

## Rabszolgáság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész *Politikájában*\*

SIMON ENDRE

Arisztotelész a politikát az emberre vonatkozó valamennyi tudomány közül a legfontosabbnak, a legelsőnek tartotta. Ennek a tudománynak a görögöknél már előtte is voltak elméleti képviselői, ők azonban az idetartozó kérdéseknek csak egyik vagy másik csoportjával foglalkoztak. Arisztotelész tehát — s nem teljesen jog nélkül — úgy vélte, hogy ő tárta fel először teljes világossággal, melyek azok a kérdések, amelyekre a politikai elméletnek választ kell adnia. A politika tudományának tárgya szerinte a szabad emberek legmagasabb rendű közösségének, az antik városállamnak az élete, s a következő kérdésekre keresi a választ: milyen a legjobb emberi élet? hogyan kell berendezni a városállamot ahhoz, hogy biztosítani tudja polgárainak az ember számára elérhető legnemesebb, legjobb élet külső feltételeit, s ösztönözzön, rá is vezessen erre a legjobb-legnemesebb életre? Más szavakkal: melyik a legjobb emberi életmód, melyik, milyen a legjobban berendezett városállam? A legjobb állami berendezkedés megvalósítására azonban csak nagyon sajátos feltételek mellett kerülhet sor. Ezért a városállamról szóló tudománynak, ha nem akar csonka maradni, ha valóban minden esetben hasznos, természetesen alkalmazható elmélet akar lenni, más kérdéseket is vizsgálnia kell. Ilyenek: milyen feltételek mellett melyik állami berendezkedés a legjobb, legmegfelelőbb? Melyik az az állami berendezkedés, amelyik általában a legtöbb valóságos esetben a legjobb? Melyek a normális, egészséges és melyek a torz, elfajult állami berendezkedések? Miben különböznek ezek egymástól, mi a lényegük, melyek az egyes államformák alfajai? Milyen okokkal magyarázhatók az államforma átalakulásai, milyen okai vannak a forradalmaknak? És ellenkezőleg: egy adott államforma — pl. demokrácia, oligarchia, arisztokrácia vagy zsarnokság — megőrzéséhez, tartóssá, hosszú életűvé tételéhez mire van szükség? S az eddigi kérdésekkel összefüggnek a következők is: mi a városállam? miben különbözik egyéb — javarészt neki alárendelt — emberi közösségektől? természetes és szükségszerű emberi közösség-e? jó-e vagy rossz az ember és a legnagyobb emberi értékek számára? ki tekinthető a városállam polgárának? melyek a polgárok jogai? melyek azok a tevékenységek, amelyek nélkül a városállam nem állhat fenn? Milyen szerepet kell játszaniuk a törvényeknek a város életében? Miben különbözik a szabad ember felett való uralom a rabszolgák felett való uralomtól?

Mindezeket a kérdéseket a görög élet valósága tette fel. A görög városállamok történetében az államformák változásai gyorsak és gyakoriak, nem

\* Bevezető Arisztotelész *Politikájához*; a kötet a közeljövőben jelenik meg a Gondolat Kiadó *Gondolkodók sorozatában*.

úgy, mint az újkori Európa nagyobb kiterjedésű államaiban, melyekben évszázadok is eltelnek az államforma megváltozása nélkül. Új városok („gyarmatok”) telepítése, alapítása a görög történelem meghatározott korszakaiban természetesen veti fel a következő kérdéseket: milyen legyen az új város élete, állami berendezkedése? Melyik az adott feltételek mellett legjobb vagy az egyáltalán megvalósítható legjobb állami berendezkedés? Így a legjobb államra vonatkozó kérdések már Arisztotelész elődeinél is (Hérodotosz, Phaleasz, Hippodamosz, Platón) az élet valóságos igényeivel kapcsolódva jelennek meg, és nyerneik ilyen vagy olyan választ. Arisztotelész azonban — legalábbis részben — joggal veti elődeinek szemére, hogy a legjobb állam kérdése mellett a politikai elmélet legtöbb egyéb kérdését nem vizsgálták a kellő részletességgel és elmélyültséggel, vagy éppen fel sem vetették.

A *Politika* azonban Arisztotelésznek nemcsak szűkebb értelemben vett politikai elméletét tartalmazza, hanem gazdaságtani nézeteit is. Itt meg kell jegyezni, hogy gazdaságtani, politikai és erkölcsstani vizsgálódások Arisztotelésznél és görög elődeinél sokkal szorosabb egységet alkotnak, mint az újkori társadalmi elméletek legtöbb képviselőinél. Tegyük ehhez hozzá: a régi görög szemlélet éppen azért, hogy gazdaság, politika és erkölcs kérdéseit valóságos összefüggésükben, egységükben vizsgálja, alapvető törekvésében helyesebb, igazabb módon elemzi a társadalom valóságát, mint az újkori polgári teoretikusok jelentős része. Marx az újkori, polgári gazdaságtant és a polgári morált már egyik korai kéziratában többek között éppen azért is bírálja, mert a polgári ideológiában morál és gazdaságtan, szinte nem véve tudomást egymásról, egymástól különböző és egymással ellentétes mércéket alkalmaz az emberre.<sup>1</sup>

Gazdaságtan, politika, morál összefonódását jól megfigyelhetjük mind a cserének, mind a rabszolgaságnak az arisztotelészi vizsgálatában.

Ki nem ismerné azt a híressé vált arisztotelészi megállapítást, amely szerint az ember zoon politikon, azaz városállamalkotó állat?<sup>2</sup> Feltehetően már valamivel kevesebben tudják azt, hogy a *Nikomachoszi Etikában* egy ezt némileg módosító, vagy ha úgy tetszik, ellentétes értelemben kiegészítő kijelentést is találunk: „... az ember természettől fogva inkább páros életet él, mint városállamalkotó lény, annyival inkább, amennyire a család korábbi és szükségyszerűbb, mint a városállam, s az utódok létrehozása sokkal inkább közös vonása az élőlényeknek, mint bármi más”<sup>3</sup> S talán azt is kevesebben

<sup>1</sup> „Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése és midegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez.” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 83. o.)

<sup>2</sup> Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Marx talált megjegyzését: „Arisztotelész meghatározása tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember természettől fogva városi polgár. Ez a klasszikus ókorra éppolyan jellemző, mint a jenkire Franklinnak az a meghatározása, hogy az ember természettől fogva szerszámszínáló.” (*A tőke* I. MEM 23. Bp. 1967. 306. o.)

<sup>3</sup> Arisztotelész: *Nikomachoszi Ethika* 1161 a 17—19. (Arisztotelész műveit, mint ez a szakirodalomban szokás, a Bekker-féle kiadás oldal- és sorszámait szerint idézem, ahol van magyar fordítás, megadom a megfelelő hely oldalszámát is.) Aristoteles: *Nikomachoszi Ethika* II. Parthenon, 1942. 152. o., Szabó Miklós fordítását némileg módosítottam, hogy a két arisztotelészi megállapítás egymásra vonatkozása jobban felismerhető legyen a fordításban is, ne csak az eredetiben.

tudják, hogy Arisztotelész szerint az ember nem az egyedüli zoon politikon. Arisztotelész a leíró állattanában megkülönböztet nyájakban élő és magányos állatokat s olyanokat, amelyek mindkét életmódra hajlamosak. Az ember ilyen: hajlik mind a magányos, mind a nyájakban való életre. Mind a nyájakban élő, mind a magányos állatok feloszthatók szórványosan élőkre és városállamalkotókra. Ilyen városállamalkotó (politikon) állat az ember mellett még a méh, a darázs, a hangya, a daru. Mi a városállamalkotó állatok közös ismertetőjegye? „Városállamalkotók» pedig azok, amelyeknél egy bizonyos közös dolog válik valamennyinek a feladatává.”<sup>4</sup>

Egy másik szövegrészben a városállamalkotó (politikon) kifejezés bizonyos állatokra vonatkozóan középfokban szerepel. Az értelmesebb és az emlékezetben részesülő állatok utódaikkal politikusabb (közösségalkotóbb, városállamalkotóbb) módon élnek, szemben az alacsonyabb rendű állatokkal. Ugyanebben a szövegrészben beszél Arisztotelész arról, hogy az ember értelmi és erkölcsi tulajdonságai alacsonyabb fokon, kezdetek, csirák gyanánt felfedezhetők a magasabb rendű állatokban.<sup>5</sup> Már ebből a szövegrészből is megsejthető bölcselőnk tulajdonképpeni felfogása: az ember nem az egyedüli zoon politikon, mert az állatok egyike-másika is nevezhető ilyennek, de az ember a tulajdonképpeni zoon politikon. Az ember ugyanis, az állatoktól eltérően, képes az értelmes beszédre, és megvan a képessége ahhoz, hogy felismerje igazságosnak és igazságtalannak az ellentétét. Márpedig e képesség nélkül tulajdonképpeni társas együttélés, városállamban való együttélés nem lehetséges. Ezt a tanítást találjuk meg a *Politika* I. könyvében.

De mi a tulajdonképpeni tartalma, jelentése ennek a tételnek, hogy az ember zoon politikon? Az ember emberként létezni, a maga adottságait kibontakoztatni és gyakorolni, az ember számára elérhető jó — vagyis nemes, magasabb rendű értékeket realizáló — életet élni csakis társadalomban, mégpedig városállamban képes; aki emberi közösségen kívül tud élni, az nem ember, hanem állat vagy isten. Ezért sem az egyes ember, sem a család mint kisebb közösség nem önálló, hanem csak része a nagyobb közösségnek, a városállamnak, és csak mint ilyen érthető és magyarázható meg. Ennek nem mond ellent az, hogy a család, az arisztotelészi felfogás szerint, időben megelőzi a városállam kialakulását. Először is azért természetes és szükségszerű a család továbbfejlődése községgé, a község továbbfejlődése városállammá, mert ezek a kisebb közösségek nem képesek önmagukban minden emberi szükséglet ellátását, minden emberi képesség kibontakozását és gyakorlását lehetővé tenni, vagyis nem képesek a „jó” életet megvalósítani. Másodszor, ha a családok és községek egyesüléséből már létrejött a városállam, akkor a kisebb közösség, pl. a család működését, a családon belüli feladatokat már a városállam jellege szabja meg. Más lesz pl. a gyermek nevelése vagy a nők nevelése egy demokratikus és más egy oligarchikus berendezkedésű városállamban.

Mivel az ember élni csak közösségben tud, a család pedig a legkisebb közösség, és már a családon belül találunk alá- és fölérendeltséget, uralmat és uralom alatt élést, Arisztotelész az élethez szolgáló javak megszerzésére és a velük való gazdálkodásra vonatkozó vizsgálódásait, vagyis gazdaságtani

<sup>4</sup> Arisztoteles: *Historia Animalium*. 487 b 33—488 a 10. A szó szerinti idézet 488 a 7—9.

<sup>5</sup> *Uo.* VIII. könyv 1. fejj. 588 a 16—589 a 9.

vizsgálatainak jelentős részét a család elemzéséhez kapcsolja.<sup>6</sup> Véleménye szerint a szükséges javak megszerzésére és a velük való gazdálkodásra vonatkozó tudással természetesen nemcsak a családfőnek, hanem az államférfinak is rendelkeznie kell, ez olyan tudás és olyan tevékenység, amely nélkül, bár nem alkotja a lényegét, hanem csak egyik előfeltételét, nincs politika, államférfiúi tudomány.

A javak megszerzését vizsgálva Arisztotelész egy számunkra mindenképpen figyelemre méltó megállapításra jut. Amiképpen az állatok életmódját, pl. azt, hogy szórványosan vagy nyájokban élnek-e, meghatározza az, hogy mivel táplálkoznak, hasonló módon az emberek életmódja, élete is más és más aszerint, hogy milyen módon szerzik meg a szükséges javakat. Az alapvető életmódok ennek megfelelően: pásztor, kalóz, halász, vadász, földművelő. A vadászat a háború egyik faja. A javak megszerzéséhez tartozik a háború másik fajtája is, amely nem állatok ellen folyik, hanem amellyel rabszolgákat szerzünk.

A javak egy részét azonban nem magunk állítjuk elő, hanem csere útján szerezzük meg. A cserét Arisztotelész igen behatóan elemzi. A legkisebb közösségen, a családon belül nincs csere. A csere az eredeti közösség határain túl kezdődik.<sup>7</sup> A javak, egyrészt eredeti rendeltetésüknek megfelelően valamely emberi szükséglet kiegészítésére szolgálnak, másrészt felhasználhatók csere céljára. Arisztotelész felfedezi a cserében a különböző jellegű áruk egyenlővé tételét, de nem ismerhette fel ennek valódi alapjait.<sup>8</sup> Látja, hogy a csere fejlődése szükségképpen vezet el a pénz megjelenéséig. Marx utal arra, hogy „Arisztotelész a pénzt hasonlíthatatlanul sokoldalúbban és mélyebben fogta fel, mint Plátón”.<sup>9</sup> A kereskedelemnek Arisztotelész tanítása szerint van egy egészséges, természetes, és van egy elvetendő, természetellenes fajtája. A szükségletek kielégítését szolgáló javak megszerzésére irányuló csere ter-

<sup>6</sup> Ez Arisztotelésznel egyben együtt jár annak kimutatásával, hogy család és város-állam között nemcsak mennyiségi, nagyságbeli, hanem minőségi különbség is van. A családban más jellegűek az alá- és fölérendeltségi viszonyok, mint a városállamban. A családfő részben nem szabad embereket (rabszolgákat) igazgat, részben pedig a még nem kifejlett gyerekeket, részben a vele nem teljesen egyenlő feleséget „kormányozza”. Az államban a kormányzás, vezetés alatt állók szabad és a vezetőkkel egyenlő polgárok. Ezért Plátón bizonyos nézeteivel szemben joggal hangoztatja Arisztotelész, hogy más a családfő tevékenysége, és más az államférfié.

<sup>7</sup> Marx helyesli az arisztotelészi tanításból azt a gondolatot, hogy a csere az eredeti közösség határain túl kezdődik, de kiigazításra szorulónak tekinti azt a nézetet, hogy ez az eredeti közösség a család. „Valójában az áruk cserefolyamata eredetileg nem a természetadta közösségek ölében jelenik meg, hanem ott, ahol ezek véget érnek, határainkon, azon a néhány ponton, ahol más közösségekkel érintkezésbe lépnek... Arisztotelész ugyanezt jegyzi meg a magáncsaládról mint az őseredeti közösségről. Amde a család őseredeti formája maga is törzscsalád, s csak ennek történelmi felbomlásából fejlődik ki a magáncsalád. 'Ugyanis a legelső közösségben (ez pedig a háznép), nyilvánvaló, hogy nem volt erre' (ti. 'a cserére') 'szükség.'” (*A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. Bp. 1965. 31. o.)

<sup>8</sup> Arisztotelésznek ez utóbbi kérdéssel kapcsolatos fejtegetéseit a *Nikomakhoszi Ethikában* találjuk meg. Az idevágó szövegrészt — V. könyv, 5. fejelet 1133 b 16–28 — Marx részletesen elemzi *A tőke* I. kötetében. Elemzését a következő sorokkal zárja le: „Arisztotelész lángeszre éppen abban mutatkozik meg ragyogóan, hogy az áruk érték-kifejezésében egyenlőségi viszonyt fedezett fel. Csak kora társadalmának történelmi korlátjai akadályozták meg őt annak felfedezésében, miben is áll 'valójában' ez az egyenlőségi viszony.” (*A tőke* I. 64. o.)

<sup>9</sup> *A politikai gazdaságtan bírálatához*. 87. o.

mészertes, egészséges jelenség. Ezzel szemben az a kereskedelem, amelynek végcélja a pénzszerzés, a pénzvagyton növelése, természetellenes, itt a csere kiinduló- és végpontja a pénz, és ezért nincs is természetes határa. Az effajta csere ellen Arisztotelész, miként már előtte Platón is, minden erővel hadakozik. Itt jól megfigyelhetjük gazdaságtan, politika és erkölcsan már említett összefonódását. Az ilyen pénzszerzésre irányuló kereskedelem erkölcsileg káros, mivel e pénzszerzésnek nem lévén természetes határa, az ember minden idejét, figyelmét, energiáját igénybe veszi, megakadályozza a magasabb rendű képességek, erények kibontakozását, a lélek igazi javainak megszerzését. Politikailag is káros az ilyen pénzszerző kereskedelem, mert létrehozza vagy növeli a szegények és gazdagok ellentétét, növeli a magasabb rendű erényekkel nem rendelkező réteg befolyását és hatalmát az államban, függővé teszi a városállamot egy sor határon túli tényezőtől, növeli azoknak a folyamatoknak számát, amelyeket a kormányzat nem tud kellőképpen ellenőrzése és irányítása alatt tartani.

A javak megszerzéséről és a velük való gazdálkodásról szóló tudomány, illetve a család igazgatásának tudománya körébe tartozik a rabszolgaság kérdése is. Arisztotelész már ismert olyan tanításokat, amelyek kétségbe vonták a rabszolgaság jogosultságát, nem természetes, hanem mesterségesen létrehozott különbségnek tartották szabadok és rabszolgák különbségét. Arisztotelész vitatkozik ezzel a felfogással. Szerinte a család jólétéhez nemcsak életelen, hanem élő szerszámokra is szükség van, ez utóbbiak körébe tartozik a rabszolga. A rabszolga függő helyzete azonban, bár alapvetően az úr, a gazda érdekeit szolgálja, előnyös, megfelelő a rabszolga számára is. A rabszolga ugyanis értelmileg oly fejletlen, hogy jobb neki, ha nem önálló, hanem a gazda irányítása alatt áll. A rabszolga olyan ember, aki csak a durva fizikai munka végzésére alkalmas, akinek a legjobb tulajdonsága, amellyel rendelkezik, a testi ereje, nem pedig az értelem. A rabszolgaság nem természetellenes intézmény. A természet minden részében megtalálható ugyanis az uralom és az alávetettség. Mindenütt, ahol összetett képződménnyel állunk szemben van uralkodó és van uralom alatt álló rész. Ez nemcsak az élők világában van így, hanem az életelen természetben is megfigyelhető. Az egészséges emberben a lélek uralkodik a testen, a lelken belül pedig az értelem az indulatok és vágyak felett, és ez az uralom jó az uralom alatt állóknak is. A háziállatok számára is jobb az ember uralma alatt élni, a nőknek is előnyös a férfi vezetése alá való rendeltség. Ugyanezt látjuk a rabszolgáknál. Akit a természet bár emberré tett, de annyival silányabb emberré egy másikhoz képest, amennyivel eltér a test a lélektől vagy az állat az embertől, az a természet rendjének megfelelően, természettől fogva rabszolga. Jóllehet Arisztotelész Platónhoz hasonlóan nem értett egyet az egész emberiségnek csupán két részre, hellénekre és barbárokra való felosztásával, abban mégis aligha kételkedhetünk, hogy a barbárokat tartja azoknak, akik a természettől fogva szolgaságra vannak rendelve. Mint már Platón is, a görög ember rabszolgává tételét igazságtalannak, természetellenesnek, megengedhetetlennek tekinti. Másfelől nem ért egyet azokkal, akik úgy vélik, hogy a háborúban aratott győzelem pusztá ténnyé teszi a jogossá a legyőzöttek rabszolgává tételét. Csak annak a rabszolgává tétele jogos, aki alacsonyabb rendű, akinek a testi ereje a legjobb, amit felmutatni képes, a háborúban aratott győzelem önmagában nem teszi a rabszolga feletti uralmat igazságossá, a természet rendjével összhangban állóvá.

Néhány Arisztotelész-kutató, szinte beleszeretve kutatásának tárgyába, a rabszolgáság arisztotelészi elméletét olyan előnyös vonásokkal is fel akarja ruházni, amelyekkel az nem rendelkezik. Századunk méltán híres és elismert Arisztotelész-magyarozója, David Ross, ismertette a filozófusnak azt a nézetét, hogy görögöket nem szabad rabszolgává tenni, a következőket írja: „Arisztotelész nézeteinek ez az eleme bizonyára a legfontosabb résznek tűnt a kortársak számára. Ahol számunkra reakciónak látszik, ott a kortársak szemében forradalminak látszhatott.”<sup>10</sup> Ez a megállapítás, bár igazságában nem kételkedhetünk, némi kiegészítésre szorul. Éppen Arisztotelész *Politikájából* tudjuk, hogy néhány görög demokrácia politikai gyakorlatában előfordult rabszolgák felszabadítása és polgárjoggal való felruházása abból a célból, hogy növeljék a rendszer politikai jogokkal rendelkező híveinek számát. Arisztotelész ezt a gyakorlatot a maga részéről elítéli, helyteleníti, a romlott, elfajult demokrácia vonásának tekinti. Ezért, bár lehettek olyan kortársak, akik számára forradalminak hatott a rabszolgáságra vonatkozó arisztotelészi tanítás egyik vagy másik eleme, e tanításnál mégis forradalmibb volt azoknak a szofistákhoz kapcsolódó szerzőknek az elmélete, akik a rabszolgáságot természetellenesnek tartották, és azoknak a politikusoknak a gyakorlata, akik rabszolgákat szabadítottak fel és tettek teljes jogú polgárokká, hogy így növeljék a demokrácia híveinek a számát.

A görög filozófia múlt-századbéli jeles történetírója, Eduard Zeller, alapvető munkájának Arisztotelészt tárgyaló részében helyeslőleg idézi azt a véleményt, hogy Arisztotelésznek a rabszolgáságra vonatkozó tanítása ellentmondó elemeket tartalmaz. Az a nézet ugyanis, hogy a rabszolgáknak reményt kell adni arra, hogy jó munkájuk jutalmaként felszabadulhatnak, nincs összhangban a rabszolgáság természetességéről szóló meggyőződésével. Ha a rabszolga szolgasorsa természetes és igazságos, és a rabszolga számára előnyös, akkor igazságtalan és természetellenes a felszabadítása. Ha pedig helyes, hogy szabad emberré váljék, akkor korábbi szolgasorsa volt igazságtalan és természetellenes. A louvaini egyetem egy professzora, Defourny, a *Politikáról* szóló, sok tekintetben kiváló könyvében arra törekszik, hogy a fent ismertetett nézetekkel vitatkozva ellentmondásmentesnek tüntesse fel a rabszolgáság arisztotelészi elméletét. Defourny szerint sok esetben nincs első látásra felismerhető, csalhatatlan jele annak, hogy a rabszolgasorban levő ember természettől fogva is rabszolgáságra rendelt, vagyis alacsonyabb rendű lény-e, vagy nem az, és így rabszolgasorsa méltánytalan. Ezért sokszor csak munkájának, viselkedésének éveken keresztül való megfigyelése alapján lehet felismerni, rendelkezik-e az önálló, szabad élethez szükséges értelmi és erkölcsi adottságokkal vagy sem, méltó-e a felszabadításra vagy nem. Defourny megoldása szellemes és logikus. Csak egy hibája van. Tőle ered, és Arisztotelésznél nem található.

Valamivel részletesebben kell foglalkozni annak a szerzőnek idevágó gondolataival, akit mindmáig méltán az arisztotelészi *Politika* leghivatottabb és leggondosabb magyarozójaként és elemzőjeként tartanak számon. W. L. Newman nem törekszik arra, hogy ellentmondásmentesnek tüntesse fel a rabszolgáság arisztotelészi elméletét. Szerinte Arisztotelész nem ismerte fel saját tanításának ezt az ellentmondásosságát, és a rabszolga rabszolgai minőségének és emberi minőségének ismert arisztotelészi megkülönböztetése in-

<sup>10</sup> W. D. Ross: *Aristotle*. Methuen, London 1923. 242. o.

kább elfedi, mint megoldja ezeket az ellentmondásokat.<sup>11</sup> Newman szerint az arisztotelészi elméletnek ezek az ellentmondásai a rabszolga valóságosan ellentmondásos helyzetéből fakadnak. Mindezzel egyet kell érteni. Nem tudunk azonban maradéktalanul egyetérteni Newman következő gondolataival: „Ő” – ti. Arisztotelész – „mindazonáltal azt érdemli, hogy úgy említsük, mint olyan szerzőt, aki a rabszolgaság reformjának valamiféle javaslója inkább, mint ezen intézmény védelmezője. Az a rabszolgaság, amelyet védelmez, ideális rabszolgaság, amely csak ott létezhet, ahol a gazda intellektuálisan és morálisan olyan magasan áll, amennyire a szolga mélyen. Arisztotelész saját korának görög társadalmában épp oly sok olyan rabszolgatulajdonost talált volna, akinek nem volt joga rabszolgákat tartani tulajdonában, mint ahány olyan rabszolgát, aki nem jogosan volt rabszolgasorsban. A rabszolgaságról szóló elmélete, ha a belőle fakadó eredményekig követjük, azt is magában foglalja, hogy a fennálló esetek nagy hányadában gazda és szolga viszonya jogosulatlan. Ha az általa adott szabályok szerint ítélnénk meg, hány esetben lenne a gazda alkalmatlan arra, hogy gazda legyen és a rabszolga arra, hogy rabszolga legyen! Ez még Görögországban is így lenne; a barbárok között, ha ítélnénk az első könyv egyik szövegrészéből (I. 2. 1252 b 6), természetes rabszolgaság nem létezhetnék, mert ott a természetesül uralomra kijelölt elem hiányzik”.<sup>12</sup> Newman mindehhez még azt is hozzáteszi, hogy John Locke, a polgári szabadságjogok híres elméleti hirdetője, sok tekintetben, messzebb megy a rabszolgaság jogosultságának védelmezésében, mint Arisztotelész. Locke ugyanis, mint erről a kormányzatról szóló második értekezésének 85.§-a tanúskodik, az igazságos háborúban fogságba esettek rabszolgasorba kerülését teljesen jogosnak tartotta. „Ezzel túlmegy Arisztotelészen, aki távol áll attól, hogy természetes rabszolgának tartson mindenkit, aki igazságos háborúban esett fogságba”.<sup>13</sup> Newman könyvének a rabszolgasággal foglalkozó arisztotelészi tanítást elemző összes fejezetét a következő alapgondolat hatja át: Arisztotelész megvédelmezi, de meg is reformálja a rabszolgaságot. „Hajlandó megőrizni a rabszolgaság intézményét legjobb államában, egy teljes reform feltételéhez kötve. Ennek a reformnak kellene e viszony önkéntességét helyreállítani azáltal, hogy mind a gazda, mind a rabszolga számára előnyössé teszi.”<sup>14</sup>

Mindenképpen igazat kell adnunk Newmannek abban, hogy a rabszolgaság arisztotelészi elméletéből, ha végiggondoljuk, az adódik, hogy számos rabszolga nem jogosan volt az. Nem jogosan, ha az teszi jogossá a rabszolgaságot, amit ez az elmélet mint szükséges feltételt megjelöl. Newman érdeme, hogy erre felhívja figyelmünket. Tudjuk azonban, hogy nagy filozófusok néha nem vonják le határozottan és egyértelműen az alapelveikből fakadó fontos következtetéseket. Közismerten ilyen magatartás jellemezte pl. Hegelt. Úgy véljük, Arisztotelész sem vonta le egyértelmű határozottsággal azt a következtetést, amely a „természetes rabszolgá”-ra vonatkozó tanításából logikusan fakad.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Etikai tanításában Arisztotelész kifejti, hogy a rabszolgával is lehet barátságot tartani, de nem mint rabszolgával, hanem mint emberrel.

<sup>12</sup> W. L. Newman: *The Politics of Aristotle with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. I. Oxford at the Clarendon Press 1887. 151 – 152. o.

<sup>13</sup> *Uo.* o.

<sup>14</sup> *Uo.* 144. o.

<sup>15</sup> Az egyértelműséget kell itt elsősorban hiányolnunk. Azt a következtetést, hogy vannak olyan rabszolgák, akiknek a rabszolga sorsa nem jogos, Arisztotelész elismeri a *Politika* I. könyvének 6. fejezetében.

Lehet, hogy ezt az olvasóra kívánta bízni. Ez azonban már a találgatások ingoványos területe. De nem találgatás a következő: ha Hegel érdemének tudjuk be tanításának azon alapelveit, amelyek túlmutatnak saját felemás következtetésein, akkor méltányos, hogy ugyanígy járjunk el Arisztotelésszel is. Másfelől azonban, ha, miként Newman, Arisztotelészt úgy tartjuk számon, mint aki a rabszolgaság reformját kívánja vagy szorgalmazza, akkor pontosan meg kell állapítani, miben is állna ez a reform. Amit Arisztotelész kifejezetten kíván, csak annyi: a görögök ne legyenek rabszolgák. A rabszolgák barbárok közül kerüljenek ki. Hogy könnyebb legyen uralkodni felettük és nehezebben tudjanak uraik ellen szövetséget kötni, egy városállamban a rabszolgák lehetőleg több különböző barbár néptörzsből származzanak. A legjobb államban a földművelő munkát nem szabadoknak, hanem rabszolgáknak (vagy barbár perioikoszoknak) kell végezniük. Az állami tulajdonban levő földeket állami rabszolgák, a magántulajdonban levő földeket pedig magántulajdonban levő rabszolgák műveljék. Ennél többet Arisztotelész nem javasol, nem kíván. Newman arra hivatkozik, hogy a barbárok között, mivel náluk hiányzik a természettől uralomra rendelt elem, az arisztotelészi elmélet szabályait alkalmazva nem is lehetne természetes, vagyis igazságos, jogos, rabszolgaság. Arisztotelész azonban ebből azt a következtetést vonja le, hogy a barbárok tulajdonképpen — rabszolgák. Náluk férj és feleség közössége: rabszolga és rabszolganó közössége. (I. könyv 2. fej. eleje). A költők szavát ezzel kapcsolatban Arisztotelész nem azért idézi, hogy bírálja, hanem mint saját nézeteivel megegyezőt, mint annak jelét, hogy amit ő kifejt, azt előtte már költők is mondták. „Ezért mondják a költők: ‚rendjén van, hogy barbárnak hellén az ura’, mert hisz barbár és rabszolga természettől azonos.”<sup>16</sup> Ezzel azonban egy igen fontos kérdéshez érkeztünk. A természettől rabszolga sorsra rendelt (vagyis az alacsonyabb rendű) ember és a barbár ugyanazt jelenti-e Arisztotelész számára? Erre a kérdésre nem kapunk teljesen egyértelmű választ Arisztotelésztől. A számításba jövő arisztotelészi helyek többsége kétségtelenül abba az irányba mutat, hogy a természettől rabszolgaságra rendelt ember és a barbár nála lényegében azonosak. Ha kell rabszolgáknak lenniük, de ezek nem lehetnek görögök, akkor csak a barbárok közül kerülhetnek ki. Továbbá, ha a természetben mindenütt uralommal és uralom alá tartozásra rendelt lényekkel találkozunk, és csak a görögök az uralomra rendeltel, <sup>17</sup>akkor a barbároknak, akiknél nincs meg a természet által uralomra rendelt elem, uralom alatt élesre kellett a természettől kijelöltetniük. Miért mondjuk mégis azt, hogy Arisztotelész nem teljesen egyértelmű ebben a kérdésben?

Először is az I. könyv 6. fejezetében legalábbis nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy nem minden egyes barbár természettől rabszolgaságra rendelt ember. Másodszor: amikor a VII. könyv 7. fejezetében az ázsiai barbárokat jellemzi, ezeket értelmeseknek és mesterségeket kedvelőknek mondja. Viszont a természettől rabszolgaságra rendelt ember első ismertetőjele Arisztotelésznél éppen az, hogy értelme fejletlen, megérti az utasítást, intést, figyelmeztetést, de önálló megfontolóképesége nincs. Igaz, hogy a rabszolga másik jellemvonása, ti. az, hogy mástól függővé tudja tenni magát,<sup>18</sup> megvan ugyanezen fejtegetés szerint az ázsiai népekben. Azt mondhatjuk tehát, hogy

<sup>16</sup> *Politika* I. 2. 1252 b 8—9.

<sup>17</sup> Ezt Arisztotelész igen határozottan állítja a VII. könyv 7. fejezetében.

<sup>18</sup> *Politika* I. 5. 1254 b 21.

Arisztotelész mind a hidegebb éghajlat alatt lakó európai barbárokat, mind a melegebb éghajlat alatt élő ázsiai barbárokat minden kétséget kizáróan alacsonyabb rendűeknek tekinti a görögöknél. A teljes erényre, tökéletes emberi kiművelődésre nem tartja őket alkalmasoknak. De akár az északiakat, akár az ázsiaiakat jellemzi, egyik esetben sem pontosan ugyanazokat a vonásokat adja meg, amelyek az első könyvben kifejtettek szerint a természettől rabszolgasorsra rendelt ember ismertetőjegyei. Ezért mondjuk azt, hogy bár Arisztotelész hajlik arra, hogy a barbárt és a természettől rabszolgaságra rendelt embert lényegében azonosnak vegye, elmélete mégsem teljesen egyértelmű, nem teljesen következetes.

Talán azt is mondhatnók, hogy Arisztotelész rabszolgaságra vonatkozó tanításának különböző területei vannak, és ezek azok, amelyek természetesen egymással a kellő összhangban. Az egyik terület: a rabszolgaság természetjogi elméleti igazolása (*Politika* I. 3–6. fejezetei). Itt Arisztotelész elsősorban azt kívánja bizonyítani: a rabszolgaság nem természetellenes, mert vannak olyan emberek, akik nem alkalmasak másra, mint durva rabszolgai munkára. Itt Arisztotelész szigorúan ragaszkodik ahhoz, hogy az emberben meglévő kiválóság vagy silányság mutatja meg, vajjon a természet rabszolgasorsra rendelte-e vagy a szabad ember életére. Ezért vonakodik az I. könyv 6. fejezetében félreismerhetetlenül attól, hogy a kiválóság és a silányság ismertetőjegyét a hellén—barbár ellentéttel helyettesítsék. Igaz, hogy ezt a helyettesítést nem veti el egyenesen és közvetlenül. De először is ragaszkodik ahhoz, hogy az alapvető kritérium e kérdésben a kiválóság, illetve silányság, a hellén—barbár ellentét is csak akkor és annyiban jön számításba a természetes rabszolgaság kérdésében, amennyiben az alapvető kritériumra, kiváló és silány ellentétére, visszavezethető, illetve ennek kifejezője. Másodszor pedig Arisztotelész e fejezetben kétségbevonhatatlanul kifejezésre juttatja azt a meggyőződését is, hogy hellén és barbár ellentéte nem kivétel nélkül minden esetben esik egybe kiváló és silány ellentétével.<sup>19</sup> Nagyon világos ismertetőjegyet ad a 6. fejezet vége. Úr és szolga viszonya természetesen alapul, ha mindkét fél számára hasznos, és így bizonyos kölcsönös jóindulatot (*philia*) is eredményez. Azokban az esetekben viszont, ahol úr és szolga viszonyában nem található meg ez a kölcsönös haszon és jóindulat, az uralom és a szolgaság nem a természetén alapul, hanem csak erőszakon és (a nem a természet rendjéből fakadó) törvényen.

Ezekre a fejezetekre (I. könyv 3–6.) valóban érvényes az, amit Newman Arisztotelészről állít: „A rabszolgaság, amelyet védelmez, ideális rabszolgaság, amely csak ott létezhet, ahol a gazda intellektuálisan és morálisan olyan magasan áll, amennyire a szolga mélyen.”<sup>20</sup> Az I. könyv e három fejezetét és különösen a 6. fejezetet figyelmesen olvasva valóban aligha tudjuk elhárítani magunktól ezeket a kérdéseket: nem nagyon kétélű-e a rabszolgaság intézményének arisztotelészi védelme? Nem olyan védelem-e ez, amely felér egy támadással is? Kétségbevonhatatlan, hogy maga Arisztotelész írja: bizonyos tekintetben igazuk van azoknak, akik azt vallják, hogy a rabszolgaság nem természetes.<sup>21</sup> Igazuk van annyiban, hogy bizonyos esetekben a rabszolga

<sup>19</sup> *Politika* I. 6. 1255 a 39–1255 b 4.

<sup>20</sup> Newman: *id. mű* I. 151. o.

<sup>21</sup> *Politika* I. 6. 1255 a 3–4 és 1255 b 4–5. Az egész fejtegetéshez lásd a 27. lábjegyzetet is.

helyzetében levő ember jobb sorsra érdemes, ilyen ember rabszolgaságban tartása Arisztotelész szerint igazságtalan és nem felel meg a természet rendjének. De másfelől nincs igazuk Arisztotelész szerint a rabszolgaság természetellenes voltát hirdetőeknek annyiban, amennyiben nem ismerik fel, hogy vannak olyan emberek is, akik nem valók másra, mint rabszolgai munkára és helyzetre.

Arisztotelész azonban nem tesz fel magának e fejezetekben egy kérdést. Egyfelől, mint elmélete vallja, bizonyos emberek alkalmasak a teljes erényre, a teljes emberi kiművelődésre, s ezek csak akkor érhetik el ezt a tökéletességet, ha a durva fizikai munkát (részben az anyagi javak termelését, részben a háztartáson belül a háztartási munkálatokat)<sup>22</sup> rabszolgák végzik el számukra. Másfelől, a természet bizonyos embereket — ugyancsak az ő elmélete szerint — csakis durva munkák elvégzésére tett alkalmassá, ezek a „természettől való” rabszolgák. Szerinte kétségtelen, hogy vannak ilyen emberek. De vajon elegendő ilyen ember van-e? Vajjon van-e annyi természettől rabszolgaságra kijelölt, csupán durva munkára alkalmas ember, amennyi rabszolgára szükség van ahhoz, hogy az arra alkalmas emberek a teljes erény, a teljes emberi kiművelődés birtokába jussanak? A rabszolgaság természetes (és nem természetes) voltát tárgyaló fejezetek éppen azért hagynak kielégítetlenül bennünket, éppen azért van valami gyanúsán kétértelmű csillogásuk, valami nyugtalanító végig nem gondoltságuk, mert Arisztotelész ezt a kérdést nem teszi fel. Egy későbbi fejezet (I. könyv 8. fej.) fejtegetései azonban azt bizonyítják, hogy Arisztotelész, abban a meggyőződésben, hogy a természet semmit sem tesz hiába és gondoskodik az általa létrehozott lények életéről, valószínűleg igennel válaszolt volna erre a kérdésre, ha felteszik neki. Talán azt mondhatjuk, az I. könyv 3–6. fejezete az a hely, ahol Arisztotelész még leginkább képes osztályának és népének előítéletei fölé emelkedni a rabszolgaság kérdésében.

Egy másik terület, ahol futólag érinti a rabszolgaság kérdését, a családon (háztartáson) belüli funkciók minőségi különbségéről szóló fejtegetés az I. könyv 2. fejezetének elején. Itt Arisztotelész hangsúlyozza, hogy más a feleség és más a rabszolga szerepe, feladata, helyzete. Ez azonban nem mindenütt van így, a barbároknál a feleség és a rabszolga szerepköre gyakran egybeesik. Itt Arisztotelész azt vallja elég világosan, hogy ez tulajdonképpen azért van így, mert a barbárok, mivel a természettől uralomra rendelt elem hiányzik belőlük, valójában mind rabszolgák. Itt, ellentétben az I. könyv 6. fejezetével, nem észleljük, hogy Arisztotelész vonakodnék attól, hogy a barbárt és a természettől rabszolgaságra kijelölt embert azonosnak vegye. Éppen ellenkezőleg.

Egy harmadik terület, amely ugyancsak érinti rabszolgák és barbárok kérdését, a VII. könyv 10. fejezetének fejtegetései arról, hogy kiknek kell a legjobb államban a földet művelniök. Legjobb, ha ezt rabszolgák teszik, a második legjobb megoldás pedig, ha barbár perioikoszok a földművelők. Itt

<sup>22</sup> Meg kell jegyezni, hogy az I. könyvben általában csak a háztartáson belüli rabszolgákról és rabszolgamunkákról van szó, az anyagi javakat megtermelő, elsősorban földművelő rabszolgákról másutt (II. könyv és VII. könyv) esik szó. Arisztotelész legjobb államában az állam polgárait minden anyagi termeléstől mentesíteni kívánja, de nem minden ilyen munkát végeznének rabszolgák. A földet rabszolgáknak kellene itt művelniök (— az általános görög gyakorlat nem ez volt! —), az ipari tevékenységet viszont polgárjoggal nem rendelkező, de nem is rabszolga elemek végeznék.

a fejtegetések jellegéből kiindulva nem merül fel a *természettől* rabszolgaságra rendelt és barbár egymáshoz való viszonyának kérdése. Itt találjuk azt a nézetet, hogy célszerű minden rabszolgában táplálni a felszabadulás mint jutalom reményét.

Egy negyedik terület: a görögök jellemzése szembeállítva az európai és ázsiai barbárokkal (VII. könyv 7. fejezet). Itt azt vallja, hogy az ázsiai barbárok természetük fogyatékosága miatt élnek uralom alatt, rabszolga sorban.<sup>23</sup> Hiányzik ugyanis belőlük a szabadsághoz és uralomhoz szükséges harciasan elszánt lelki alkat.

Ahogy a barbár és a természettől rabszolgaságra kijelölt ember viszonyát érintő különböző szövegrészek nem mutatnak teljes összhangot, ugyanúgy bizonyos eltérő hangsúlyokat találunk az úr és a rabszolga érdekeinek egymáshoz való viszonyát tárgyaló helyeken is. Az I. könyvben a rabszolga és az úr valamiféle érdekazonosságát vallja: ugyanaz használ a gazdának és a szolgának. A kölcsönös haszon alapján jön létre a természetes rabszolgaság.<sup>24</sup> Később viszont, mikor az uralom különböző fajtáit jellemzi, már azt fejtegeti, hogy bár ugyanaz hasznos a természettől rabszolgaságra, illetve uralomra rendelt embernek, ez az uralom mégis alapvetően az úr érdekeit szolgálja.<sup>25</sup>

Ezzel kapcsolatban vissza kell térnünk egy, már az előzőekben is érintett kérdésre. Mennyiben van igaza Newmannek, amikor Arisztotelészt a rabszolgaság reformját javasoló gondolkodónak állítja elének? Úgy gondolom, hogy a rabszolga és az úr érdekazonosságát valló arisztotelészi tanítás nem fogható fel reformjavaslatnak. Hiszen Arisztotelész egy szóval sem mondja, hogy ott, ahol ez az érdekazonosság nincs meg, a rabszolgát fel kell szabadítani, csak annyit mond, hogy ott úr és szolga viszonya nem a természetben alapul. Aligha járunk messze az igazságtól, ha úgy véljük, hogy az úr és rabszolga érdekazonosságáról szóló arisztotelészi tanítás nem reformjavaslat, hanem csak egyik jelentkezése egyfajta, a politikai elméletek történetében számtalanszor észlelt, évszázadokon keresztül végighúzóó törekvésnek. E törekvés lényege: a kizsákmányolást és az elnyomást azáltal igazolni, hogy a kizsákmányolt és elnyomott embert alacsonyabb rendűnek tüntetik fel, és ezen az alapon kizsákmányolt és kizsákmányoló, elnyomott és elnyomó érdekközösségét, érdekazonosságát hirdetik.<sup>26</sup>

A Politikában többször megfogalmazza Arisztotelész azt a gondolatot, hogy a tulajdonképpeni városi polgároknak, akik katonáskodnak és a közügyeket intézik, mentesülniök kell a durva termelőmunkától, ezért kell ezt másoknak, rabszolgáknak, vagy a városban élő polgárjoggal nem rendelkező

<sup>23</sup> Itt azonban meg kell jegyezni: a rabszolgaság itt feltehetően az ázsiai barbárok politikai jogfosztottságát jelenti elsősorban. Arisztotelész ugyanis a *Politika* II. könyvének 12. fejezetében azt vallja, hogy a nép, ha nem rendelkeznek a hatóságok választásának és számonkérésének jogával, rabszolgai helyzetben lenne s az alkotmány ellensége (1274 a 18).

<sup>24</sup> Az I. könyv 2. fejezetének eleje és 6. fejezetének vége (1252 a 30–34 és 1255 b 6–15).

<sup>25</sup> „Az úrnak a szolgálával szemben való vezető és parancsoló helyzete, bárha valójában a természet szerinti szolgának és a természet szerinti úrnak az érdeke azonos, mégis főleg az úr érdekeihez igazodik, s csak úgy mellékesen a szolgáláshoz is (mert hiszen ha a szolga lassan tönkremegy, lehetetlen, hogy az úr helyzete változatlanul megmaradjon). . . .” *Politika* III. könyv 6. fejezet 1278 b 32–37.

<sup>26</sup> Susseml, a múlt század tekintélyes Arisztotelész-kutatója, méltán híres *Politika*-kiadásában Newman későbbi művétől eltérően nem reformjavaslatnak fogja fel a

idegeneknek végezniök. Ezzel kapcsolatban idéznünk kell Marx egyik ismert megállapítását: „Ha, álmodozott Arisztotelész, az ókor legnagyobb gondolkodója, ha minden szerszám parancsszóra vagy éppen önnön sugallatra el tudná végezni munkáját, ahogyan Daidalosz mesterművei maguktól mozogtak, vagy ahogyan Héphasztos háromlábú állványai önnön sugallatra mentek a szent munkára, ha így a vetélők maguktól szónéneek, akkor sem a mestereknek nem volna szükségük a segédekre, sem az úrnak a rabszolgákra.’ S Antipatrosz, egy Ciceró korabeli görög költő, a gabona őrlésére szolgáló vizimalom feltalálását, minden termelő gépi berendezésnek ezt az elemi formáját mint a rabszoganők felszabadítóját és az aranykor helyreállítóját köszöntötte! „A pogányok, azok a pogányok!’ Azok mint az okos Bastiat és már előtte a még bölcsebb MacCulloch felfedezte, semmit sem fogtak fel politikai gazdaságtanból és kereszténységéből. Többek között nem fogták fel, hogy a gép a legbeváltabb eszköz a munkanap meghosszabbítására. Mentegettek esetleg az egyik ember rabszolgaságát azzal, hogy ez eszköze a másik teljes emberi kifejlődésének. De a tömegek rabszolgaságát prédikálni azért, hogy néhány faragatlan vagy félművelt parvenüt eminent spinnerré’ (jeles fonóvá), „extensive sausage makerré’ (nagy kolbászgyárossá), „influential shoe black dealerre’ (befolyásos cipőkenőcs-kereskedővé) tegyenek — erre nem volt meg a sajátosan keresztény szervük.”<sup>27</sup>

Ugyanúgy mint a csere és a rabszolgaság esetében, a tulajdon és a család kérdésében vallott arisztotelészi felfogást is gazdaságtan, politika, erkölcs szempontjainak összefonódása jellemzi. Ismeretes, hogy Arisztotelész bírálta Platónnak mind a tulajdonra, mind a családra vonatkozó tanítását. Ez a bírálat érinti mind *Az állam*, mind pedig a *Törvények* fejtegetéseit. E platóni írások ismerői meglepetéssel tapasztalhatják, hogy ez a bírálat bizony sokszor meg nem alapozott, néha a műveknek csak kiragadott részeihez kapcsolódik, olykor önmagának is ellentmondó, helyenként gáncoskodó is.<sup>28</sup> Valójában a platóni és az arisztotelészi politikai tanítás kétségbevonhatatlan ellentéte mellett számos közös vonást is találunk e két gondolkodónál. Marx utal arra egyik kéziratában, hogy az antik közgazdasági szerzőket sohasem az a kérdés ér-

rabszolgaságra vonatkozó arisztotelészi tanítás bizonyos vonásait, hanem úgy véli, hogy a rabszolgaság elméleti igazolása Arisztotelésznél elkerülhetetlenül önmaga ellentétébe csap át, Arisztotelész valójában az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit bizonyítani akar. „Éppen olyan elkerülhetetlen volt azonban az is, hogy ez a kísérlet” — a rabszolgaság elméleti igazolásának kísérletéről van szó — „őt’ (ti. Arisztotelészt) „csak önmagával való ellentmondásokba bonyolította, és valójában éppen az ellenkezőnek a bizonyításába csapott át” — írja Susemihl. (*Aristoteles’ Politik.* Griechisch und Deutsch herausgegeben von dr. Franz Susemihl, Leipzig 1879, I. 15. o.) Magyarázó jegyzeteiben Susemihl többször utal arra, hogy a rabszolgaság arisztotelészi felfogása teljesen ellentmond az arisztotelészi lélektan alapvető megállapításainak.

<sup>27</sup> A tőke I. 380—381. o., Az Arisztotelész-idézet a Politika I. könyvének 4. fejezetéből van, 1253 b 35—1254 a 1.

<sup>28</sup> Susemihl az *Állam* arisztotelészi bírálatának egyik fejtegetéséhez nem minden jog nélkül írja a következő megjegyzéseket: „Valóban nem is gondolható el egy ennél erősebb képtelenség arra, hogy a bírált szerző gondolatkörébe belehelyezze magát... Eközben azonban Arisztotelészt ama vád alól is alig lehet felmenteni, hogy rendkívül felületesen kezeli az általa bírált írást.” (Susemihl id. mű II. 50. o.) Hogy Arisztotelész mind Platón, mind más elődeinek ismertetése és bírálata során gyakran pontatlan, azt a múlt század óta igen sok szerző mutatja ki Arisztotelész legkülönbözőbb írásait illetően. Összefoglalóan elemzi ezeket a kérdéseket két igen terjedelmes művében H. F. Cherniss. (*Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935), és *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I. (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944).

deklí elsősorban, hogy a tulajdon melyik formája a legjövödelmezőbb, a leg-gazdaságosabb, hanem az, hogy a tulajdon melyik formája biztosítja a leg-jobb állampolgárokat.<sup>29</sup> Ez a kérdésfeltevés figyelhető meg Platónnál is és Arisztotelésznél is. Arisztotelész elveti *Az államnak az örök vagyonközös-ségét javasló tanítását*. Ellenvetései közül a legfőbbek a következők: 1. nem helyes — miként azt Platón teszi — bizonyos bűnöket a vagyonközösség hiányából, a magántulajdonból eredeztetni; 2. a közös birtoklás, miként ezt a tapasztalat bizonyítja, nem kevesebb ellentétet és viszályt szül a közösen birtoklók között, mint amennyinek esetleg a magántulajdon a forrása; 3. a magántulajdonban levő vagyont szorgalmasabban és nagyobb odaadással szokták gondozni, mint a közös jószágot, 4. a városállam Platón által megkí-vánt egységét — addig, amíg ennek az egységnek a követelése egyáltalán észszerű, előnyös és megvalósítható — nem a közös tulajdonnak, hanem a megfelelő nevelésnek és a törvényeknek kell elsősorban biztosítaniok, 5. a magántulajdon eltörlése nemcsak sok bajtól szabadítana meg, hanem sok jótól is megfosztana, a magántulajdon megszüntetésének javaslata nincs össz-hangban magával az emberi természettel, 6. a föld művelői a platóni államban sokkal inkább lesznek hajlamosak lázadásra és engedetlenségre, mint más ál-lamokban a földet művelő helóták és penesztészek; 7. Platón sokat foglalkozik azzal, hogy miképp lehet biztosítani a legjobb államban az örök egységét, összeforrottságát, de elhanyagolja azt a kérdést, hogy mi biztosítja az egész városállam egységét, 8. a történelem is a platóni elgondolások ellen tanúsko-dik.

Ez a bírálát többek közt azért is igen érdekes, mert valami egészen sa-játos jelenséggel találkozunk benne. Az arisztotelészi Platón-bírálát, amikor a végső filozófiai alapelvekről van szó — pl. az idea-tan bírálata, vagy a lélek platóni felfogásának a bírálata — igen sokszor a platóni idealizmussal szemben álló materialista törekvéseket mutat. Ezeknek a materialista törekvéseknek Lenin joggal tulajdonított igen nagy jelentőséget. Itt viszont azt látjuk, hogy egy ponton Platón áll közelebb a materializmushoz és Arisztotelész az idealiz-mushoz. Amikor Platón olyan anyagi életfeltételeknek, mint a magántulajdon vagy köztulajdon, az erkölcsformáló hatását hangsúlyozza, akkor ebben a vonatkozásban közelebb áll a materializmushoz a társadalmi jelenségek elem-zésében, mint Arisztotelész, aki itt alábecsüli a magántulajdonnak az erköl-csöket megromtó hatását és idealista módon túlbecsüli a törvényhozás és a nevelés szerepét, lehetőségeit. Elsietett általánosítás lenne azonban, ha azt vélnők, hogy amit itt most megfigyeltünk, az a platóni társadalomfelfogás egészének és az arisztotelészi társadalomfelfogás egészének egymáshoz való viszonyában is érvényes.

Arisztotelész nemcsak a vagyonközösségről szóló platóni tanítást bírálja, hanem a nő — és gyermekközösség gondolatát is elutasítja. Igen messze jár-nánk az igazságtól, ha azt vélnők, hogy a platóni kommunisztikus tanítások arisztotelészi bírálata a magántulajdon feltétlen védelmével párosul. Ariszto-

<sup>29</sup> „Soha sem találkozunk az ókoriaknál annak kutatásával, hogy a földtulajdon stb. melyik formája a legtermelékenyebb, melyik hozza létre a legnagyobb gazdagságot. Nem a gazdagság jelenik meg a termelés céljaként, ámbr Cato nagyon jól meg tudja vizs-gálni, milyen megművelés mellett hoz a föld legtöbbet, vagy akár Brutus is a legmagasabb kamatra kölcsönözheti ki pénzét. A kutatás mindig a körül forog, hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat.” (*A tőkés termelés előtti tulajdonformák*. Szikra, 1953. 21. o.)

telész igen világosan ír arról, hogy ő egyesíteni kívánja a magántulajdon és a vagyonközösség előnyeit.<sup>30</sup> A javaknak magántulajdonban kell lenniök, de a használatuk az legyen közös.<sup>31</sup> Támaszkodva több görög városállam gyakorlatára, legjobb államában a magántulajdont kiegészíti a köztulajdon és bizonyos kommunisztikus intézmények, mint pl. a közös étkezés. Tanítása szerint a legjobb államban a föld egyik része közös. Ezt az állam tulajdonában levő rabszolgák műveljék. Ennek hozamából kell mind a vallással kapcsolatos költségeket, mind pedig a közös étkezések költségeit fedezni. A föld másik része legyen magántulajdonban. A parcellák száma legyen a teljes jogú polgárok számának kétszerese. Minden polgárnak két telke legyen. Egy a városállam belső területein, egy pedig a szélső területen, hogy így a szomszédokkal való háború vagy béke kérdésében valamennyi polgár egyformán legyen érdekelve. A magánföldeket a magántulajdonban levő rabszolgákkal kell megműveltetni.

19. és 20. századi kommentátorok és méltatók teljes joggal állapítják meg a következőket: 1. Arisztotelész a magántulajdonnak nem feltétlen és fenntartás nélküli védelmezője; 2. Arisztotelésznek a legjobb államról szóló tanítása nem nélkülözi a „szocialisztikus” vonásokat; 3. ezek a „szocialisztikus” vonások nem olyan merész újítások, mint Platón gondolatai a vagyon-, valamint a nő- és gyermek-közösségről, hanem a görög városállamokban vagy egy részükben, vagy egy részük történeti múltjában meglévő bizonyos „szocialisztikus” vonások átvétele, különböző ilyen vonások egyesítése és részleges továbbvitele.<sup>32</sup>

Ami a családot illeti, az állami beavatkozás ezen a területen Arisztotelész legjobb államában még erőteljesebb, mint a *Törvények*ben leírt államban. Ebben a tekintetben közelebb áll Platón *Államának* előírásaihoz, bár a magán-családot ismeri el és védelmezi. A házassulandók korát és a gyermekek számát állami beavatkozás szabályozza. Nem szabad megengedni, hogy a szabad családok száma — mivel minden polgárnak két telke kell hogy legyen — meghaladja a telkek számának felét. A lakosság számának nem kívánatos növekedését akár magzatelhajtással is meg kell előzni. A *Törvények*ben leírt állam, vallja Arisztotelész, következetlenül jár el, amikor előírja a telkek egyenlő nagyságát és pontos számát, de nem gondoskodik elég hatékony intézkedéssel a lakosság száma alakulásának szabályozásáról.

Arisztotelész tanítása arról, hogy milyen legyen a tulajdon a legjobb államban, részben megfelel az antik városállamokra általában jellemző való-

<sup>30</sup> *Politika* II., 5., 1263 a 20—26.

<sup>31</sup> *Uo.* 1263 a 26—30.

<sup>32</sup> „Arisztotelész éppoly kevésbé fenntartás nélküli védelmezője a magántulajdon jogának, mint a rabszolgaságnak.” (Newman: *id. mű* I. 168. o.) Arisztotelésznek a kereskedelemre és az állami monopóliumra vonatkozó nézeteit a *Törvények* megfelelő tanításával összehasonlítva írja Defourny: „E ponton Arisztotelész szocialistább mint mestere. Mi meglepő van ebben? Arisztotelész a tapasztalat filozófusa. Am a monopóliumot nagyszámú városállam gyakorolta. Ezt bizonyítja a Stagirita állítása. Egyébként a görög állam sokkal szocialistább, mint a modern állam. Földjei, fémbányái, erdői, kőbányái vannak.” (Defourny: *Aristote, Études sur la Politique*. Paris 1932. 133. o.) „Ami pedig ezen alkotmányok” — a spártai és krétai alkotmányokról van szó — „szocialista elemeit illeti, ezek Arisztotelész számára nemcsak hogy nem mennek túl messze, hanem megfordítva: nem mennek eléggé messze: ő a következményeket, Platónhoz hasonlóan, sokkal erőteljesebben vonja le, és így jönnek létre az arisztotelészi államideál, ép úgy mint a platon-i államideál, társadalmi alapjai.” (Susemihl; *id. mű* I. 30. o.)

ságos vonásoknak, részben pedig a városállamok egyik sajátos csoportját veszi mintául, és ezt a mintát fejleszti tovább. Marx a következőkben látja az antik tulajdon legfontosabb vonásait. Az alapvető a földtulajdon. Az antik tulajdon valójában városi tulajdon. Valaki azáltal lesz tulajdonos, hogy a városi közösség tagja, városi polgár — és megfordítva: a földtulajdonnal rendelkezők a városi polgárok. A falu alá van rendelve a városnak. A város eredetileg is alapvetően katonailag van megszervezve, a polgárok egyben a katonák is, a városhoz tartozó földterületet ennek a katonai szervezetnek kell megvédenie. Így a tulajdon és a katonai szervezet összefüggésének jelentősége rendkívül nagy. Az, hogy az egyes ember azáltal tulajdonos, hogy tagja, polgára a városi közösségnek, még abban a külön formában is kifejezésre jut, hogy, a városhoz tartozó földterület egy része nem kerül szétszétválasztásra a polgárok között, hanem a város közös tulajdonában van. Ez a kettős földtulajdon (városi közföld és magánkézben levő telek kettőssége) általánosan jellemző az antik (görög és római) városi tulajdonra.<sup>33</sup> A termelés célja nem a gazdagság növelése, hanem az eredeti élet és munkafeltételeknek és ezzel együtt a földtulajdonos, dolgozó-katona szabad polgároknak és az egész városi közösségnek változatlan formában való újratermelése.

Az Arisztotelésznél leírt legjobb állam tulajdonviszonyai megfelelnek az antik városállamokra általában jellemző vonásoknak a következőkben: közös földtulajdon és magánföld kettőssége, a teljes jogú polgárok a földtulajdonosok és, amíg ki nem öregszenek, egyben a katonák is, a cél az eredeti viszonyok változatlan újratermelése (ez indokolja pl. a születések szabályozását is). De van lényeges eltérés is az antik városállamok többségének viszonyaitól és az ezeket tükröző antik elméleti nézetek többségétől. Ez abban áll, hogy míg a legtöbb antik városállamban a föld tulajdonosai, akik egyben a katonák is, a föld művelői is, addig Arisztotelész legjobb államában a magánföldek birtokosai, a teljes jogú polgár-katonák nem foglalkoznak földműveléssel. Ebben Arisztotelész a spártai-krétai típusú városállamokat vette (általa azután tovább módosított) mintának. Arisztotelész, bár kíméletlenül bírálja a spártai és a krétai államot, mégis őket tartja a valóságosan létezők közül még a legjobban berendezetteknek. Amíg a legtöbb ókori szerző nem tartja szabad emberhez méltónak a kereskedelemmel és iparral való foglalkozást, addig a földművelést mint szabad emberhez leginkább méltó munkát dicséri. Platón és Arisztotelész ezzel a hagyománnyal szakítanak. A katona-polgárok náluk földműveléssel sem foglalkoznak, mentesek minden termelő munkától, legalábbis az általuk javasolt legjobb államban. E tekintetben nem térnek el egymástól az *Államban* és a *Törvények*ben legjobbnak tartott állami berendezések és Arisztotelész legjobb állama.

Azt is tudnunk kell azonban, hogy azok a valóságosan létező görög városállamfajták, amelyekben a szabad polgár-katonák nem foglalkoznak földműveléssel, ugyanazok, amelyek leginkább mutatnak kommunisztikus törekvéseket a magántulajdonban levő javak felhasználásában. Arisztotelész amikor (Platónhoz hasonlóan és hozzá kapcsolódva) mintául veszi őket, átveszi ezeket a kommunisztikus vonásokat is. Sőt ezeket következetesebben fejleszti tovább, abban az irányban, hogy gátat vessen a szabad polgárok egy része elszegényedésének. Ezért, ellentétben a mintául vett államok berendez-

<sup>33</sup> *A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* 10—13. o.

kedésével, nála a közös étkezések költségeit nem a magánvagyonból, hanem a közföldök hozamából kell fedezni.

Arisztotelész tulajdonra vonatkozó nézeteit azonban még egy más összefüggésben is érintenünk kell. Rendkívül jelentős felismerésekre jut ugyanis tulajdonviszonyok és politikai-állami-kormányzati viszonyok kapcsolatát illetően. Felismeri, hogy a görög városállamokban dúló politikai harcok alapvetően a vagyoni ellentétekkel függenek össze. Erre vonatkozó elemzésében végső soron az oligarchiát és a demokráciát tartja a valóságosan létező államok többsége alapvető válfajainak. Az oligarchiát és a demokráciát pedig mint állami-kormányzati fajtákat elemezve megállapítja, hogy nem az uralkodó réteg és az uralom alatt állók száma a meghatározó és legvégső kritérium, hanem gazdagság és szegénység. Az oligarchikus államban a vagyonosak uralkodnak, a demokratikusban a vagyontalanok. A demokrácia válfajai is többek közt abban különböznek egymástól, hogy a lakosság többsége földművelő-földtulajdonos-e, mozgó tulajdonnal rendelkező, a város belsejében tevékenykedő kézműves-kereskedő-e, vagy pedig tulajdon nélküli. Hogy hol milyen államforma milyen könnyen valósítható meg, az függ a városi lakosság vagyoni szerinti megoszlásától is. Az általa leginkább megvalósíthatónak javasolt mérsékelt demokrácia, melyet politeiának nevez, véleménye szerint elsősorban ott jöhet létre és maradhat tartós, ahol a közepes vagyonú réteg elég erős ahhoz, hogy az egymással szembeálló gazdagok és szegények bármelyikével összefogva felülmúlhassa a másik réteg erejét. Javasolja, hogy az államrend fennmaradása érdekében bizonyos esetekben a vagyontalanoknak juttassanak annyi pénzt, hogy munkalehetőséget biztosító tulajdonra tehessenek szert. 19. századi kutatók, Teichmüller, Susemihl, Newman, igen határozottan emelik ki Arisztotelész ilyen jellegű belátásainak jelentőségét. „Arisztotelész, amint Teichmüller erre rávilágított, már felismerte annak a befolyásnak a jelentőségét, amelyet egy nép életmódja és társadalmi viszonyai a politikai fejlődésnek alakulására, alkotmányára gyakorolnak” — írja Susemihl.<sup>34</sup> „Arisztotelész az első, aki világosan felismeri azon igazságot, hogy egy állam alkotmánya bizonyos mértékig társadalmi állapotait (social conditions) tükrözi vissza” — írja Newman.<sup>35</sup> Newman itt arra is rámutat, hogy e tekintetben Arisztotelész sokkal közelebb áll az igazsághoz, mint akár Platón, akár számos, a társadalmi szerződés elméletét valló újkori szerző.<sup>36</sup> Az alkotmány (kormányzati forma, államforma) viszont az állampolgárok erkölcsére van igen nagy hatással a hagyományos görög felfogás szerint, melyet Arisztotelész is tudatosan vall. Így tehát az anyagi életviszonyok, a tulajdon- és osztályviszonyok jelentős hatást gyakorolnak az alkotmányra, az államformára és a polgárok erkölcsére. Nem nehéz felismerni, hogy ez olyan belátás, amely a materialista társadalom és történetfelfogás felé mutat. Ilyen jellegű belátásokkal találkozunk később egyes 18. századi francia materialistáknál is, elsősorban Helvétiusnál, Holbachnál, illetve a nem materialista Rousseau-nál. De ezeket a belátásokat náluk is és Arisztotelésznél is — ez utóbbira vonatkozóan erre később térünk majd vissza — más, ellentétes irányba mutató fejtegetések keresztezik: Így

<sup>34</sup> Susemihl: *id. mű*, I. 62. o.

<sup>35</sup> Newman: *id. mű*, I. 223. o.

<sup>36</sup> Lásd Newman: *id. mű* I. 223. o.

egyik esetben sem beszélhetünk e szerzőkről mint a materialista történetfelfogás képviselőiről, hanem csak mint előfutáiraikról vagy előzményeiről.<sup>37</sup>

Itt kell megemlíteni a *Politika* két olyan helyét is,<sup>38</sup> ahol Arisztotelész kifejezetten felismer egy bizonyos elkerülhetetlenül érvényesülő tendenciát a görög városállamok történetében. Terjedelmét tekintve e két hely szinte elvész a *Politika* egészéhez képest, egyik sem tesz ki még csak egy teljes oldalt sem. E pár sornyi fejtegetések mégis rendkívüli jelentőségűek. Az a meggyőződés jut kifejezésre bennük, hogy a különféle kormányzati formák változásában van valami általános, szabályszerű, törvényszerű, jóllehet e kifejezéseket Arisztotelész e helyeken nem használja. Az államformák (alkotmányok) egymásra következésének van egy bizonyos jól felismerhető iránya. Kétségtelen, hogy a két szövegrész, amikor ezen általános érvényű történelmi folyamat különféle állomásainak sorrendjét leírja, nem mindenben egyezik meg egymással. De mindkét fejtegetésben közös az, hogy a kiindulópont a királyság, a végpont pedig a demokrácia, illetve a politeia.<sup>39</sup> Az államformák változásának ezt az általános jellegű irányát mindkét szövegrész szerint alapvetően a városállam növekedése határozza meg. A városállam növekedése mellett szerepelnek egyéb, ezzel összefüggő tényezők is: az uralkodó rétegek viszonya a köztulajdonhoz, az erkölcsök romlása, a hadviselés, a haditechnika alakulása, az osztályviszonyok megváltozása. Weyl felhívja figyelmünket arra a tényre, hogy míg a III. könyvben szereplő történelmi vázlatban az anyagi életfeltételek mellett bőségesen szerepelnek erkölcsi tényezők is az államformák változásának okaiként, addig a IV. könyv megfelelő fejtegetéseiben ezekről nem esik szó, és a város növekedése mellett a hadviselés módjának és ezzel összefüggésben a különböző vagyonú társadalmi rétegek közötti erőviszonyoknak a változása szerepel az államforma változások egyedül említett okaként.<sup>40</sup> Arisztotelész közismerten a forma filozófusa, az eleven, változó formák gondos elemzője. A történelemre vonatkozó e két rövid vázlatában és a *Politika* ezt kiegészítő rokon jellegű megállapításaiban az államformák változását látja a történelemben a legfontosabbnak. Ezt vizsgálva tulajdonít jelentős szerepet a görög városok anyagi életfeltételeinek. „Be kell azonban vallani.” írja Weyl, „hogy elsősorban a fejlődésnek az alkotmányra (államformára) vonatkozó aspektusa érdekli: ezt követelte meg vizsgálódásának tárgya. Így, mint láttuk, nagy figyelmet szentel az anyagi létfeltételeknek, de ezt azért teszi, hogy jobban megértse az alkotmányok (államformák) kialakulását és életét.”<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Erre vonatkozóan részletesebben lásd Molnár Erik: *A történelmi materializmus ideológiai előzményei* c. munkájának Arisztotelész-fejezetét.

<sup>38</sup> *Politika* III. könyv, 15. fejezet, 1286b 8–22 és IV. könyv, 13. fejezet, 1297b 16–34.

<sup>39</sup> Az elsőnek a végén Arisztotelész kifejezetten azt írja: „Miatán pedig a városok nagyobbak lettek, talán nem is könnyen keletkezhet más államforma, mint demokrácia.” A második fejtegetés a politeia kialakulásáig követi a történelmi fejlődést, majd hozzáteszi, hogy ezt az államformát ma ugyan politeiának nevezzük, de régebben demokráciának nevezték. Weyl pedig a következőket írja ezt illetően: „Itt” (ti. a politeiánál) „a IV. könyv skémája megáll. Azok a tényezők azonban melyek az oligarchiát politeiává alakítják át, valóban meghatározóak, a rendszer hozzájuk idomulásának normálisan folytatódnia kell a demokrácia irányában vagy a demokrácia azon konvulziójának irányában, mely a türanniszt nevet viseli.” (Raymond Weyl: *Aristote et l'histoire. Essay sur la „Politique”*. Librairie c. Klincksieck, Paris 1960. 341. o.)

<sup>40</sup> Uo. 342. o.

<sup>41</sup> Uo. 349. o.

Weyl e helytálló megállapítása két tekintetben is fontos. Egyfelől megerősíti azoknak a marxista szerzőknek a véleményét, akik Arisztotelész társadalmi tanítását a történelmi materializmus jelentős ideológiai előzményeként tartják számon. Hiszen Weyl az idézett szövegben is és könyvének egy korábbi oldalán is kiemeli, milyen nagy jelentőséget tulajdonít Arisztotelész az anyagi létfeltételeknek történelmi vázlataiban.<sup>42</sup> Másrészt Weyl idézett mondata azt is jelzi, hol voltak a korlátai ennek a materialista történetmagyarázat felé való törekvésnek Arisztotelésznél, mi az, amit nem tett meg. Ez pedig a következő. Arisztotelész vizsgálja ugyan az anyagi életfeltételeknek, a társadalmi rendnek, a társadalom gazdasági szerkezetének, az osztálytagozódásnak az államformára gyakorolt hatását, de nem jut el társadalmi rend és államforma, társadalmi struktúra és politikai struktúra világos megkülönböztetéséig. Ez két dologból látható igen világosan. Egyrészt nincs is külön kifejezése a társadalmi rend, a társadalmi szerkezet jelölésére, és nem is utal arra, hogy itt lenne egy fogalom, amelynek még nem adtak nevet. Másrészt a polis, a városállam fogalmát nem mindig egyértelműen használja. Néha csak a tulajdonképpeni politikai szerkezetet jelöli vele a társadalmi alap kizárásával, néha pedig a kettőt együtt.<sup>43</sup> Ha tehát Arisztotelész helyesen bizonyos formák egymásra következését tartja lényegesnek a történelemben, akkor ezek a formák nála alkotmányformák-államformák és nem társadalmi-gazdasági formák, nem a társadalmi szerkezet különféle egymást felváltó fajtái.

A csere, rabszolgaság, tulajdon, család kérdései arisztotelészi felfogásának e vázlatos áttekintése után térjünk most már rá az államformákra vonatkozó tanítására. A görög politeia szót hol alkotmánynak, alkotmányformának, hol pedig államformának, kormányzati formának fordítjuk. Egyik fordítás sem adja vissza teljesen az eredeti görög kifejezés tulajdonképpeni értelmét. Bonyolítja még a fordítók feladatát, hogy a politeia szót Arisztotelész ezen kívül még egy különös államforma saját nevének is használja.

Elsőnek a legjobb állam arisztotelészi tanáról kell néhány szót monda-

<sup>42</sup> „Így mindkét szövegben a történelmi fejlődést visszavezeti az anyagi feltételekre, . . . Történelme konkrét bázison nyugszik.” (Weyl: *id. mű* 342. o.)

<sup>43</sup> „Arisztotelész kétségtelenül határozottan megkülönbözteti a társadalmi viszonyokat a tőlük sokszorosán függő politikaiaktól, de önálló jelentőséget, önmagában lezárt területet sohasem tulajdonít nekik, ezek mindig csak úgy jönnek számításba, mint annak elengedhetetlen feltételei, hogy az állami élet így vagy úgy alakuljon. Ezzel azonban a kettő közötti különbségtétel mégiscsak abbamarad a félúton. Míg Arisztotelész egyébként mindenütt, ahol új fogalmat fedez fel, saját elnevezést is kialakít számára, vagy legalábbis megjegyzi, hogy még nincs számára külön nyelvi megjelölés, addig, éppen e felemáságnak megfelelően, a polgári társadalmat illetően ilyenfajta észrevétel nemcsak hiányzik, hanem, miként maga Teichmüller igen helyesen megjegyzi, a „város” vagy „állam” (polis) kifejezést hol egy szűkebb értelemben használja a tisztán társadalmi elemek kizárásával, hol pedig egy tágabb értelemben, ezeket is belevéve a jelentésbe”. (Susemihl; *id. mű*, I. 62. o.) Newman, arra utalva, hogy Arisztotelész nézeteit befolyásolja magának a görög polis szóának az ő korában használatos jelentése is, a következőket írja: „A polis szóból fakadó másik kézenfekvő következtetés az volt, hogy az állam valami átfogó és mindent magában foglaló. A 'res publica' szó, éppen ellenkezőleg különbségtétevést von magával 'res publica' és 'res privata' között. A görög szó megkönnyítette, hogy úgy tekintsék az államot, mint egészet, melynek az egyén része. Ez az emberi társadalomnak eszközként való szemléletéhez vezetett: nem húztak választóvonalat a társadalmi és a politikai rendszer közé: termelés, kereskedelem, tudomány, vallás éppúgy állami jelenségek voltak, mint a kormányzat.” (Newman; *id. mű* I. 40. o.) Eduard Zeller pedig így ír: „Az, amit mi a család és az állam közé helyeznénk, a társadalom, még nem kutatási tárgya számára. . .” (Zeller; *Die Philosophie der Griechen*. Zweiter Theil, zweite Abtheilung, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Zweite Auflage, Tübingen 1862. 545. o.)

nunk. A legjobb államról szóló tanban jut kifejezésre Arisztotelész etikai és politikai tanításának szoros kapcsolata. Az etika foglalkozik a legjobb étellel, a boldogsággal. Megállapítja, hogy a legmagasabb rendű emberi magatartás a tiszta, gyakorlati haszonra nem törő tudományos vizsgálódásban töltött életmód. A boldogság az erény gyakorlása megfelelő külső javakkal való ellátottság mellett. A legjobb államnak az a feladata, hogy a tulajdonképpeni állampolgárok számára a legmagasabb rendű életet, a teljes emberi kiművelődést, a teljes erény szerinti életet lehetővé tegye. Egyedül ez az az állam, amelyben a kiváló ember és a derék állampolgár ugyanazt jelenti. A derék állampolgár minden egyes alkotmányformában az, aki a fennálló államrend fennmaradásán munkálkodik, annak rendelkezései szerint él. A valóságosan létező különféle államformákban azonban az ilyen életmód nem elősegíti, hanem inkább keresztezi vagy egyenesen gátolja a legmagasabb rendű emberi élet elérésére irányuló törekvést. Milyen történeti tapasztalatok és milyen elméleti előzmények állnak e mögött az arisztotelészi tanítás mögött?

Olyan tapasztalatok, amelyekből Platón azt a következtetést vonta le, hogy a fennálló államok bajai nem szűnnek meg mindaddig, amíg nem a filozófusok lesznek a városállam kormányzói. Ez a platóni felfogás található meg Platón *Államában*, de érvényesül módosult formában a *Törvények* c. munkájában is. A demokratikus államokban túl nagy a szabadság, mindenki úgy él, ahogyan akar, az állam nem törődik az alattvalók erényre nevelésével. Az sincs biztosítva ezekben az államokban, hogy a kiválóbbak uralkodjanak a silányabbakon. Gyakran éppen fordítva van. A sorsolással való választás az állami tisztségekre nem biztosítja, hogy a kellő jellembeli és tudásbeli kiválósággal rendelkezők vezessenek. Továbbá létrejön két rossz egyoldalúság. Akik csak a politikai küzdelmekbe vetik magukat, azok nem jutnak el a tudomány műveléséig vagy akárcsak elsajátításáig, az elméleti vizsgálódásig, lelkük legértékesebb része nem nyer kellő kiképzést és kibontakozást. Akik viszont csak a tudományokkal foglalkoznak, azok bizonyos értelemben elsatnyulnak. Képtelenek lesznek arra, hogy a közélet viharaiiba belekerülve helyesen ismerjék fel a helyzetet és megfelelőképpen döntsenek, s nincs elég gyakorlati energiájuk az ilyen döntések érvényre juttatásához. A zsarnokság mint kormányzati forma eleve gátja az alattvalók erényes életre nevelésének, hiszen még az alattvalók szabadsága s vagyona, sőt sokszor élete sincs biztonságban. A demokratikus kormányzatok alatt az állam, amely nem törődik a neveléssel, lehetővé teszi a tudomány fejlődését, de a tudományosan képzett emberek nem juthatnak képzettségüknek megfelelő szerephez a közéletben. Más államok, a spártai-krétai típusú államok, törődnek a neveléssel, államilag szigorúan előírt nevelési rendszerük van. Ezek azonban nem ismerik fel az állam igazi célját, fontosabbnak tartják a háborút a békénél, a hódítást tekintik a tulajdonképpeni célnak, s így nevelésük csak a harci erények kialakítását szolgálja. Ezekben a nevelés nem biztosítja a teljes emberi kiválóságot. Arisztotelész, akinek a legjobb államra vonatkozó tanítása számos eltérés ellenére erősen függ Platón *Törvények* c. munkájától, úgy véli, hogy az állam végcélja nem a háború, hanem a béke. A háború van a békéért, nem pedig fordítva, és hasonlóképpen: a munkálkodás a megfelelő szabadidő érdekében, nem pedig fordítva. Azok az erények a legfontosabbak, amelyek a szabadidő nemes, művelt emberhez méltó felhasználását biztosítják. Az ember műveltségének, igazán erényes voltának éppen az a mutatója, hogyan tudja önmaga legjobb képességeinek kibontakoztatására és gyakorlására felhasz-

nálni a szabadidőt. Nem az ínségben élők vagy az állandóan munkálkodók vannak a leginkább veszélyeztetett helyzetben, a kisiklásoknak, bűnöknek, torzulásoknak, elkorcsosulásnak leginkább kitéve, hanem a „boldogok szigetén” tétlenségben élők. Hogy ebben az arisztotelészi megállapításban milyen mély igazság rejlik, azt napjainknak, a 20. század derekának tapasztalatai megdöbbentő erővel igazolják. Itt világosan látnunk kell, hogy a szabadidő fogalma Arisztotelésznél nem a pihenés vagy a szórakozás fogalmával rokon. Van nála szükséges elfoglaltság, és van nála pihenés-szórakozás a regeneráció céljára. A szabadidő azonban mindkettőtől különbözik. Ez a legjobb emberi képességek önmagukért és a belőlük fakadó gyakorlati haszontól mentes örömökért való kifejlesztésére és gyakorlására szolgáló idő. A szabadidőben azonban ki kell képezni azokat az erényeket is, amelyek a háborúban és a közéletben való helytállást biztosítják. A kiváló, teljesen fejlett ember tehát az erények mindkét sorával rendelkezni fog.

Az olyan állam azonban, amelynek polgárai ilyen emberekké válnak, csak kivételes esetekben, megfelelő földrajzi feltételek, lélekszám mellett és csak görög polgárok esetében valósítható meg. Mint erre már többször utaltunk, e legjobb államban a polgárok mentesülnek a termelőmunka alól. A földet rabszolgák művelik, az ipari és kereskedelmi tevékenységet a városban élő, polgárjoggal nem rendelkező idegenek végzik. A tulajdonviszonyokat már érintettük. A felnőtt férfi lakosság katonáskodik, harcol vagy őrködik, vagy gyakorolja a fegyverforgatást. Idősebb korban ugyanezek a polgárok fognak a közügyek intézésével, a város kormányzásával, közigazgatási és bírói teendőinek ellátásával foglalkozni. A legidősebbek lesznek a város papjai. E tevékenységekre a gyermek- és ifjúkorban megfelelő nevelés készít elő, ezt a nevelést Arisztotelész minden másnál fontosabbnak tartja. Sajnos, mind ennek a nevelési rendszernek, mind pedig általában a legjobb államra vonatkozó tanításnak jelentős részeit már nem találjuk meg a *Politikában*.

A legjobb állam kormányzati formája, abban a kivételes és igen valószínűtlen esetben, ha van egy olyan polgár, aki istenként magaslik az összes többi fölél, valamennyit felülmúlva kiválóságával, királyság, egyébként pedig arisztokrácia, a legjobbak uralma. Fontos azonban, hogy ez a szék, arisztokrácia, ne vezesse félre a mai olvasót. Arisztotelész szóhasználata sokban eltér a jelenkorétól. Arisztokrácia őnála az az állam, amelyben az erény tekintetében kiválóak uralkodnak az egész szabad teljes jogú lakosság javára. A mi fogalmaink szerint mondhatnók azt is, hogy az arisztotelészi legjobb állam demokrácia a teljes jogú polgárok számára, hiszen a hatalomból, az állami hivatalokból senki sincs benne kizárva, ha egyszer a megfelelő életkort elérte. A szabad teljes jogú polgárok felváltva uralkodnak, illetve állnak uralom alatt. Mivel azonban ezek a sajátos állami berendezkedés és a valamennyiük számára egyforma nevelés miatt mind jó, kiváló emberek, mondhatjuk, hogy az arisztotelészi szóhasználat szerint a kormányzati forma, melyben élnek, valóban arisztokratikus. Kétségtelen, hogy a teljes jogú polgárok a politikai hatalomban egyenlő módon részesülnek. Ez az egyenlőség erőteljes ellentétben áll mind a Platón *Államában*, mind a *Törvényekben* leírt legjobb, illetve második legjobb állam kormányzati formájával. A mi fogalmaink szerint sokkal demokratikusabb ezeknél.<sup>44</sup> Ez az egyenlőség és demokrácia persze csak

<sup>44</sup> „Múltán tűnhet demokratikus alapelvek elfogadásának az, hogy mindenki részesedik és mindenki egyenlően részesedik a kormányzati jogokban; és az ember kísér-

a városállam tulajdonképpeni polgárai között érvényes, az anyagi javak ter-  
melését végző lakosok rabszolgák vagy polgárjoggal nem rendelkező idege-  
nek csak e városállam szükségleges előfeltételeit jelentik Arisztotelész számára,  
nem pedig tagjait, polgárait.

Hogyan tárgyalja Arisztotelész a valóságosan létező államformákat?  
Ezeket először is bizonyos alapvető válfajok szerint különbözteti meg. Asze-  
rint, hogy egy, kevés vagy minden ember részesül az uralomban, van három  
egészséges, normális, valamint három elfajult államforma. A jó államformákban  
az uralom az egész városállam érdekét szolgálja, az elfajult államformákban  
csak az uralkodó réteg érdekeit. Így jó államformák a királyság, arisztokrácia,  
politeia (valamiféle mérsékelt demokráciaszerű forma, valami, ami egyesít  
oligarchikus és demokratikus vonásokat), rosszak, elfajultak a zsarnokság,  
oligarchia, demokrácia.<sup>45</sup> Ezt a felosztást azonban Arisztotelész viszonylag  
ritkán használja fel a későbbiekben. Egyfelől a valóságos államok elemzésé-  
nél elég ritkán használ ilyen éles megkülönböztetéseket, szívesebben beszél  
többé vagy kevésbé arisztokratikus vagy oligarchikus jellegű államokról.  
Továbbá azt is bemutatja, hogy számos állam nem tisztán képviseli az egyik  
vagy a másik forma jegyeit, hanem bizonyos vonásai az egyik, más vonásai  
a másik formának, ismét más vonásai egy harmadik formának felelnek meg.  
Valamely állam egyik intézménye arisztokratikus, másik intézménye oligarchi-  
kus, harmadik intézménye pedig demokratikus elemet, vonást képviselhet. En-  
nek megfelelően többször beszél kevert államformákról (alkotmányokról). Némi  
túlzással ehhez hozzátehetjük azt is, hogy amint Arisztotelész saját korához  
közeledünk, annál inkább válnak a jó államformák vagy csupán az elmélet  
teljessége kedvéért kigondolt formává (arisztokrácia), vagy a múlthoz tarto-  
zóvá (királyság), vagy igen ritkán előforduló valamivé (politeia). Maradnak  
az elfajult államformák, zsarnokság, oligarchia, demokrácia. A legtöbb állam  
vagy oligarchikus, vagy demokratikus, vagy a kettő között áll. Első meghatá-  
rozásban az oligarchia a kevesek uralma a kevesek érdekében, a demokrácia  
a tömeg, a többség uralma a többség érdekében. Arisztotelész azonban, erre  
már utaltunk, helyesen úgy véli, hogy ezzel még nem adtuk meg az oligarchia  
és a demokrácia lényegét. Az oligarchia a vagyonosok uralma saját érdekük-  
ben, a demokrácia a vagyontalanoké, a szegényeké, ugyancsak saját érdekükben.  
Ezen túlmenően alfajokat különböztet meg az egyes állam- (alkotmány-) for-  
máknál. A demokráciának pl. négy válfaját különbözteti meg. Így azonban  
a rossz államformáknak is vannak többé és kevésbé jó válfajaik. Míg Platón  
*Államában* a zsarnok a legsötétebb színekkel van festve, addig Arisztotelész,  
a történeti valóságnak megfelelően, beszél azokról a zsarnokokról is, akik  
sok hasznos dolgot hoztak létre uralmuk alatt. Még sokkal fontosabb ellentét  
van azonban Platón és Arisztotelész között a demokráciához és a néphez,

---

tésben van, hogy úgy beszéljen az arisztotelészi ideális államról mint idealizált demokrá-  
ciáról, amelyben a tulajdon egyenlően van elosztva és mindenki egyenlő az anyagiak  
tekintetében — amelyben az állam minden tagja ugyanazt a nevelést kapja és mind-  
nyájan egyenlően részesednek a kultúrában — amelyben, végül, az állam közös életének  
irányítása egyenlően jut ki mindenkinek, mert így társadalmilag, intellektuálisan és  
morálisan valamennyien azonos szinten állnak.” (Ernest Barker: *The political thought  
of Plato and Aristotle*. Russel & Russel, New York 1959. 422. o. első kiadás: 1906.)

<sup>45</sup> E jó és rossz államformák már megtalálhatók hasonló módon Platón *Állam-  
férji* című dialógusában. Platónnál azonban a törvényekre támaszkodás vagy ennek  
hiánya a jó, illetve a rossz jelleg megítélésének kritériuma.

a tömegekhez való viszony tekintetében. Platón ellensége a demokraciának. Szerinte a demokraciánál már csak a zsarnokság rosszabb. A népet, a „sokaságot” is lebecsüli. Sem a politikában, sem a műalkotások értéke tekintetében nem tartja helyes ítéletalkotásra képesnek. Egészen másképp Arisztotelész. Ő meg van győződve arról, hogy a városok növekedésével már nem igen alakítható ki egy idő múlva más forma, mint a demokrácia. Továbbá a demokraciát tartja a legállandóbb, legszilárdabb, legnehezebben megdönthető kormányzati formának. Egy államforma, egy kormányzat annál szilárdabb, minél többen vannak fenntartása mellett, és minél kevesebben érdekeltek a megdöntésében, minél kevesebb az ellenfele. Éppen ilyen megfontolások alapján Arisztotelész határozott véleménye, hogy a népet megilleti az állami tisztségviselők választásának és hivatali működésük felülvizsgálásának, számdelkérésének joga. Ha a nép nem rendelkeznék ezzel a joggal, akkor már rabszolga lenne, és az államrend ellensége.<sup>46</sup> Ez Arisztotelész részéről valójában igen éles bírálóat Platón *Állama* felett, ahol a földművesek, bár polgárai az államnak, nem részesülnek politikai jogokban. Továbbá jelentős ellentétben áll a *Törvényekben* leírt, az *Államénál* jóval demokratikusabb politikai berendezkedéssel is. A *Törvényekben* ugyanis Platón a tisztségviselők felülvizsgálatának jogát nem a nép számára biztosítja, hanem egy különlegesen képzett testületnek, Apollon papjai gyülekezetének tartja fenn.<sup>47</sup> Arisztotelész véleménye Platónnal szemben az, hogy a szakértelem hiánya ellenére is a nép hivatott az alapvető politikai kérdések eldöntésére, és a műalkotásokat is végső soron a népnek kell megítélnie. Ezért a főhatalmat a nép számára kell biztosítani. Optimista a nép, a tömegek politikai és műbírálói szerepét illetően. „A többi eshetőségről hagyjuk a tárgyalást máskorra” — írja — „az azonban, hogy a főhatalom inkább a népnek, mint a legkiválóbb, de csekély számú polgárnak kezében legyen, azt hiszem, megoldást nyerhet, s védelmére egyet-mást föl lehet hozni, sőt könnyen igazságnak is bizonyulhat. Mert hisz a sokfejű tömeg, amelynek mindegyik tagja bizony nem komoly férfi, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál, persze nem egyenként, hanem egészben véve, aminthogy a közadakozásból összehordott lakoma is többet ér, mint az, amelyet egy ember költsége fedez; mert egy népes tömeg mindegyik tagjában van egy morzsányi erény és értelem, és ha ilyen tömeg összegyülekezik, mintegy egy emberré válik, s miként sok lába, keze és sok érzéke van, ugyanazt mondhatjuk jelleméről és értelmi képességéről is. Ezért is ítéli meg helyesebben a nagyközönség a zenei és a költői műveket: az egyik ember ezt, a másik azt veszi észre bennük, mind együttvéve aztán megítélik az egészszet.”<sup>48</sup> Arisztotelésznél mindez nemcsak politikai hitvallás, hanem a

<sup>46</sup> „Szolón, úgy látszik, csak a legszükségesebb hatalmat adta meg a népnek, ti. a hivatalnokok választásának és hivatali működésük felülvizsgálataának a jogát, (mert ha még ez a joga se volna meg, a nép rabszolga lenne és az államrend ellensége)...” (*Politika* II. könyv, 12 fejelet. 1274a 15–18.)

<sup>47</sup> Meg kell azonban jegyezni, hogy a *Törvényekben* Platón a népnek részt biztosít a tanácskozási és a bírói funkciók gyakorlásában, és szükségesnek tartja, hogy az állam elleni bűncselekmények feletti bíraskodásban a nép részt vegyen: „Ami pedig az államellenes cselekményeket illeti, ily vádak esetén először is szükséges, hogy a sokaságnak is adjunk szerepet az ítélezésben; hiszen ha valaki az állam ellen vét, akkor mindenki ellen vét, akkor mindenki sértett, és joggal nehezményeznék a polgárok, ha nem vehetnének részt az ilyen ügyek megítélésében.” (Platón: *Törvények* VI. könyv, 767e 9–768a 3. In: *Platón összes művei* II. Bp. 1943. 812–813. o. Kövendi Dénes fordítása.)

<sup>48</sup> *Politika*, III. könyv, 11. fejelet. 1281a 39–1281b 10.

fogalmak szigorú elemzésének eredménye is. Ha a városállam valóban városállam, vagyis szabad és egyenlő emberek életközössége, akkor a polgárok egy része sem lehet teljesen kizárva a város életét illető döntésekből. Az idézett sorokhoz azonban Arisztotelész hozzáteszi azt is, hogy lehet olyan tömeg is, amely nem alkalmas az említett jogok gyakorlására. Továbbá úgy véli, hogy azoknak, akik szegények is és semmiféle erénybeli kiválóságuk sincs, nem kell részesedniök a magasabb állami tisztségekben. Bár meg van győződve a demokráciák győzelmének csaknem megfellebbezhetetlen, feltartóztathatatlan bekövetkeztéről, a demokráciát mégis az egyoldalú, elfajult államok közt emlegeti. Átlagos és valóságosan létező feltételek mellett megvalósítható jó államnak a politeiát tartja, politeiák kialakítását szorgalmazza. A demokráciában a legszegényebbek is résztvehetnek a népgyűlésen, ez gyakran jön össze, és túl nagy a hatalma. A politeiában csak azok lehetnek a népgyűlés tagjai, akik legalább annyi vagyonnal rendelkeznek, amennyi a nehézfegyverek megszerzéséhez szükséges. A teljes jogú polgárok tehát a nehéz fegyverzetű harcosok, a hopliták. Ezek egyben minden tisztséget is viselhetnek. A politeiában a népgyűlés ritkán ül össze, és kevés kérdés tartozik hatáskörébe, ellenben nagy a különféle hivatalok, vezetői testületek hatalma. Mindezekben a politeia különbözik a demokráciától, és különösen a demokráciák rosszabb válfajaitól. A politeia kormányzati berendezkedésének leírása azonban Arisztotelésznél nem teljesen egyértelmű.

A politeia a középrétegek uralma lenne az egész szabad lakosság érdekében, ellensúlyozva a gazdagok és szegények csoport- és pártérdekeit. Arisztotelész elemzői joggal jegyzik meg, hogy indokolatlanul idealizálja a középrétegek uralmát. Semmiféle biztosíték nincs arra, írják, hogy a középrétegek a gazdagokkal és szegényekkel ellentétben valóban az egész lakosság érdekében kívánnak kormányozni, nem pedig a saját középréteg-érdekeiknek megfelelően. Hogy a demokráciák az athéni demokrácia hanyatlása ellenére, Arisztotelész minden elméleti fenntartása ellenére milyen hatalmas hatást gyakoroltak erre az Athénben polgárjoggal nem rendelkező idegenként élő zsenire, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a politeia tárgyalásánál olyan rendszabályt is helyesel, amely az ő elmélete szerint már az elfajuló, rosszabbik fajta demokrácia egyik vonása, nevezetesen a népgyűlés, a bíróságok, a tanács vagyontalan tagjainak napidíjban való részesítését. Joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatban Susemihl Arisztotelészről: „... végül is jobban közeledett az abszolút népuralomhoz, mint ahogy saját maga hiszi, és politeiája nem nagyon más, mint az árnyoldalaitól megszabadított attikai demokrácia”.<sup>49</sup> Tulajdonképpen még a politeia is inkább elméleti lehetőség, mint létező valóság. Leginkább ott valósítható meg, ahol a középréteg nagyszámú a szegényekhez és gazdagokhoz viszonyítva. Ez azonban ritkán fordul elő. Azonkívül az oligarchikus államok a befolyásuk alatt álló területeken oligarchikus kormányzatokat kívánnak kialakítani, a demokratikus államok pedig demokratikusakat. Így Arisztotelész azt írja, hogy csak egyetlen férfi törekedett eddig politeia kialakítására. Hogy kire gondol azt erősen vitatják. Egyesek Solónra, mások Thérámenészre, ismét mások Nagy Sándorra gondolnak, de számos egyéb „jelölt” is szerepel. De másfelől Arisztotelész, mint korábban már láttuk, beszél olyan múltbeli politeákról is, amelyeket saját létrejöttük

<sup>49</sup> Susemihl: *id. mű*, I. 68. o.

idején, Arisztotelész szerint nem teljesen helyesen, demokráciáknak neveztek. A jelent illetően viszont úgy véli, hogy leginkább ott valósítható meg politeia, ahol jelenleg demokrácia uralkodik.

Arisztotelész részletesen foglalkozik a forradalmak, lázadások okaival és ellenszereikkel. A lázadás oka sokféle lehet, de valamennyinek eleme az, hogy vagy a lakosság egy jelentős része, vagy egy, vagy néhány ember úgy érzi, hogy helyzete igazságtalan, hogy sérelmei vannak. Vagy jobb anyagi helyzetre, vagy nagyobb hatalomra, vagy több megbecsülésre törekcszenek. Lázadás oka lehet az is, hogy félnek valamely fenyegető veszélytől, amelyet a fennálló hatalom megdöntésével akarnak megelőzni. Anyagi érdek, becsvágy, félelem, sérelem tehát egyaránt szerepelhet a lázadás és forradalom okaként. Alááshatják egy állam biztonságát észrevehetetlen, apró, jelentéktelen változások is, mert lassan új erőviszonyokat alakítanak ki. A lázadás és forradalom ellenszerei: gondoskodni arról, hogy minél kevesebb ember érezze magát igazságtalanság által sújtottnak, mérséklet, engedményeket tenni az uralom alatt állóknak. Minél kevésbé oligarchikus egy oligarchia, minél kevésbé demokratikus egy demokrácia, minél közelebb áll a királysághoz a zsarnokság, annál tartósabb. Az állampolgárokat az államforma, az alkotmány érdekeinek megfelelően kell nevelni.

Azt mondhatnók, hogy a valóságosan létező államformák vizsgálatában Arisztotelész a természetkutató tárgyilagosságával jár el. Egyformán tanácsokat ad az oligarchia és a demokrácia, a politeia és a zsarnokság megórzését illetően. A kormányzati formák változását illetően Newman elemzése szerint Arisztotelész két fő okot állapít meg. Egyrészt a társadalmi szerkezetben beálló változásokat, illetve nagy társadalmi osztályok, rétegek érdekeit, másrészt az igazságosra vonatkozó téves felfogásokat. Newman szerint azonban a két nézet nincs kibékíthetetlen ellentétben egymással, mert mondhatjuk azt, hogy az igazságosnak ilyen vagy olyan felfogása általában jellemző egyik vagy másik osztályra. Érdeemes itt megemlíteni, hogy Arisztotelész nemcsak az oligarchikus és a demokratikus állam osztályuralom jellegét ismeri fel, mint erről már korábban szó volt, hanem a királyságnak és a zsarnokságnak az osztályharccal való kapcsolatát is. „A monarchia két formájának már az eredete is ellentétes; a királyság ti. a jellemes és érdeemes polgároknak a néppel szemben való támogatására alakul, s királlyá rendesen oly jellemes férfit szoktak tenni, aki erényével, az erényből fakadó tetteivel vagy őseinek érdemeivel kimagaslik a többi közül; a zsarnok azonban a nép tömegéből emelkedik ki az érdeemes és jellemes polgársággal ellentétben, hogy a népnek semmi jogtalanságot se kelljen eltűrnie.”<sup>50</sup> Arisztotelész azonban nem ismeri fel, hogy e gondolataival valójában helyesbíti azt a nézetét, amely szerint az igazán nagy bűnök oka nem kapcsolható össze a vagyonegyenlőtlenséggel. Phaleasz vagyonegyenlőséget követelő tanításának bírálatában írja: „S bizony a legnagyobb bűnöket a túlzott igények, nem pedig a szorult helyzet miatt követik el az emberek (nem azért lesz valaki zsarnokká, hogy meg ne fagyjon; ezért is olyan nagy aztán a becsülete annak, aki megöl — nem egy tolvajt, hanem egy zsarnokot!); úgyhogy bizony csak a kis ballépések ellen nyújt biztosítékot a Phaleasz-féle alkotmányforma.”<sup>51</sup> Amikor

<sup>50</sup> *Politika* V. könyv, 10. fejt. 1310b 7—14.

<sup>51</sup> *Politika*, II. könyv, 7. fejt. 1267a 12—17.

Arisztotelész kimutatja, hogy a zsarnokság hogy függ össze a nép és az előkelők közötti osztályharcral (s ezen keresztül a vagyonegyenlőtlenességgel), akkor valójában lerontja saját korábbi fejtegetéseit. A zsarnok valóban nem az egyszerű egyéni anyagi szükségletek kielégítése céljából lesz zsarnokká, ebben Arisztotelésznek igaza van. De ha nem léteznék vagyonegyenlőtleneségből fakadó osztályharc, akkor aligha lenne objektív lehetségsége egy zsarnok fellépésének.

Az igazságosság és egyenlőség kérdésében Arisztotelész azt vallja, hogy bizonyos tekintetben minden szabad polgár egyenlő, egyikük sem rabszolga, valamennyien a városállam tagjai, polgárai. Más tekintetben azonban nem teljesen egyenlők. Van aki vagyonával, van aki kiválóságával kiemelkedik a vagyonnal és erény szerinti kiválósággal nem rendelkezők tömegéből. Ezeknek olyan arányban kell részt biztosítani a hatalomban, a tisztségekben, amely arányban hozzájárulnak a városállam közös életének megjavításához, a város ügyeinek előbbreviteléhez vagyonukkal, illetve kiválóságukkal. Szerinte az igazságos az, ami közhasznú, minden résztvevő számára biztosít valamiféle előnyt, hasznot. Ennek a felfogásnak az alapján vallja, hogy a rabszolgaság igazságos abban az esetben, ha a rabszolgának is előnyös rabszolgai helyzete. Ennek a felfogásnak az alapján veti el a kiemelkedő erényűek és a gazdagok azon törekvését, hogy minden politikai hatalmat a maguk kezében összpontosítsanak a nép kizárásával. De ugyanezen felfogás alapján veti el a demokratáknak azt a törekvését is, hogy az államot a teljes egyenlőség elve alapján rendezzék be.

Mindezzel összefügg az a tanítása, hogy más és más viszonyok, előfeltételek mellett más és más államforma a megfelelő. A kezdeti kicsiny városállamokban, amelyekben kevés volt a kiemelkedő, vezetésre alkalmas férfi, teljesen helyénvaló volt a királyság. Később a vezetésre hivatott emberek számának megszorodásával a királyság elvesztette létjogosultságát. Megfelelőbb ilyen viszonyok mellett az arisztokratikus állami berendezkedés. Azokon a helyeken, ahol a hadviselésben a lovasság alapvető szerepet játszik, a gazdagok uralma, az oligarchia alakul ki, hiszen a lótenyésztés nagy vagyont igényel. Ilyenkor az oligarchia nemcsak kialakul, hanem bizonyos tekintetben jogos is, mert a gazdagok valóban jelentős részt vállalnak a városállam védelméből. Ahol a hadviselésben a nehézfegyverzetű gyalogság a fő erő, ott könnyen alakulhat ki politeia.

Az abszolút királyságról szóló tanítása is ebbe a gondolatmenetbe illeszkedik be. Ha egyetlen ember annyira kimagaslik az összes többi közül, mint az istenség az emberek közül, akkor neki kell vezetnie, minden hatalmat a saját kezében tartva. Ez azonban inkább csak az elmélet teljessége kedvéért kigondolt lehetőség. Az ilyen abszolút király a törvényeknek sincs alávetve. Minden más esetben a törvényeknek kell uralkodniuk. A törvény az ész képviseli, az ember azonban ki van téve az indulatok hatásának. Arisztotelész azonban, éppúgy mint már előtte Platón, jól tudja, hogy a törvény nem lehet tekintettel minden sajátos körülményre, hogy a törvény alkalmazása bizonyos sajátos esetekben a törvényhozó szándékával ellentétben nem igazságosságot eredményez, hanem az ellentétét. Ezért még a törvény uralmánál is, amely a legjobb, jobb lenne egy olyan ember uralma, aki minden egyes esetben helyesen tudná eldönteni, mi az igazságos és méltányos, és akinek döntési lehetőségeit törvényes előírások nem korlátoznák, kezét nem kötnék meg. De hol van ilyen ember? És ha van, mi biztosít arról, hogy mindig ész-

lényként fog viselkedni, hogy nem fogják indulatai elragadni? Arisztotelész tehát a törvény uralmának híve. Az elfajult államformák változatai közül is azokat tartja jobbaknak, amelyek még tekintetbe veszik a törvényeket, s azokat a legrosszabbaknak, amelyekben a hatalom birtokosai a törvények fölé helyezik magukat. A törvények azonban lehetnek jók vagy rosszak. Minden államforma a maga jellegének megfelelő, saját fennmaradását biztosító törvények kialakítására törekszik. A jó, normális törvények azok, amelyeket egy jó államformában az államforma jellegének megfelelően, valóságos, nem pedig vélt érdekeinek megfelelően hoznak.

Korábban egyes görög szofisták azt vallották, hogy a törvények önkényesen kialakított szabályok, pusztán az emberi megállapodás termékei. Ebben különböznek a törvények, szokások, erkölcsök, vallások, alkotmányok a természet rendjétől. A természet rendje mindenütt ugyanaz. A tűz mindenütt éget, az emberek mindenütt az orrukon át lélegzenek és a szájukon keresztül táplálkoznak. Ezzel szemben a vallás, az erkölcs, a szokás, a törvény, az alkotmány mindenütt más és más. Egyiptomban állat alakú isteneket tisztelnek, a görögöknél ember alakúakat. Athén, Spárta, Egyiptom, Perzsia alkotmánya, törvényei és erkölcsi igen nagy eltérést mutatnak. Arisztotelész nem mehetett el szó nélkül egyes szofisták e tanítása mellett. Leghatározottabban a *Nikomakhoszi Ethika* V. könyvének 10. fejezetében foglalkozik ezzel a kérdéssel. Válaszának lényege: az intézmények, szokások, törvények változékonysága nem érv az ellen, hogy van valami természettől fogva igazságos s ez mindenütt egyaránt érvényes. Vannak persze olyan törvények, amelyek valóban önkényesek, csak emberi megállapodáson nyugszanak. A természettől fogva igazságos is változhat, nemcsak az önkényes megállapodásból létrejött törvény. Az emberi megállapodással létrehozott törvények sokfélék, hiszen az alkotmányok is sokfélék. A sokféle alkotmány azonban nem egyenlő értékű. A legjobb alkotmány mindenütt természettől fogva csak egy és ugyanaz lehet. Ha ezt a szövegrészt egybevetjük és kiegészítjük a *Nikomakhoszi Ethika*, a *Politika* és a *Rhetorika* különböző egyéb helyeivel, akkor a következő arisztotelészi felfogás bontakozik ki előttünk. A különféle államok ténylegesen rögzített, írásba foglalt törvényei mellett léteznek az iratlan törvények is, az igazságosnak és jogosnak a természettől való szabályai. A valószínűleg létező alkotmányok és törvények sok tekintetben meg is egyezhetnek ezen iratlan, természettől való igazságosság követelményeivel, sok tekintetben el is térhetnek tőlük. Alkotmányok és törvények annál jobbak, minél inkább megegyeznek a természet szerinti igazságosság követelményeivel, és annál rosszabbak, minél inkább eltérnek tőlük.

Ezen természet szerinti igazságosság alapvető követelményei: igazságos az, ami közhasznú, a kormányzatnak az egész városállam érdekeit kell szolgálnia, az egyenlő embereknek egyenlően kell jóból és rosszból részesedniük, az átlagtól eltérő és közhasznú érdemet külön is kell jutalmazni és elismerni. Éppen ezen elvek alapján tartja Arisztotelész a királyságot, arisztokráciát, politeiát jó államformáknak, a zsarnokságot, oligarchiát, demokráciát pedig rosszaknak, természetelleneseknek. „Mert vannak olyanfajta emberek, akik természettől despotikus kormányzat alatt való életre alkalmasak, mások királyi kormányzat alatt való életre, és ismét mások egy szabad kormányzat alatt való életre, mindezen kormányzatok igazságosak és hasznosak a szóban forgó nép számára. Nincs azonban olyan nép, amely természet szerint arra lenne alkalmas, hogy zsarnoki kormányzat alatt éljen, s a többi

kormányformák közül egyik sem természetes, amelyik elfajult. Ezek az elfajult kormányformák ugyanis a természet ellenére jönnek létre.”<sup>52</sup>

Arisztotelész e tanításában meg kell különböztetnünk a maradandó igazságot és sajátos, a korhoz és a gondolkodóhoz kötött felfogás- és kifejtésmódját. Egyet kell ma is értenünk Arisztotelésszel abban, hogy elveti azt a nézetet, amely szerint a jogos és az erkölcsös valami önkényesen megállapítható dolog lenne, egyet kell érteni vele abban, hogy a különböző, egymástól eltérő jogrendszerek és szokások, erkölcsök nem azonos értékűek. Még inkább Arisztotelész érdemének kell tekintenünk, hogy azt az igazságot és jót, amelynek az emberi önkényre való visszavezethetőségét tagadta, amelyet a maga igazi valójában az emberi önkénytől és elismeréstől függetlenül tartott, nem kívánta valami teljesen változatlanul, egyszer s mindenkorra adottnak tekinteni, hanem változó jellegét elismerte.<sup>53</sup>

Az általános érvényű iratlan törvények megkülönböztetése az egyes államok törvényeitől Arisztotelésznél nem új jelenség a görög történelemben. Arisztotelész maga hivatkozik a *Rhetorikában* Szophoklész Antigonéjára, Empedoklész bizonyos soraira, Alkidamasz egy beszédére.<sup>54</sup> Hivatkozhatott volna még korábbi szerzőkre is, pl. Hérakleitoszra. De ez a törekvés még sokkal erősebb Arisztotelész után, mint előtte. E gondolat végigvonul az európai történelem évszázadain, még napjainkban is vannak képviselői. Természetjogi tanításoknak nevezzük igen régi időktől fogva az ilyen elméleteket, melyek a valóságos pozitív jogrendszereket egy állítólagos természetes jog mércéjén mérik le s ítélik meg.

Az ókortól kezdve egészen a 18. századig megtaláljuk a természetjogi elméletek egymással szembenálló, haladó, demokratikus, néha forradalmi, illetve konzervatív, a kiváltságokat s elavult intézményeket védő változatait. Rousseau tanítása a társadalmi szerződésről szintén a természetjogi elméletek közé tartozik, egyik forradalmi változatuk. Hogy Arisztotelész milyen politikai

<sup>52</sup> Uo. III. könyv, 17. fejt. 1287b 37–41. A despotikus kormányzat az a kormányzat, amelyet az úr gyakorol a háztartásában levő rabszolgák felett. A szabad kormányzat az, amely a politeiában valósul meg. A szöveg értelmezésénél a döntő pontokon Liddel-Scott türannikosz címszavát és J. Tricot 1962-ben megjelent *Politika*-fordítását s magyarázó jegyzeteit vettem alapul.

<sup>53</sup> „Mármost, hogy ama jelenségek közt, amelyek másképp is lehetségesek, melyik az, amely természettől fogva van, s melyik az, amely nem ilyen, hanem törvényen, azaz emberi megállapodáson alapszik, bár mind a kettő egyaránt változandó; ez a kérdés éppoly könnyen eldönthető, mint az előbbieik.” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* V. könyv, 10. fejt. 1234b 30–33. Parthenon-kiadás I. köt. 250. o.)

<sup>54</sup> „A jogos és a jogtalan cselekedeteket kétféle törvényre vonatkoztatva határozzák meg, és abban a tekintetben is kétféleképpen, hogy kikkel szemben követik el őket. Törvénynek pedig részben a saját törvényt, részben a közös törvényt mondom. Saját törvénynek mondom azt, amelyet minden egyes [közösség] saját magára vonatkoztatva határoz meg, ennek pedig egyik része iratlan, másik része meg az írott törvény, közös törvénynek pedig a természetnek megfelelőt mondom. Van ugyanis valami természettől való, közös [általános érvényű] jogosság és jogtalanság, melyet mindenki a lelkében sejt, még akkor is, ha az embereknek nem lenne egymással semmiféle közösségük vagy szerződésük. Úgy látszik, hogy ilyen természettől való jogosságra és jogtalanságra utal Szophoklész Antigonéja is, mikor azt mondja, hogy jogos, hogy eltemette Polüneikézt a titalom ellenére, mivelhogy ez a cselekedete a természet rendelése szerint jogos.

„Mert nem ma vagy tegnap lépett életbe az,  
De nincs ember ki tudná, hogy mióta áll.”

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

következtetésekre jutott a saját természetjogi tanítása alapján, azt az előzőkben láthatjuk. Egy tekintetben azonban nincs különbség haladó és reakciós természetjogi elméletek között. A természetjogi elméletek mint olyanok, tehát valamennyi változatuk tudományosan a maguk alapjaiban meghaladtak, tarthatatlanok. Amíg valamennyi természetjogi elmélet a valóságosan létező államok fennálló jogrendszerét az ember vagy az állampolgár állítólagos „természetes” jogából és kötelességeiből kiindulva ítéli meg, támadja vagy igazolja, addig a marxista tudomány az egyes korok jogrendszereit is és az őket megítélő, egymással küzdő természetjogi elméleteket is az illető korszakok anyagi termelési viszonyainak, osztályviszonyainak jellegéből, alakulásából, történetéből érti meg és magyarázza.

Arisztotelész szerint az állam törvényei mindenre kiterjednek, a boldogság előfeltételeit is szem előtt tartják, egyúttal az alapvető erkölcsi erények tekintetében is adnak előírásokat, bátorságra, önmérsékletre, szelidségre és az összes többi erények gyakorlására utasítanak, a jó törvények helyesen teszik ezt, a rossz törvények pedig helytelenül.<sup>55</sup> Mindez csak fokozza a törvények jelentőségét. A törvényeknek nemcsak előírni kell, hanem egyben a lakosságot az alkotmány szellemében nevelni is. Arisztotelész és Platón különös jelentőséget tulajdonít a törvényhozó személyének. A legfontosabb alkotmányok esetében a törvényhozó egy ember, aki egy időre átforgalmazza az egész államot (Szolon, Lükorgosz, Kharondasz stb.), s irányt ad a város

És amint Empedoklész beszél arról, hogy a lélekkel rendelkező lényt nem szabad megölni. Ez ugyanis nem olyan, hogy egyesek számára jogos, mások számára pedig jogtalan,

’Ám ami törvény mindnek az éther tág birodalmán  
Nyúlik az át végig s a roppant földnek egészén’,

és miként Alkidamasz mondja a messzenébeliek ügyében tartott beszédében.” (Arisztotelész: *Rhetorika*, I., 13, 1373b 2–18.) A fenti sorokból az is látható, hogy az „íratlan törvény” nem mindig csak a természettől való törvényt jelenti, hanem jelentheti az egyes közösségekben kialakult, de jogszabályban nem rögzített szokásokat is, amelyek azonban nem általános érvényűek. Íratlan törvény és természettől való törvény kifejezések arisztotelészi használatát, a két kifejezés egymáshoz való viszonyát behatóan elemzi J. A. Stewart a *Nikomakhoszi Ethikához* írt kétkötetes magyarázó jegyzeteiben. (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. II. Oxford at the Clarendon Press, 1892. 326–327 o.) Az Empedoklészről idézett sorok mint 135. töredék szerepelnek Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* Empedoklész-fejezetében. Az utolsó sor vége azonban *Jamblikhosz* tagolásában talált elfogadásra, és nem Arisztotelészében, így a mérhetetlen föld helyett, mérhetetlen ragyogás olvasandó. A szögletes zárójelbe tett szavak Arisztotelész szövegében nem szerepelnek, de a magyarban szükségesek a megértéséhez. Alkidamasz Arisztotelész által említett beszédéből egy, a *Rhetorika* e sorához írt szkhólion a következő mondatot idézi mint olyat, amelyre Arisztotelész utalása feltehetően vonatkozik: „Az isten mindenkit szabadnak hagyott, a természet senkit sem tett rabszolgává.”

<sup>55</sup> Arisztotelész, *Nikomakhoszi Ethika*, V. könyv, 3. fej. 1129b 14; 25. „A törvények általában mindenről intézkednek, s vagy a mindenkit érintő közérdeket szolgálják, vagy csak az uralkodó rend érdekeit — akár kiválóságnak, akár más körülménynek köszöni is ez a rend a boldogságait; szóval ebben az értelemben igazságszónak és jogosnak azt mondjuk, ami a boldogságot s ennek elemeit az állami közösségben létrehozza és biztosítja. A törvény pl. elrendeli, hogy viselkedjünk úgy, mint a bátor ember: ne hagyjuk el helyünket a csatasorban, ne hátráljunk meg, ne dobáljuk el fegyvereinket; vagy mint józan és fegyelmezett ember: ne paráználkodjunk, senkin erőszakot ne tegyünk; mint a szelíd ember: senkit meg ne üssünk, ne szidalmazunk; s ugyancsak szabályoz minden egyebet, ami a többi erény, illetve gonoszság körébe tartozik: egyes dolgokat megparancsol, másokat pedig megtilt — helyesen akkor, ha a törvény jól van megalkotva-de már sokkal rosszabbul, ha rögtönözve készül.” (Parthenon-kiadás. I. köt. 218. o.)

későbbi történetének. Platón és Arisztotelész önmagukat is ilyen törvényhozóknak gondolják legjobb államaik számára. A törvényhozó szerepének ez a felnagyítása, eltúlzása valójában olyan idealista vonás Arisztotelésznél, amely szembenáll a társadalmi jelenségeknek az anyagi életviszonyokból való magyarázatára tett, a korábbiakban vázolt, a materialista történetiszemlélet irányába mutató erőfeszítéseivel. Ugyancsak mint a társadalmi jelenségek idealista felfogását kell számon tartanunk nála a nevelés lehetőségeinek eltúlzását, a nevelés államformáló szerepének gondolatát. Végső soron Arisztotelész azt vallja, hogy a nép erkölcsi jelleme az, ami az állam és alkotmányformákat fenntartja, sőt létre is hozza. Bizonyos erkölcsi jellemek megfelelő államformákat hoznak létre. A jobb erkölcsi jellem jobb államot hoz létre. „Senki sem vonhatja kétségbe, hogy a törvényhozónak főképpen az ifjak nevelése körül kell fáradoznia; mert ha ez nem történik meg, akkor az állam alkotmánya sanyal meg: hiszen mindegyik alkotmányhoz külön-külön kell szabnia a nevelést; ti. a polgárságnak az államforma jellegéhez vágó lelki alkata tartja fenn rendszerint az illető államformát, sőt *eredetileg is az alapozza meg*, pl. a demokratikus elkövet a demokráciát hozza létre, az oligarchikus az oligarchiát. S mindig a legkiválóbb jellem a jobb államforma létrehozó oka.”<sup>56</sup>

Hasonló idealista vonásokat találunk Arisztotelész természetfelfogásában és ehhez kapcsolódó természetjogi tanításában, a városállamról mint olyanról szóló nézeteiben.

Arisztotelész természetfelfogása teleologikus. Tanítása szerint a dolog lényegét a célja, rendeltetése, funkciója határozza meg. A meghatározás, amely nélkül nincs igazi tudományos vizsgálódás, éppen a dolognak ezt a rendeltetését, célját, funkcióját jelöli meg. A dolog rendeltetése, amelyet a dolog meghatározása kifejez, egyben megszabja a dolog anyagát is. A fűrészlé, ha egyszer valóban fűrészként kell szerepelnie, nem készülhet gyapjúból. Hasonlóan az állati szervezetben is az egyes szervek rendeltetése, funkciója határozza meg Arisztotelész szerint azt, hogy milyen anyagi alkotórészekből épül fel a szerv. A természetesen keletkező és növekvő dolgok esetében a dolog célja csak a dolog növekedésének, fejlődésének végén valósul meg. Ez a megvalósult cél egyben jó is, és a dolog igazi lényegét, igazi természetét jelenti. A dolog igazi formája és természete tehát csak a megvalósult cél, amely a növekedési, fejlődési folyamat betetőzése, lezárása. Az egész világ célszerűen van berendezve. A természet semmit sem tesz hiába, cél nélkül. Az élettelen anyagok esetében a célok még nem olyan világosan felismerhetők, mint az élővilág esetében. De az élettelen természetről is el lehet mondani, hogy föld, víz, levegő, tűz azt a célt szolgálják, hogy egyesületeikből létrejőjenek azok a magasabb szervezetszerű anyagok, amelyek az élőlények szerveinek szövetit alkotják. Az élőlények szervei az élőlény és fajaik fennmaradását, életét szolgálják. A növények az állatok fennmaradását teszik lehetővé, az állatok az ember életéhez szükséges feltételeket szolgáltatják. Az emberek egy részét pedig a természet rabszolgaságára jelöli ki, hogy így biztosítsa más emberek magasabb rendű életét. Ezért teljesen természetes és igazságos a rabszolgaszerző háború is. „De ugyanúgy természetes az is, hogy mihelyt valami a világra jött, arról a természet gondoskodik, s higyük el, hogy a növények az állatok kedvéért, az állatok pedig az ember kedvéért vannak, és pedig a háziállatok munkára és táplálkozásra egyaránt, a vadak pedig, ha nem is

<sup>56</sup> *Politika* VIII. könyv, I. fejelet eleje, 1337a 11–18.

mind, de a legnagyobb részük, táplálkozásra s más hasznos célra szolgálnak, hogy ruha és egyéb szükségleti cikkek készüljenek belőlük. Ha tehát a természet sem tökéletlenül, sem hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképp az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre. Így a hadvezetés művészete is valamiképpen természetes vagyonszerző vállalkozás (s a vadászat is ide számít), melyet a vadállatokkal szemben és az olyan emberekkel szemben, akik, bár a természettől fogva engedelmességre születtek, de ebbe nem akarnak beletörődni, alkalmazni kell” — írja Arisztotelész a *Politika* I. könyvének 8. fejezetében.<sup>57</sup>

Ahol jobb és rosszabb megoldás egyaránt lehetséges, ott a természet mindig a jobb megoldásra törekszik, de ez nem mindig sikerül neki.

Mint látható, Arisztotelész gyakran beszél úgy a természetről, mintha az egy személy, tudatos lény lenne. Ez azonban ne tévessen meg bennünket. Nála a természet nem személy, nem tudatos lény. A természet a dolgok belső jellegét jelenti nála, ehhez a belső jelleghez azonban hozzátartozik egy bizonyos fajta önmozgás az alacsonyabb rendű szervezettségtől, megformáltságtól a magasabb rendű megformáltság felé. Az élővilágra vonatkozóan Arisztotelész ezt a teleologikus, céloksági felfogást a régi görög természetfilozófusokkal szemben szenvedélyesen vitatkozva fejti ki. Ezt az idealista álláspontját védelmezve veti el Arisztotelész a fajok fejlődésének fantasztikus formában való empedoklészi megsejtését és az emberi kéz szerepére vonatkozó zseniális anaxagoraszi gondolatot.<sup>58</sup>

A világ célszerű berendezettségének ez a gondolata befolyást gyakorol Arisztotelész politikai elméletére is. Tanítása szerint a városállamnak is természettől rendelt célja van, amely egyben a városállam lényege is. Ez a cél nem a vagyon biztosítása és növelése, nem a termékek cseréjének biztosítása, nem a jogtalanság és sérelem elleni védelem, nem a katonai együttműködés. Ez a cél a nemes, erkölcsileg szép élet. Ebből a meggyőződésből Arisztotelész számára több következtetés fakad. Először: azok az államok, amelyeknek berendezkedése nem erre a célra irányul, tökéletlenek. Másodszor: az államban a legjelentősebb szerepet azoknak kellene játszaniuk, akik polgártársaikat az erényes életre tudják nevelni. Harmadszor: hogy mi az igazságos és mi az igazságtalan a városállamban, azt általában erre a célra, vagyis a városállam

<sup>57</sup> *Uo.* I., 8, 1256b 15—26.

<sup>58</sup> „Anaxagoras az azt mondja, hogy az állatok közül azért az ember a legértelmesebb, mert kezei vannak. Indokolt azonban azt feltételezni, hogy mivel a legértelmesebb, azért kapott kezeket. A kezek ugyanis szerszámok, a természet pedig, akárcsak az értelmes ember, minden egyes szerszámot annak oszt ki, aki élni tud vele. Helyénvaló ugyanis, hogy inkább a fuvolaművésznek adjanak fuvolákat, mintsem hogy a fuvolák tulajdonosát lássák el a fuvolázás művészetével. Mert [aki ennek megfelelően járt el az] nagyobbhoz és fontosabbhoz adta hozzá a kisebbet, nem pedig a kisebbhez a becsesebbet és nagyobbbat. Ha tehát így a jobb, a természet pedig a lehetséges változatok közül a legjobbat tartotta meg, akkor nem a kezek miatt a legértelmesebb lény az ember, hanem mivel az állatok közül a legértelmesebb, azért vannak kezei. A legértelmesebb lény használja ugyanis helyesen a legtöbb szerszámot, a kéz pedig, úgy tűnik, nem egy szerszám, hanem sok, ugyanis úgyszólván a szerszámoknál előbbi és fontosabb szerszám. A természet tehát annak adta a szerszámok közül a legtöbb dologra használhatót, a kezet, aki a legtöbb mesterséget képes önmagába befogadni.” (Arisztotelész: Az állatok részeiről. IV., 10., 687a 7—23.) A „szerszámoknál előbbi és fontosabb szerszám” (organon pro organón) kifejezést illetően Newman értelmezésére támaszkodtam. Ő felsorolva egy sor mások által adott értelmezési változatot, fejtegetéseit így fejezi be: „Talán, valahogy mégis, ennél valami több lehet a jelentés — 'olyan szerszám, amely megelőz más szerszámokat és amely nélkül ezek hasznavehetetlenek.’” (Newman: *id. mű* II. 138. o.)

lényegére való tekintettel lehet és kell megállapítani. Hogy erénybeli kiválóság és műveltség, gazdagság, szabad polgárnak való születés milyen jogokat biztosít az állami tisztségekre, azt az szabja meg, hogy ki mivel és mennyire járul hozzá az állam céljának megvalósításához.

Mindez azt is jelenti, hogy Arisztotelésznél a városállamra vonatkozó tanítás sajátosan kétarcú. Láttuk már a materializmus irányába mutató törekvéseit. Mint erre már utaltunk, sok helyen és igen világosan beszél az osztályok és kormányzati formák összefüggéséről. Így pl. „Az is érthető . . . , hogy a legtöbb városállam miért demokratikus vagy oligarchikus. Minthogy a városállamokban sokszor kicsi a középosztály, amelyik elem éppen felülkerekedik bennük, akár a vagyonos osztály, akár a nép, szóval akik letérnek a középutról, azok kormányozzák a maguk tetszése szerint a városállamot, s így vagy demokrácia, vagy oligarchia fejlődik ki.”<sup>59</sup> Nyugodtan mondhatjuk: tisztában van azzal, hogy a valóságosan létező görög államok az osztályuralom különféle fajtáit jelentik. Másfelől azonban Arisztotelész csak az úgynevezett rossz, elfajult államok lényegét látja abban, hogy egyik osztály uralma valósul meg bennük a másik felett. Az állam lényege azonban szerinte nem ez. Az elfajult, rossz államok nem valósítják meg az állam lényegét. Az igazi államnak szerinte — mai fogalmainkkal — osztályok felettinek kell lennie, az egész szabad lakosság érdekében kell uralkodnia, vezetnie. Meggyőződése szerint az állam a maga rendeltetése, igazi célja szerint nem osztálytermészeti, hanem osztályok feletti. (Legalábbis a szabad polgárok osztályainak tekintetében. A rabszolgák vonatkozásában más a helyzet.) Ez az osztályok feletti állam az a cél, amelyre a természet törekszik. Ez a cél azonban csak egészen sajátos feltételek mellett valósulhat meg. Érdekes, hogy egy helyen a városállamról mint akarattal rendelkező, mint saját törekvéssel rendelkező lényről beszél ebben az összefüggésben: „A városállam pedig, amennyire csak lehetséges, egyenlőkből és hasonlókból akar állni . . .”<sup>60</sup>

Arisztotelésznek azt a tanítását, hogy az állam lényege az erkölcsileg szép, nemes élet, és hogy az igazi állam ennek megfelelően osztályok feletti, az állam idealista felfogásaként kell számontartanunk, amely szembenáll megfogalmazója saját materialista törekvéseivel, melyeket a valóságos államok magyarázatánál mutatott. Magyarázatánál — és nem bírálatánál. Mert amikor bírálja a valóságos államokat, akkor a mérce vagy próbakő az osztályok feletti állam idealista gondolata. Az a gondolat, hogy a tulajdon biztosítása és növelése, a csere biztosítása, az azonos területen való lakás, a rokonsági kapcsolatok, a katonai együttműködés mind csak szükséges előfeltételei a városállamnak, de nem alkotják tulajdonképpeni célját és lényegét.

A városállam lényegének idealista felfogását Arisztotelész igen határozottan meg is fogalmazza a *Politikában*. De kivel vitatkozva teszi ezt? Talán kissé furcsának tűnik, de így igaz: Platónnal szemben, Platónt bírálva!

Platón szemére veti, hogy az ő kezdeti, úgynevezett „első” államában még nincsenek katonák és bírák. Ez a platóni felfogás olyan, mintha abból indulna ki, hogy az állam az élethez szükséges javak megszerzése érdekében jött volna létre, nem pedig az erkölcsileg szép elérése érdekében: „mintha az egész városállam az élethez szükséges javak kedvéért, nem pedig sokkal inkább

<sup>59</sup> *Politika*, IV. könyv, 11. fejelet, 1296a 22—27.

<sup>60</sup> *Uo.* 1295b 25—26.

az erkölcsileg szépnek a kedvéért jönne létre, . . .”<sup>61</sup> — kiált fel Arisztotelész. Tricot a *Politika* francia fordításához írt jegyzeteiben a következőket írja e helyről: „Így Platón az elemi társadalmat — melyet az első városállamnak nevez) — az anyagi szükségletekre alapozza. A *Törvényekben* (III. 676a és folytatása) inkább a társas ösztönt hangsúlyozza. Arisztotelész, ellenkezőleg, bár néha Platón véleményén van (mint I., 2, 1252b 29-ben), a társadalmat a tisztességre, a jóra (to kalon) alapozza: a haladás nyilvánvaló.”<sup>62</sup> A magunk részéről hadd jegyezzük meg: ez a Tricot szerint nyilvánvaló haladás a városállam idealista felfogása irányába való haladás. Ezt az idealista felfogást, amely szerint az értelmi-szellemi az elsődleges, Arisztotelész a városállamot az élőlényekkel általában összehasonlítva igen határozottan fogalmazza meg: „Ha tehát a lelket is inkább tekintjük az élőlény részének, mint a testet, akkor a városállam esetében is az ilyeneket kell inkább részeknek tartani, szemben azokkal a részekkel, amelyek csak a szükségletek kielégítésére irányulnak, vagyis inkább kell résznek tartani a katonáskodó elemet, a törvényszéki igazságosság biztosításában résztvevő elemet, és ezek mellett még a tanácskozó-megfontoló elemet, a tanácskozás-megfontolás ugyanis a városállamra vonatkozó értelmi belátás feladata-munkája.”<sup>63</sup>

Arisztotelész államfelfogásának most bemutatott kétarcúságával kapcsolatban néhány szót kell mondanunk a társadalmi osztályokra vonatkozó gondolataiban mutatkozó kettősségről, az itt megfigyelhető ellentétes jellegű mozzanatokról is. Már láttuk, hogy a városállamról beszélve Arisztotelész nem határolja el egymástól élesen a szó mai értelmében vett társadalmat és államot, de másfelől már kezdi megkülönböztetni. Ez meghatározza az osztályokra vonatkozó gondolatainak általános kereteit is. A városállam különböző részekből áll, és ezeknek a részeknek a vizsgálata rendkívül fontos, vallja. De micsodák ezek a részek, és melyek ezek a részek? Ezek a részek emberek meghatározott csoportjai. De mi határozza meg ezeket a csoportokat? Éppen ez az a kérdés, amelynek tekintetében a *Politika* különböző helyein kifejtett gondolatok nem teljesen egybehangzóak. Ezeket a részeket, csoportokat alapvetően a városállam életében betöltött szerepük, funkciójuk, munkájuk, feladatuk határozza meg. Ezek a funkciók lehetnek a termelésben és cserében betöltött funkciók, vagy lehetnek katonai, bírói, közigazgatási és államvezetési, államhatalmi funkciók. Itt egyszerre két dolgot kell idevágó fejtegetéseiben észrevenni. Arisztotelész tesz is meg nem is tesz különbséget a funkciók, szerepek e két sora között. Hogy tesz különbséget, az kétségtelen világossággal kiderül a IV. könyv 4. fejezetének azon fejtegetéseiből, amelyekből az előző bekezdés végén idéztünk. Nem lehet nem felismerni Arisztotelész sorából, hogy meggyőződése szerint a városállamban vannak olyan részek, amelyeknek tevékenysége az élethez szükséges javak biztosítására irányul. Ilyen részekként említi a táplálékot előállító „sokaságot”, a földműveseket, a különböző kézműves mesterségek művelőit (ezek a mesterségek vagy az élethez szükséges javakat, vagy a fényűzést szolgáló cikkeket, vagy az erkölcsileg szép élethez nélkülözhetetlen termékeket állítják elő), a kereskedelem különböző fajtáival foglalkozókat, napszámos—bérmunkásokat (thészeket).

<sup>61</sup> Uo. 4. fejt. 1291a 17—18.

<sup>62</sup> Aristote: *La Politique* I. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1962. 273. o.

<sup>63</sup> *Politika* IV. könyv, 4. fejt. 1291a 24—28.

Fel kell figyelniük arra, hogy ezek azok a csoportok, amelyek a testnek felelnek meg akkor, amikor Arisztotelész a városállamot összehasonlítja a testből és lélekből álló élőlényekkel. Ezekről a csoportokról megkülönbözteti azokat a csoportokat és funkciókat, amelyek ezen összehasonlításban nem a testnek, hanem a léleknek felelnek meg. Ilyen csoportok: a katonák, a bírói testületek tagjai, az államügyekben tanácskozó és határozatokat hozó testületek tagjai.

Ha azonban mindez így van, miért mondjuk mégis azt, hogy Arisztotelész — legalábbis bizonyos határokon túl — nem tesz különbséget a különböző feladatokat ellátó, szerepeket betöltő emberek csoportjainak e két különböző sora között? Először is azért, mert a két sorra nincs külön-külön neve, szakkifejezése. Egyaránt a városállam részeinek nevezi őket. Másodszor azért, mert abból, hogy nincs külön-külön neve a csoportok e két sorára, megint csak az világlik ki, hogy nem különbözteti meg egymástól teljes világossággal és határozottsággal a szűkebb értelemben vett állam részeit és a társadalom osztályait. Aligha kételkedhetünk abban, hogy a földművelőknek a kézművesektől való különbsége és a bírói testületeknek a különféle közigazgatási illetve vezetői testületektől való különbsége nem azonos jellegű, nem azonos értékű, fontosságú. Ezt a tényt azonban a közös elnevezés — „a városállam részei” — elfedi.

Az e funkciók által meghatározott csoportok azonban nem olyanok, hogy egy és ugyanazon ember csak egyetlen ilyen csoport tagja lehetne. Ugyanaz az ember lehet egyszerre földműves is, kézműves is és a valamely tanácskozó és határozatot hozó állami testület tagja is, és bíró is. Ebből kiderül, hogy a városállam részei kifejezés néha funkció által meghatározott csoportot jelent, néha pedig magát ezt a funkciót. Ez ne lepjen meg bennünket. A lélek mint az élőlény „része” szintén nem valamiféle alkotó elemet, nem valami külön dolgot jelent az élőlény teste mellett, hanem az alapvető életfunkciók összességét. A rész és a funkció, tevékenység tehát Arisztotelésznél oly kifejezések, amelyek nem mondanak ellent egymásnak filozófiája más területein sem.

Amikor Arisztotelész a város részeit mint embereknek funkciójuk által meghatározott csoportjait fogja fel, akkor saját állattana lebeg szeme előtt. A különböző részek jellegét az állati szervezetben is az határozza meg szerinte, hogy mi a munkájuk, rendeltetésük a szervezet életében. Amikor a városállamot kívánja megérteni és megmagyarázni, az állati szervezetről indul ki mint modellből. Ezért szokták társadalom- és államfelfogását nem minden jog nélkül organikus felfogásnak nevezni.

Az emberek csoportjait azonban egy másik alapon is megkülönbözteti Arisztotelész. Mégpedig vagyonuk nagysága alapján. Ha viszont így különböztetjük meg a csoportokat, akkor már nem fordulhat elő, hogy egy és ugyanaz az ember különböző csoportok tagja legyen. Ezért tűnik úgy, írja Arisztotelész, hogy elsősorban a gazdagok és a szegények a városállam tulajdonképpeni részei. Hozzáteszi ehhez még azt is, hogy mivel a vagyonosok kevesen, a szegények pedig sokan vannak, ezek a városállam részei közül az ellentétes részek.<sup>64</sup> Itt azonban Arisztotelész először is a vagyoni különbségek alapján meghatáro-

<sup>64</sup> Arisztotelész mintegy érezve, hogy itt a csoportok különböző alapokon történő megkülönböztetéséről van szó, most két kifejezést alkalmaz. A szegényekre és gazdagokra az előző bekezdésekben is használt merosz szót, azokra a részekre pedig, amelyek közül szegények és gazdagok az ellentétes részek, a szótárilag azonos jelentésű morion szót.

zott csoportokat egyszerűen csak felsorolja a funkciók alapján meghatározott csoportok között. Másfelől róluk beszélve a *tűnik*, *látszik* szavakat használja. Úgy tűnik, hogy ezek elsősorban a részek, úgy tűnik, hogy ezek az ellentétesek. Hogy ez a „tűnik”, „látszik” nem feltétlenül jól megalapozott vélemlényt jelöl hanem esetleg bizonyos okokon alapuló tévedést, azt bátran gondolhatja az olvasó és a magyarázó, mikor ugyanezen fejezet előző soraiban más részeknek, csoportoknak más alapon való felsorolását találta Arisztotelésznél. A legkevesebb, amit erről mondhatunk, hogy Arisztotelész szövege itt nem zárja ki egy ilyen értelmezés lehetőségét.<sup>65</sup>

Megváltozik azonban a helyzet pár fejezettel később. Ugyanennek a IV. könyvnek a 11. fejezetében, melyben a politeiát, a rossz demokrácia jó ellenpárját elemzi. Itt nyoma sincs a „látszik”, „tűnik” kifejezéseknek, és nem beszél a funkciók alapján meghatározott osztályokról (a városállam részeiről), hanem egyszerűen így ír: „Minden városállamban a városállamnak három része van, egyesek nagyon gazdagok, mások nagyon szegények, a harmadik részt pedig az e kettő között középen levők alkotják.”<sup>66</sup>

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész az osztályokat, a városállam részeit hol funkció alapján, hol vagyoni helyzet alapján különbözteti meg. Ez két, egymással ellentétes elméleti törekvés, mivel ugyanaz az ember életének ugyanabban a szakaszában gyakorolhat különböző funkciókat, de nem tartozhat két különböző vagyoni csoportba. Tudomásunk szerint Arisztotelész nem tett kísérletet arra, hogy ezen ellentétes irányokba tartó gondolatsorainak valamiféle egységét, összhangját létrehozza.

Az osztályoknak, a városállam részeinek ez a kétféle megkülönböztetése, egyfelől vagyoni helyzet szerint, másfelől funkció és egyéb ismertetőjegyek szerint, valójában nagyon is indokolt az arisztotelészi elmélet belső összefüggései felől tekintve. Arisztotelész ugyanis elsősorban arra a kérdésre akar választ adni, miért nem csak egyféle alkotmányforma van, miért vannak különféle alkotmányok, kormányzati formák. Válasza: mert maga a városállam is különböző jellegű részekből áll. Az alkotmány, a kormányzati forma nem más, mint a vezető tisztségek elosztásának rendje. Ezt a rendet az határozza meg, hogy a városállam különböző részei (osztályai) hogyan részesednek e vezető tisztségekben (az ellentétes részek egyenlően, vagy egyikük túlnyomóan, a másik háttérbe szorításával vagy teljes kizárásával). Ha azonban csupán vagyoni helyzet alapján különböztetné meg a városállam részeit (az osztályokat), akkor a fenti elv szerint le lehet ugyan vezetni a rossz államformákat, és talán a politeiát is, de az arisztokráciát és a legjobb államot már nem.

Arisztotelész, mint már említettük, a formák filozófusa. A Szókratész előtti görög természetfilozófusokat többek között éppen azért bírálta, mert véleménye szerint nem ismerték fel elég világosan a formák, a megfelelő szerkezet, elrendeződés jelentőségét a természetben. Platónat pedig azért bírálja,

<sup>65</sup> Ezt az értelmezést találjuk például Tricot-nál a *Politika* fordításához írt megfelelő lábjegyzetében: „A *közvéleményben* (dokei, 8. sor),” — ti. tűnik úgy, hogy a szegények és a gazdagok az alapvető osztályok — „amely nem azonos Arisztotelész véleményével. Az ő szemében az állam *alapvető* osztályai (maliszta) a tanácskozó és a bírói osztály, és semmiképpen sem a gazdagok és a szegények.” (Tricot: *id. má* I. 275. o. 3. lábjegyzet.)

<sup>66</sup> *Politika*, IV, 11., 1295b 1–3.

mert ónála a forma elszakad az érzékelhető valóságtól. Platónnál a forma nem igazi természetmagyarázó elv, mert nem érti meg a formának mint alkotóelemek szerkezetének, elrendeződésének maguktól az alkotóelemektől való függőségét. Bizonyos alkotóelemek csak bizonyos fajta formákat, elrendeződéseket tesznek lehetővé, és fordítva, meghatározott jellegű formák, szerkezetek, elrendeződések csak bizonyos meghatározott természetű alkotóelemekben valósulhatnak meg. (Hogy Platón mindebből valójában sokkal többet felismer, mint amennyit az arisztotelészi bírálóat neki tulajdonít, az más kérdés.) Tegyük hozzá, hogy Arisztotelésznél a forma nemcsak az alkotóelemek elrendeződése, struktúrája, hanem egyúttal tevékenység is, az elrendeződés által lehetővé tett és meghatározott szerep, funkció. Bizonyos funkció, szerep, munka, tevékenység csak bizonyos szerkezet mellett lehetséges, ez a szerkezet pedig csak megfelelő anyagban, alkotórészekben jöhet létre. Ezért Arisztotelész fejtegetései egyszerre két irányba mutatnak. Egy dolog jellegét a formája határozza meg. Ugyanazokból a hangokból (betűkből) sorrendjük megváltoztatásával más és más szótagokat kaphatunk, ugyanaz a deszka az ajtó alján elhelyezve küszöbként, a bejárat tetejére illesztve pedig szemöldökfaként szerepelhet. Másfelől viszont az anyag, az alkotóelemek is meghatározzák, hogy milyen forma, elrendezés, struktúra valósulhat meg bennük, jöhet létre belőlük. Arisztotelész *Metafizikája* VII. és VIII. könyvének különböző fejezetei éppen ezen összefüggés két különböző oldalának a megvilágítását célozzák. Hogy közben számos kérdés tisztázatlan marad nála, azt már az ókoriak is észrevették, s a mai kutatók is elismerik.

Ez az Arisztotelész egész filozófiáját jellemző alap gondolat igen természetesen bizonyult a városállamok általa kifejlesztett elméletében is. Az államformák, kormányzati formák különböznek egymástól. De mi alkotja az alkotmány, a kormányzati forma lényegét? Elemeik más és más elrendeződése, rendje. De mik ezek az alkotóelemek? A tisztségek, a tanácskozó, a bírói és a vezető tisztségek. Ezek jó elrendezése teszi jóvá az alkotmányt, rossz elrendezésük rosszá, és az elrendezésbeli különbségek teszik egymástól különbözővé az alkotmányokat, államformákat. De miben állhatnak az elrendezésbeli különbségek? Az egyes tisztségek, testületek hatásköreinek különbözőségében, abban, hogy tagjaik kik közül kerülhetnek ki és milyen módon jelölik ki őket, kik jelölik ki őket. Az ezekben mutatkozó különbségek és e különbségek kombinációi jelentik a tisztségek elrendeződését, rendjét, az alkotmányt. Az alkotmány azonban nemcsak elrendeződés, szerkezet Arisztotelész szemében, hanem megfelelő tevékenység is. Az alkotmány ugyanis a városállam valamiféle élete, írja ezzel kapcsolatban. De mi határozza meg a tisztségek elrendezésének módját? Az osztályviszonyok, az osztályharc. A gazdagok, ha győznek, oligarchikus szervezetet adnak az államnak, a szegények demokratikus. A demokrácia különböző formái viszont a nép foglalkozás és vagyon szerinti összetételének különbözőségétől függenek. Politeia pedig ott valósítható meg, ahol erős a középosztály. Vagyis a városállam részei, az osztályok, a közöttük levő erőviszonyok, az állam anyaga meghatározzák az állam formáját.

Ha az előbb Arisztotelészt a formák filozófusának neveztük, most azt is elmondhatjuk róla, hogy a tapasztalat filozófusa. Az állatok életmódját és szervezetük felépítését rendkívül nagy anyag gondos megfigyelésével tanulmányozza. Az államok különböző fajtáit pedig hatalmas történeti tényanyag összegyűjtésével. Munkatársai segítségével 158 görög állam alkotmányát

és történetét írja le,<sup>67</sup> feljegyzi a nem görög népek, a barbárok törvényeit, szokásait is. A hatalmas történeti tényanyag jelenléte a *Politika* szövegében is állandóan érezhető. Ebben a hatalmas tapasztalati-történeti tényanyagban keresi azután meg Arisztotelész azokat a végsőnek számító alapelemeket, összetevőket, amelyek különböző kombinációi adják a különféle államformákat. Eközben Arisztotelész a saját fogalmait rendkívül hajlékonyan, rugalmasan kezeli. Saját megkülönböztetéseit, felosztásait állandóan pontosabbá teszi, ha pedig a tényanyagra nem illenek rá, egyszerűen figyelmen kívül hagyja őket. Tiltakozik az ellen, hogy az eleven államformákat néhány semmitmondó elvont elvvel jellemezzék. Véleménye szerint pl. a többségi elv nem adja meg a demokrácia lényegét, mert az uralmon levők között mindig a többségi elv érvényesül, a demokráciában is, az oligarchiában is, az arisztokráciában is. A fő kérdés az, hogy kik vannak uralmon. Kimutatja a különféle rossz államformák szélső eseteinek rokonságát. A zsarnokság, a szélsőséges, a törvényeket elvető demokrácia, a szélsőséges oligarchia mind hasonlítanak egymásra, valamennyien ellenségei a kiváló polgároknak, ezeket nem engedik tisztviselésekké jutni, gyakran száműzik is őket, a hízelgőket nagy befolyáshoz juttatják, a silányabbak uralkodnak a kiválóbbak felett. Arisztotelész a *Politika* rugalmas, hajlékony fogalmaival, a merev elhatárolások kerülésével, azzal a törekvésével, hogy fogalmainak hálóját mindig idomítsa, alkalmazza az élet, a történelem kimeríthetetlen gazdagságához, valóban úgy áll előttünk, mint a dialektikus gondolkodás egyik legnagyobb mestere, akinek ilyen jellegű érdemeit a későbbi nagy dialektikusok, Hegeltől Leninig méltán és nem egyszer emelték ki.

A *Politika* valószínűleg eredetileg önálló tanulmányok egyesítéséből jött létre. Az átmenetek az egyik könyvről a másikra nem mindig teljesen simák. A mű egységét a mai szerzők általában — és méltán — elismerik. A *Politika* könyveivel kapcsolatban két különböző kérdés merülhet fel, és merült is fel a megelőző évtizedekben. Helyes-e a könyvek hagyományosan ránk maradt sorrendje, vagy más sorrend megfelelőbb és meggyőzőbb lenne-e? A múlt század második felében Susemihl a könyvek sorrendjének felcserélését javasolta, a VII. és VIII. könyvet a III. és IV. közé iktatta be híressé vált kiadásában. Ma ezt és a hasonló jellegű törekvéseket általában és indokoltan elvetik. Egy másik kérdés: nem lehet-e kimutatni, hogy a *Politika* különböző könyvei Arisztotelész tevékenységének más és más szakaszából valók, hogy különböző „rétegek” vannak a *Politikában*. Werner Jaeger 1923-ban megjelent Arisztotelész-könyvében azt vallja, hogy tevékenysége kezdetén Arisztotelész igen közel áll a platóni filozófiához, és fokozatosan távolodik el tőle, fordul a természet és a történelem tényeinek gondos vizsgálata s egyben elfogadása, elismerése felé. Ennek megfelelően a *Politikának* a legjobb államról szóló két könyvét (VII. VIII.) a legkorábbinak tartja. Arnim viszont ezeket a könyveket tartja a legkésőbbieknek. Ma Jaeger alapkoncepcióját is és a *Politika* könyveinek keletkezési dátumaira vonatkozó elgondolásait is erősen vitat-

<sup>67</sup> Az *Athéni Állam* alkotmányát és történetét maga Arisztotelész írja meg. Mai tudásunk szerint azonban ez a mű későbbi, mint a *Politika*. Az *Athéni Állam* magyarul 1954-ben jelent meg kétnyelvű kiadásban. (Aristoteles: *Az athéni Állam*, Pseudo-Xenophon: *Az athéni Állam*. Fordította Ritóók Zsigmond, a bevezetést és a magyarázatokat írta Sarkady János, Akadémiai Kiadó.)

ják. A VII. és VIII. könyv utalásai a *Politika* korábbi könyveire valószínűleg lenné teszik a két könyv korábbi keletkezését.<sup>68</sup>

A *Politika* hatása a politikai elmélet fejlődésére érdekes, de érthető módon nagyobb volt a középkorban és az újkorban mint az ókorban. Barker kiemeli a folytonosságot a *Politika* hatásában Aquinói Tamástól egészen Locke-ig.<sup>69</sup>

De nemcsak a politikai elméletre gyakorolt hatást Arisztotelész műve, hanem a valóságos politikára, a gyakorlatra is saját évszázadában. Arisztotelész halála után egy évvel Antipatrosz Athénben olyan alkotmányformát vezetett be, amely a demokráciát az Arisztotelésznél leírt politeiához hasonló államrendé alakította át. A teljes jogú polgárok számát erőteljesen csökkentette vagyoni cenzus alapján, úgy, hogy valóban csak a nehéz fegyverzettel rendelkezők lettek a választók és választhatók az állami tisztségekre. Tudjuk, hogy Arisztotelész és Antipatrosz jól ismerték egymást.

Ugyancsak hatottak Athén politikai viszonyaira Arisztotelész tanításai 317 és 307 között a phaleroni Demetriosz kormányzása idején. „Demetriosz, aki jó képességű és művelt ember volt, peripatetikus volt; uralma alatt Arisztotelész iskolája mindenható volt . . .” „Törvényne téte Arisztotelész és Theophrasztos számos eszméjét” — írja róla a neves ókortörténész, Tarn.<sup>70</sup>

## РАБСТВО, СОБСТВЕННОСТЬ, ФОРМА ПРАВЛЕНИЯ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО В «ПОЛИТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Э. Шимон

Аристотель гораздо более широко, чем все его предшественники, исследует вопросы политической теории. Анализируя связи собственности, классов и государственной формы, он отвергает крайне антидемократические взгляды Платона и пытается понять государство из материальных условий жизни. Это его материалистические устремления. С другой стороны, Аристотель считает государство — соответственно его первоначальному назначению — надклассовым, видит его цель в направлении всего свободного населения на благородную добродетельную жизнь, приписывая нравственности и воспитанию силу определения государственной формы. Представления относительно естественного права связываются с его телеологическим объяснением мира. Эти взгляды составляют идеалистическую сторону политической теории Аристотеля. Чрезвычайно гибкие основные его понятия в области политической теории делают Аристотеля выдающимся представителем диалектического мышления.

<sup>68</sup> Mindkét itt érintett kérdésre vonatkozó részletesebb fejtegetést talál az olvasó Ernest Barker bevezetésében a *Politika* általa adott angol fordításához. (*The Politics of Aristotle*. Translated with an Introduction Notes and Appendixes by Ernest Barker, Oxford at the Clarendon Press 1946, XXXVII—XLVI o.) Itt szeretném megjegyezni, hogy Barkernak a *Politikát* elemző kiváló írásait gyakran használtam fel olyankor is, amikor erre kifejezetten nem utalok. Írásainak ismerői észre fogják venni, mi az, amit e tanulmány neki köszönhet.

<sup>69</sup> Barker: *id. mű* LXII. o.

<sup>70</sup> *The Cambridge Ancient History*. Cambridge 1964, VI. köt. 496. o., Idézi Barker: *id. mű* XXV. o.

SLAVERY, PROPERTY, FORM OF GOVERNMENT AND NATURAL  
LAW IN THE "POLITICS" OF ARISTOTLE

*E. Simon*

Aristotle examines the problems of political theory on a much broader scale than all his forerunners. In analyzing the connections between property, classes and form of government he rejects the extremely antidemocratic views of Platon and tries to understand the state in a background of material conditions. These are his materialistic endeavours. On the other hand, he considers the state as standing over the classes, sees its goal in the education of the whole free population to a noble and virtuous life and ascribes to morals and education the capacity of deciding the form of government. His ideas on natural law are correlated with his teleological explanation of the world. There are his views which constitute the idealistic side of his political theory. His highly flexible basic concepts make of Aristotle an outstanding representative of dialectical thinking in the field of political theory.