

Arisztotelész a szegények támogatásáról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18678>

A mai ember számára általában természetes az a gondolat, hogy a szegény és hátrányos helyzetű embereknek segítséget kell nyújtanunk, és hogy nekik joguk van a támogatáshoz. A segítségnyújtást nem csak az motiválja, hogy fenntartsuk a társadalom egységét és békéjét, és nem is csak az, hogy a saját érdekünket szolgáljuk a szegények támogatásával. A szeretetre, társadalmi igazságosságra, egyenlőségre, testvériségre vagy az emberi méltóságra és az emberi jogokra való hivatkozás is elegendő alapot jelent számunkra a hátrányos helyzetűek megsegítésére. Ez azt jelenti, hogy a társadalom kedvezőbb helyzetű rétege nemcsak a saját érdekében segít a rászorulóknak, hanem maguknak a rászorulóknak az érdeke is elegendő alap a cselekvésre. Ennek a szemléletnek a kialakulása hosszú folyamat volt, melyhez az ókorban elsősorban a sztoa és a kereszténység járult hozzá.

Bár a görög–római világban a szegények támogatása bevett gyakorlat volt, a motivációt leginkább a viszonzás reménye jelentette, illetve a közösség egységének és békéjének fenntartása. A kereszténység és a sztoa előtt még ideálként is alig jelent meg, hogy a szegényeket altruista motivációból (vagyis elsősorban maguknak a szegényeknek az érdekében) kellene a jómódú polgároknak támogatniuk. Az emberi méltóság vagy a társadalmi igazságosság koncepciója csak az újkorban gyakorolt jelentős hatást, viszont az emberek egyenlőségének és összetartozásának eszménye, amely a segítségnyújtás alapjául szolgálhatott, elszórtan jelen volt már az ókorban is a preszókratikusok óta. Arisztotelész megközelítésmódja viszont egészen más. Bár nem tartotta egyenlőnek az embereket és nem hitt testvéri összetartozásukban sem, mégis több kérdés kapcsán is foglalkozott a közösség vagy egyes emberek támogatásával. A következő oldalakon azt fogom megvizsgálni, hogy Arisztotelész hogyan gondolkodott a rászorulókról, mindenekelőtt a szegények megsegítéséről. Elsősorban az érdekel, hogy Arisztotelész a segítségnyújtásnak milyen lehetséges motivációit különítette el, továbbá hogy a motivációkat milyen megfontolásokkal magyarázta, és hogy elképzelhetőnek tartotta-e az altruista motivációjú, vagyis olyan segítségnyújtást, amelyre elsősorban nem a saját, hanem a másik fél érdeke (boldogsága) moti-

válja a támogató felet.¹ Ezenkívül azt is vizsgálni fogom, hogy Arisztotelész mit gondolt a támogatás helyes mértékéről és módjáról. A motiváció és a mérték kérdése ugyanis szorosan összefügg egymással, mert nagyobb áldozathozatal elsősorban altruista motiváció megléte esetén képzelhető el. Arisztotelész idevágó gondolatainak megértéséhez nem elég a szegények támogatásáról szóló passzusokat vizsgálni, hanem a közösség,² a nagyvonalúság (*Eth. Nic.* 4, 1–3; *Eth. Eud.* 3. 4)³, a barátság (illetve a jóindulat)⁴ és némileg az igazságosság (*Eth. Nic.* 5; *Eth. Eud.* 4.)⁵ kapcsán írtakat is figyelembe kell vennünk. Ezek a témák ugyanis érintenek olyan kérdéseket, amelyekre a szegényekkel kapcsolatban Arisztotelész nem tér ki, de hozzátartoznak a segítségnyújtás motivációjának, valamint helyes mértékének a megismeréséhez, és ugyanazt a kérdéskört különböző aspektusokból világítják meg. Az egyes témák elemzése során tett megállapítások kiegészítik egymást, és egy egységes képben összegeezhetők. Annak érdekében, hogy Arisztotelész álláspontját világosabbá tegyem, egy-egy rövid utalás erejéig összevetem a korabeli társadalmi gyakorlattal, valamint Platón, egyes szofisták, a sztoikusok és a keresztények nézetével.⁶

I. A KÖZÖSSÉG TÁMOGATÁSÁNAK ALAPJA (MOTIVÁCIÓJA), MÉRTÉKE ÉS MÓDJA

Arisztotelész azt állítja, hogy „az ember természet szerint közösségi lény (pontosabban *polisz*-alkotó lény: *zoon politikon*), és ezért, még ha egymás segítségét

¹ Arisztotelész erényetikai megközelítésmódja miatt alapvetően a cselekvő egyén jellemére koncentrált, nem pedig a másokkal szembeni helyes cselekvésre vagy kötelességekre. Éppen ezért nem is használ olyan fogalmat, amely megfelelné az altruizmusnak. Azonban éppen az az érdekes, hogy – amint látni fogjuk – erényetikai megközelítésmódja ellenére is fontos szerepet kap nála az olyan cselekvés, amelyet nem az ember saját boldogsága motivál. Sőt, a barátság témakörével kapcsolatban Arisztotelésznek van is kifejezése az altruista motivációjú cselekvésre, mert több helyen is ír azokról, akik a másik fél érdekében (*ekeinu* vagy *ekeinón heneka*) akarnak jót a másíknak.

² Szétszórtan etikai műveiben és a *Politiká*ban.

³ Arisztotelész műveinek a következő rövidítéseit használom: *Eth. Nic.*: *Nikomakhoszi etika*, *Eth. Eud.*: *Eudémioszi etika*, *Pol.*: *Politika*.

⁴ *Eth. Nic.* 8–9; *Eth. Eud.* 7: a többségi vélemény szerint a *Nikomakhoszi etika* 8. és 9. könyve az *Eudémioszi etika* korábban keletkezett és a barátság témáját kevésbé részletesen és kevésbé kiérlelt tárgyaló 7. könyvének átdolgozását jelentik. Van olyan elképzelés is azonban, miszerint a két művet nem kronológiailag vagy kiérlettség tekintetében lehet elkülöníteni egymástól, hanem eltérő célközönségük alapján: a *Nikomakhoszi etika* kevesebb előképzettséggel rendelkező, szélesebb közönséget céloz meg; vö. Jost 2014.

⁵ A *Nikomakhoszi etika* 5. könyve és az *Eudémioszi etika* 4. könyve ugyanazt a szöveget jelentik: ez a három úgynevezett közös könyv egyike (*Eth. Nic.* 5–7 = *Eth. Eud.* 4–6.). Ezeket a könyveket a kéziratok többsége az *Eudémioszi etikához* rendeli hozzá, kisebb része és a modern kiadások pedig a *Nikomakhoszi etikához*.

⁶ A jelen tanulmány rövidebb, angol nyelvű változata: Mohay 2023.

nem is igénylik az emberek, akkor is vágyódnak a közös életre,”⁷ ami arra utal, hogy az ember csak közösségben tud kiteljesedni, csak ott érheti el teljes (*teleiosz*, vagyis a *teloszát*, azaz a célját megvalósító) állapotát, vagyis a boldogságot, másképpen a jó vagy jól sikerült életet (az *eudaimoniát*). Igaz ugyanis, hogy az emberek az életszükségletek biztosítása és a védelem miatt hoznak létre közösségeket, de a közösségnek az a magasabb rendeltetése, hogy a boldogságot segítse elő.⁸ A *polisz*-közösség⁹ leginkább úgy segíti a boldogság elérését, hogy lehetővé teszi az erények gyakorlását (és a fiatalokat erényre neveli):¹⁰ a boldogság ugyanis az erények¹¹ szerinti élet, vagyis erényes cselekedetek gyakorlása.¹² Az erényes tevékenységeket pedig általában más emberekkel kapcsolatban gyakoroljuk: így például a nagyvonalúság, a csatatéri bátorság, a törvényhozóként vagy bíróként gyakorolt igazságosság, illetve a (tapintás és az ízek élvezetében tanúsított) mértékletesség esetében egyaránt szükségünk van más emberekre, hogy az erényt megvalósíthassuk.¹³ Sőt, még a szemlélődéshez (és a belőle fakadó élvezethez) is szükségünk van másokra, hogy erkölcsös tetteiket szemlélhessük (*Eth. Nic.* 1169b 30 – 1170a 3). Tehát az embernek szüksége van a közösségre, hogy az erényeket gyakorolhassa és így boldog életet éljen.¹⁴ Elsősorban a *polisz*-közösség vezetésében és működtetésében való részvétel (a politikai tevékeny-

⁷ *Pol.* 1278b 19–22; hasonlóképpen többek között: *Pol.* 1253a 1; *Eth. Nic.* 1097b 11; 1169b 19. A *Politika* részleteinek fordításához Szabó Miklós fordítását használtam fel: Arisztotelész 1969.

⁸ *Pol.* 1252 b 29–30; hasonlóképpen: *Pol.* 1280a 30.

⁹ A görög *polisz* kifejezést *polisz*-közösségnek fogom fordítani, így kifejezve, hogy a görög szó elsősorban a közösséget jelöli, nem egy adott területen fennálló intézményrendszert.

¹⁰ *Pol.* 1280b 30–4; 39; 1281a 2–3: „A *polisz*-közösség nem a lakóhely közössége és nem a kölcsönös igazságtalanságok elhárítása vagy az adás-vétel kedvéért létezik. Mindez azonban szükségszerű feltétele, hogy városállam létezzen. Másfelől viszont, ha mindez a föltétel meg is van, még nem jön létre *polisz*-közösség, csak ha a közösség a jó életet igyekszik megvalósítani a családok és a nemzetségek számára a teljes (*teleiosz*, vagyis amely a *teloszát* elérte) és autarkciát nyújtó élet érdekében... a *polisz*-közösség célja a jó élet... Azt kell gondolnunk, hogy a politikai közösségnek erkölcsileg értékes cselekedetek érdekében kell fennállnia, nem pedig a pusztá együttélés kedvéért.” (Szabó M. fordítását némileg módosítottam.)

¹¹ *Eth. Nic.* 1106b 25 – 1107a 5: „Az erény affekciókra és cselekvésekre vonatkozik, amelyekben a túlzás és a hiányosság hiba... Az erény tehát valamiféle középre irányulás, amennyiben alkalmas arra, hogy a közepet eltalálja... Mert a hiány és a túlzás az affekciók és a cselekvések területén részint alatta marad annak, ami helyes, részint viszont túlmegy rajta, miközben az erény megtalálja a közepet, és azt választja.” A *Nikomakhosz etika* részleteinek fordításához – amikor másként nem jelölöm – Simon Attila fordítását használtam fel: Arisztotelész 2023.

¹² *Eth. Nic.* 1098 a 16; 1100b 10; 1101a 14–5; 1176a–b.

¹³ *Eth. Nic.* 1169b 13: „a derék embernek (*szpudaiosz*) szüksége lesz olyanokra, akikkel jól teher”; *Eth. Nic.* 1177a 28–32: „Mert egyfelől az élethez nélkülözhetetlen dolgokra a bölcs embernek is szüksége van, ahogyan az igazságos embernek és a többieknek is. Másfelől azonban, mikor már mindannyian kellőképpen el vannak látva az ilyen javakkal, az igazságos embernek szüksége lesz másokra, akikkel szemben és akikkel együtt igazságosan cselekedhet, és ugyanígy a mértékletes, a bátor és a többi különböző jellemű embernek is.”

¹⁴ Yack Arisztotelésznél vizsgálja a közösségek jellegzetességeit és azt a szerepet, amelyet a közösség az egyéni célok megvalósításában játszik (Yack 1999. 273–292).

ség) teszi lehetővé az erkölcsi erények gyakorlását és így a jó életet. Emellett azonban a *polisz*-közösség fenntartásához hozzájáruló más tevékenységek (foglalkozások) is lehetővé teszik az erények gyakorlását.

Tehát a közösség támogatására mindenekelőtt egoista motivációnk van: a boldogság (életünk kiteljesedése), vagyis az erények szerinti élet közösség nélkül elérhetetlen, ezért érdemes tennünk a közösség fennmaradásáért, szilárd-ságáért és jó működéséért. Ha a közösség tagjai a közösségért cselekszenek, akkor megvalósul a *polisz*-közösség java (és célja), a közjó, vagyis a polgárok boldogsága.¹⁵ Az embernek azonban nem kell feláldoznia személyes érdekeit ahhoz, hogy a közjót próbálja megvalósítani: személyes java (célja) megvalósításával a közjót is megvalósítja: vagyis amikor az erényeket gyakorolja (saját munkája végzése közben), egyszersmind a közösségért is cselekszik, mert a jó élet megvalósításához járul hozzá.¹⁶ Ez azt jelenti, hogy nincs ellentmondás a saját érdekünk és mások érdeke között: az erény olyan hasznot jelent, amely mindenki számára egyaránt hasznos.¹⁷ Ezért nincs ellentmondás a közösség támogatásával kapcsolatos egoista és altruista motiváció között sem. Az altruista motiváció lehetségeségének alátámasztására hivatkozhatunk arra is, hogy Arisztotelész szerint a természet az útmutatónk a javak azonosításában.¹⁸ Arisztotelész szerint pedig a *polisz*-közösség „a természet szerint (*phüszei*) létezik,”¹⁹ sőt „a természet szerint előbbre való, mint az egyes ember” (*Pol.* 1253a 25). Ezért lehet olyan motivációnk a közösség támogatására, amely nem a saját hasznunkból és boldogságunkból indul ki.²⁰ Végül magyarázatot adhat a közösség altruista támogatására a megfelelő nevelés is. Arisztotelész szerint ugyanis olyan törvényekre van szükség, melyek úgy nevelik a polgárokat, hogy közcélra is akarják használni magánvagyonukat (vagyis a polgároknak a nevelteté-

¹⁵ *Pol.* 1278b 23–4: „A jó élet a legfőbb cél nemcsak közösen mindenki számára, hanem az egyénnek is.” *Eth. Nic.* 1094b 7: „A jó az egyén és a *polisz*-közösség számára ugyanaz” (a fordítás a sajátom).

¹⁶ Erről a témáról részletesebben: Halper 2007.

¹⁷ Ezt a gondolatot később különösen a sztoikusok fogják hangsúlyozni, de már jelen van Platónnál is, aki azt igyekszik bizonyítani, hogy az igazságosság, amely mások javát tartja szem előtt, az igazságos embert is boldoggá teszi. Hasonlóan gondolkodik Arisztotelész is, aki szerint az igazságosság mint erény az ágensnek és másoknak is javára van; azonban Arisztotelész nem fejt ki ennek okát és mikéntjét (Aristotle 2009. xxiv). Lásd még alább a barátság motivációjával kapcsolatos megfontolásokat is.

¹⁸ A természettől lévő dolgok léte a boldogságunkra való hivatkozás nélkül is kíváncsok. Ezt láthatjuk például a nők természetes alárendeltségével (*Pol.* 1260a 8–13), a természetes rabszolgasággal (*Pol.* 1255a 1–2) és a nők és férfiak közti barátsággal (*Eth. Nic.* 1162a 16) kapcsolatban.

¹⁹ *Pol.* 1252b 30; hasonlóképpen: *Pol.* 1253a 1.

²⁰ Hasonló érvelést találhatunk (de a természetre történő hivatkozás nélkül) a barátsággal kapcsolatban Krautnál (Kraut 1989. 148–150), aki hangsúlyozza, hogy a barátság nem része a boldogságnak, de szükséges a boldogsághoz. Ezért lehet okunk a barátaink érdekében cselekedni még a saját boldogságunktól függetlenül is.

sük miatt lesz altruista motivációjuk).²¹ Összefoglalva az eddigieket tehát azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész szerint az embernek altruista motivációja is lehet a közösség (nem az egyes rászoruló ember) támogatására. Az altruista és az egoista motiváció összhangban is állhat egymással, de bizonyos (a közösség természetes eredetére és a nevelésre utaló) gondolatmenetekben a közösség érdekében motivált cselekvés akár a cselekvő boldogságától függetlenül is elképzelhető.

Arisztotelész ír a szegények állami megsegítésének helyes módjáról és mértékéről is. Ezzel a témával akkor foglalkozik, amikor azt taglalja, hogy az állami politika milyen módszerekkel tudja a demokráciát megszilárdítani (*Pol.* 1319b 33–1320b17). Az állami politika célja tehát az, hogy „a sokaság túlságosan szegény ne legyen, mert ez az oka a demokrácia lezüllésének”,²² vagyis a segítségnyújtás – ebben az összefüggésben – a közösség egészének érdekében történik, pusztán a szegények érdeke nem elegendő motiváció. Ráadásul ezek az intézkedések egy olyan rendszerben kapnak szerepet, amelyben a szegények is az államhatalom aktív részesei, ezért különösen fontos az ő támogatásuk a (hatalom birtokosai részéről történő) visszaélések megakadályozása és a társadalmi béke érdekében. Más összefüggésben viszont az látható, hogy az államérdek mellett az egyes szegény polgárok érdekének is jelentőséggel kell bírnia, mivel – ahogyan fenn már olvasható volt – az állam célja, hogy elősegítse a polgárok – köztük a szegény polgárok – boldogságát. A boldogsághoz pedig szükség van némi vagyonra (*Eth. Nic.* 1099a 31–1099b 1.), ezért a szegényeknek (a társadalmi békétől és biztonságtól független) anyagi támogatása összhangban van az állam alapvető céljával. Azonban a szegénység és a társadalmi viszály problémájának azt a megoldását, amelyet a vagyonközösség bevezetése jelentene, Arisztotelész hibásnak tartja és elveti.²³ Ehelyett azt látja helyesnek, ha az állam minden polgárt támogat abban, hogy legalább minimális vagyont szerezzen (*Pol.* 1320a 35). Arra figyelmeztet Arisztotelész, hogy az állami támogatásnak korlátozottnak és észszerűnek kell lennie. Az állami többletbevételek egyszerű szétosztása a szegények között ésszerűtlen, mert nem javítja jelentősen a helyzetüket (*Pol.* 1320a 29–33). Tartósan úgy javíthatunk a szegények helyzetén, ha összegyűjtjük a bevételeket és nagyobb összegekben adjuk az embereknek, akik így egy telket tudnak venni, esetleg kereskedelmi vagy mezőgazdasági beruházásra költhetik (*Pol.* 1320a 36–9). Így abban segítjük őket, hogy ők tudjanak magukon segíteni, ami hatékonyabb, mint pénzt osztani. Ha pedig egyszerre minden rászorulóknak nem tud adni a kormányzat, akkor váltakozva, mindig más csoportot kell támogatnia (*Pol.* 1320b 1). Arisz-

²¹ *Pol.* 1263a 39; vö. Mayhew 1993. 829–831.

²² *Pol.* 1320a 34; Szabó Miklós fordítását némileg módosítottam.

²³ *Pol.* 1263a–b. Arisztotelész nézeteiről a magán és közösségi tulajdonra, valamint a vagyonnal kapcsolatos problémákra vonatkozóan: Pierson 2013; Hadreas 2002; Mayhew 1993.

totelész helyesnek gondolja azt a módszert is a szegények megsegítésére, hogy ha az állam hajóra teszi egy részüket és elküldi őket gyarmatvárost alapítani, ahol földbirtokhoz juthatnak.²⁴

II. A NAGYVONALÚSÁG (*ELEUTHERIOTÉSZ*) ERÉNYE: MOTIVÁCIÓ ÉS MÉRTÉK²⁵

A szegények állami támogatásánál Arisztotelész fontosabbnak és hatékonyabbnak tartja a gazdag magánemberek részéről nyújtott támogatásokat. A pénzbeli adakozással kapcsolatos erény a nagyvonalúság (és a hozzá közel álló áldozatkészség),²⁶ amelynek sajátos értéke a szelektivitása. Az egyes ember ugyanis jobban látja az állami szerveknél, hogy kinek a számára, mikor és mennyit kell adakoznia. Arisztotelész a legfontosabb erények közé sorolta a nagyvonalúságot, amely a vagyon (a pénzzel mérhető dolgok) megfelelő használatában, elsősorban a megfelelő kiadásában nyilvánul meg. A nagyvonalú ember (*eleutherosz*) motivációját az adakozásra Arisztotelész szerint nem a rászorulókat iránti együttérzés, szánalom vagy más emóció jelenti (mivel ezekről az emóciókról nem olvasunk a téma tárgyalása során). A nagyvonalú ember az erényt akarja megvalósítani a saját boldogsága érdekében (és amiatt hogy az erény élvezettel jár):²⁷ ez a motivációja egoista. Másrészt azonban altruista indítéka is van, mert – ahogyan Arisztotelész írja – „az adakozásban még túlzásba is esik, és így kevesebbet tart meg magának. A nagyvonalú embernek ugyanis sajátossága az, hogy nem a saját érdekét nézi” (*Eth. Nic.* 1120b 5–6). A nagyvonalúsággal kapcsolatban tehát (hasonlóan a közösség megsegítésével és a barátsággal kapcsolatos nézeteihez) Arisztotelész ír az altruista motiváció meglétéről, de ennek magyarázatát nem adja, és nem fejti ki az egoista és altruista motiváció egymáshoz való viszonyát sem – amit viszont a barátsággal és a közösséggel kapcsolatban megtesz.

A mértéket illetően az látható, hogy gondos mérlegelés előzi meg az adakozást. „A nagyvonalú ember tehát az erkölcsileg nemes kedvéért, és emellett megfelelő módon (*tu kalu heneka kai orthósz*) fog adományozni: azoknak ad, akiknek kell, annyit, amennyit kell, akkor, amikor kell, és mindazon egyéb szempontból is megfelelően, amelyek hozzátartoznak a helyesen gyakorolt adományozáshoz.”²⁸ A nagyvonalú ember arra is tekintettel van az adakozás során, hogy a külső ja-

²⁴ *Pol.* 1320b 4–7; 1273b18–21.

²⁵ Nagyvonalúságnak fordítom az *eleutheriotész* kifejezést, amelyet a fordítások néha jótékonyossággal, bőkezűséggel vagy nemes lelkű adakozással adnak vissza.

²⁶ Az áldozatkészség (*megaloprepeia*) nagyobb mértékében különbözik a nagyvonalúságtól. Ez az erény kapcsolatos az ünnepekkel, a lakodalmakkal, az áldozatokkal, a fogadalmi tárgyakkal és a közszolgálatokkal (*leiturgiákkal*) is: *Eth. Nic.* 1122a 18 – 1123a 33.

²⁷ *Eth. Nic.* 1120a 28.

²⁸ *Eth. Nic.* 1120a 24–6; hasonlóképpen: *Eth. Nic.* 1120b 20–4.

vakra (így a magántulajdonra is)²⁹ szüksége van a saját boldogságához,³⁰ és hogy a vagyona korlátozott mértékű. Ezért egyrészt az adakozásának a vagyonához mértnek kell lennie a saját boldogsága érdekében. Másrészt azért is különbséget kell tennie azok között, akiknek ad, mert mindenkin nem tud segíteni. „Nem ad csak úgy akárkinek, mégpedig azért nem, hogy azoknak tudjon adni, akiknek kell, amikor kell, és ahol ez erkölcsileg nemes” (*Eth. Nic.* 1120b 3–4). Azt nem fejt ki Arisztotelész, hogy kit illet meg a támogatás. Nem állítja azt sem, amit a barátság kapcsán mond, hogy az erények, a hasznosság és az élvezet teheti az embert támogatásra érdemessé.³¹ Annak oka, hogy Arisztotelész nem foglalkozik ezzel a szegények támogatása szempontjából fontos kérdéssel, hogy a nagyvonalúság erénye elsősorban nem a rászorulókhhoz, hanem a vagyonhoz való helyes viszonyban nyilvánul meg.

III. A BARÁTSÁG (*PHILIA*)

Amíg a nagyvonalúság Arisztotelésznél kimondottan anyagi segítségnyújtással jár együtt, addig a barátság szélesebb értelmű segítségnyújtást von maga után. Arisztotelész a barátságot nagyon fontos témának tartja, amit már azzal is kifejez, hogy két teljes könyvet szentel neki a *Nikomakhoszi etikában*. Mégsem definiálja pontosan a fogalmat: nem tekinti emóciónak (*pathosznak*), hanem beállítottágnak vagy lelki alkatnak (*hexisz*) mondja, mint az erényt is.³² Sőt, azt is állítja, hogy a barátság erény vagy kapcsolatban áll az erénnyel (*Eth. Nic.* 1155a 4; 29). Azokat a viszonyokat, amelyeket Arisztotelész *philia*nak tekint, a legtöbb esetben ma nem neveznénk barátságnak. A *philia* kifejezés a legtöbbször inkább szeretetteljes viszonyt, baráti érzést, barátságosságot vagy a szeretet valamilyen formáját jelenti (ezzel összhangban a *philein* igét „szeretni”-nek szokás fordítani).³³

Arisztotelész a barátságnak három alapvető típusát különbözteti meg aszerint, hogy a barátság forrása vagy alapja (*to philéton*) haszon, élvezet vagy a barát kiváló jelleme (*Eth. Eud.* 1236a–1238b; *Eth. Nic.* 1155b – 1157b). A leggyakoribb típus a haszonért létrejövő (érdek-) barátság: olyan kapcsolat, amelyet szerződés, üzleti együttműködés vagy házasság hozott létre. A második fajta barátság, tudniillik az

²⁹ *Pol.* 1263b 5–14.

³⁰ Például: *Eth. Nic.* 1099a 31–1099b 6 vagy *Pol.* 1331b 42 – 1332a 2.

³¹ Ezzel szemben Swanson nem tesz különbséget ebben a tekintetben a nagyvonalúság és a barátság (vagy a jóindulat) között (Swanson 1994. passim, például 10). Ugyanígy jár el Giammusso is (2016. passim, például 10–11).

³² *Eth. Nic.* 1157b 29; *Eth. Eud.* 1234b 28: „*éthiké tisz hexisz*”.

³³ *Eth. Nic.* 1159a 33–4: „*a barátság lényege a szeretet (to philein)*”. A *philia* jelentése inkább szeretet vagy szeretetteljes viszony és nem barátság, míg az egyetlen *philia*, amely megfelel a barátság hagyományos koncepciójának, a *philoí* közötti kapcsolat (Konstan 1997, 67–68; 74). Konstan azt állítja, hogy Arisztotelész a *philoí* kifejezést csak az igazi barátokra alkalmazza. Erről lásd még a következő bekezdést.

élvezetért létrejövő, ritkább, általában csak fiatalok között jön létre; erre a típusra példa a szellemes emberek barátsága vagy a szerelmesek közti viszony. A harmadik fajta, az erényen alapuló barátság, csak jók között állhat fenn: ez jelenti a valódi barátságot, amikor a barát személye, vagyis kiváló jelleme miatt jön létre a barátság. Valójában ez az utóbbi az egyetlen viszony, amikor a *philiát* joggal fordítjuk barátságnak (és amelyben a barátokat *philoínak* nevezzük). Azonban akár haszon, akár élvezet, akár az erény miatt kezdik értékelni egymást az emberek, a másikkban felismert érték alapján valamiféle szeretet vagy baráti érzés jön létre köztük.³⁴

A barátság mindegyik formájának lényegéhez tartozik a felek közötti kölcsönös³⁵ és tevőleges jóindulat,³⁶ vagyis egymás megsegítése (de nem feltétlenül altruista motivációból, vagyis a másik érdekében: lásd ezt a témát lentebb). A barátságból fakadó segítségnyújtásnak az egyik alapvető feltétele, hogy a felek tudjanak egymás valamilyen értékéről (vagy egymás rokonai legyenek). A barátságot ugyanis valaki iránt csak az abban a személyben meglévő valamilyen érték váltja ki.³⁷ Ez az érték nemcsak az erkölcsi kiválóság lehet, hanem olyan érték is, amely csupán hasznot vagy élvezetet jelent az azt értékelő másik félnek (*Eth. Nic.* 1166b 35 – 1167a 1; *Eth. Nic.* 1155b 27 – 1156a 5). A két fél nem feltétlenül ugyanazért értékeli és szereti egymást (*Eth. Nic.* 1158b 17–24): lehet, hogy az egyik felet például hasznossága miatt szeretik, a másikat viszont élvezetes társasága miatt. Továbbá a hasznosságon, illetve az élvezeten belül is többféle lehetőség adódik: például lehet valaki hasznos a gazdagsága miatt, más pedig a tudása miatt (*Eth. Nic.* 1159b 10–5). Általában azt értékeljük a másikkban, amiben magunk hiányt látunk.³⁸

³⁴ A baráti viszonyokon belül sajátos esetet jelent a családi kapcsolatokban megnyilvánuló barátság vagy szeretet. Ennek a szeretetnek az a sajátossága, hogy a „szülők úgy szeretik gyermekeiket, mint saját magukat, hiszen akik belőlük származnak, azok úgyszólván az ő másik énjük (*heteroi autoi*), mivel belőlük váltak ki” (*Eth. Nic.* 1161b 29). A testvérek pedig úgy tekintenek egymásra, mint akik ugyanazoktól a szülőktől származnak. Más rokonok hasonlóképpen a vérségi kötelék különböző fokozatainak megfelelően vannak szeretettel egymás iránt (de természetesen szerepet játszhatnak egyéb szempontok is a kötelék erősségének meghatározásában, mint például az együtt töltött idő vagy az életkor hasonlósága): *Eth. Nic.* 1161b 30 – 1162a 4.

³⁵ *Eth. Nic.* 1155b 33–4: „a kölcsönös jóakarattal ugyanis már barátság”; *Eth. Eud.* 1236a 13: „Baráttá akkor válik valaki, ha szeretetet kap és viszonyozza is a szeretetet, és erről valamiképpen mindkét fél tudomással is bír” (a fordítás a sajátom). Mégis létezhet olyan barátság is, amelyben nincs kölcsönösség. Például a szülő és a gyerek között nem feltétlenül kölcsönös a szeretet: *Eth. Nic.* 1159a 27–32; *Eth. Nic.* 1161b 25–8.

³⁶ *Eth. Nic.* 1167a 8–10: „...akik jóakarattal vannak egymás iránt, még nem szeretik egymást barátokként. Ők ugyanis csupán jót kívánnak annak, akivel szemben jóakarattúak, viszont semmit sem csinálnának velük együtt, és nem vállalnának értük kellemetlenségeket. Ezért átvitt értelemben mondhatjuk azt, hogy a jóakarattal tettek nélküli barátság...”

³⁷ *Eth. Nic.* 1155b 18–9: „Úgy tűnik ugyanis, hogy nem mindenféle dolgot szeretünk, hanem csak azt, ami „szeretnivaló” (*to philéon*): ez pedig vagy a jó, vagy az élvezetes, vagy a hasznos.”

³⁸ *Eth. Nic.* 1159b 14–5; Annas véleménye szerint Arisztotelész nem vette figyelembe a barátságban meglévő irracionális elemet, és ezért nem értette meg, hogy szerethetünk olyan

Barátság tehát azok között jön létre, akik kölcsönösen értékelnek valamit egymásban. Akik pedig kölcsönösen értékelnek valamit egymásban, azok mindig valamilyen közösséget (*koinónia*) alkotnak: összeköti őket egy közös cél vagy előny. Ezért a barátság és a közösség határai egybeesnek:³⁹ ahol közösség van, ott beszélhetünk barátságról. Így a közösség kapcsán az I. fejezetben írtak érvényesek a barátságra vonatkozóan is, és a barátságról írtak érvényesek a közösségre is. Sőt, Arisztotelész azt is írja, hogy a (tág értelemben vett) barátság és a közösség kiterjedése azonos az igazságosság kiterjedésével.⁴⁰ Mégis, mivel az igazságosság nem követeli meg (úgy mint napjainkban a társadalmi igazságosság koncepciója) a rosszabb helyzetűek megsegítését (csak azt, hogy ne vegyük el azt, ami nem illet meg bennünket, és hogy a javak elosztása az ember érdemeihez vagy értékéhez igazodjon), ez az erény keveset ad hozzá a szolidaritás kritériumaihoz.

A barátság és a barátságból fakadó segítségnyújtás motivációja kapcsán először is elismételhetjük, amiről a közösséggel összefüggésben volt szó. Az embernek mindenekelőtt azért van szüksége barátokra, mert magányosan nem lehet boldog. Az ember ugyanis természettől közösségi életre hivatott, vagyis vágyódik arra, hogy másokkal együtt éljen. Továbbá azért is szükségünk van barátokra, mivel a boldogság az erények szerinti életet jelenti, és az erények gyakorlásához szükségünk van másokra. Arisztotelész ezenkívül más, kevésbé lényeges okokat is felsorol, amelyek miatt hasznos a barátság. Ilyen ok például, hogy a barátok segítenek a vagyon megőrzésében, támaszt jelentenek szegénységben, öregségben, valamint szerencsétlenségben, és megóvják a fiatalokat a tévedésektől (*Eth. Nic.* 1155a 10–14).

Arisztotelész szerint az eddig említett egoista motivációk mellett van altruista motivációnk is barátságaink fenntartására, illetve barátaink megsegítésére, vagyis a barátainkra, illetve barátságainkra nemcsak eszközként tekinthetünk

embereket is, akiket nem tartunk értékesnek (Annas 1977. 549–550). Ez a kritika nem teljesen jogos, mivel egyrészt Arisztotelész szerint a barátság kiváló oka a haszon, élvezet vagy a barát kiváló jelleme miatt ébredt rokonszenv (*philésisz*), amely egy emóció (*pathosz*). Az emócióknak pedig Arisztotelész szerint van irracionális összetevőjük; vö. Knuuttila 2004. 32–33. Másrészt Arisztotelész többször is ír az anyák önzetlen szeretetéről, amelynek jellemzője, hogy egy anya akkor is szereti a fiát, ha semmi viszonzást nem várhat a részéről: *Eth. Nic.* 1159a 30–1; 1161b26.

³⁹ *Eth. Nic.* 1161b 6–7; hasonlóképpen *Eth. Nic.* 1159b 29–30; 32; lásd lenn idézve a 56. jegyzetben.

⁴⁰ *Eth. Nic.* 1159b 25–7: „Úgy tűnik, hogy a barátság és az igazságosság ugyanazokra a dolgokra vonatkozik, és ugyanazok körében nyilvánul meg. Hiszen látnivalóan minden közösségben jelen van valamiféle igazságosság és barátság”; hasonlóképpen *Eth. Nic.* 1160a 7–8. Pangle részletesebben ír az igazságosság és a barátság közti viszonyról. Amellett érvel, hogy a barátság és az igazságosság egybeesése Arisztotelész filozófiájában távoli előzményekre nyúlik vissza: az igazságosságnak a filozófiai gondolkodást megelőző koncepciójában gyökerezik. E koncepció szerint az igazságosság abban áll, hogy segítünk a barátainknak és ártunk az ellenségeinknek. Az igazságosság fogalmának ez az eredete érthetővé teszi, hogy Arisztotelésznél miért korlátozott az igazságosság erényének alkalmazási területe, vagyis hogy miért nem követeli meg az idegen vagy az ismeretlen emberek támogatását (Pangle 2003. 79–81).

(*Eth. Nic.* 1099a33 – b6: *kathaper di' organón*), hanem önértékként is (1159a27: *kath' hautén hairetē*). Arisztotelész nem bizonyítja (ahogyan később a sztoikusok teszik),⁴¹ hanem csak állítja (ténynek tekinti), hogy a valódi barátságban a barátunkat önmagáért szeretjük és önmagáért teszünk vele jót.⁴² Ezzel szemben a haszonért és az élvezetért fennálló barátságban általában csak a saját érdekünk motivál bennünket.⁴³ Mégsem csak az erényen alapuló barátságban lehet jelen altruista motiváció. Egyrészt amíg nem kerülünk összeütközésbe a saját érdekünkkel (vagyis nem kényszerülünk áldozatra), addig gyakran cselekszünk a haszon vagy az élvezet miatti barátaink érdekében.⁴⁴ Másrészt a szülők is önmagáért szeretik és segítik a gyermeküket, pedig a velük fennálló kapcsolatuk ritkán tartozik a valódi barátság típusába.⁴⁵ Végül arra is hivatkozhatunk a nem valódi barát iránti altruista motiváció igazolására, hogy a barátság alapját jelentő élvezet, haszon vagy jószág azt a tényezőt jelenti, amely miatt érdekünkben áll létrehozni és fenntartani a kapcsolatot, az altruista motiváció azonban e tényezőktől függetlenül minden barátságnak a feltétele, és amikor egy konkrét helyzetben támogatjuk a barátunkat, akkor nem a saját hasznunkat vagy élvezetünket tartjuk szem előtt. A valódi barátságban azonban, mivel ennek alapja a barát jellemének lényeges és állandó vonása, az altruista motiváció is alapvetőbb és állandóbb, mint a barátság másik két formájánál.⁴⁶ A jók közti barátság esetében hivatkozhatunk arra az élvezetre is, amely az erényes tettek szemlélésével jár: ez az élvezet a barátunk erényes tetteit szemlélve nem kisebb, mint a saját tetteink esetében, ezért a saját boldogságunktól függetlenül is akarhatjuk a barátunk ja-

⁴¹ Lásd például: Long – Sedley 1987. ch. 57.

⁴² *Eth. Nic.* 1156b 9: „azok a legteljesebb értelemben barátok, akik barátjuknak jót akarnak, mégpedig a barátjuk érdekében (*ekeinón heneka*)”; *Eth. Nic.* 1155b 31: „a barátunknak azt kívánjuk, hogy *neki* jó legyen, mégpedig az ő érdekében (*ekeinu heneka*)”; hasonlóképpen: *Eth. Nic.* 1166a 3–4; *Eth. Nic.* 1168b 3; *Eth. Eud.* 1240a 24–26. Konstan szerint Arisztotelész, amikor a *philia* altruista jellegét hangsúlyozza, akkor nem egy (normatív) etikai elméletet fogalmaz meg, hanem egy érzés természetét írja le, vagyis egy pszichológiai tényről közöl: aki szeret, az a szeretett fél javára vágyik. Arisztotelész még az önszeretetet is a mások iránti szeretettel magyarázza (bár a kutatók többsége ezt a viszonyt fordítva látja), vagyis a mások iránti szeretetet adottságnak tekinti, amely érvelése kiindulópontjául szolgál: Konstan 2000. 13; 14. 22. lábjegyzet. Mivel Arisztotelész nem teszi közvetlen témává az altruista motiváció magyarázatát, a kérdéssel foglalkozó kutatók különféle megoldásokat olvasnak ki Arisztotelész szövegéből. A következőkben több ilyen megoldást is ismertetek.

⁴³ *Eth. Nic.* 1156a 10–6: „azok, akik a haszonért szeretik egymást, nem önmagukért, hanem csak annyiban szeretik egymást, hogy valamilyen jót kapnak egymástól. Ugyanígy azok is, akik az élvezet miatt szeretnek valakit... Tehát akik a haszonért szeretnek, azok is azért kedvelnek valakit, mert ebből valami jó származik nekik, valamint azok is, akik az élvezetért szeretnek valakit, a saját élvezetük miatt kedvelik őt...”

⁴⁴ Simon 2021. 29; az altruizmusnak ezt a fajtáját szalon (*parlour*) altruizmusnak nevezi McCabe 2005. 414.

⁴⁵ *Eth. Nic.* 1159a 27–32; *Eth. Nic.* 1161b 25–8; *Eth. Nic.* 1166a 5. Rowe az *Eudémioszi etika* szövegében vizsgálja az önzetlen szeretet lehetőségét a barátság két alacsonyabb rendű formája esetében (Rowe 2012. 29–42).

⁴⁶ Vö. Aristotle 2002. 58; Kahn 1981. 26; Whiting 2006. 287; Konstan (2000. 11) hasonló értelemben különbözteti meg a barátság okát (*dia ti*) és a motivációt (*heneka tu*).

vát (*Eth. Nic.* 1169b–1170a). Az altruizmus tehát a barátság mindhárom formájában elképzelhető, ami azt jelenti, hogy az arisztotelészi etika eudaimonizmusa nem egyszerűen a racionális egoizmus egy formája. A *Nikomakhoszi etika* nem is állítja, hogy az ember minden cselekedetének végső célja a saját boldogsága. Ezért összeegyeztethető Arisztotelész felfogásával, hogy az ember számára legalább bizonyos esetekben mások boldogsága legyen az a végső cél, amely (a saját boldogságától függetlenül) motiválja cselekvését.⁴⁷

Arisztotelész nemcsak ír a kétféle motiváció létéről, hanem kifejti egymáshoz való viszonyukat is. Arisztotelész szerint a saját érdekünk és a másik ember (a barát) érdeke (csaknem) azonos rangú: „ha a derék ember úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához (lévén a barátja az ő másik énje)⁴⁸ – akkor tehát, ahogyan a saját létezése minden embernek választásra érdemes, ugyanúgy a barátja létezése is; vagy majdnem ugyanannyira.”⁴⁹ Sőt, Arisztotelész fel is oldja az ellentmondást az egoista és az altruista motiváció között, illetve utal az altruista motiváció magyarázatára. Azt állítja, hogy az embernek ugyan önmagát kell legjobban szeretnie, mert önmagához áll a legközelebb,⁵⁰ azonban aki *helyesen* szereti önmagát, az az erkölcsi jóra törekszik (*Eth. Nic.* 1168b 25–30). Az erkölcsi jó pedig másoknak is hasznára van.⁵¹ Ettől az érvtől csak kissé különbözik, ha arra hivatkozunk, hogy a barátság erény (*Eth. Nic.* 1155a 4; 29), és az előzőek alapján az erényes cselekedet olyan haszonnal jár, amely a cselekvőnek magának és másoknak is hasznot jelent. Így a barátság, illetve a belőle következő cselekedetek egyaránt hasznosak mindkét félnek.⁵² Ezek a megfontolások azt mutatják, hogy az altruista és az egoista motivációk összhangban állhatnak egymással.

⁴⁷ Vö. Whiting 2006.

⁴⁸ *Heterosz autosz*.

⁴⁹ *Eth. Nic.* 1170b 6–8; hasonlóképpen *Eth. Nic.* 1166a 31; Arisztotelész a családi kapcsolatokra vonatkozóan is a *heterosz* vagy *allosz autosz* koncepcióját használja: erről lásd a 34. jegyzetet. A rokonok a közös származás és a vérségi kötelék miatt tekinthetnek egymásra mint másik énjükre. A valódi barátságban viszont azért másik énünk a barátunk, mert hozzánk hasonlóan jó, és a racionális lélek rész irányítja az egész lelkét: *Eth. Nic.* 1166a; vö. Whiting 2006. 291. A kifejezés és a koncepció forradalmi és egyedülálló jellegéről (Frede 2020. 881–882).

⁵⁰ *Eth. Nic.* 1168b 11; hasonlóan: *Eth. Nic.* 1159a 12.

⁵¹ *Eth. Nic.* 1169a 12–15: „a jó embernek önszeretőnek (*philautosz*) kell lennie, mert nemes tettei (*ta kala*) által önmagának is hasznára van, és másokkal is jót tesz. Az erkölcsileg romlott embernek azonban nem szabad önszeretőnek lennie, mivel ő, alantas affekcióit követve, önmagának és környezetének is ártalmára lesz.” Kahn úgy értelmezi Arisztotelész megoldását az altruista és egoista motiváció közti ellentmondás feloldására, hogy arra hivatkozik, hogy ha az önszeretet a *nusz* szeretetét jelenti, akkor a cselekvés elve nem különbözik számomra és a barátom számára. Ez az elv az értelem, amely nem tesz különbséget az én boldogságom és a barátomé között (Kahn 1981).

⁵² Megint más lehetséges módja az altruista és egoista motivációk összehangolásának, ha meggondoljuk, hogy a barátságokat a saját érdekünkben hozzuk létre, viszont a meglévő barátságokban lehet okunk pusztán a barátunk érdekében cselekedni. Ez Arisztotelész megoldása Kraut szerint (Kraut 1989. 138). Pangle pedig úgy gondolja, hogy annak mértékében szeretjük és segítjük önzetlenül (vagyis az ő saját érdekében) a másik embert, amennyire őt másik énünknek tudjuk tekinteni, ami elsősorban az erényen alapuló barátságban és a családi

Ami a barátok számára nyújtandó támogatás mértékét illeti, a legfontosabb irányelv, hogy az egyes személyeket értékükhöz, vagyis erényükhöz, hasznosságukhoz, kellemességükhöz stb. mértén illeti meg szeretet és támogatás (*Eth. Nic.* 1158b 24–8; 1161a 21–3). Ezt úgy is kifejezi Arisztotelész, hogy minél több dolog köti össze a feleket, annál erősebb a barátság (*Eth. Nic.* 1159b 32–5), illetve „amilyen mértékben (*kath' hoszon*) osztoznak az emberek valami közös dologon (*koinónuszin*), olyan mértékben van bennük barátság,”⁵³ vagyis olyan mértékben vállalnak áldozatot a másikért. A különböző jellegű közösségeknek tehát különböző barátságok felelnek meg, és bennük az igazságosság követelményei is különbözők: minél több, minél lényegesebb dolog, minél nagyobb mértékben köt bennünket valakihez, annál erősebb feléje a szeretetünk és annál többel tartozunk neki.⁵⁴ Emellett az egyes emberek hozzánk való viszonya (családi és társadalmi helyzete) alapján is különböző mértékű jótétemény a helyénvaló (*Eth. Nic.* 1165a31–4).

Arisztotelész szerint tehát a közösségek különböző jellegűek és szorosságúak lehetnek:⁵⁵ beszélhetünk valamiféle közösségről szomszédok, üzlettársak, katonatársak, polgártársak vagy akár útítársak között is.⁵⁶ Ezek között az emberek között tehát létezik valamilyen barátság, vagyis (bizonyos fokú és jellegű) szeretettel vannak egymás iránt. Ez az elképzelés egyrészt optimista az emberi együttélést illetően, és nagy elvárást támaszt az emberekkel szemben, mivel azt állítja, hogy minden ember között, akik valamiféle közösségben vannak egymással, szeretet is van, és nekik segíteniük is kell egymást.⁵⁷ Másfelől viszont Arisztotelész reménye és elvárása az emberek összetartozásával kapcsolatban elmarad a későbbi (és egyes korábbi)⁵⁸ ókori, sztoikus és keresztény nézetektől. Arisztotelész szerint ugyanis sem szeretettel, sem segítségnyújtással nem fordulunk azok felé, akikkel nem állunk semmiféle közösségben, azaz nem ismerjük el valamilyen értéküket (akiket nem tartunk jónak, hasznosnak vagy kellemes-

kapcsolatokban lehetséges (Pangle 2003. 89). Végül Whiting (2006. 297–8) azzal a megfontolással oldja fel az ellentmondást, hogy a motiváció a barát érdekére irányul, mert enélkül nem beszélhetnénk barátságról, de miközben őt segítem, a saját boldogságom is szolgálom.

⁵³ *Eth. Nic.* 1159b 29–30 (a fordítás a sajátom).

⁵⁴ *Eth. Nic.* 1159b 33 – 1160a 9; hasonlóképpen: 1161a 21 – 1161b 10.

⁵⁵ *Eth. Nic.* 1158b 15–9: „nem ugyanaz a szülők barátsága gyermekükkel és a vezetők barátsága a nekik alárendeltekkel, de nem ugyanaz az apa fiával szembeni és a fiú apjával szembeni barátsága sem, ugyanígy a férjet a feleséghez, illetve a feleséget a férjhez fűző barátság sem. Ugyanis mindegyiküknek más az erénye és más a funkciója, és a szeretetük alapja is más. Így aztán a szeretetnek (*philészisz*) és a barátságnak is különböző fajtái vannak.”

⁵⁶ *Eth. Nic.* 1159b 29–30; 32: „az együtt hajózókat és az együtt katonáskodókat is „barátoknak” (*philusz*) nevezzük, és ugyanígy az egyéb közösségek tagjait is...mivel a barátság (*philia*) a közösségben ölt testet.”

⁵⁷ Yack úgy gondolja, hogy Arisztotelész nézete a polgárok közötti kötelékről humanusabb és realisztikusabb, mint a hobbesi és a liberális elképzelés, mivel Arisztotelész a politikai közösséget hasonlóan tekinti egy nagy családhoz, ahol a barátság és nem csak az önérték köti össze a tagokat egymással (Yack 1999. 283).

⁵⁸ Lásd például a szofista Antiphón vagy Hippiasz ilyen gondolatait; vö. Konstan 2009. 474.

nek),⁵⁹ és akik nem rokonaink. Ezzel szemben a keresztény (felebaráti) szeretet értelmében minden embernek segítségnyújtással tartozunk pusztán azért, mert ember, és így a testvérünk. A sztoikusok pedig minden embert (az isteni logosz jelenléte miatt) egyenlőnek tartanak, és úgy gondolják, hogy az embernek emiatt kötelessége másokat segítenie, de ráadásul erre a támogatásra veleszületett természetes késztetése is van. Ezek az elképzelések nem egyeztethetők össze Arisztotelész gondolataival: szerinte az emberek nem egyenlők,⁶⁰ nem tartoznak össze, és nincs természetes késztetésük arra, hogy mindenkit szeressenek és segítsenek.

IV. ÖSSZEGZÉS

Láthattuk a közösség, a nagyvonalúság és a barátság témájában is, hogy a szegényekkel szembeni szolidaritásra (és a közösség támogatására) elsősorban az motiválja az embert, hogy megvalósítsa az erényeket, amelyek gyakorlása jelenti az ember végső célját. Ezt az egoista motivációt részben az magyarázza, hogy Arisztotelész, erényetikai megközelítésmódja miatt, a cselekvő személy boldogságára összpontosít. Másrészt azt is szem előtt kell tartanunk, hogy ezek az egoista megfontolások magasabb rendűek, mint a korabeli görög társadalmi gyakorlatra jellemzőek, ahol a szegények támogatása (magánszemélyek részéről) a viszonzás érdekében, főleg a cselekvő társadalmi tekintélyének és politikai befolyásának növelése érdekében történt. További előremutató vonása Arisztotelész tárgyalásmódjának, hogy mindhárom téma kapcsán leírja, hogy a segítségnyújtás altruista motivációból is történhet. Sőt fel is oldja az ellentmondást az egoista és az altruista motiváció között: azt írja, hogy amikor az erényeket gyakoroljuk, egyszersmind másokért is cselekszünk, vagyis az erény egyaránt hasznos a cselekvőnek és másoknak is. Ezenkívül más megfontolások is magyarázattal szolgálhatnak az altruista motivációra: így az az elképzelés, hogy a jó ember a barátjára mint másik énjére tekint, illetve hogy az értelem személyfeletti elvéhez igazodik (amely meghaladja az én és a másik különbözőségét). A neveléssel és a közösség természetes eredetével kapcsolatos gondolatmenetek pedig a közösséget olyan értéknek mutatják, amelynek a támogatása akár a cselekvő boldogságától függetlenül is elképzelhető.

A segítségnyújtás mértékét illetően – a barátság kapcsán – a legfontosabb megállapítás, hogy az egyes személyeket értékükhöz, vagyis erényükhöz, hasznosságukhoz, kellemességükhöz (és a velünk fennálló rokoni kapcsolatuk szo-

⁵⁹ Swanson azonban úgy gondolja, hogy Arisztotelésznek ez a nézete ésszerűbb napjaink számos elképzelésénél. Ésszerűsége elsősorban abból fakad, hogy a támogatásokban részecskülő személyeknek érdemeseknek kell lenniük a támogatásra (Swanson 1994. 22).

⁶⁰ Arisztotelész a természetes rabszolgasággal kapcsolatban ír az emberek közötti értelmi, erkölcsi és testi különbségekről: *Pol.* 1254a – 1255b.

rosságához) mértén illeti meg szeretet és támogatás. Ezért a szegények más társadalmi csoportoknál egyenesen kevésbé érdemesek támogatásra, mivel nekik általában kevesebb lehetőségük van az erényeket megvalósítani (és valószínűleg kevésbé jelentenek hasznot vagy élvezetet is). Az erények gyakorlásához ugyanis gyakran szükség van szabadidőre, műveltségre és anyagi eszközökre, amelyek a szegényeknek kevésbé állnak rendelkezésükre. Nincs szó tehát arról, hogy valakit jogosulttá tenne a segítségnyújtásra a szegénység (az igazságosság arisztotelészi fogalma nem követeli meg a rosszabb helyzetűek támogatását), hanem inkább még csökkenti is a segítségnyújtás esélyét. Ezért Arisztotelész a szegények megsegítését nemcsak a polgárok szolidaritására bízta, hanem az állami politikának is feladatává teszi. Mivel pedig az államnak az a végső célja, hogy a polgárokat a jó élethez segítse hozzá, ezért az állam a szegényeket akár csupán maguk a szegények érdekében (tekintet nélkül az érdemekre és nem csak a társadalom egysége és nyugalma érdekében) is támogathatja.

IRODALOM

- Annas, Julia 1977. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind* 86/344. 532–554. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXVI.344.532>
- Aristotle 2002. *The Nicomachean Ethics*. Translated by Christopher Rowe. Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie. New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262114>
- Aristotle 2009. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. New York, Oxford University Press.
- Arisztotelész 1969. *Politika*. Fordította Szabó Miklós. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Arisztotelész 2023. *Nikomakhoszi etika*. Fordította Simon Attila. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Frede, Dorothea 2020. *Aristoteles: Nikomachische Ethik*. Übersetzung mit Einleitung und Kommentar. (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bde 6.1 und 6.2). Berlin/Boston, Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/agph-2021-2022>
- Giammusso, Salvatore 2016. Friendship with oneself and the Virtues of Giving in Aristotle's Ethics. *Archiv für Begriffsgeschichte* 58. 7–26. https://doi.org/10.28937/9783787333721_1
- Hadreas, Peter 2002. Aristotle on the Vices and Virtue of Wealth. *Journal of Business Ethics* 39/4. 361–376. <https://doi.org/10.1023/A:1019714402975>
- Halper, Edward C. 2007. Aristotle and the Liberal State. In Lenn E. Goodman – Robert B. Talisse (szerk.) *Aristotle's Politics Today*. Albany, State University of New York Press. 33–44. <https://doi.org/10.2307/jj.18254496.5>
- Jost, Lawrence 2014. The Eudemian Ethics and Its Controversial Relationship to the Nicomachean Ethics. In Ronald Polansky (szerk.) *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 410–427. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139022484.019>
- Kahn, Charles H. 1981. Aristotle and Altruism. *Mind* 90/357. 20–40. <https://doi.org/10.1093/mind/xc.357.20>
- Knuuttila, Simo 2004. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199266387.001.0001>

- Konstan, David 1997. *Friendship in the classical world*. New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612152>
- Konstan, David 2000. Altruism. *Transactions of the American Philological Association* 130. 1–17. <https://doi.org/10.1353/apa.2000.0006>
- Konstan, David 2009. Cosmopolitan Traditions. In Ryan K. Balot (szerk.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Chichester/Malden, Wiley-Blackwell. 473–484. <https://doi.org/10.1002/9781444310344.ch30>
- Kraut, Richard 1989. *Aristotle on the Human Good*. New Jersey, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691225128>
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165907>
- Mayhew, Robert 1993. Aristotle on Property. *The Review of Metaphysics*. 46/4. 803–831.
- McCabe, Mary Margaret 2005. Extend or Identify: Two Stoic Accounts of Altruism. In Ricardo Salles (szerk.) *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Themes from the work of Richard Sorabji. Oxford, Oxford University Press. 413–444. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199261307.003.0016>
- Mohay, Gergely 2023. Aristotle on Helping the Poor. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*. 135/3. 59–70.
- Pangle, Lorraine S. 2003. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498282>
- Pierson, Christopher 2013. *Just Property. A History in the Latin West*. Volume One: Wealth, Virtue, and the Law. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199673285.003.0001>
- Rowe, Christopher 2012. Aristotle’s Eudemian Ethics on Loving People and Things. In Fiona Leigh (szerk.) *The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck*. The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy. Volume 132). Leiden – Boston, Brill. 29–42. https://doi.org/10.1163/9789004231207_003
- Simon Attila 2021. *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Swanson, Judith A. 1994. Aristotle on Liberality: Its Relation to Justice and Its Public and Private Practice. *Polity* 27/1. 3–23. <https://doi.org/10.2307/3235084>
- Whiting, Jennifer 2006. The Nicomachean Account of Philia. In Richard Kraut (szerk.) *The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Oxford, Blackwell. 276–304. <https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch13>
- Yack, Bernard 1999. Community and Conflict in Aristotle’s Political Philosophy. In Robert C. Bartlett – Susan D. Collins (szerk.) *Action and Contemplation*. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle. Albany, State University of New York. 273–292. <https://doi.org/10.1017/S0034670500037761>