan tartó ismeretséget, és ezáltal a másikban saját énünk felfedezését?)

III.

Bernard Yack *The Problems of Political Animal* című művében egy egész fejezetet szentel a politikai barátság kérdésének, ezzel is hangsúlyozva a fogalom jelentőségét. A politikai barátságról alkotott elképzeléseiről egyértelműen kiderül, hogy azt – ellentétben Cooperrel, aki a másikkal szembeni jóindulattal azonosítja a *politiké philia* fogalmát – a haszon alapú barátság *törvényekből* (*nomosz*) eredő formájaként értelmezi. Ezzel együtt vitába száll azzal a feltevessel is, hogy a politikai barátságnak a haszon alapú barátság erényes változata lenne a végcélja, mivel ezt ilyen formában még maga Arisztotelész sem említi. Sőt kijelenti, hogy „ez a barátság nem természet szerint való”.²²

¹⁹ EE 1238b 1–3.

²⁰ EN 1167a 31.

²¹ Schollmeier 1994, 197–198. o., 5. lábjegyzet.

²² EE 1142b 38–39.

Yack hajlik arra, hogy oly módon képzelje el a politikai barátságot, mint ami egyedül a közösségi téren belül nyeri el valódi jelentését, kiszorítva azt a rivális nézetet, mely szerint a politikai barátságot egyedül az erényesek és jók közötti barátsággal lehetne párhuzamba állítani, teret hagyva ezáltal a haszon fogalmának az előbb említett elmélettel szemben. Véleménye szerint „az erényes barátság képtelen kifejlődni az emberek nagyobb csoportjai között”,²³ és egyértelműen Arisztotelész sem jelenti ki, hogy bármi köze lenne az erényesek és jók közötti barátsághoz, márcsak azért sem, mert jó emberből nem akad olyan sok. Yacknek igaza van abban, hogy az erényesek és jók közötti barátság inkább partikuláris szinten tud kibontakozni, míg az objektív közösségi színteret tekintve a politikai barátság nagyobb létjogosultsággal bír. Sőt, én azon az állásponton vagyok, hogy kiterjeszthető nemcsak a *polison* belüli, polgárok közötti kapcsolatokra, hanem a városállam falain túlra – államok közötti szövetségek esetében – egyaránt, amiről az *Eudemoszi etikában* és a *Politikában* Arisztotelész említést is tesz.²⁴ Úgy vélem, hogy a nemzetek közötti barátság kérdését – és itt nem pusztán a gazdasági alapokon kötött szövetségekre gondolok – Anthony Kenny idevágó Arisztotelész fordítása adja vissza a legjobban: „A polgárbarátság [*civic friendship*] a haszon nyugszik, és az egyik állam [*state*] polgárai oly mértékben barátai a másik állam polgárainak, amennyiben azok államai barátai egymásnak.”²⁵ Nézetem szerint Arisztotelész fejében az államok közötti szövetségek vagy barátságok nem pusztán gazdasági érdekeken nyugvó társulások lehettek, hanem morális alapokra helyezett kooperatív (együtt)cselekvések. Vagyis a városállamok szövetségének esetében Arisztotelész az olyan sokaságra, tömegre gondol, ami képes az erényes és boldog életre. Tudjuk, hogy Arisztotelész a sokaságra, a tömegre [*pléthos*] fegyelmetlensége vagy a demokratikus berendezkedésben való „egészségtelen” túlsúlya miatt negatívan gondol – meghatározását Arisztotelész leginkább az élvhajhászás, a gyönyörkeresés felől kezdi –, de azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a sokaságnak vannak olyan aspektusai, amelyek nem elítélendőek számára.²⁶

Mert hisz a sokaságban [*pléthos*] nem mindegyik ember becsülésre méltó, mégis ha, összesereglik, többet érhet amazoknál [a legkiválóbbak, a kevesek], persze nem egyenként, hanem összességükben [...], mert egy népes tömegnél mindenkiben akad egy morzsányi erény és értelem [*phroneseos*], és ha szinte mint egy ember összegyülekezik ez a sok lábú, sok kezű tömeg, amelynek sok érzése is van, akkor ugyanaz áll a jellemére és az értelmére is.²⁷

23 Yack 1993, 113. o., valamint vö. EN 1158a 11.

24 *Pol.* 1265a 20 és 1267a 19, EN 1167a 30–31 és EE 1242b 22–24. (Lásd még Höffe 2003, 172–173. o.)
25 EE 1242b 22–24.

26 Vö. *Pol.* 1281b 15–19.

27 *Pol.* 1281a 42–1281b 10.

Tévedünk azonban, ha az előzőekből arra következtetünk, hogy a politikai barátságban az erény nem lelhető fel valamilyen formában. Ha Arisztotelész gondolatmenetét követjük, akkor értelmezhetjük úgy is a politikai barátságot – Yack is ilyen módon teszi –, amiben megtalálható az erény, de nem alapvetően az erényre támaszkodva válik azzá az adott kapcsolattal. Az erény elengedhetetlenül fontos a boldog élet szempontjából, és a politikai barátság is alapvető a polgári közösség perspektívájából nézve, ezért nem szükséges a politikai barátságot eredendően az erényesek és jók közötti barátsággal párhuzamba vonni, mert később az effajta barátság igazoló karaktere nélkül is részesülhet az erény kiválóságában. Az erényesek és jók közötti barátság lényegénél fogva tökéletes barátság, míg a politikai barátság nem az, de ettől függetlenül megtalálhatóak benne erényes cselekedetek a polgárok közötti egyetértés miatt. Az egyetértés magában hordozza az erényesség lehetőségfeltételét, mivel az mindig valamilyen „nagy dolog érdekében” jön létre. Ez a dolog pedig „az állam érdekeire és az élet követelményeire vonatkozik.”²⁸

A politikai barátság erényes volta tehát abban nyilvánul meg, hogy bizonyos cselekedetek azzá teszik, és ez az, ami megkülönbözteti a barátság e formáját a pusztán haszonszerzésre irányuló kapcsolatoktól.²⁹ A politikai barátság azért lehet erényes, mivel az állam javára törekszik, ez pedig csak erényes, és kiváló tettekkel érhető el. A derekas és a hitvány közötti kapcsolat emiatt is jöhet létre és ekképp lehet „a politikai barátság inkább egy politikai közösség alapja, mint felbomlásának eszköze.”³⁰ A törvények azok, amelyek rendet és stabilitást hoznak a közösség életébe, és ezt Yack is számos alkalommal kiemeli, mivel a politikai barátság szellemisége lényegileg inkább a sokaság, mint az individuum szintjén értelmezhető. A közösségnek és a benne élő polgároknak egyaránt szükségük van olyan erkölcsi normatívákra, amelyeket követni tudnak, és amelyek mentén felépíthetik életüket. (Arisztotelész gyakorlati filozófiájában ez hangsúlyozottan az *eu zēn*-nel, a jól leélt élettel áll kapcsolatban.)

Egyszóval Yack a politikai barátságot nemcsak mint alapvető közösségalkotó tényezőt veszi számításba, hanem egyfajta ellenszereként tekint rá, ami a különböző érdekcsoportok közötti konfliktusokat orvosolhatja.³¹ Így két esetben is szakít azzal az állásponttal, amit előtte Cooper és Irwin is vallott. Egyrészt abban, hogy szerinte a politikai barátság jobban hasonlít a haszon kedvéért létrejövő kapcsolatokra, mint az erényesek és jók között kialakuló barátságra – mégha annak végcélja az erény is –, másrészt ez implikálja azt a

28 1167b 2–3.

29 Vö. Frank, 2005, 152–153. o. Különbőség van a pusztán egyéni érdekek hajtotta üzleti kapcsolatok és az ezt feladó közösségi érdekek között. Ezt csak a haszon alapú barátság képes a gyakorlatban is megjeleníteni.

30 Yack 1993, 116. o.

31 A kutatók itt egybehangzóan a szegények és a gazdagok közötti ellentétre utalnak. Ezt véleményem szerint ki lehet terjeszteni más közösségen belüli vitás helyzetekre, mint a kiváló és a hitvány, a szabad és a szolgalelkű polgár közötti ellentétre.

tényt, hogy a politikai barátság exkluzivitása feltételezhetően gyengül. Ez pedig nagyobb távlatokban a sokaság, a tömegek politikai szerepvállalását erősítheti.

Véleményem szerint Jill Frank a Yack által kitaposott úton próbálja rekonstruálni, hogy Arisztotelész mily módon használja a politikai barátság fogalmát. Frank is ellene van annak, hogy úgy tekintsünk a politikai barátságra, mint az erényen alapuló barátság kiterjesztett változatára. Állításait arra a tényre alapozza, hogy a politikai barátságot Arisztotelész elsődlegesen a haszonnal összefüggésben értelmezi.³² Frank azonban kibővíti Yack munkásságát annyiban, hogy még pontosabban kifejti a politikai barátság és a sokaság közötti viszonyt. Ahogyan írja: „Eltérően a szokványos meghatározásoktól a konfliktuskezelés forrását a haszonért kötött barátságok viszonyrendszerében vélem felfedezni, különösképpen az ezekben munkálkodó kölcsönösen előnyös megegyezésben [*mutually advantageous agreement*].”³³ Szerinte ez nem kis eltérés a bevett nézettel szemben (Cooper vagy Irwin is ehhez az elterjedt nézethez tartoznak), mivel a haszonról és a haszon végett kötött kapcsolatokról született írások a legtöbb esetben negatív jellemzést adnak; a haszon kérdését elsősorban nem a közösség (az állam) aspektusán keresztül értelmezték vagy értelmezik még máig sem, hanem az intímabb baráti kapcsolatok felől.

Az *A Democracy of Distinction* című munkájában a szerző a politikai barátság helyét inkább a konfliktus és a viszály (*stasis*) felől közelíti meg, ami a társadalmi haszon formájában ölt testet – Arisztotelész a legtöbb ellenségeskedést a haszonból vezeti le. Jill Frank szándéka szerint a politikai barátság jelentőségét nem a benne megjelenő erény minőségével akarja legitimálni, hanem a *polis* lakóinak egymás közötti interakcióit (politikai ügyek, szövetségek, cserekereskedelem stb.) véve alapul, amik több szállal is kötődnek a haszon fogalmához. Ezzel is megeremtve a lehetőségét az arisztotelészi barátságfogalom egy újfajta értelmezésének. Az ebbe az irányba tett kísérlet az értelmezések újabb terét nyitja meg számunkra, ha Frank azon kijelentéseire koncentrálunk, amelyek a barátot nem a hozzánk hasonló „másik énünkkel” azonosítja, hanem annak egységét különbözőségükben véli felfedezni. Így Frank szembemegy azzal a hagyományos értelmezésmóddal, amit például Cooper magáénak vall. Frank az egyetértésről már úgy beszél, mint ami nem a homogenitást (*homogeneity*), hanem a különbözőséget (*difference*) követeli meg a barátok között.³⁴ Ez a tézis nagyban megerősíti azt, amit Arisztotelész is vall, hogy „különbséget kell tennünk a rokoni és a baráti életközösségből folyó viszony közt.”³⁵ Frank követi azt az érvmenetet, amiben Arisztotelész explicite kimondja, hogy a rokoni és

32 EE 1242a 6–8, b23–28, EN 1160a 8–28, 1163b 32–35.

33 Frank 2005, 152. o.

34 Frank 2005, 156. o.

35 EN 1161b 12–13.

a vérségi kapcsolatok, amelyek mind személyes és közeli ismeretségen nyugszanak, különböznek a politikai barátság „társuláshoz hasonlító” formájától.

A polgártársi, törzsi, útítársi s egyéb, ezekhez hasonló baráti viszony inkább csak társuláshoz hasonlít, azaz bizonyos megegyezésből magyarázható. [...] A szülők azért szeretik gyermekeiket, mert mintegy önmagukat látják bennük; a tőlük származó gyermekek – a belőlük való kiválás folytán – olyanok, mintha második énjük volnának [...] ³⁶

A politikai barátság a haszonon alapul és nem a személyes kapcsolatok elmélyült, hosszabb időhöz kötött baráti jellegének jegyeit hordozza. Erényes színezetét tehát nem a kiválóak közötti barátsághoz való közeledése fogja meghatározni, hanem hogy az állam számára milyen mértékű és minőségű hasznot hajt. Még egyszerűbben megfogalmazva, vajon az egyetértés fog-e uralkodni a széthúzó csoportok között, vagy a belső villongások megrengetik az állam stabil alapjait? Ahogyan Frank is írja, az államon belüli egyetértésnek – a politikai barátságnak – valamilyen „kölcsonösen előnyös megegyezésnek” kell lennie, mivel „az állam érdekeire és az élet követelményeire vonatkozik.” ³⁷

Ezen túlmenően figyelembe kell venni azt a sokak által nem említett tényt, hogy különbséget kell tennünk a haszon két formája között, „Mert a *valaki számára jó* és a *feltétlen jó*: két különböző dolog. És ugyanaz a helyzet a *lelki alkotók* esetében is, mint a *hasznos* esetében. Hiszen más a *feltétlenül hasznos* és a *valaki számára hasznos*” – írja Arisztotelész. ³⁸ Ez a megkülönböztetés ugyanolyan fontossággal bír, mint a haszon alapú barátság dichotómiája, ami gyakorlatilag kijelöli a politikai barátság törvényen alapuló jellegét. ³⁹ A feltétlenül jó, ami mindenki számára hasznos: az állam boldogsága. Nem hiába írja Arisztotelész, hogy az állam érdekében csak az ebbe a nembe tartozó haszon az elfogadható, mivel az ilyen haszon nem hordoz magában negatív jelleget, inkább közösségépítő. ⁴⁰ Ami pedig a közösség számára előnyös és az államot stabilá és boldoggá teszi, az vitán felül erényes cselekedetnek számít.

36 EN 1161b 13–29.

37 EN 1167b 4.

38 EE 1237a 13–14. (Kiemelés az eredetiben.)

39 Lásd EN 1162b 21–23 és EE 1242b 31–32. A szöveghelyek relevanciája véleményem szerint abban rejlik, hogy Arisztotelész azzal, hogy a törvénnyel – az írott törvénnyel – köti össze a politikai barátság fogalmát, legitimálja azt, mint valódi barátságot. Sokan pontosan azért nem tartják a politikai barátságot valódi *philia*-nak, mert egyszerűen a haszonért kötött barátságok kontextusában kezelték. Azonban azaz, hogy Arisztotelész a törvényesség és az egyenlőségre való törekvés rangjára emeli, egyértelműen kiáll amellett, hogy a politikai barátságnak helye van az állami közösség életében.

40 „[A]z állami közösség nem csupán a *pillanatnyi haszon* [kiemelés az eredetiben] elérésére törekszik, hanem figyelmét az egész életre kiterjeszti.” EN 1160a 22–23.

IV.

Az előzőekből arra következtethetünk, hogy a politikai barátság kérdésével kapcsolatban nincsen meg a teljes összhang a kutatók között. Ez a különbözőség a kiindulópontok lényegi elemzésével kapcsolatban igaz (az erény és a haszon ellentétének felmutatásával), ám abban mindkét fél egyetért, hogy a politikai barátság az állam jólétéért és stabilitásáért jön létre a polgárok között. A politikai barátság kutatását nemcsak komplexitása teszi csábítóvá – az etikai gondolkodás értelmezési tartományán túlnyúló érvényessége miatt –, de az arisztotelészi politikai gondolkodás területének bővítése kapcsán is jelentős szerepet játszik.

Véleményem szerint a legfontosabb az, hogy kiderítsük: a politikai barátság vajon pusztán instrumentális eszköz a barátság és az igazságosság intézményesített állami struktúráján belül, vagy olyan valós gyógyír, ami képes elkerülni a viszályt a városállamon belül? Következésképpen elkerülhetetlenné válik a szembenézés a sokaság, a tömeg fogalmával, ami magában hordozza a fogalom marginális helyzetének revideálási lehetőségét. Ebből kifolyólag a politikai barátság egyik legfőbb feladatának azt tartom, hogy a sokszor „hangtalan”⁴¹ sokaság valódi lényegére rámutasson. Emellett olyan alapvető kérdések is felmerülnek, hogy vannak-e normák, amiket követve az ember erényessé válhat? (Feszegetve azt az arisztotelészi tételt, miszerint az ember attól kiváló, ha erényesen cselekszik.) Vagy a külső normák kérdése: a törvények milyen mértékben szólnak bele az emberi jellem kiválóbbá válásába? Többek között ezek azok a kérdések, amelyekre a kutatóknak választ kellene adniuk, ezzel is hozzájárulva egy újszerű Arisztotelész-kép felvázolásához, így még vonzóbbá téve etikai és politikai gondolkodásmódját a ma embere számára.

41 A hangtalan kifejezést itt abban az értelemben használom, ahogyan Jacques Rancière használja azoknak a megnevezésére, akiknek nincsen beleszólásuk a politikába, a rész nélküliek (*la part des sans-part*). Ilyenek például a földművesek, mert ők mindig a földeken dolgoznak, és nem érnek rá a gyűléseken részt venni.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom

- Arisztotelész 1971, *Nikomakhoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós.) Helikon, Budapest. [EN]
Arisztotelész 1975, *Eudemoszi etika*. (Ford. Szabó Miklós.) Gondolat Kiadó, Budapest. [EE]
Arisztotelész 1984, *Politika*. (Ford. Szabó Miklós.) Gondolat Kiadó, Budapest. [Pol.]
Aristotle 2009, *The Nicomachean Ethics*. Edited by David Ross. Oxford University Press, New York.
Aristotle 2011, *Eudemian Ethics*. Edited by Anthony Kenny. Oxford University Press, New York.

Másodlagos irodalom

- Cooper, John M. 1977a, „Aristotle on the Forms of Friendship”. *The Review of Metaphysics* 30, 619–648. o.
Cooper, John M. 1977b, „Friendship and the Good in Aristotle”. *Philosophical Review* 86, 290–315. o.
Cooper, John M. 2005, „Political Animals and Civic Friendship”. In R. Kraut — S. Skultety (szerk.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays (Critical Essays on the Classics Series)*. Rowman & Littlefield Publisher, Maryland, 65–91. o.
Frank, Jill 2005, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Works of Politics*. University of Chicago Press, Chicago.
Irwin, Terence 1988, *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press, New York.
Kalimtzis, Kostas 2000, *Aristotle on Political Enmity and Disease*. University of New York Press, Albany.
Schollmeier, Paul 1994, *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*. University of New York Press. Albany.
Yack, Bernard 1993, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*. University of California Press, Berkeley.